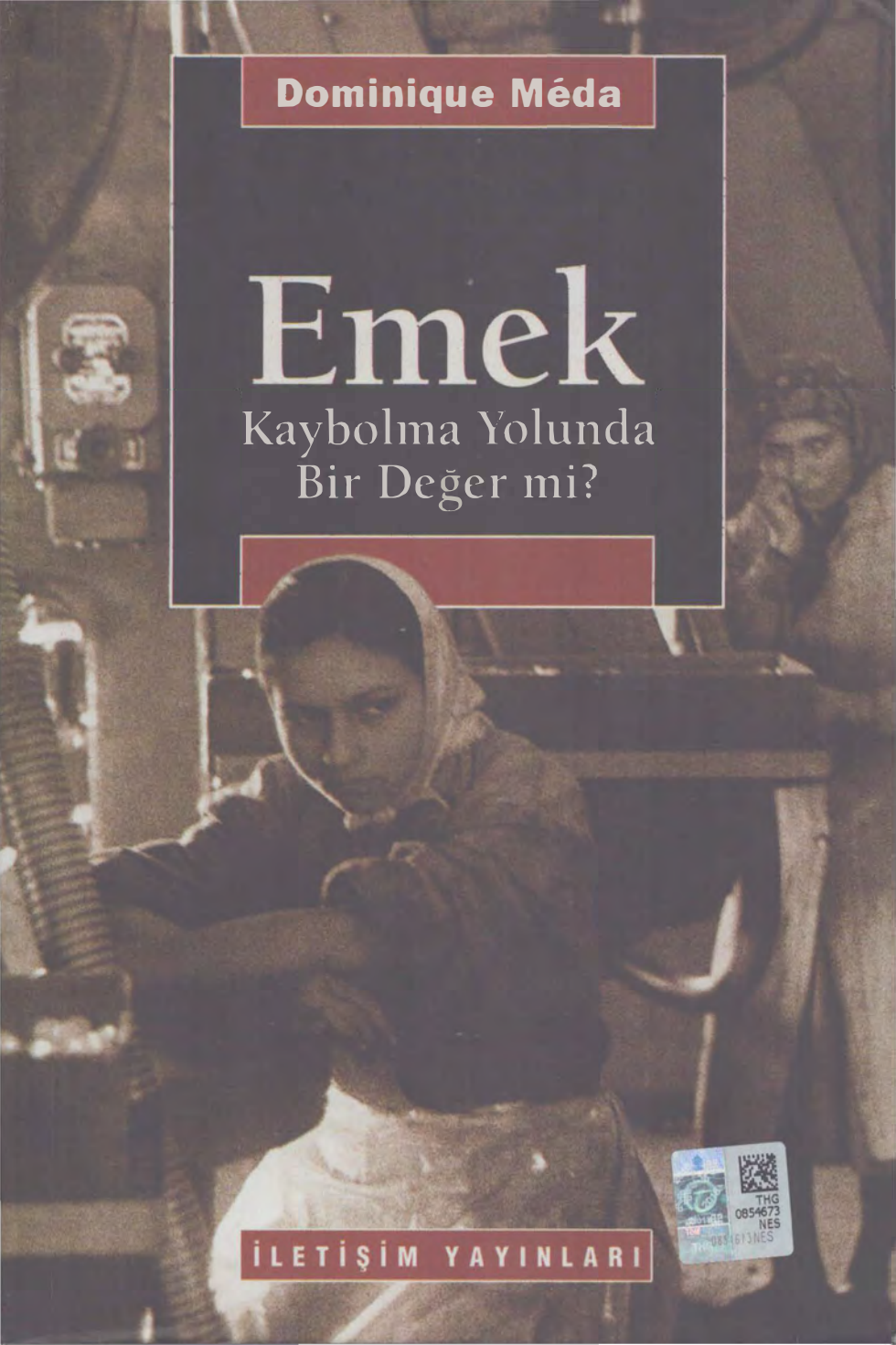


Dominique Méda

Emek

Kaybolma Yolunda Bir Değer mi?

THG
0854673
NES

İLETİŞİM YAYINLARI

DOMINIQUE MÉDA 1963 yılında doğdu. Paris Institut d'études politiques'te felsefe profesörüdür. Bireylerin potansiyel ve faaliyetlerini çeşitlendirmeyi amaçlayan yeni sosyal politikaları savunur. Eserleri: *Le travail, une valeur en voie de disparition* (Aubier, 1995); Juliet Schor'la birlikte, *Travail, une révolution à venir* (Mille et une nuits, 1997); *Qu'est-ce que la richesse* (Aubier, 1999); *35 heures, le temps du bilan* (Desclée de Brouwer, 2001).

Fransız Kültür Bakanlığı'nın katkılarıyla yayımlanmıştır.

Le Travail: Une valeur en voie de disparition
© 1995 Aubier, Paris

İletişim Yayınları 1060 • Araştırma-İnceleme Dizisi 176
ISBN-13: 978-975-05-0273-6
© 2004 İletişim Yayıncılık A. Ş. / 1. BASIM
1-2. BASKI 2004-2012, İstanbul
3. BASKI 2018, İstanbul

EDİTÖR Can Belge
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Ara Güler
UYGULAMA Hüsnü Abbas
BASKI Sena Ofset SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46
CİLT Güven Mücellit SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Deve Kaldırım Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

DOMINIQUE MÉDA

Emek: Kaybolma Yolunda Bir Değer mi?

Le Travail
Une valeur en voie de disparition

ÇEVİREN ***Işık Ergüden***

iletişim

İÇİNDEKİLER

Giriş *7*

BİRİNCİ BÖLÜM
Emeğe Dayalı Toplumların Günümüzdeki Paradoksu *15*

İKİNCİ BÖLÜM
Çalışmanın Olmadığı Toplumlar Var mıdır? *31*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Perde I: Çalışmanın İcadı *61*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Perde II: Emek/Çalışma, İnsanın Özü *93*

BEŞİNCİ BÖLÜM
BEŞİNCİ BÖLÜM
Perde III: Emeğin Özgürleşmesinden Tam Gün İstihdama *131*

ALTINCI BÖLÜM
Özgürleşmiş Emek Ütopyası *141*

YEDİNCİ BÖLÜM
Emek/Çalışma, Toplumsal Bağ mıdır? *171*

SEKİZİNCİ BÖLÜM
İktisadın Eleştirisi ***201***

DOKUZUNCU BÖLÜM
Politikayı Yeniden Keşfetmek: Sözleşmecilikten Çıkış ***267***

ONUNCU BÖLÜM
Çalışmanın Büyüsünü Bozmak ***301***

Giriş

Bu kitap, günümüzün sanayileşmiş ülkelerinde farklı düzeylerde yaşanan sorunları çözümleme iddiasında yeni bir emek kuramı sunmayı hedeflemediği gibi, felsefi sistemler galerisini zenginleştirmeyi de hedeflememektedir. Burada amaç, daha ziyade, emeğe/çalışmaya dair geçmişte ya da yakın dönemde ortaya atılmış felsefi nitelikteki bazı düşünceleri su yüzüne çıkarmak –dolayısıyla herkesin tartışabilmesi için bu düşünceleri kullanılabilir kılmak–, böylelikle emek kavramına dair belli bir eleştirel yaklaşım geliştirebilmektir.

Bu işe kalkışmanın temelinde iki fikir yatmaktadır. Birincisi, teknokratik, ekonomik ve politik ve indirgemeci yaklaşım ve uygulamaların, emeğin yeri, anlamı ve geleceğine dair sorulması gereken haklı soruları gizlemiş, gözardı etmiş olmasıdır. Oysa ki, her yurttaşı ilgilendiren bu sorular geniş bir kamusal ve politik tartışmanın merkezinde yer almayı hak etmektedir. Çünkü, işsizlik yardımını kaldırarak, patronlardan alınan sosyal kesintileri azaltarak ya da Avrupa düzeyinde ortak politikalara kalkışarak işsizliğin önlenip önlenemeyeceği değildir tek sorun. Bizler için, sanayileşmiş ya da post-sanayileşmiş denen Batılı toplumlar için asıl sorun bizzat emeğin/çalışmanın statüsüdür; çünkü bu toplumların temellerinden birini emek

oluşturmaktadır. Bugün içinden geçmekte olduğumuz krizin doğasını kavramak kuşkusuz önemlidir, ama nasıl bir toplumda yaşamak istediğimizi seçmek de bir o kadar önemlidir.

Çok da uzun olmayan bir zamandan beri (iki yüzyıldan az) çalışmaya dayalı toplumlarda yaşamaktayız. Bunun anlamı, çalışmanın, toplum tarafından bu şekilde kavranarak, yani ücretlendirilerek, kişilerin yaşamasını sağlayan gelirlerin elde edilmesinin temel aracı halini almasıdır. Ama aynı zamanda çalışma, temel toplumsal ilişkidir –Mauss olsa, "tümlüklü toplumsal olgu" derdi.[1] Son olarak da emek bolluk hedefine erişmenin asla tartışma konusu edilmeyen aracı haline geldi. Toplumlarımızın normal işleyişinin –herkes için tam gün, tam istihdam– tartışma konusu edildiği günümüzde artık bunun farkına varabiliriz. Çalışmanın azaltılma ya da seyrekleştirilme ihtimali, aşikâr kabul ettiğimiz her şeyi aniden alt üst etmektedir.

Son birkaç yıldır, az sayıda yazar, emeği düşünce, tasarım ve uygarlık tarihindeki yerine yeniden yerleştirmeyi hedefleyen iddialı bir analiz geliştirerek modern toplumlardaki anlamını sorgulamaya kalkıştılar.[2] Ama işsizlik sorunu genellikle uzmanların, özellikle de sistemi yeniden canlandırarak yetersiz istihdam denilen bu garabeti ortadan kaldırmaya çalışan meslekten ekonomistlerin ele aldığı bir sorun olarak kalmaktadır. Oysa, çok bütünlüklü bir dizinin –Louis Dumont buna ideoloji derdi-[3]

---

1 "İncelediğimiz olguların hepsi –deyimi mazur görün– tümlüklü ya da –ama bu sözcüğü daha az severiz– genel toplumsal olgulardır: yani bazı durumlarda toplumun ve kurumlarının tümünü (potlach, dövüşen klanlar, birbirini ziyaret eden kabileler, vs.), başka durumlarda ise yalnızca çok büyük sayıda kurumu harekete geçirirler..." M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie,* II. Bölüm: "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaiques", PUF, coll. "Quadrige", 1989, s. 275.

2 Fransa'da A. Gorz (özellikle *Métamorphoses du travail, Quête du sens,* Galilée, 1988), J.-M. Vincent, (*Critique du travail,* PUF, coll. "Pratique théoriques", 1987) hariç, ya da çalışmanın tarihiyle ikincil derecede ilgilenen bazı yazarlar (örneğin A. Cotta, *L'Homme au travail,* Fayard, 1987) bir yana, bunlar özellikle Alman'dır ve"toplum bilimleri" adı altında toplanmış olan kesişen disiplinlere –felsefe, sosyoloji, sosyal bilimler– mensupturlar. Fransa'da onların dengi yoktur.

3 "Bir toplumda ortak olan fikir ve değerler toplamını 'ideoloji' olarak adlandırıyorum. Birçok toplum, ülke ya da ulusta ortak olan fikir ve değerler bütününe modern dünyada rastlandığından, herhangi bir geleneksel toplumun idelojisiy-

merkezinde yer aldığından ve günümüz toplumlarında işgal ettiği yer, bize aşikâr, hatta doğal veri ya da olgularmış gibi gelen çok sayıda başka olguyla (örneğin, ekonominin yeri ya da araçsal rasyonalitenin baskınlığı) atbaşı gittiğinden, bizim toplumlarımızda emek/çalışmanın oynadığı rolün tam olarak kavranması yalnızca bu çeşitli tezahürlerin bütünsel tutarlılığını kavramaya yatkın disiplinlerarası bir yaklaşımı değil, bize öyle geliyor ki, beşeri bilimlerin tümünün en genelleştirici ve en düşünümselinin, yani felsefenin müdahalesini özellikle gerektirmektedir.

Bu kitabın ikinci amacı şudur: Özellikle, iyi bildiğimizi sandığımız kavramları düşünce ve tasarım tarihine yerleştirmemize ve bazı çağdaş sorunları yeniden formüle etmemize yardımcı olması açısından, felsefenin geliştirdiği eleştirel ve düşünümsel analizin çağımız için, daha önce hiç olmadığı kadar gerekli olduğunu kanıtlamak. Bu istek belki de aşırı, yersiz ve özellikle de son derece modası geçmiş kalabilir. Bazı filozoflarımız bizzat felsefenin sonu üzerine, yani kasıtlı olarak genelleştirici davranan ve 20. yüzyılın başından beri gelişmekte olan bilgi türünün taban tabana karşıtı olan belli bir düşünme tarzının işe yaramaz özlemleri üzerine yorumlarda bulunmaktan geri kalmadılar. 19. yüzyılla 20. yüzyılda çok sık rastlanan doğa bilimleri ile tin bilimleri arasındaki büyük tartışmada[4] baskın çıkan, hem deneysel doğrulama konusunda hem yararlılık anlamında kesin güvence veren "işlemsel" bilimler oldu. Yalnızca doğrulanmaya ve yanlışlanmaya yatkın varsayımsal-tüm-

---

le karşıtlık oluşturan bir 'modern ideoloji'den söz edebiliyoruz. L. Dumont, *Homo aequalis I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique,* Gallimard, 1985, s. 16. L. Dumont burada ideoloji terimini en geç ortaya çıkmış anlamıyla kullanmaktadır. Bkz. dipnot 6.

4 Doğa bilimleri ile tin bilimleri, özellikle 1880 ile 1914 arasında, sonra da 1950'li yılların ortasından 1960'lı yılların ortasına dek yöntemleri, konuları ve meşruiyetleri açısından defalarca karşı karşıya gelmişlerdir. Doğa bilimleri karşısında tin bilimlerinin konumunun ne olduğunu bilmek önem taşır. Bu tartışmalar için bkz. W. Dilthey, *Introduction à l'étude de la société et de l'histoire,* PUF, 1942; M. Weber, *Essai sur la théorie de la science,* Plon, 1965 ve 20. yüzyıl ve (Adorno, Popper arasındaki, sonra da Habermas ile Albert arasındaki) pozitivizm tartışması için *De Vienne à Francfort. La querelle des sciences sociales,* Editions Complexe, 1979.

dengelimci akıl yürütme kümelerinin bilim olarak adlandırılmasını isteyen mantıksal pozitivizmin geliştirdiği model,[5] kendi temellerini sergilemeye, sözlerinin kesinliğini kanıtlamaya ya da ideolojilerin[6] markajından nasıl kurtulduklarını göstermeye yeteneksiz daha genelleştirici bilimlere karşı kesin olarak baskın çıkmış gözükmektedir. Felsefe muhtemelen bu gelişmenin esas kurbanı oldu. En azından bu, mantıksal pozitivizmin esas hedefi olan metafizik ya da eleştiri için doğrudur.

Günümüzde felsefe kendi tarihini sürekli yeniden düşünme, seyretme ve özümseme edimi içine kapandı. Sonuncu "büyük filozof" Heidegger bile "topluma ait" denen sorunları, en azından eserinde ele almaktan kaçınarak, Fransa'da, bağlanmayı (angajmanı) vaız etmek için onun felsefesini kullanmaya teşebbüs edenleri mahkûm etti.[7] Lise son sınıflarda ve üniversitelerde öğretilen ya da kitaplarda yazılan haliyle günümüz felsefesi, çoğu zaman, gerçek tarihle asla ilişki kurulmadan birbirlerini mantıksal olarak izleyen doktrinlerin rasyonel bir geçit töreni olarak tasarlanmış bir düşünce tarihi olmaktan öteye

---

5 1892 yılında Frege, ünlü bir makalesinde, hakikat değerinin, başka bir yerde anlam taşıyan sav ve sözcelere referans oluşturduğunu ileri sürer. Russel ve Whitehead'ın *Principia mathematica*'sı mantıksal pozitivizmin başlangıcıdır. Bu soya dahil yazarların önemli özelliği anlamsız cümleleri söylemden çıkarmaktır. Örneğin metafizik, onlara göre, bu tür cümlelerle doludur. A. Ayer'in *Truth, Language and Logic*'de (1936) özlü biçimde ifade ettiği gibi: "Bir sözce ancak ve ancak analitik ya da ampirik biçimde doğrulanabilir ise kelimenin tam anlamıyla anlam yüklüdür." Bu dönemin tarihi için bkz. P. Jacob, *De Vienne à Cambridge,* Gallimard, 1980 ve M. Canto-Sperber, *La Philosophie morale britannique,* PUF, 1994.

6 Ideolojiyi, anlamlardan yola çıkarak fikirleri oluşturan teori olarak gören Dessut de Tracy (1754-1836), Cabanis ya da Volney gibi "ideologlar"dan bu yana ideoloji kavramı, ideolojinin toplumun kendi hakkındaki –yanlış– tasarımı olduğunu ileri süren Marxçı evreden geçerek, önemli bir değişime uğradı: "İnsanlar ve içinde bulundukları koşullar her ideolojide tıpkı bir *camera obscura*'da olduğu gibi tepetaklak beliriyorlarsa, bu görüngü onların tarihsel yaşam süreçlerinden kaynaklanır, tıpkı retina üzerinde nesnelerin ters dönmesinin doğrudan doğruya fiziksel yaşam koşullarından kaynaklanması gibi. Marx, *L'Idéologie allemande,* in *Œuvres,* c. III, Gallimard, coll. "La Pléiade", 1982, s. 1056 [*Alman Ideolojisi,* Sol - Onur yayınları, 2004].

7 Bkz. Heidegger'in kendini Fransız varoluşçuluğundan ve özellikle Fransa'da Sartre'ın onun felsefesini kullanmasından kendini ayrı tutmak için 1946 yılında yazdığı *Lettre sur l'humanisme*. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme,* Aubier, 1989.

geçmiyor. İşsizlik, çalışma, eğitim gibi, toplumla ilgili dediğimiz sorunlar üzerine kendini ifade etme olanağına gelince, felsefe, önceden eleştirilmiş olduğu hatalara yeniden düşme korkusuyla bundan kaçınıyor. Böylece felsefe iki temel sakıncayla çevrili dar bir geçitten geçmekte: Normatif eğilim ile ideoloji – ya da ideolojinin nötr versiyonu olan görececilik. Artık tercih edilen şey yorumda uzmanlaşmaktır. Tamamen eleştirel bir işlev görmeye gelince, felsefe Kant'tan beri, özellikle Frankfurt Okulu'yla birlikte,[8] bunu denemektedir. Ama bu davranış tarzı ancak Almanya'da yankı bulabildi ve bunlar da az sayıda kişinin dışına çıkamadı. Çağımızın açlığını çektiği anlam talebine rağmen, genel bir söylem içinde olmaya çalışan uzman-olmayanları "nereden konuştuklarını" belirtmelerini, yani temsil ettikleri çıkarları açığa vurmalarını talep etmeye devam etmekteyiz. Halbuki hepimiz, günümüzde evrensel bir söylem tutturmanın, hatta üzerinde biraz düşünülüp taşınılmış bir tartışma sürdürmenin imkânsızlığını bildiğimizi var sayıyoruz.

Felsefenin bir vakitler yerine getirdiği eleştirel işlevi, sonuçta onun yıkıntıları üzerinde iyice gelişmiş olan diğer beşeri bilimler –özellikle de sosyoloji– üstlenmiş olabilir. Ama, Anglosakson pozitivizmin saldırısı ve devletin yeniden ifade ettiği politik ve toplumsal talebin özellikleri karşısında bu disiplin, uymamakla suçlandığı bilimselliğin katı kurallarına uyum sağladığından, günümüzde –istisnalar hariç– çok genelleştirici, normatif ya da eleştirel söyleme mümkün olduğunca az başvurmaya özen göstermektedir. Bir norma, bir etiğe, tercihlere gönderme yapmak, tüm beşeri bilimler için, ne pahasına olursa olsun kaçınılması gereken bir şey halini aldı. Bu da bizi şu duruma yöneltti: Bir yandan, profesörler, araştırmacılar, yazar-

8 Frankfurt Okulu, Frankfurt'ta bir Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün kuruluş tarihi olan 1923'ten 1970'ler sonuna kadar bir araya gelmiş olan ve Adondo ve Horkheimer'den Marcuse, Fromm ve Benjamin'e, onlardan Habermas'a kadar uzanan yazarlardan oluşan düşünce akımına verilen addır. Bu yazarların ortak özelliği Marksizmin eleştirel mirasçıları olmaları ve toplumsal ve politik sorunlara dair metafizik değil, eleştirel bir yaklaşıma başvurmalarıdır. Bkz. J.-M. Vincent, *La Théorie critique de l'école de Francfort,* Galilée, 1976; daha eksiksiz bir bibliyografya için P.-L. Assoun, *L'Ecole de francfort,* PUF, coll. "Que sais-je?", 1990.

lar, insanların akıllarını ve eleştirel yetilerini kullanmalarını sağladığı varsayılan felsefeyi, düşünce tarihini, siyasal kuramı öğretirlerken, diğer yandan, geniş anlamda politik-toplumsal kurumların sorumluları, yani kamusal politikacılar toplumsal makineyi yönetirlerken, bu makinenin hareketine saf anlamda kendini yeniden-üretmekten başka amaçlar atfetmekten özellikle kaçınıyorlar. Bu, entelektüellerin yok olduğu ya da kamu sorumlularının hiçbir fikrinin olmadığı anlamına gelmez. Tersine, herkesin kendi "mütevazı fikri" vardır, ama bunu ifşa etmekten herkes kaçınır, çünkü bu fikir mahrem inançtan kaynaklanmaktadır. Bu durumda, bizim son derece gelişmiş toplumlarımızda eleştiri görevini kim yerine getirecek? İster yüksek görevliler olsun, ister politikacılar ya da günün birinde toplumsal düzenlemeye katılanlar olsun, uygulanan politikalardan sorumlu olanlar hangi ilke ve inançlara dayanmaktadır?

Bunu bilmenin bir yolu, onların ne okuduklarını, nasıl yetiştirildiklerini ya da yönetici sınıfın tüm bir bölümü tarafından düzenli olarak ele alınan, sonra da toplumsal gövdenin bütününe dağıtılan politik fikir ya da teorilerin hangi humuslu toprakta bittiğini ve geliştiğini anlamaktır. Bu sorumlu kişilerin bir miktarı toplumsal teori ve düşünce tarihi alanında bilgi sahibidirler, ama gündelik görevlerini yerine getirirken genel olarak bu bilgiye hiç başvurmazlar. Buna karşılık, çoğu zaman reçete ve dogma haline getirilmiş, iktisat tarihinin birkaç öğesiyle, siyasal kuramın bazı ilkeleriyle ve genel okumalarıyla[9] karışmış olan ekonomik bilgileri seferber ederler, ama bunları eleştirmekten özellikle kaçınırlar. Onları bu sorumluluklara taşıyan büyük okullarda verilen eğitim bunu açıklar: Fransa'da Politeknik, ENA, mühendislik ya da ticaret okulları düşünce tarihi konusunda büyük ölçüde genelleme düzeyinde kalırken, teknik ve uzmanlaşmış bilgi edinimini derinleştirirler.

Genelleyici ve entelektüel söylem ideolojik ya da gerçekdışı olarak mahkûm ediliyorsa, herhangi bir iktidar sahibinin düşünecek fırsatı yoksa ya da düşünmenin resmî ayrıcalıkları

9 Örneğin L. Dumont'un eserleri bu çevrelerde oldukça okunmaktadır.

arasına girmediği kanısındaysalar, bizim toplumlarımızda eleştiri işlevi nerede uygulanmaktadır? Hiçbir yerde ya da üniversite amfileri veya araştırma laboratuvarları gibi etkinliği olmayan iç alanlarda. Beşeri bilimlerin çoğu normatif olmaktan vebadan kaçar gibi kaçarken, yine de farkında olmadan normatif olduklarına göre, eleştiri gerçekten uygulanabilir mi? Ellerinde gerekli veri bulunanlar –devlet sorumluları– bunları saklama yükümlülüğü altındayken, nüfusun geri kalanı bu bilgiden yoksunken ve siyasi partiler, kamuoyu yaratma ve kozları açığa çıkarmakta yetersiz kalmışken, seçim buyruklarına tâbi kalırlarken, kamuoyu tartışması bile mümkün olamamaktadır. Eleştiri işlevi ile yönetme işleminin ayrılığı, eleştirel ve normatif işlevi küçümseme ile hakiki bir kamusal uzamın yokluğuyla özetlenebilecek bu durum oldukça endişe vericidir; tabii eğer, günümüzdeki birçok saf insan gibi, toplumun kendi hareketinden başka bir şeye ihtiyaç duymadığını ve özellikle formunda kalmak için eleştirel bir düşünmeye hiç ihtiyacı olmadığını düşünmüyorsak... Ama belki tam da bu düşünce eleştirel bir bakışı, hatta soykütüksel bir yaklaşımı hak etmektedir. Çünkü, toplumsal makinenin yönelimini bütün olarak belirlemek elbette mümkün olmasa da, toplumlarımızın bu yönelimi eğip bükmenin mümkün olup olmadığını ya da kaderci bir tercihe bağlı risklerin fazlasıyla büyük olduğunu görecek anlayabilecek kadar olgun olduğunu umuyoruz. "*Sapere aude*": Kant'ın Aydınlanma çağını başlatırken bireye yönelttiği bu meydan okumayı[10] günümüzde tüm topluma yöneltmemiz gerekmiyor mu? Daha basit ifade edersek, bizi inandırmaya çalıştıkları gibi, toplumlarımızın gelişimi tamamen dışardan mı belirleniyor, yani mübadelenin küreselleşmesiyle, ilişkilerin ve iletişimin uluslararasılaşmasıyla, ekonomik evrimle mi belirleniyor? Bunu bilmemiz gerekir. Bütün ülkelerin paylaştıkları ve

10 "Bilmeye cesaret et!", Kant'ın insana yönelttiği en büyük meydan okumadır. Kant'a göre insan erişkin olmama halinden, karanlıkçılıktan, otoriteye körcesine inançtan çıkmıştır; bundan böyle aklına göre davranarak erişkin bir birey olarak davranması gerekir. Bkz. E. Kant, *Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?*, GF-Flammarion, 1992.

bizim "düzey tutturmamızı" sağladığı varsayılan standart ekonomik ve teknokratik ölçütleri, tercih bile yapmadan artık benimsemek zorunda mıyız? Bunu bilmemiz gerek. Yoksa, toplumlarımızın ve özellikle de kendi toplumumuzun evrimi hakkında kısmen de olsa karar verme gücüne hâlâ sahip miyiz? Bunu bilmemiz önem taşıyor. Genellikle politika denen ve amaçlar arasında seçim yapacağımız bir yer kaldı mı? Bu amaçları kolektif olarak tartışacağımız ve karara varacağımız özellikle politik bir alan, yaratılacak ya da yeniden keşfedilecek bir alan kaldı mı?

Toplumlarımızda çalışmanın yeri, günümüzde içinde bulunduğumuz durumun –ki bunun iki temel özelliği, ekonomik yaklaşımın baskınlığı ve toplumsal olguların giderek otomatik olarak düzenlenmesi arayışıdır– açıklayıcı bir öğesi olduğu gibi, aynı zamanda bizim için yeni bir saygınlık elde etme aracıdır. Bu nedenle, çalışma sorunu, çalışmanın geleceği, statüsü ve yeri sorunu yalnızca iktisatçıların tekelinde değildir; olamaz da. Tam tersine, bu sorun, tıpkı işsizlik sorunu gibi ancak kolektif olarak, bilinçli bir şekilde ve gerçek bir soykütüksel girişim sonucu çözüme bağlanabilir. Emeğe dayalı toplumların yükselişinin, ekonominin baskınlığının ve politikanın yok olmasının nasıl olup da tek bir olayın çoğul tezahürlerinden başka bir şey olmadığını ancak bu şekilde anlayabiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

Emeğe Dayalı Toplumların Günümüzdeki Paradoksu

Sanayileşmiş toplumların içinde bulundukları durum son derece paradoksal gözükmektedir. Emeğin üretkenliği bir yüzyıldan beri, özellikle de 1950'li yıllardan beri son derece arttı. Giderek daha az insan emeği kullanarak, giderek daha çok üretebilecek durumdayız. İşin bizim üzerimizde uyguladığı kısıtlama ve baskının gevşemesi nihayet mümkün görünüyor. Ama bu evrime uzun bir gözyaşları zinciri eşlik ediyor. "Kârlı" iş alanları sayısını artırmak için mucizevi çözümler bekleniyor. Tüm toplum da yalvarıp yakararak daima daha fazla iş beklentisi içinde. Ekonomik ve toplumsal politikalar bile yirmi yıldan beri (büyüme hızının yavaşladığından beri) istihdamı kurtarmayı hedefliyor: Büyümeyi yeniden başlatmayı hedefleyen makroekonomik stratejiler, işletmelere çeşitli yardımlar, toplumsal ödeneklerden muaf tutulma, emek pazarını "akışkanlaştırmak"la görevli kurumların güçlendirilmesi, personel eğitimini geliştirme yönündeki çabalar... çok şey yapıldı.[1] Günümüzde bazı ekonomi uzmanları ya da politikacılar, istihdamı öncelik olarak almadığı, büyük makroekonomik dengelere

1 İstihdam politikalarını ve toplumsal himayeyi ele alan sorunlar hakkında daha fazla ayrıntı için bkz.: M.-Th. Join-Lambert, A. Bolot-Gittler, C. Daniel, D. Lenoir, D. Méda, *Politiques sociales,* FNSP/Daloz, 1994.

("temeller") öncelik verdiği gerekçesiyle bu politikaları yetersiz bulup karşı çıkıyor olsalar da, bu makroekonomik dengeleri koruma isteğinin, Alman şansölyesi Schmidt'in ünlü deyişine –"Günümüzün yatırımları yarının istihdamıdır"– uygun olarak, son çözümlemede istihdamı artırmaya yönelik olduğu da açık.

1950'li yıllardan beri üretkenliğin kütlesel artışı karşısında tüm Batılı ülkelerin tepkisi iki yönlü olmuştu: Öncelikle, üretkenlik artışının işe yaramaz kıldığı insan emeğini, geçmişin kategorileriyle, özellikle işsizlik kategorisiyle[2] kavramaya devam ederek önemli bir toplumsal kötülük unsuru olarak görüp, buna bağlı olarak da ne pahasına olursa olsun istihdam yaratmak için imkânlarını seferber ettiler. "Ne pahasına olursa olsun" deyimini burada gerçek anlamda anlamak gerekir. "Ne pahasına olursa olsun"; geçici bile olsa, süreklilikten yoksun bile olsa, bir işe yaramasa da, eşitsizlikleri güçlendirse de, yeter ki var olması koşuluyla, istihdam yaratmanın meşru, zorunlu, yaşamsal olduğu anlamına gelir. Bu, hükümetlerimizin ve toplumlarımızın işsizliği son derece ciddi bir toplumsal kötülük olarak, toplumu kemiren ve işsizliğe maruz kalan bireyleri çok uzun zamandan beri suça ve toplumları da öngörülemez tepkilere yönelten bir kanser olarak kabul etmeleri olgusuyla açıklanır. İşsizlik, Hitler'in iktidara gelmesinin nedenlerinden biridir, toplumsal isyandır, anormalliktir... Tüm bunlar iyi bilinmektedir. Ama en iyi bilinen şey, içinde yaşadığımız ve artık *göremediğimiz* gündelik gerçekliktir. Oysa yaşananlara eğer biraz mesafeli bakarsak, üretkenlikteki bu artışı saptamak ve toplumsal yapıları buna uyumlu kılmak yerine, yabancılaşmanın doruğu ("yaşamı kazanmak için yaşamı yitirmek") olarak 1970'lerin gözler önüne serdiği şeyi –çalışmayı– korumaya uğraştığımızı görmenin tuhaflığına ikna oluruz. Derin özlemlerimiz ile bu özlemlere verilen politik ve toplumsal cevaplar arasındaki bu farklılığın bizi düşünmeye yöneltmesi gerekir.

---

2 Çalışmanın ve çalışmamanın az çok kavrandığı kategoriler 19. yüzyıl sonundan beri önemli değişim geçirmemiştir. Bkz. N. Baverez, R. Salais, B. Reynaud, *L'Invention du chômage*, Paris, PUF, 1986.

İstihdamdan işe:
İşi meşrulaştırıcı düşüncelerin geri dönüşü

Bugün bunu düşünmenin en uygun zamanı. İşsizlik oranı gerçekten de hiç olmadığı kadar arttığı için,[3] geleneksel politik tıraşları aşmak isteyen ve işsizlikle niçin kesin olarak mücadele edilmesi ve istihdam yaratılması gerektiğini açıklayan bazı sesler artık duyuluyor. Bunlar sayesinde, yirmi yıldan beri kendiliğinden sürdürülen politikalar az da olsa teorik olarak doğrulanmaktadır. Bu sesler, çok farklı düşünce akımlarından yola çıkan, farklı kökenli yazarların sesleridir. Toplumsal-mesleki kurum temsilcileri, yüksek görevliler, akademisyenler, politikacılar, artık büyümenin geri dönüşünü beklemenin ya da işletmelere yardım etmenin yeterli olmadığını, başka şeyler yapmak gerektiğini açıklamak için artık ellerine kalemi almaktadırlar.[4] Ve bunu yaparken de, bu tür önlemlerin kaçınılmaz olmasına yol açan kesin nedenleri kendilerince belirtmektedirler. Bu yazarların çözümlemelerinin ortak yanı, bu zamana dek tercih edilen istihdam terimi yerine *iş* terimini bilerek daha fazla kullanıyor olmalarıdır. Önceleri tam istihdamın geri dönüşünden, istihdam yaratılmasından, eksik istihdamdan söz ediliyordu ve iş terimi de yalnızca "iş/çalışma koşulları" ifadesinde kullanılıyordu. 1990'lı yılların ilk yarısında görülen sözdağarındaki büyük değişim önemsiz değildir. Bu değişim, sözü edilen yazarlar açısından ikili bir perspektife dahildir: Bir yan-

---

3 Çalışabilir durumdaki nüfusu yüzde 12,6'sı, resmi olarak 3,3 milyon kişi, çalışma pazarına çıkmış, eğitimli, geçici sözleşmeli, iş arayan herkesi sayarsak 5 milyon kişi.

4 Çalışma üzerine birkaç yıldan beri birbirine yakın tavırları savunan çeşitli yazarlar hakkında bir fikre sahip olmak için şu eser ve makalelere bakılabilir: A. Supiot, *Critique du droit du travail*, PUF, 1994 (burada sık sık adı anılacak önemli bir eser); A. Supiot, "Le travail, liberté partagée", in *Droit social*, Ekim 1993 ve cevap, D. Méda, "Travail et politiques sociales", in *Droit social*, Nisan 1994; C. Dubar, *La Socialisation*, PUF, 1991; *Projet* dergisinin 236. sayısında (Ağustos-Eylül) *Çalışmanın Yeri Neresi?* başlığı altında toplanmış bir dizi makale ve *Esprit* dergisinin 204. sayısında (Ağustos-Eylül 1994) "Fransa ve Fransa'da İşsizlik, Çalışma Paylaşımı Açmazda" konusuna ayrılmış makaleler; çalışma enstitüsünün Eylül 1993 tarihli *Çalışma Karşısında Tavırlar* başlıklı raporu.

dan, çalışma denen insan faaliyetinin somut tezahürü olarak kabul edilen istihdamın niçin temel olduğunu açıklamak; diğer yandan, çalışmanın bugüne kadar içerdiği kiplikleri göreceleştirmek, hatta eleştirmek, bunu yaparken de, bu kiplikle-rin ötesinde ve hatta belki de istihdamın ötesinde, önem taşıyan şeyin, çalışmayı, insanın bu temel faaliyetini kurtarmak olduğu gösterilmek istenir.

Gerçekte bu yazarlar ne demektedir? Çalışmanın antropolojik bir kategori olduğunu, yani insan doğasının bir değişmezi olduğunu, çalışmanın izine her yerde ve her zaman rastlandığını, kişinin kendini gerçekleştirmesini sağladığını (kendini eserlerinde ifade eden insan) ve özellikle de toplumsal bağın merkezinde ve temelinde bulunduğunu söylüyorlar. Çalışma, insanın kendi dışarısı –insani bir şey yaratmak için karşı durduğu Doğa– ve diğer insanlarla ilişkiye girmesini sağlayan temel faaliyetidir; bu görevi diğer insanlarla birlikte ve onlar için gerçekleştirir. Demek ki çalışma bizim insanlığımızı en üst noktada ifade eden şeydir, değer yaratıcısı fani varlıklar olarak, ama aynı zamanda da toplumsal varlıklar olarak içinde bulunduğumuz durumdur. Çalışma hem özümüz hem de bulunduğumuz durumdur. Ben bu düşünceleri, "çalışmaya dayalı toplumları meşrulaştırıcı düşünceler" olarak adlandırıyorum. Bu düşüncelerin özelliği, tarihimizin özel bir ânında belirmiş olmalarıdır; yani işsizliğin gelişiminin toplumlarımızın temelini tehdit ettiği ve bu temelin dayanıksızlığını –hattâ olası yok oluşunu– ortaya çıkarıcı bir rol oynadığı ve o zamana kadar büyük ölçüde düşünülmeden ve ifade edilmeden kalmış olan şeyi, yani çalışmanın belirleyici rolünü gün ışığına çıkarmak için toplumun bir bölümünün çaba sarfettiği âna denk düşmeleridir.

Bu düşünceler, bunu yaparken, istihdam konusundaki "bayağı" anlayışımız karşısında muğlak bir konumda bulurlar kendilerini. Öncelikle, isihdamı kurtarmak için yirmi yıldan beri sergilenen çabaları meşrulaştırırlar, çünkü istihdamı da toplumsal entegrasyonun temel unsuru olarak kabul ederler. Ama aynı zamanda bu düşünceler, çalışmanın bizim toplumla-

rımızda aldığı somut biçimler karşısında, dolayısıyla bu politikaları uyarlamayı hedefleyen politikalar karşısında eleştireldir. Gerçekten de, bu analizler çalışmaya gerçek çehresini kazandırmanın yollarında farklılaşsalar da, ortak özellikleri çalışmayı, Sanayi Devrimi'yle birlikte almış olduğu biçimleri artık aşmak gereken bir faaliyet olarak kabul etmeleridir. Ücretli emek, ticari iş, soyut emek; bunlar, sanki bugün çalışmanın istemeden içerdiği canavarca biçimleri aşmamız gerekirmiş gibi, çalışmanın özünü daha iyi ifade edecek başka deyimler bulmak ve bu mutlak skandalın –insanların kendi kapasitelerini özgürce ve tam anlamıyla ifade etme ve kendilerini insan olarak var eden temel faaliyeti uygulama imkânından yoksun kalmalarının– önüne geçmek için söz konusu yazarların kaleminde karşılaştığımız ifadelerdir. Genç Yöneticiler Merkezi'nin bir süre önceki tavrı tek başına bunu açıklamaya yetmektedir:[5] "Bu durum, bugüne dek tarihsel bir istisnadan başka bir şey olmayan bir şeyi, tam istihdamı kural yapmamıza yol açtı ve ücretli istihdamın toplumsal faaliyetin tek taşıyıcısı olmaması gerektiğini, toplumsallaşmanın tek yerinin de işletme olmadığını bize unutturdu... Bu sorgulamayı kabul etmek, çalışma ile onun sayısız biçimlerinden biri olan ücretli istihdam arasında ayrım yapmak, çalışmanın anlamını, insanların yaşamında istihdamın yerini ve toplum içinde işletmenin rolünü yeniden düşünmek demektir. Bu, düşünme ve eylemle ilgili iki mantığa açılmaktır. "Ücretli istihdam mantığı" olarak adlandırdığımız birincisi, çalışma ile istihdamı birbirine karıştırır. [...] Faaliyet mantığı olan ikincisi daha yenilikçidir. [...] Bu bizi katı bir kavram olan istihdam kavramından kurtulmaya ve insan için kendini gerçekleştirmenin, toplumsal bağın ve varlığını sürdürmenin kaynağı olarak düşünülen çalışmanın gerçek anlamını bulmaya yöneltir." Bu alıntı, andığımız düşünceler için istihdamın artık niçin tek hedef teşkil etmediğini diğerlerinden daha iyi açıklamaktadır. İster istihdam biçiminde gerçek-

5 Genç Yöneticiler Merkezi, toplumsal konularda çoğu zaman ileri tavırlar almış olan bir işyeri yöneticileri derneğidir. Alıntı, *Futuribles* dergisinin Ocak 1994 sayısında yayımlanan "Tam İstihdam Yanılsaması" başlıklı metindendir.

leşsin –çalışmanın bizim toplumlarımızda aldığı özel biçim budur–, ister başka araçlarla, günümüzde önemli olan şey, çalışmanın özü gereği taşıdığı işlevleri sağlamaya devam etmesini sağlamaktır ve bunu da tarihsel bulanıklık ya da kaçamakların ötesinde yapması gerekir. Bu düşünceler, her zaman gönderme yapmasalar da ve yazarların hep bilincinde olduğu söylenemese de, 20. yüzyılın en katışıksız düşünce geleneği içinde yer alarak bunu yaparlar. Böylece, bu geleneği oluşturan farklı doktriner akımların –Hıristiyan, Marksist ve hümanist– tek ama hakiki ortak paydasını oluşturduğu açık olan şeyi ortaya koyarlar: Ütopik bir çalışma kavramına inanç. Bu inanışa göre çalışma insanın özüdür; günümüzde bu özden sapıldığından, bu sapmanın ötesine geçerek, tam ve bütünlüklü ifadesinin araçlarını yeniden bulmak gerekmektedir. Sonuç olarak çalışma, gerçekte, toplumsal bağın ve kendini gerçekleştirmenin yeridir ve böyle olmalıdır.

Antropolojik kategori olarak çalışma

20. yüzyıl düşüncesindeki üç büyük akımın üçünün de ilk ortak kavrayışı budur. Hıristiyan düşünce için çalışma insanın temel faaliyetidir ve bütün olarak dünyaya ve kişinin kendine değer katar, yani doğayı tinselleştirir ve ötekiyle ilişkilerin derinleştirilmesini sağlar. Örneğin Henri Bartoli'ye göre: "Çalışma insan için kendini gerçekleştirmenin zorunlu bir aracıdır: İnsanın içine atıldığı dünya, insan açısından, yapmak zorunda olduğu görevlerin dünyasıdır. [...] Çalışma aracılığıyla ve çalışmanın ürünü olan eserin dolayımıyla tin, şeyden ayrılır, çevrenin köleliğinden kopar ve dünyaya doğar. Doğa o zaman özgürleşir, verili olan şey verili olmaktan çıkar, insan kendini özgürce deneyimler ve kendisiyle tutarlılığa doğru yol alır."[6] Dolayısıyla, insan çalışması tanrısal yaratının yeryüzündeki deva-

6 H. Bartoli., Hıristiyan ekonomist ve hümanist, özellikle yayımlandığı dönemde çok okunmuş iki eserin yazarıdır: *Science économique et travail*, Dalloz, 1957 (alıntı bu eserdendir, s. 49) ve *La Doctrine économique et sociale de Karl Marx*, Seuil, 1947.

mıdır, ama aynı zamanda herkesin elinden geldiğince iyi bir şekilde yerine getirmesi gereken toplumsal bir görevdir. Hıristiyan düşünce, Jean Lacroix, Peder Chenu, Peder Martelet ile birlikte bu yönde birçok argüman geliştirdi...[7] Bu düşünce Kutsal Kitap'taki bazı metinlere ve bu sorun hakkında kilisenin geliştirdiği en yeni tavırlara dayanır. Aynı zamanda, çalışma, özgürlük ve çabayı benzeştirerek çok tinsel bir boyut içerir.[8]

Hıristiyanlığa gönderme yapmayan geniş bir hümanist düşünce akımı da aynı kavrayışı savunur ve çalışmayı, insanın yaratıcı özgürlüğünü en yüksek noktada ifade eden insan faaliyeti olarak görür. Buna çok örnek verilebilir.[9] Çalışma hukukuyla ilgili bir kitapta, hümanistler kategorisine dahil edilebilecek olan Alain Supiot analizine tarihsel-felsefi mülahazalarla başlamakta ve şöyle devam etmektedir: "Fransızca'da çalışma sözcüğüne atfedilen ilk anlam, kadının çocuk doğururken katlandığı ezadır. Acı ile yaratmanın en üst düzeyde iç içe geçtiği bu doğurma edimini belirtir. Her çalışmada olduğu gibi bu edimde de insan yaratısının sırrı her seferinde yeniden işin içine girer. Çünkü her çalışma, insanın kendi içinde taşıdığı güçlerin ve eserlerin benzer bir şekilde sökülüp alındığı yerdir. Ve insan, çocuklarını ve eserlerini dünyaya getirirken yazgısını tamamlar."[10]

---

7 Bkz. özellikle J. Lacroix, *Personne et amour,* Seuil, 1956 ve "La notion du travail", in XXIXes Journées universitaires catholiques, Lyon, 1942; R. P. Chenu: "L'*Homo œconomicus au XIIe siècle,* Paris, 1957; E. Mounier, *Le Personnalisme,* Seuil, 1949; J. Vialatoux, "La signification humaine du travail", in *Bulletin des sociétés catholiques de Lyon,* Temmuz-Aralık 1948 ve H. Bartoli, *Science économique et travail, a.g.e.,* Bölüm II, "Le travail catégorie finalisante" Ayrıca bkz. Papa II. Jean-Paul'ün *Laborem exercens* papalık genelgesi, 1981, yayımlandığı yer *Jean-Paul II parle des questions sociales,* Livre de Poche, 1994.

8 Örneğin: "Bir varlık, ancak zahmetli bir çaba sarfettiği ölçüde sahici, yani özgür bir varlık olur." (R. Ruyer, akt. Bartoli)

9 "Çalışma insanı dışsallıktan söküp alır, insanlığa doğayı dahil eder. Zorunluluktan fışkıran çalışma özgürlük eserini gerçekleştirir ve bizim gücümüzü gösterir. [...] Çalışmanın ontolojik edimi ancak hayvani çevrenin sınırlarının insan dünyasının bütünlüğüne doğru aşılmasıyla gerçekleşebilir: Çalışma, dünyayı oluşturucu ontolojik edimdir. [...] Çalışma, idealizmin ve materyalizmin hakikatidir, maddenin ilkesi olan insandır ve boşluktan doğup sevincin tamlığına doğru yükselen bilinçtir." Vuillemin, *L'Etre et le travail,* PUF, 1949.

10 A. Supiot, *Critique du droit du travail, a.g.e,* s. 3.

Günümüzün her türden Marksist düşüncesi, çalışmanın merkezî bir kategori olduğu ve insanın özünü oluşturduğu fikrini kesin olarak savunur. Çalışmayla ilgilenmiş ender filozoflardan olan Yves Schwarz'ın, Jacques Bidet'nin ve Jean-Marie Vincent'in eserlerinde[11] özellikle iyi açıklanmış olan bu fikir, çalışma ediminin gerçekliği üzerine çok somut araştırmalara dayanmaktadır. Jacques Bidet şöyle yazmaktadır: "Çalışma da, dil gibi, genel bir antropolojik kategoridir, bu olmadan ne insanlaşma süreci düşünülebilir ne de insanın özgüllüğü."[12]

Bu farklı fikirler temel bir noktada birleşmektedir: Çalışmanın bir özü, antropolojik bir karakteri vardır, bu da yaratıcılıktan, buluşçuluktan ve kısıtlamalarla mücadeleden oluşur ve çalışmaya ıstırap ve kendini gerçekleştirme olarak ikili boyutunu veren de budur.

Toplumsal bağ olarak çalışma

Bu üç temel düşünce akımı, çalışmanın toplumsal entegrasyonu sağladığı ve toplumsal bağın önemli biçimlerinden birini oluşturduğu fikrini ortak olarak paylaşmaktadır. Bu anlayış oldukça muğlak ve çokanlamlıdır: Çalışma, yalnızca bir norm olduğu için değil, topluluk halinde yaşamanın öğrenildiği kipliklerden biri olduğu için de bir entegrasyon unsurudur. Dolayısıyla ötekine, kendine ve toplumsal kurala girişi sağlar. Aynı zamanda bürolarda, gişelerde, atölyede, ekip halinde geliştirilen bir sosyallik boyutu da içerir. Bu, hiyerarşik ilişkilerin ve özel ilişkilerin karşıtı olan yumuşak bir sosyalliktir. Nihayet, toplumsal bağ fikri, karşılıklılık, toplumsal sözleşme ve top-

11 Y. Schwarz, *Expérience et connaissance du travail,* Messidor-Editions sociales, 1988; aynı yazarın, *Travail et philosophie, convocations mutuelles,* Octares Editions, 1992; ve aynı yazarın *Futur antérieur*'ün 10. ve 16. sayılarında yayımlanmış, çalışmayla ilgili yazıları; J. Bidet, özellikle *Que faire du* Capital?, Méridiens Klincksieck, 1985 ve *Marx et le marché: essai sur la modernité,* PUF, 1990'ın yazarı ve *Actuel Marx* dergisinin editörlerinden. Ayrıca bkz. "Le travail fait époque", in *Politis,* no 7, s. 75; J.-M. Vincent, *a.g.e,* ve daha önce belirttiğimiz *Futur antérieur* dergisinin editörlerinden.

12 In *Politis,* no 7, *a.g.e,* s. 75.

lumsal yararlılık fikrine dayanır: Ben kendi katkımı getirirken, topluma aidiyet duygumu da geliştiriyorum, ben topluma bağlıyım, çünkü ona ihtiyacım var ve ben de ona yararlıyım.

Yahudi-Hıristiyan düşüncesine göre çalışma esas olarak ötekiyle ilişkiye ve toplumsal yararlılık fikrine dahildir. Savaşın sonunda bu konuda fikir belirten Hıristiyan düşünürlerin büyük bölümünden alıntı yapan Henri Bartoli, "Bir çalışma ekonomisi, herkesin herkes için geliştirdiği ekonomi olabilir. Bizi, bir Kardeşlik Sitesi'nin inşasına davet eder," diye yazar. Şunu ekler: "Çalışma, malların ortak kullanımına çağrı yapar, edinilmesini sağladığı mülkiyet, ancak iletişim olduğu ölçüde, yani topluluk için ve topluluk içinde tasarruf edildiği ölçüde meşrudur."[13] Çalışma, onlara göre, birlikte var olma kipidir, topluluk değerlerinin taşıyıcısı yeni bir düzeni hep birlikte inşa etme tarzıdır. Çalışma, toplumsal iletişim ve ötekiyle ilişki aracıdır: Yetenekler, toplulukla ilgili, toplumsal bir perspektif içinde geliştirilmelidir. Çalışmanın Protestan dininde de almış olduğu etik görev niteliği üzerinde ileride uzun uzun duracağız.

Hümanist ve sosyolojik düşünceye gelince, Friedmann ve Navile'den Renaud Sainsaulieu'ye ve Claude Dubar'a uzanan bütün incelemelerde bunun temsil edildiği kanısındayız: Çalışma –ve özellikle iş yerinde çalışma– burada gerçek toplumsallaşmanın, bireysel ve kolektif kimliğin oluşumunun hakiki yeri olarak görülür.[14] İnsani alışverişin gerçekleştiği

13 *Science économique et travail, a.g.e,* s. 51 ve 52.

14 Fransa'da sosyolog kuşakları eğitmiş olan G. Friedmann ile P. Naville'in *Traité de sociologie du travail*'ı (A. Colin, 1972) şöyle başlar: "Çalışma, insan soyuna özgü niteliktir. İnsan esas olarak çalışmayla meşgul olan toplumsal bir hayvandır. Çalışma, insanın toplu haldeki yaşamının ortak paydası ve koşuludur."Yazarlar, insan çalışmasının yararlılık yaratmaktan ibaret olduğunu belirtmek için Bergson'a ve Mayo'ya göndermede bulunurlar. Mayo'ya göre, "toplumsal hayvan olan ve esas olarak çalışmayla meşgul olan insan, ancak kendi profesyonel faaliyetini uyguladığı topluluk içinde kendini ifade edebilir ve geliştirebilir." Sainsaulieu'nün eserinin adı da anlamlıdır: *L'Identité au travail*'da [*Çalışmayla Özdeşleşme*] (FNSP, 1977) şöyle yazar: "Kolektif kimliklerin varlığı, bireylerin işgal ettikleri toplumsal konumlarda aynı edimsel mantığa ortak olarak sahip olmalarındandır." Özellikle bkz. s. 318-341.

ana çerçeveyi de çalışma oluşturur.[15] Bazı işbilim uzmanları, çalışmanın derinlemesine toplumsal karakterini açıklamak için psikanaliz kuramına başvurduklarında da sanki aynı şeyi söylüyor gibidirler. Yaşamda çalışmanın yerini azaltmayı hedefleyen bir eğilimi eleştirirken Christophe Dejours şöyle der: "Kimlik sorununun, kendini gerçekleştirme sorununun, zihinsel ve fiziksel sağlığın inşasında ne kadar merkezî bir yer tuttuğunu defalarca belirttim. İmdi, kimliğin yalnızca özel uzamda inşa edilemeyeceğini ileri sürüyorum. Aşk alanı bile yeterli olamaz. Hiç kimse kendi kimliğini erotik iktisat alanında tam anlamıyla kullanamaz, çünkü bu son derece tehlikeli bir konuma yerleşmek demektir. Dolayısıyla herkes ikâme edici şeyler oluşturmaya çalışır, bunlar aracılığıyla, aşk alanında tamamlanmamış olan şey yeniden ele alınabilir ve bu, teorinin 'yüceltim' olarak adlandırdığı ve Freud'un terimleriyle, 'toplumsal bakımdan değer taşıyan bir faaliyet içinde' cereyan eden bir yer değiştirme aracılığıyla, bir başka alanda etkili kılınabilir."[16]

Marksist düşünce bu sözleri inkâr etmez, çünkü ona göre de izlenmesi gereken hedef, bir araya gelmiş üreticilerin üretimidir. Genel yararlılık, erişilmesi gereken hedeftir: Kolektif ihtiyaçlara kolektif cevap. Gerçek çalışma temel olarak toplumsaldır, çünkü yalnızca insani ihtiyaçların tatmini için gerekli olmakla kalmayan, aynı zamanda bireysel ve kolektif arzuların gerçekleşmesi için de gerekli olan üretimin tümünü gerçekleştiren üreticilerin tümünü herkesin kabul ettiği bir çaba içinde

15 "Bizim toplumlarımız, kendi örgütlenme sorunlarına teknik çözümler icat ederek yeni sosyallik biçimleri yarattılar. [...] Altmışlı yılların başından itibaren örgütlenme böylece, bireylerin karmaşık bir insani ortama çok güçlü bir şekilde dahil oldukları yer olarak açıkça belirtildi. Üretimin işlevsel ilişkileri ile toplumsal mücadelenin kolektif ilişkileri şeklindeki ikili açıdan genellikle düşünülen çalışma ilişkilerinin sahnesi böylece üçüncü bir boyut kazandı: İnsanlar arasında üretimin gündelik olarak mübadele ilişkisi. Bu ilişkide, işlevsel olan, kişisel-içi olan ve kolektif olan birbirine karışarak, çalışma dünyasına yeni bir anlam vermeye katkıda bulunabilirler." *A.g.e.*

16 C. Dejours, "Entre souffrance et réappropriation, le sens du travail", in *Politis*, no 7, s. 23. Yine aynı yazarın: *Travail: usure mentale. De la psychopathologie à la psychodynamique du travail*, Bayard, 1993.

birleştirir. Çalışma, kolektif olarak gerçekleştirilen eserdir, ve artık yabancılaşmış biçimde üretimde bulunmayan bireyler arasındaki en önemli dolayımdır, hakiki iletişim aracıdır.

Çalışmanın serbestleşmesi

Bu düşünce akımlarının üçüncü ortak özelliği, gerçekten de, çalışmanın yabancılaşma alanını terk etmesini ve gerçek yüzüne kavuşmasını sağlayan bir dönüşüme olan inançlarıdır. Çalışmanın günümüzdeki sapmasını/biçim bozukluğunu aşma ve nihayet onu kendi özüne uygun kılmak için serbest bırakma imkânına inanırlar. Henri Bartoli gibi, Marksizme yakın birçok tezi savunmaya kadar varan, çalışmanın dönüşüm geçirmesini derinden savunan Hıristiyanların müdahalesi bir yana, modern Yahudi-Hıristiyan düşüncesi de, bazı dönemlerde, adil ücret talebinden öteye gitmemiştir. Savaşın bitiminde bu konuda çok somut öneriler getirenler yine de Hıristiyanlar olmuş ve onlar tarafından destek görmüştür. Bunlar arasında, "iş yerlerinin ve üretim araçlarının ortak yönetimi"[17] ve çalışma özgürlüğü hakkı da yer alır. Bu talepler, sağlam bir doktrinden çok tek tek bireylerden kaynaklanıyor olsa da, çalışmaya dair Yahudi-Hıristiyan düşüncesinin bir bölümünün çalışma koşullarını insanileştirmeyi ve yabancılaşma nosyonunu yeniden dikkate almayı hedeflediği söylenebilir.

"Çalışmayı saf bir alet olarak kullanan ve onu para ya da sermaye gibi bir fetişin hizmetine sokmak için amaçlarından saptıran her ekonomi, her 'cimri' ekonomi, köleci bir ekonomidir. [...] Çalışma insanlaştırma ve tinselleştirme işlevini yitirdiğinde ve saf imalat haline geldiğinde, insan yabancılaşır, örgütlenme 'patlayıcı' içeriğinden yoksun kalır: Nesneler düzeninin hizmetindeki bir teknik halini alır."[18] Çağımızın Yahudi-Hıristiyan düşüncesine göre çalışma, dünyanın ve dünyada yaşayan insanların iyileştirilmesinden başka şeyler için uygu-

17 H. Bartoli, *Science économique et travail, a.g.e,* s. 53 ve 54.

18 *A.g.e,* s. 55.

landığında çalışma yabancılaşır, sapar ve biçimsizleşir. Bir meta gibi alınıp satılan çalışma, un ufak edilmiş ve sakatlanmış çalışma, emekçinin kendini ifade edemediği ve bir sermayeye değer kazandırmaktan başka bir işe yaramayan çalışma... tüm bunlar kesin olarak mahkûm edilmiştir.[19] Çalışmanın hakiki anlamını yeniden bulmak, onu kendi kavramına uygun hale getirmeyi sağlayacak koşulları örgütlemekle mümkündür. Hümanist düşünce de aynı şemayı olduğu gibi alır. Tıpkı, yine yabancılaşma modeli üzerinde inşa edilmiş olan Marksist düşünce gibi. Ama farklı akımlar, çalışmanın yabancılaşmadan kurtulmasının mümkün olduğuna, yani çalışmanın toplumsal yararlılık yeri olduğu kadar kişinin serpilip gelişme yeri de olabileceğine inanırlar.

Böylece, işsizlik gelişirken ve insanın daha az çalışabileceği bir ihtimal olarak belirirken, çalışma üzerine çağdaş düşünceler, 20. yüzyılı şekillendirmiş olan büyük düşüncelerle ya da büyük eskatolojilerle birleşmekte ve çalışmanın değerini ortaya koymak için bir savunma ve açıklama örgütlemektedirler.

Çalışmaya dayalı toplumların sonu mu?

Düşüncelerini aktardığımız yazarlar, günümüzde, 20. yüzyılın beslendiği teorik zeminde tam bir seferberlik başlatmaktadır. Ancak bizce, yaptıkları modern toplumlarımızın üzerinde inşa edildiği mevcut düzeni savunmaktan başka bir şey değildir. Bu durum, moderniteye girişi başlatan yüzyılı, yani yeni bir düzenin –güneşi merkez alan sistemin başlattığı düzenin– tehdidi karşısında, o yüzyılın doğuşunu engellemek için tüm

19 "İnsanın çalışması kendi içinde ikili bir gereklilik içerir; bu, kişinin ve topluluğun serpilip gelişmesi ile doğanın tinselleştirilmesidir. Ama çalışma sürekli olarak yeniden doğan yabancılaşmaların vesilesidir. [...] Üretim araçlarının özel mülkiyeti ile hiçbir şeye sahip olmayan insanların varlığı, sanayi devrimi döneminde büyük bir işe girişmek için büyük sermayelere sahip olma zorunluluğunun kaçınılmaz kıldığı sermaye ile emek ayrılığı, emeğini satan bir sınıf ile bunu satın alan bir sınıfın ortaya çıkışına yol açar. Böylece çalışma, ticaret konusu bir meta düzeyine düşürülmüş olur," diye yazmaktadır aynı bölümde Bartoli.

geleneksel güçlerin bir araya geldiği ânı tuhaf biçimde hatırlatmaktadır. Güneş merkezli sistem, o dönem toplumunun üzerinde yükseldiği düzenleri tartışma konusu etmişti: Yalnızca insanın dünyayla ilişkisini değil, yalnızca Kutsal Kitapları değil, aynı zamanda, daha derinde, eski temeller üzerinde yükselen toplumsal ve politik hiyerarşi ve düzenleri de tartışılır kılmıştı. Güneş merkezli sistem yalnızca bir masal olmaktan, bilginlerin zırvalayıp durmasını sağlayan basit bir varsayım olmaktan çıktığında, bu sistemin gerçekliğinin kanıtlanabileceği açıkça görüldüğünde, o zaman, dönemin bilim ve iktidar insanlarının bir bölümü "görüngüleri kurtarmak" için, yani Helenistik Mısır sisteminin açıklamayı başaramadığı anormalliklere açıklama bulmak için tüm güçlerini seferber etmişlerdi.

Bugün de durum aynıdır. Toplumlarımızda açılan yarıklar karşısında, anormallikleri açıklamak ve "çalışmayı kurtarmak" için düşünceler yükselmektedir. Niçin? Çalışma nosyonundan cayılır korkusuyla, çalışmadan vazgeçmek zorunda kalınır diye... Çünkü çalışma elbette her bireyin yaşamını kazanmak için ve toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için sahip olduğu araçtan daha fazla bir şeydir. Çalışma, ıstırap içindeki insanlığın cennetten çıkarken miras aldığı, ezelden beri mevcut o araç değildir; tamamen doğal ihtiyaçlarımızı karşılamamıza basitçe hizmet eden doğal araç da değildir. Çalışma bizim toplumsallığımızın tümüdür. Yalnızca dünyayla ilişkimizi değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerimizi de baştan sona çalışma yapılandırır. Çalışma, temel toplumsal ilişkidir. Dahası, 17. yüzyıldan beri dünya görüşümüzün merkezinde bulunmaktadır. Ortaya çıkışı özel bir politik-toplumsal duruma denk düşen, inşa edilmiş bir kategoridir söz konusu olan. Çalışmanın yok olması elbette arzulanmamaktadır, çünkü bu durumda, bizim toplumlarımızı yapılandıran düzenler tartışma konusu edilecektir: İşsizliğin kimsenin gözünün yaşına bakmayan yükselişi karşısında, hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin kapıldığı gerçek panik böyle açıklanır. Çünkü, yeni toplumsal ilişkilerin yaratılması gereken bir yerde keyfiyete, dolayısıyla

anlaşmazlığa, şiddete ve savaşa her zaman yer vardır. Bizim dolaysız eğilimimiz mevcut olanı korumadan yanadır, ta ki iyice katlanılmaz olacağı âna dek...

Şu ân için pek kulak asılmayan ya da pek yaygınlaşmayan kimi sesler kendini duyurmaya çalışmakta ve iki yüzyıldan beri yaşamakta olduğumuz modelden –çalışmaya dayalı toplum modelinden– çıkmak üzere olduğumuz olgusuna dikkat çekmektedir. Habermas, 1985'te, *Modernitenin Felsefi Söylemi* kitabındaki bir paragrafta bin bir dereden su getirdikten sonra, "çalışmaya dayalı toplumun tarihsel olarak öngörülebilir sonu"nu[20] duyurmuş ve çalışmanın ve etkileşimin indirgenemezliği üzerine otuz yıldan beri geliştirilmekte olan fikirleri özlü bir deyişle yeniden ele almıştı. Alman sosyolog Claus Offe, aynı dönemde, çalışmanın gelecekte toplumu yapılandırma kapasitesini çok sert bir şekilde tartışma konusu ettiği, "çalışma kategorisinin içpatlaması"[21] üzerine uzun bir yazı kaleme almıştı: "Çalışmanın, üretimin ve gelirlerin; yaşamı sürdürmenin bir tarzının ve kişiliğin toplumsal entegrasyonunun normatif öğeleri olarak merkezî bir rol oynayabilmesi pek muhtemel gözükmemektedir. Bunları referans normu olarak politik talep konusu etmek ve yeniden canlandırmak da muhtemel gözükmemektedir. Bu nedenlerle, çalışma alanının yenilenmiş "ahlâkî ve tinsel" yeniden değerlendirilmesi yönündeki bu tür denemelere görünüşte ancak keskin kriz durumlarında kalkışılır." Bir diğer Alman sosyolog olan Ralf Dahrendorf da yakın bir tarihte, "Çalışmaya Dayalı Toplumun yok Oluşu"[22] başlıklı bir yazı yayımlamıştı ve birkaç yıl sonra da bir diğeri, bir He-

---

20 Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité,* Gallimard, 1988, s. 97, [*Der philosophiche Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1985].

21 C. Offe, "Le travail comme catégorie de la sociologie", in *Les Temps modernes,* 1985, no 466, s. 2058-2095. Ayrıca bkz. aynı yazarın birçok makalesi: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* 1982, no 24 özel sayı; ve C. Offe'nin editörlerinden biri olduğu bir eser: *Arbeitszeitpolitik, Formen und Folgen einer Neuverteilung der Arbeitszeit,* Campus, 1982.

22 R. Dahrendorf, "Im Entschwinden der Arbeitsgesellschaft", *Merkur,* no 8, 1980.

idegger okuru, adı etkileyici bir kitap yayımlamıştı: *Çalışma Yok Olduğunda.*[23] Almanya'da geliştirilmiş bu düşünceler Fransa'ya ancak André Gorz tarafından getirildi. Bu düşüncelerin ortaya çıkışının, ekonomik büyüme ritmindeki yavaşlamadan, dolayısıyla modelin "arızalanmasından" kaynaklanan bir kriz ânına denk geldiğini söylemek mümkün olabilir. Bu elbette yanlış değildir, ama daha kesin olarak göreceğimiz gibi, bu düşüncelerin Almanya gibi çalışma, toplumsal bağ ve politika üzerine uzun bir düşünme geleneğine sahip bir ülkede gelişmiş olması yine de sıradan bir durum değildir. Dahası, ekonomik düzenleme her ıskalandığında düşüncede ortaya çıkan karşı konulmaz arzuları görmekten başka bir şeye yaramayan argümanları sonsuzca çoğaltmak yerine, belki de bunları olduğu gibi kabul etmek ve çalışmaya dayalı toplumların doğuşu, evrimi ve daha genel olarak soykütüğü hakkında kendimizi sorgulamamız daha doğru olur.

Bu toplumlar ne zaman ve niçin ortaya çıktı? Hangi bağlama, hangi sorulara, hangi probleme karşılık olarak ve ne adına ortaya çıktılar? Okuru söylem ve tasarımları analiz etmeye, esas olarak da felsefi söylemleri analiz etmeye davet etmekteyiz. Ama şunu da bilmekteyiz ki, felsefi söylem ile toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkiler son derece karmaşıktır; felsefi söylemler toplumsal gerçekliği hem önceler, hem de bu gerçekliğe eşlik eder ve açıklar. Ancak ne felsefi söylem "son kertede" toplumsal gerçeklik tarafından ne de toplumsal gerçeklik fikirlerin ağırlığı tarafından tümüyle belirlenebilir –bizim tavrımız da bu yöndedir. Ekonomik ve politik söylem ve teoriler de bilimsel söylemler olarak değil, çalışmanın taşıdığı anlamı toplumun ifade ettiği tasarımlar olarak analiz edilmiştir.

Çözümlemeye çalıştığımız –ve çözümü konumuzun esasını yapılandıracak olan– muamma demek ki şudur: Nasıl oldu da sonunda çalışmayı ve üretimi bireysel ve toplumsal yaşamımızın merkezi olarak kabul ettik? Çalışma, hangi yollardan geç-

23 B. Guggenberger, *Wenn uns die Arbeit ausgeht* [Çalışma Yok Olduğunda], Hanser, 1988.

tikten sonra, –bireyler için– kendini gerçekleştirmenin ayrıcalıklı aracı ve –toplum için– toplumsal bağın merkezi olarak yorumlanabildi? Çalışmanın ezelden beri var olmamış olmasının nedenleri nelerdir ve hangi evrelerden geçerek "keşfedilmiştir"? Çalışmaya dayalı toplumlara özgü ütopya, günümüzde çalışmayı meşrulaştırıcı düşüncelerin barındırdığı çelişkileri anlamayı ne ölçüde sağlamaktadır?

İKİNCİ BÖLÜM

Çalışmanın Olmadığı Toplumlar Var mıdır?

Günümüzde çalışmayı, dayanağı olduğu işlevlerden ayırt etmeyi başaramıyoruz. Çağdaş düşünümler, toplumsal entegrasyonun ve kendini gerçekleştirmenin en yetkin alanı olarak çalışmayı göklere çıkardığında, işlevler (toplumsal bağı güvence altına almak, bireyin kendini ifadesini ya da açılımını sağlamak) ile verili bir anda bu işlevlerin yerine getirilmesini sağlayan sistem arasında fark görmemektedir. Oysa, bu ayrım temel önemdedir. Bu ayrımı yapabilmek, öncelikle, çalışmanın bu işlevleri *kendinde* taşımadığını ileri sürmeyi sağlar; ikinci olarak, bu işlevlerin başka bir sistem tarafından içerilmeye ya da yerine getirilmeye yatkın olmasını; son olarak da (ki bu da aynı anlama gelir), çalışmanın her zaman için bu işlevleri görmek amacıyla kullanılmamış olmasını, başka deyişle çağlar boyunca anlamının değişmiş olmasını ileri sürebiliriz. Çalışma antropolojik bir kategori değildir, yani insan doğasının ya da her zaman aynı temsillerin eşlik ettiği uygarlıkların bir değişmezi değildir. Tersine tamamen tarihsel bir kategori söz konusudur; bu kategorinin keşfi ancak verili bir dönemde gerekli olmuştur ve dahası, katman katman oluşmuştur. Bu, çalışmanın bizim toplumlarımızda bugün yerine getirdiği işlevlerin, başka toplumlarda farklı bir ya da birkaç araçla, farklı bir ya da bir-

kaç sistemle yerine getirildiği anlamına gelir. Bu konuyu açıklamamıza burada üç örnek hizmet edecektir. Bu örneklerin ortak özelliği, iktisadi toplumların tarihöncesinde yer almaları ve –şematik olarak konuşursak– toplumların örgütlenmesinin, açıklanmayan, açıklanmama eğiliminde olan aşkın ilkeler etrafında yapılanmış olduğu, hem kutsal hem de toplumsal mantıklar tarafından yönetiliyor olmalarıdır. Bu örneklerde, kimi zaman, çaba anlamında ya da geçimlik anlamda çalışmaya rastlansa da, çalışmanın toplumsal bağ ve kendini gerçekleştirme işlevlerini yerine getirdiği söylenemez.

Sanayileşmemiş toplumlar

İlkel toplumlar, çalışmanın yapılandırmadığı toplumların ilk örneğidir. Bu soruna dair değerli açıklamaları, etnolojik ve antropolojik araştırmalara borçluyuz. Ama sorunu ortaya koymak ve çözümlemek yine de kolay değil. Çünkü etnolog da –her birimiz gibi– sözcüklerin, ama aynı zamanda da bunlara eşlik eden gerçekliğin tasarım ve parçalanmasının güncel anlamına kapanmış biridir. Bizim için çalışma, farklı anlamlarına dair derinleştirilmiş ve aşikâr bir analize sahip olmasak da –ve buna ihtiyaç duymasak da– homojen bir kategoridir. Çalışmayı sezgisel olarak biliriz ve çalışma ifadesinin ardına, çaba, ihtiyaçların giderilmesi, üretim-dönüşüm, yapma alet, mübadele, ücretlendirme gibi birçok kavram yerleştiririz. Bunların birbirleriyle nasıl eklemlendiklerini gerçekten öğrenmeye çalışmayız. Bu diziyi hangi tarihsel ve ideolojik önvarsayımların yapılandırdığını da bilmeyiz.

Etnolojik çalışmalar sayesinde ilkel toplumların örgütlenmesine nüfuz edebiliriz. Onları anlamamız için kendi kategorilerimizden vazgeçmemiz gerekmektedir. Örneğin, –iktisat derken, az bulunur malları edinmeye çalışan insanın geliştirdiği rasyonel davranışların "bilimi"ni anlıyorsak eğer– iktisadi kategori, ilkel dünyanın eylem ve kavranış kipliklerinden biri değildir. Antropologların araştırmaları, incelenen farklı toplumların kullandığı çalışma terimine aynı anlamı vermenin

imkânsızlığını bize öğretmektedir. Hatta bu toplumlardan bazılarında, insanların üretici faaliyetlerini diğer davranışlarından ayırt etmekte kullanılacak ayrı sözcük bile olmadığı gibi, genel olarak çalışma fikrini bir bireşim haline getiren hiçbir terim ya da kavrama da sahip değillerdir; "yani insanların yaşamlarının tüm maddi araçlarını üretmeyi hedefleyen teknik işlemlerin bağdaşık bütünü fikri [yoktur]. Dahası, balıkçılık, bahçıvanlık ya da zanaatkârlık gibi, geniş anlamda çalışma süreçlerini niteleyen terimler de yoktur ve çalışma süreçlerini bizden tamamen başka biçimde parçalara ayıran yerel kategorilerin kavranılırlığı görüngüsüyle kendimizi hemen karşı karşıya buluruz. [...] Anlambilimsel alanı çalışma sözcüğünün çağdaş kullanımlarından birine en yakın olan yerel sözlükbirimi, *takat* sözcüğüdür [...], teknik beceriyi ve bir aletin dolayımını harekete geçiren güç bir fiziksel faaliyeti belirtir."[1] Sözcük, mevcut olduğu başka toplumlarda da bizim modern çalışma terimimizin belirttiği şeyi kapsamamaktadır; ya onu aşmakta ya da bizim kavrayışımıza ait bazı öğeleri bizden farklı biçimde bir araya getirmektedir. Örneğin, Amazon'daki bir kabilede bu terim şamanın düşünme faaliyetini belirtmek için kullanılır. Dolayısıyla toplumların çok geniş bir çalışma anlayışı vardır. Kimi toplumlar ise, tersine, bu terimle yalnızca üretken olmayan faaliyetleri belirtirler. Buna karşılık, çekilen zahmeti ve ıstırabı hatırlatan sözcüklere de rastlanır. Ama bunlar, örneğin ihtiyaçları karşılayan türdeki gibi belli bir faaliyete bağlı değildir. İhtiyaçları karşılayan türdeki faaliyetler bizim "çalışma" kavramımızla karşılaştırılamayacak kadar çok farklılık sunar.

Öncelikle, geçim maddesi sağlamaya ya da fiziksel gücün yenidenüretim faaliyetlerine ayrılan zaman azdır, çünkü doğal denen ihtiyaçlar sınırlıdır. Antropolojik araştırmaların önemli

1 P. Descola, akt. M.-N. Chamoux, "Sociétés avec et sans concept de travail: remarques anthropologiques", in *Actes du colloque interdisciplinaire "Travail: recherche et prospective"*, Pirtem-CNRS, Lyon, Aralık 1992, Groupe transversal "concept de travail", s. 21, teksir edilmiş belge. Sonradan *Sociologie du travail* dergisinde yayımlandı (özel sayı, 1994).

saptamalarından biri, geçinmeyi ve ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan araçlara sahip olma çabasının, asla erişilmeyen bir bolluğa yönelik sonsuz bir sürece dahil olmadığı şeklindedir; tersine, söz konusu halkların zamanının ve ilgilerinin küçük bir bölümü bu işlere yöneliktir. Bunu dile getiren ilk antropologlardan biri olan Marshall Sahlins,[2] fiziksel ve doğal ihtiyaçların tatmini görevi altında ezilmiş ilkel bir insanlık imgesinden kopmak gerektiğini gösterdi. Bilakis, bu araçların araştırılmasının işgal ettiği alan kesin olarak sınırlıdır, ve burada ihtiyaçlar kısa süre içerisinde ve asgari bir çabayla karşılanır.[3] Sınırsız ihtiyaç fikri yoktur. Bu nedenle Sahlins, bu halkların doğayla ilişkilerine hâkim olmaları –çünkü onların ihtiyaç ve de yaşam anlayışı onları buna itmektedir– anlamında bolluk toplumlarından söz eder. Bu toplumların verili bir zaman içinde ve enerjilerinin tümünü kullanmadan verili sayıda ihtiyacı karşılamayı başarmaları, ihtiyaçlarından fazlasını üretmeye hiçbir şeyin onları zorlamadığı anlamına gelir. Geçim faaliyetlerini, ihtiyaçların karşılanma mantığından başka mantıklar kateder ve bu arayış da yaşamın tümünü oluşturmaz. Avcı-toplayıcılar bu faaliyete günde iki ilâ dört saatlerini ayırırlar.

İkinci olarak, geçim amaçlı üretim faaliyeti neredeyse asla kişisel sıfatla ve tamamen bireysel güdülenimlerle yapılmamıştır: "Tamamen kişisel çıkara dayalı, tam anlamıyla iktisadi güdülerle harekete geçen bir insan fikrinin, özellikle de kültürel bakımdan az gelişmiş bir insan fikrinin ne ölçüde saçma olduğunu anlamak için iyi seçilmiş tek bir örnek yeterlidir."[4] Kişisel kâr güdüsü, ilkel insan için doğal bir şey değildir ve kazanç asla çalışmaya teşvik edici bir rol oynamaz. İnsan, geçim faaliyetlerini de tek başına üstlenmez ve çalışmanın sonucu da asla

2 M. Sahlins, *A.g.e, de pierre, âge d'abondance,* Gallimard, 1976, ve *Au cœur des sociétés: raison utilitaire et raison culturelle,* Galimard, 1991, *Stone age economics*, 1972.

3 Ayrıca bkz. P. Clastres, *La Société contre l'Etat,* Ed. de Minuit, 1986, özellikle Bölüm XI. [*Devlete Karşı Toplum,* Ayrıntı Yayınları, 1990].

4 B. Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental,* Gallimard, coll. "Tel", 1989, s. 177, [*Argonauts of the Western Pacific*, John Hawkins ans Ass., 1922, New York].

kişisel olarak tek kişiye yönelik değildir: "Önemli olan şey, çalışmasının tüm ya da hemen hemen tüm meyvelerinin ve biraz daha çaba sarfederek elde edebileceği fazla ürün de dahil, çaba sarfetmiş olan kişiye değil, ortaklık aracılığıyla yakınlarına gittiğidir... bir insanın devşirdiği ürünün dörtte üçünün bir bölümü haraç olarak şefe, diğer bölümü de yükümlülük olarak kız kardeşinin (ya da annesinin) kocasına ve ailesine gider."[5] Maddi malların dağılımı ekonomik olmayan saiklerle yönetilir ve çalışma, daha ziyade, tazmin edilmesi gerekmeyen ama toplumsal zorunlulukların parçası olan bir yükümlülük olarak ele alınır. Ama çalışma, tüm toplum tarafından tüm toplum için toplumsal olarak örgütlenmiş de değildir.

Ayrıca, çaba sergilense de, bu çaba geçime bağlı faaliyetlerle ilgili değildir, daha ziyade çaba ile oyun arasında bulunan toplumsal faaliyetlerle ilgilidir: "Trobriande'liler, toplumun ve geleneğin işin içine karıştığı oldukça karmaşık saiklerin rehberliğinde çalışırlar; gerçek hedeflerinin mevcut ihtiyaçların karşılanmasıyla ya da yararcı projelerin doğrudan gerçekleşmesiyle kesinlikle alâkası yoktur. Bu şekilde, çalışma, en az çaba yasasını temel almaz. Tam tersine, tamamen yararsız işlere çok fazla zaman ve enerji harcanır. Ayrıca, harcanan zahmet, bir amaca yönelik araç olmak yerine, bir anlamda, kendinde bir amaçtır."[6]

Çalışma, bireysel kazanç amacıyla gerçekleştirilmediğinde, mübadele amaçlı da değildir. Çünkü mübadele iktisadi nitelikte değildir; tam eşdeğerini elde etmeyi hedeflemez, daha doğrudan doğruya toplumsal olan başka mantıklar içerir: "Kabile toplumlarında çalışma gibi mübadele de, 'genel nitelikteki doğrudan toplumsal ilişkilere boyun eğer.' Çoğu zaman bu ilişkilerin ifadesi olarak ortaya çıkar ve ilişkideki taraflar arasında var olan akrabalık ve topluluk bağlarınca kısıtlanır. Kabile toplumlarındaki mübadelelerin büyük bölümü, bizde, toplumsal olarak yakın insanlar arasında hediye alışverişiyle ya da bu insan-

5 *A.g.e.*, s. 118.

6 *A.g.e.*

lara karşı gösterdiğimiz konukseverlikle aynı sınıftan minör mübadele türlerine benzer. Toplumsal saygınlıkların bulaştığı bu karşılıklı tavırlar, bizim tarafımızdan iktisadi değilmiş gibi, gerçek mübadele hareketinden niteliksel olarak farklı olarak ve bu saygınlıkları şeytana havale ederek iyi işler yapmayı zekice bulan kişinin bizzat kendini şeytana havale etmeye yürekten davet edildiği bir dünyaya emanet edilmiş gibi algılanır. Ama nasıl ki çalışma emekçinin diğer toplumsal faaliyetlerinden bağımsız ve özgül bir faaliyet olarak var olamazsa, kabilelerde mübadele de iktisadi olmayan ilişkiler dışında var olamaz."[7]

Bu faaliyetin üç özelliği böylece belirir: Öncelikle başkalarının görmesi için yerine getirilir, oyuncul rekabetin, toplumsal oyunun bir biçimidir.[8] Çalışma öncelikle gösterişi hedeflemektedir. Görülmeye ve başkalarıyla rekabete girmeye yaramaktadır. Ayrıca, ne ihtiyaçların karşılanması ne de biriktirme kaygısı temel önemdedir: Malinowski'nin Trobriande'lileri küçük bir toprak parçasını iyi kullanmaya ve bunun estetiğine çok büyük önem verirler; çaba, zorluğun eşanlamlısı değildir. Dahası, çoğu zaman gerekenden daha fazlasını üretir, bu çalışmaya büyük bir özen gösterirler, ama para biriktirme perspektifi yoktur: Bu çabanın meyvesi birkaç dakika içinde harcanabilir. Son olarak da, çalışmanın içinde kutsal ve toplumsal mantıklar vardır: Trobriande'lilere göre, insanların çabasını ve doğanın güçlerini bahçe büyücüsü kontrol etmektedir. Tarla çalışmaları üzerinde büyünün, eşgüdüm sağlayıcı, düzenleyici ve yönetici bir rolü vardır. Bu, Hesiodes'teki tarım ritlerine görünüşte biraz benzer, mantığı her şeyden önce dinî ve kutsaldır.

---

7 M. Sahlins, "L'Economie tribale", in M. Godelier, *Un domaine contesté, l'anthropologie économique*, metin derlemesi, Mouton, 1974, s. 245. ←

8 "İnsanlar kendi aralarında kim en hızlı gidecek, kim en çok çalışacak, iri kazıkları bahçeye taşımak ya da ekilmiş hint patateslerini nakletmek için en ağır çuvalı kim kaldıracak diye yarışırlar. [...] Demek ki pratikçe bahçıvanın, yararcı anlamda, kendi ekininden hiçbir kişisel yararı yoktur, ama üretiminin niteliği ve niceliği doğrudan ve görkemli biçimde ona düşen övgülere ve bir üne denk düşer. [...] Herkes kendi toprak parçasında kendi çalışmasının ürününü bahçelerin önünden geçen ve en iyi mahsülleri hayranlıkla seyreden, karşılaştıran ve öven grupların eleştirel bakışına sunar." in Malinowski, *a.g.e.*, s. 118.

"Trobriande'li esas olarak ihtiyaçlarını karşılama arzusuyla hareket etmez, geleneksel kuvvetlerden, yükümlülük ve görevlerden, büyülü inanç, toplumsal özlem ve böbürlenmelerden oluşan çok karmaşık bir sisteme itaat eder."[9]

İktisadi mübadeleye gerek duymayan ve kendi ihtiyaçlarını bu duruma uyumlandırmış ev içi iktisadı söz konusu olduğuna göre tüm bunlar gayet iyi açıklanabilir, denebilir. Kuşkusuz, ama burada bizi ilgilendiren şey, bizimkinden kökten farklı bir bağlamda, yani doğal ihtiyaçların sınırlı olduğu, bireyin birey olarak henüz ortaya çıkmadığı, iktisadi mübadelelerin gelişmemiş olduğu bir bağlamda çalışma kavramının var olmadığıdır. Demek ki, ne bu toplumların kendi aralarında, ne de bu toplumlarla bizimkiler arasında çalışmanın anlamı konusunda en ufak bir ortak payda bulunamaz. "Çalışma, kabile iktisadının gerçek bir kategorisi değildir," diye yazıyordu Marshall Sahlins. Bunun anlamı, toplumsal statünün çalışma aracılığıyla tanımlanmadığı gibi, toplumsal bağın da çalışma aracılığıyla oluşup korunmuyor olduğudur. Bu toplumları yapılandıran şey başka mantıklardır: Toplumsal kuralları belirleyen ve bu kuralları, toplumu bir arada tutmak için yeterince "güçlü" kılan dışsallıkla (gelenek, doğa, tanrılar...) özel bir ilişkileri vardır. Başka düzenleme türlerine ihtiyaç duymazlar.

Bu bağlamda, geçinme eylemi olan ve başka faaliyetler arasındaki bu faaliyet kipinden kaynaklanan ne özel bir buyruk vardır ne de toplumsal hiyerarşi. Mauss'un ya da Malinovski'nin incelemelerinin gösterdiği gibi, bu toplumları yapılandıran toplumsal olgular iktisadi değil, başka bir doğadadır. Bunlar öncelikli olarak "toplumsal"dır: Kan ve akrabalık bağlarını, sembolleri, doğayla, gelenekle, vb. bazı ilişkileri işin içine katarlar. Mübadelenin kendisi de ancak 18. yüzyılda tanımlanacak ve sunulacak olan, bizim bildiğimiz iktisadi mübadele değildir. Bu yine de paradoksal gelebilir, çünkü bu toplumların da muhtaç olmaktan korkmuş olabilecekleri ve geçimlik faaliyetlerle meşgul olanlara ayrıcalıklı bir yer verebilecekleri dü-

9 *A.g.e*, s. 119.

şünülebilir. Ama durum hiç de böyle değildir, çünkü bu faaliyetler öyle önem taşır ki ancak dışarıdan düzenlenir ve kolektif olarak yerine getirilirler. Kimse bunlara sahip çıkamaz.

Yunan paradigması

Çalışmayla ilişki sorununda Yunan bir referans oluşturur. Gerçekten de Yunan toplumu, felsefi, tarihsel ve edebî metinlerden tanıdığımız bu toplum, yalnızca kapitalizm-öncesi "ev içi iktisat"a özgü bazı özellikler sunmakla kalmaz. Bizim felsefi, bilimsel, kültürel ve politik mirasımızın temel bir bölümünü oluşturduğunu bildiğimiz düşünüm ve kurum bütünü bakımından da kendini gösterir. Yunan filozofları çalışma sorununu –çalışma terimi bizim modern toplumlarımızda taşıdığı anlamların aynını taşımasa da– çalışma sorunu olarak düşünmüşlerdir. Daha önce incelediğimiz toplumlara oranla Yunan toplumu, çalışma karşısındaki ya da günümüzde bizim çalışma fikrimizden kaynaklanan bazı işler karşısındaki konumunu rasyonel olarak dile getirme üstünlüğüne sahip olduğundan, bunların yorumlanması da bu denli kolaylaşmıştır.

Yunan filozofları, aralarındaki farklılıkların ötesinde, aynı çalışma kavrayışını topyekûn paylaşırlar: Çalışma, alçaltıcı görevlerle özdeşleştirilmiş olduğundan, asla değer verilmez. Yunan çağı, bu sıfatla, başka faaliyetlerin gelişimi adına çalışmanın yüceltilmediği toplumların bir tür idealini temsil eder. Kuşkusuz bu modele geri dönmemiz söz konusu olamaz, ama çağımızı daha iyi kavramak için bunun tüm içerimlerini kavramamız gerektiğine inanmaktayız. Başka deyişle, Yunan modelinin mutlak anlamda aşılmış bir uygarlığa ait olduğunu ileri sürerek ve anlaşılmazlık varsayımına (o çağ bizimkinden anlayamayacağımız kadar farklıdır, ancak kendi kategorilerimizi ona yansıtabiliriz) bir aktarılmazlık varsayımı (bu toplumlar bizimkilerden öylesine farklıdır ki, özellikle iktisadi gelişme açısından öyle farklıdır ki, asla ondan esinlenemeyiz) ekleyerek bu modelden kurtulmak yeterli olmaz. Bu sonuncu argümanın cılızlığını ölçmek için, demokrasinin, bilimin, fel-

sefenin, hatta matematiğin kısmen klâsik Yunan'da keşfedildiğini ve tüm tarihimizin, bir biçimde, Yunan mirasıyla kimi zaman kesintiye uğrayan uzun bir diyalogdan başka bir şey olmadığını, Arap filozoflar aracılığıyla Ortaçağ'da Aristoteles'in yeniden keşfiyle ya da 18. yüzyıl Fransası'nda ve 19. yüzyıl Almanyası'nda Yunan'a "geri dönüşle" bu diyaloğa tekrar tekrar vurgu yapıldığını hatırlamamız yeterlidir.

Yunanların çalışma hakkındaki tasarımını çözümlemeden önce, Homeros'un *İlyada*'sından Aristoteles'in *Politika*'sına kadar temel metinlerde temsil edildiği haliyle Yunan dünyasının ve toplumlarının nasıl düzenlendiklerini öncelikle hatırlamamız gerekir. Yunan dünyası kapalı ve süreksizdir: Sabit bir bütünden (yıldızlar) ve bu ay-altı dünyadan oluşur; üremeye ve çürümeye, yani hareketliliğe, dönüşüme ve ölüme tâbidir. "Ölümlülüğe" tâbi bu dünyanın bütünü, ölümsüz olana, yani Aristoteles'in şu şekilde ifade ettiği şeye benzeme eğilimindedir: İlk devindirici güç olan Tanrı, sevgiyle hareket eder. İnsan faaliyetleri, hareketsizlik ve ezeliyetle aralarındaki olası en büyük ya da en küçük benzerliğe bağlı olarak değer taşırlar. Düşüncenin, *theoria*'nın, içe dalmanın ya da ister matematiksel olsun ister felsefi, sürekli hareketten kaçan kımıltısız figürleri ya da özleri konu edindiği ölçüde genel olarak bilimin değer kazanması buradan kaynaklanır. Bu faaliyet, salgın gibi, üzerinde düşünülen şeye bizi benzer kılmaya, dolayısıyla, bizi zamanın eylemine tâbi kılmaya yatkın tek şeydir. Bu faaliyet bedenle değil, ruh ya da akılla yapılır. İki başka faaliyet de, özellikle Aristoteles'de değer taşır: Etik faaliyet ve politik faaliyet. Hâlâ *praxis* olarak adlandırılan ilk faaliyet, amaçları kendi içinde olan, zorunluluğa tâbi oldukça değer kazanan faaliyetleri belirtir: Bunların kendilerinden başka hedefi yoktur, bir başka amacın hizmetindeki araçlar değillerdir. İkincisi, yani politik faaliyet, insanın kendi insanlığını, yani aklı ve sözü uygulamasını sağlar ve yokluğunda insanın hiç olduğu şeyi –yani site'yi– daima daha iyi kılmakta kullanılır.

Özgürlük alanından kaynaklandıkları için büyük değer verilen bu faaliyetlerin karşısına, bizi zorunluluğa bağlayan ve in-

san faaliyetlerinin, kademeli olarak, değer verilmeyen kutbunu oluşturan faaliyetler çıkartılır. Çalışma da bunlar arasındadır. Ufak tefek bazı değişkeler dışında, çalışmayı tanımlayan üç temel özellik vardır: Öncelikle, farklı meslekleri ya da farklı "üreticiler"i içeren tekanlamlı kavram olarak anlaşılan çalışma diye bir şey yoktur. İkincisi, bunun kapsadığı faaliyetlerden nefret edilir. Son olarak da çalışma hiçbir biçimde toplumsal bağın temeli değildir.

İşler ve günler

Yunan'da meslekler, faaliyetler, görevler vardır; *çalışma* ise boşuna aranır. Faaliyetler, tersine, indirgenemez biçimde çeşitli olan ve çalışmayı biricik bir işlev olarak ele almayı yasaklayan ayrımların nüfuz ettiği kategoriler içinde sınıflandırılır. Bu kategorilerin en önemlisi, maddi öğelerle teması ve çaba harcamayı gerektiren, dolayısıyla küçültücü bir ilişkiyi zorunlu kılan (buna lojistik ya da levazımatçılık denebilir) güç faaliyetleri niteleyen *ponos* terimi altında bir araya getirilmiş işlerle, karakteristik özelliği herhangi bir kişiye atfedilebilecek ve bir maddeye biçim verilmesinden ibaret olan (örneğin çömlekçi verili bir maddeye biçim vererek bir testi şekillendirir) *ergon* ("eser") olarak nitelendirilen işler arasındaki farkı içerir. Bu ilk ayrım kat edildiğinde, yine gayet iyi ayırt edilmiş bir dizi faaliyet görülür: Mantığı dinsel ibadetlere hâlâ yakın olan ve ayrı bir yaşam tarzı oluşturan tarımsal faaliyetler, kunduracının, marangozun, vb. yaptığı ele dayalı meslekler ve kölelere özgü faaliyetler. Her birinin kendi alanı ve mantığı vardır ve çoğu zaman da, çiftçiler, zanaatkârlar ve köleler gibi kendi "dayanak-sınıfı" vardır. Homeros'un ve Hesiodos'un metinlerinden bilinen arkaik Yunan'da, faaliyetler hiyerarşisi, içerdikleri diğer faaliyetler karşısındaki az çok büyük bağımlılık derecesine göre düzenlenirler: Merdivenin dibinde kölenin ve *thète*'nin (uzmanlaşmış bir bilgiye sahip olan zanaatkârdan farklı olarak, her türlü iş için kullanılabilen ve bir mülk sahibine belirli bir süre kol gücünü kiralayan, para karşılığı iş gören kişi) faaliyeti vardır.

Odyssea'da Achilleus'un gölgesi Ulysse'ye, en yoksul çiftçinin yanındaki basit bir *thète*'nin yaşamını, ölüler katındaki krallığa tercih edeceğini söyler. Böylelikle, toplumsal yaşamın en alt katını ölüme tercih edeceğini bildirecektir ona. Ardından, demiurgos'lar ya da zanaatkârlar gelir. Bunlar kuşkusuz bir "tekniğe" hâkimdir, ama toplumsal alçalma onları da etkiler, çünkü onlar *demos* –halk– için çalışmaktadırlar ve kendi yaşam koşullarını başkasına borçludurlar. Zanaatkârlar ve dilenciler de aynı kategoriye dahildir: Başkasının buyruğu ya da ücretiyle yaşarlar. Ticari faaliyetler de mahkûm edilmiştir: Bu faaliyetlerde insana yakışmayan bir açgözlülük görülür. Yalnızca tarımsal faaliyetler mahkûm edilmekten kurtulur, çünkü yalnızca bunlar başkasına bağımlı değildir. Dolayısıyla, emeğe dayalı faaliyetler, böyle diye mahkûm edilmiş değildir, ama özellikle besledikleri başkası karşısındaki kölelik nedeniyle mahkûm edilirler. Hesiodos çalışmayı küçümsemez. İnsanların altın çağı yitirmelerinden bu yana çalışmayı zorunlu kabul eder, ama çalışma yaşamın ihtiyaçlarını karşılamak için zorunludur ve bağımsızlığı, yani özgürlük ve saygınlığı kurtarmayı sağlayacak koşullar içinde gerçekleşmesi gerekir.

Küçümsenen çalışma

Klasik Yunan, çalışmaya dayalı faaliyetleri küçümsemekte daha da ileri gider. Platon ve Aristoteles'in metinleri dolayısıyla, çalışmanın dışlandığı (ya da hemen hemen dışlandığı) bireysel ya da kolektif bir yaşam idealinin yerleştiği görülür. Yunan toplumsal yapısı da bunun kanıtıdır: Maddi yeniden-üretime doğrudan doğruya bağlı işler bütünü, gerçekten de, tamamen köleler tarafından üstlenilmiştir ve bunun kuramlaştırılması "boş zaman/çalışma" karşıtlığına dayanır. Tüm Yunan felsefesi, gerçekten de, hakiki özgürlüğün, yani insanın kendi içindeki en insani şeye *–logos–* göre davranmasını sağlayan şeyin, maddi ihtiyaçlar bir kez tatmin edildikten sonra, zorunluluğun ötesinde başladığı fikrine dayanır. Beslenme olmadan, giysi olmadan, rahatlık olmadan kuşkusuz felsefe de yoktur;

ama, ihtiyaçların tatmini yönündeki basit faaliyette felsefe –dolayısıyla bilgelik, akla uygun yaşam– hiç yoktur. Aristoteles Metafizik'in hemen başında bunu belirtir: "Çünkü hemen hemen hayatın bütün ihtiyaçları ve konforu ile ilgili şeyler tatmin edilmiş olduğunda böyle bir bilgi aranmaya başlanmıştır."[10] Felsefeden başka bir şey olmayan bu disiplin, özgür bir disiplin olan tek bilimdir, çünkü onu yalnızca kendisi için aramaktayız, "ayrıca, ona sahip olmayı haklı olarak daha insani bir şey olarak değerlendirebiliriz."

Bizi tanrısala yaklaştıran özgürlük alanının karşısında, çalışma alanı olan zorunluluğun alanı ve ilk başta da *ponos*'un, zahmetli çalışmanın, özü gereği kölece olan aşağılayıcı işlerin alanı açılır. Platon'da[11] elle yapılan işlerin toplamı bu terim altında gruplandırılmıştır. Bunları "üçüncü sınıf" denen çiftçiler ve diğer zanaatkârlar yapar ve üçe bölünmüş Platoncu ruhun nefs açlığı kısmı bu sınıfa denk düşer. Nefs açlığı, beslenme, korunma ve üreme gibi temel ihtiyaçları karşılamaya yöneliktir. Aristoteles'de bu faaliyetler kölelerce yerine getirilir. Daha sonra geniş ölçüde yorumlanmış birçok ünlü metin köleliği över.[12] Köleliğin varlığı, Yunan yurttaşların kendi insanlıklarını yerine getirmesini sağlayan tek koşuldur. Köle, zaruri ihtiyaçların karşılanmasında kullanılır, ev hayvanlarına benzer, çünkü aynı işlevi paylaşır. Bu işlev, zaruri işlere yönelik fiziksel yardımdır. Köle, canlı bir aygıttır, bir başkasına aittir. O bir insan değildir. Avrupa'nın vicdanında daha sonra yol açtıkları skandalın ötesinde, bu metinlerin anlamını iyi kavramak gerekir. Yaşamın saf maddi yeniden-üretimiyle ilgili işler özü gere-

10 Aristote, *Métaphysique,* A, 2, 982b, Vrin, 1986. Birkaç satır yukarda Aristoteles şöyle der: "Şimdi [ilk filozoflar] bilgisizlikten kurtulmak için felsefe yapmaya giriştiklerine göre, onlar, kuşkusuz herhangi bir faydacı amaçla değil, sırf bilmek için bilimin peşine düşmüşlerdi. [...] Nasıl ki bir başkasının amacı için değil, kendi amacı için var olan insana özgür insan diyorsak, aynı şekilde bu bilimi biricik özgür bilim olarak aramaktayız. Çünkü yalnızca o, kendi amacı için vardır."

11 Özellikle *République,* Kitap III, IV, V. (Platon, *Devlet*, Çev. Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2000.)

12 Aristoteles, *La Politique,* Kitap I, Bölüm III, IV, V, VI, Vrin, 1982. (*Politika*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000)

ği kölecedir, çünkü bizi zorunluluğa bağlar. İçimizdeki en insani yanı geliştirmek, tanrısal olana yaklaşmak istersek, bu görevlerden uzaklaşmamız ve bunları, aslında insan olmayan kölelere bırakmamız gerekir. Gerçekten insan olmak tamamen başka şey olacaktır: Felsefe yapmak, güzel olanı seyre dalmak, politik faaliyet yürütmek, her durumda aklını kullanmak; çünkü insan akıllı bir varlıktır. İnsanın hayvanlığını uzağa fırlatmak ve Yunan'ın keşfetmiş olduğu şeyi –akıl– eğitmek için Yunan felsefesinde yoğun çaba gösterilir.

Çalışma ve yurttaşlık

Ponos mahkûm edildiğine göre, örneğin Platon'un belli bir ilgi gösterdiği sanılan zanaatkârlık faaliyetlerinin durumu nedir? Kimi zaman *ergon* terimiyle belirttiği zanaatkârlık faaliyetlerine yine de daha fazla değer vermiş değildir. Kuşkusuz zanaatkârlarda belli bir *technê* vardır ve onlarda, kendilerinden istenen şeyi çok iyi yapmak (istenen kullanıma kusursuzca uyarlanmış bir nesne yapmak) gibi belli bir nitelik ya da yetkinlik bulmak da mümkündür, ama onlar da mahkûm edilirler. Aristoteles şöyle der: "Özgür insanların bedenini, ruhunu ya da zekâsını, erdemin kullanımına ve pratiğine uygunsuz kılacak her işi, her sanatı, her bilgiyi zanaatkâra özgü olarak kabul etmek gerekir. Bu nedenle, yeteneksiz bir bedene acı çektiren bu türden sanatların zanaatkârlara layık olduğunu söylemekteyiz; ücret karşılığı yapılan faaliyetler için de aynı şeyi söylemekteyiz. Çünkü bunlar, düşünceyi muhtaç ve iğrenç kılarlar."[13] Burada da –hem de bu metnin ilk başta düşündürebileceği şeyin tersine– mesele, uygulanan faaliyetlerin kol gücüne dayalı niteliği değil, bu faaliyetlerin kendileri için değil başka bir amaçla (örneğin para kazanmak) gerçekleştiriliyor olmasıdır. Çünkü zanaatkâr ayakkabıları ya da mobilyaları kendi zevki için değil yaşamak için yapar.

Zanaatkârın Yunan'da, doğadan yeni bir nesneyi söküp alan,

13 *A.g.e.*, Kitap VIII, Bölüm II.

böylelikle dönüştürücü bir güç uygulayan kişi olarak asla görülmediğini de ekleyelim. Yunan'da böyle bir şey hiç yoktur. Öncelikle bunun nedeni onların doğa kavrayışının buna izin vermemesidir. Doğa, insanın ihtiyaçlarını karşılamaya elverişli değer ve nesnelere dönüştürülecek geniş bir alan değildir. İkinci olarak, zanaatkâr bir yaratıcı olarak değil, taklitçi olarak görülmüştür. O, aklındaki biçimi maddeye dayatmak için taklit eder. Rolü, katı biçimde, ondan beklenen kullanıma gayet uygun bir nesne üretmekle sınırlı olduğu ve ihtiyaçlar da sınırlı olduğu ölçüde, o da bir nesne ya da değer üreticisi olarak görülmekten o ölçüde uzaktır. Onun özel yetkinliği, demek ki, bütünü esas olarak hizmet ilişkisi olan bir ilişki içinde olan, sınırlı bazı ihtiyaçları mümkün olduğunca karşılamaktan ibarettir. Zanaatkârlara verilen değerin bu azlığı, politik anlamda da tam bir dışlamayla atbaşı gider. *Politika*'nın birçok bölümü[14] zanaatkârın yurttaş olup olamayacağı sorunuyla ilgilidir. Aristoteles'in cevabı, rahatsız olduğu hissedilse de, –zanaatkâr da sonuçta bir insandır– bir o kadar kesindir. Zanaatkâr yurttaş olamaz, olmaması gerekir ve olur da bir site zanaatkârları yurttaş sayarsa, bütün yurttaşları aynı görmemek gerektiğini yazar Aristoteles. Düşüncesini şöyle açıklar: Yurttaş öncelikle özgür bir insandır; imdi, ancak zaruri görevlerden azat olmuş, zorunluluğa tâbi olmayan bir insan gerçekten özgürdür. Bu ölçü içerisinde köle ve zanaatkâr birbirinden çok farklı değildir, der ve ekler: Kölenin tek bir kişi için yaptığı şeyi zanaatkâr tüm topluluk için yapar. Ama her ikisi de maddi yaşamın yeniden-üretimiyle ilgilenirler ve bunu ihtiyaç ya da zorunlulukla sürdürürler. Kölelikle ilgili metinler kadar çok yorumlanmamış olan bu metin, kuşkusuz bizim konumuz açısından çok daha önemlidir, çünkü Yunan'da, günün birinde ekonomik faaliyetler olarak adlandırılacak olan şeyle politika arasında var olabilecek bağın, başka deyişle toplumsal bağın doğasının en iyi şekilde kavranmasını sağlamaktadır. Toplumsal ya da politik bağın, aynı toplumdaki kişiler arasında var olabile-

14 *A.g.e.*, Kitap III, Bölüm V.

cek ekonomik ve toplumsal bağımlılıkla hiç ilişkisi yoktur, daha doğrusu ters ilişki içindedir. Bu metnin asıl anlamı budur.

Platon, insanlar birbirlerine ihtiyaç duydukları için toplumun doğduğunu ve ihtiyacın, mübadelenin ve belli bir işbölümünün burada payının olduğunu kuşkusuz kabul eder. Ama bu, *Protagoras*'taki Prometheus mitinin açıkladığı gibi, bir toplum yaratmaya yetmez:[15] Yetenekler dağıtılırken insanlar unutulduğundan Prometheus sanatı ve teknikleri tanrılardan çalmaya gider ve herkese farklı bir yetenek dağıtır. Mübadele bu tavırdan doğmuş olmalıdır ve insanların topluluk halinde bir araya gelmesinin kökeninde bu olmalıdır. Oysa, bu yeterli değildir. Politik sitenin ortaya çıkması için Hermes'in tamamen politik yetenekler aramaya çıkması, sonra da bunları tek tek herkese dağıtması gerekir. Ama bu yetenekleri insanlara nasıl dağıtmalı? diye sorar Hermes Zeus'a; teknikler gibi eşitsiz biçimde mi, yoksa herkesin tamı tamına aynı şeylere sahip olacağı şekilde mi? Herkese eşit olarak paylaştırmak gerek, cevabını verir Zeus, çünkü "sanatlar gibi bu nitelikler de eğer birkaç kişinin tekelinde kalırsa şehirler var olamaz."[16] Politik toplum ancak bu durumda mümkün olacaktır. Aristoteles, zanaatkârlarla ilgili metninde başka bir şey söylememektedir: Politik bağ, insanların varlıklarını sürdürmek için birbirlerini kullanmak zorunda kaldıkları "maddi" bağdan kökten farklı türdedir. İnsanların birbirlerinden yararlandıkları durumda, her insanın farklı bir yeteneği vardır ve bizi birbirimizden ayıran şey, meslek olarak tanımlanır. Tersine, politik bağ ise eşitlik ve özdeşlik üzerinde, daha doğrusu, çoğu zaman dostluk olarak tercüme edilen *philia* üzerinde temellenir. Politik bağ, eşitleri ve neredeyse kardeş olanları birbirine bağlar. Maddi bağ, farklı yeteneklere sahip bireyleri, politik bağın taban tabana karşıtı olan hizmet ve bağımlılık ilişkilerine dahil eder.

15 Platon, *Protagoras*, 320c-322d, GF-Flammarion, 1967.

16 *A.g.e.*

Çalışma, boş vakit, politika

Gördüğümüz gibi, Yunan toplumunda çalışmanın yeri, son tahlilde, çalışmaya tüm anlamını veren bir insan fikrine –bugün kavrayış denir– dayanmaktadır: İnsan rasyonel bir hayvandır ve görevi, onu insan yapan ve tanrılara eş kılan bu aklı geliştirmektir. Aklını kullanmak, teorik düzende, felsefe ya da bilim yapmak, pratik düzende niteliğe göre davranmaktır, politik düzende ise kusursuz bir yurttaş olmaktır. Her durumda, yeteneklerimizi kusursuzca kullanmaktır ve bu da ancak özgür olarak yapılabilir, yani amaçları kendilerinin dışında değil, içinde olan faaliyetler geliştirerek yapılabilir. Gerçek yaşam boş vakit zamanıdır ve böyle bir yaşam sürdürmeye müsait olmak eğitimin hedefidir. Böyle bir felsefede ne çilecilik[17] vardır ne tembellik, çünkü Yunan boş vaktinin, günümüzde bu terimden bizim anladığımız şeyle alâkası yoktur. ("Bu elbette oyun oynamak değildir, çünkü o zaman oyun ister istemez bizim için yaşamın sonu olur.") En yüksek pratik faaliyetlerden biri, politika yapmak, yani topluluk halinde yaşamanın hedeflerini birlikte tanımlamak ve en üstün yeteneklerimiz olan akıl ve sözü bu amaç için kullanmaktır. Aristoteles'te, birlikte olmaktan, bireysel mutluluğun da koşulu olan topluluk halinde olmaktan yararlanmanın hazzı vardır, dolayısıyla ileriki yüzyıllarda bazı filozoflar için çok verimli bir düşünme kaynağı oluşturacak olan insan ile site arasında bir eklemlenme görülür. Yunan bilgeliği, bizim toplumlarımızla arasındaki farkı bir anlamda anlamayı sağlayan bir ölçü ve sınır duygusuna dayanır. Tüketimin ve maddi ihtiyaç alanının yeri sınırlıdır, çünkü, Yunanlara göre ihtiyaçlar sınırlıdır: İhtiyaçları ve ihtiyaçların meşru tatminini elbette küçümsüyor değillerdir, tam tersine; ama onlarda, mutluluğun sınırsız bir dizi ihtiyacın tatmininden kaynaklanmadığı fikri derinlemesi-

17 "Boş vakit yaşamının içinde çok mutlu bir yaşamın zevki ve sevinci vardır. Ama bu, zahmetli bir yaşamı olanlara değil, boş vakit yaşamı olanlara aittir, çünkü emek harcayan insan sahip olmadığı bir amaç için çaba harcar, ama mutluluk çabanın değil, zevkin eşlik ettiği bir amaçtır," Aristoteles, *La Politique, a.g.e.*, Kitap VIII, Bölüm III.

ne kök salmıştır. Kişisel ve kolektif mutluluk, her şeyin yerli yerinde olmasından ve ölçüsünden geçer.

Yunan'ı bir model olarak sunmaya devam eden yazarlar, genellikle yapılan bazı itirazlara kuşkusuz buradan yola çıkarak cevap verirler. Bu itirazlarda, esas olarak, Yunan yaşam tarzının ancak kölelik pahasına ve yalnızca küçük siteler çerçevesinde var olabildiğini, ayrıca, bize ulaşmış olan metinlerin, tam da o dönemde ortaya çıkmaya başlayan ve edebiyatçıların ve "entelektüeller"in üstünlüğünü ve iktidarını tehdit eden faaliyetleri, örneğin ticari faaliyetleri gözden düşürmeye çalışan gerici seçkinler tarafından yazıldığı ileri sürülür. Ama Yunanların bazı icatları geliştirebilecek durumda olmalarına rağmen, bunun için çaba sarf etmediklerini biliyoruz.[18] Niçin bunu yapmadılar? Kuşkusuz, karşılıksız köle emeği bol olduğu için, ama özellikle de, dönemin ruhunu yansıtan filozof ve bilgeler daha fazla üretme zorunluluğu hissetmedikleri için: Daha büyük miktarda üretmek, satış amacıyla üretmek anlamına gelirdi, satmak ise dönemin yaşam idealine yabancı bir anlayıştı. Yunan hakkında kimi zaman sözü edilen teknolojik tutukluğun esas nedeni, işlere yüklenen değerin çeşitliliği ve söz konusu durumda, çalışmanın gözden düşmüş olmasıdır. Sanki Yunanlar, ihtiyaçların sınırsızlığı ile çalışmanın insanları ezmesi arasındaki mevcut bağı anlamayı başarmışlar ve insanlığı kurtarmak için ihtiyaçlara ölçü dayatmışlar gibidirler.[19]

---

18 Örneğin Arşimed bazı icatlardan vatanını savunmak için yararlanmıştır, yoksa daha az çaba sarfederek üretmek için değil. Bkz. P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie,* PUF, 1947

19 Tüm bu dönem hakkında P. Vidal-Naquet ve J.-P. Vernant'ın çok sayıda eserine göz atılabilir. Özellikle, *Travail et esclavage en Grèce ancienne,* Editions Complexe, 1988; *Mythe et Pensée chez les Grecs,* Maspero-La Découverte, 1985; *Mythe et société en Grèce ancienne,* Maspero-La Découverte, 1974; ayrıca bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu,* İletişim yayınları, 1994. Ayrıca bkz. M.I. Finley'in çok sayıda eseri: *Economie et société en Grèce ancienne,* La Découverte, 1984, ve *Le Monde d'Ulysse,* Seuil, coll. "Points" 1990. Şu eserler de tamamlayıcı olabilir: H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité,* R. Laffont, coll. "Bouquins", 1988 ve Rostovtseff, *Histoire économique et sociale du monde hellénistique,* Robert Laffont, coll. "Bouquins", 1989. Ayrıca bkz. *Journal de psychologie normale et pathologique,* Yıl 1947, 1948 ve 1955, özellikle A. Aymard'ın makalesi, "L'idée de travail dans la Grèce archaïque", 1948.

Tanrı çalışıyor mu?

Roma İmparatorluğu'nun egemen olduğu dönem boyunca, hatta Ortaçağ'ın sonuna dek çalışma tasarımında büyük altüst oluşlar yaşanmadı. Roma İmparatorluğu, gerçekten de, çalışmaya hiçbir özel yer atfetmediği gibi, tersine, Yunan modeline dayanarak çalışmayı küçümsemekte ayak direr. Aşağılayıcı ve zahmetli işlerin büyük bölümünün sorumluluğunu üstlenenler daima kölelerdir ve örneğin Çiçeron, işleri serbest çalışma/kölece çalışma karşıtlığı etrafında sınıflandırır. Kölece faaliyetler, bir başkasına bağımlılık koşullarında yapılan işlerken, kendilerinden başka amacı olmayan serbest işler, tersine, özgür insanların tekelindedir. Ortaçağ'da sınıflandırılan sanatlar da bu ayrımları tekrarlar. Ama, düşünceye dalma ve serbest iş alanından kaynaklanan bilimler ile hem işlemsel hem de serbest olan şiir, matematik gibi kafa işi sanatları ve işlemsel ile köleci işin ikili alanı içinde kalan sanatkârlık işlerini birbirinden ayırırlar. Yunanlarda olduğu gibi Romalılarda da temel karşıtlık *labor* ile *otium* –boş vakit– arasındadır. *Otium,* çalışmanın tersidir, ama dinlenme ya da oyundan oluştuğu söylenemez; ilk faaliyet odur. Bunun karşıtı *negotium*'dur; yani boş vakit-olmayan. Çalışma karşılığı para alanlar bu nedenle mahkûm edilir: "Para karşılığı çalışanların ve yeteneklerine değil, çalışmalarına para verilenlerin kazançlarına tiksinti verici ve aşağılık gözüyle bakılır. Çünkü onların aldıkları para köleliklerinin bedelidir."[20] Ticari işlerde ve *negotium*'da "uzmanlaşmış" olan tüccarlar da mahkûm edilir. Dahası, Yunan'da olduğu gibi burada da insanların çalışmasını kolaylaştırmayı sağlayan keşiflerin toplumsal yararı hissedilmez. Örneğin Marc Bloch, Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren su değirmeninin Yunan-Roma dünyasının elinin altında olduğunu, ama kitlesel olarak kullanılmadığını göstermiştir. Kuşkusuz bu durum, Yunan için olduğu gibi, kalabalık bir köle el emeğinin varlığıyla olduğu kadar, toplumsal örgütlenmeyi mevcut haliyle koruma iradesiyle de açıklanabilir: Vespasien, Capitole'e taş çı-

20 Cicéron, *De Officiis.*

karmayı sağlayan bir makineyi gösteren mucide şu karşılığı vermiştir: "Bırakın da zavallı halkım beslensin!"[21] Ama özellikle, icatta bulunmanın toplumsal gerekliliği kendini hissettirmemektedir. Dolayısıyla, tüm Roma İmparatorluğu dönemi boyunca ve aslında Ortaçağ'ın sonuna dek Batı toplumlarında çalışma, toplumsal ilişkilerin göbeğinde değildir. Toplumun, biri çalışma zorunluluğuna boyun eğen, öteki ise bu ilk grubun çalışmasıyla yaşayan iki bölüme ayrılmış olmasının, bu tesbitin tersini kanıtladığı söylenebilir. Bu doğrudur. Ama çalışma, toplumsal düzeni belirlememesi anlamında, toplumu yapılandırmamaktadır.[22] Tersine, toplumsal düzen başka mantıklarla (kan, mevki...) belirlenmiştir ve bu mantıklar, daha sonra, bazı insanların başkalarının çalışmasıyla yaşamasını sağlamıştır. Bu nedenle çalışma, toplumun kendine dair tasarımlarının merkezinde değildir; çalışmanın bir değeri yoktur, çünkü özellikle henüz toplumsal engelleri yıkmanın ve doğuştan edinilmiş konumları altüst etmenin yolu olarak görülmemektedir.

Lanet ile eser arasında çalışma

Bununla birlikte Hıristiyanlık, yeni insan imgesiyle birlikte Roma İmparatorluğu'nun kalbinde gelişir ve yayılır. Özellikle Pavlus'un etkisiyle, Yeni Ahid'in çalışma fikrinin değer kazanmasını peşinden getirdiği genellikle söylenir. Hıristiyanlığın çalışmanın bu değer kazanmasının gerekli öğelerini tohum halinde içerdiğini, bunun da Ortaçağ'ın sonundan önce serpilip gelişemediğini söylemek daha doğru olur. Bütün olarak Eski ve Yeni Ahid'den kaynaklanmış olan Hıristiyan düşüncesi, gerçekten de, bir anlamda, Yunan düşüncesinden miras alınmış düşünceye dahildir: Tinin beden üzerinde üstünlüğü, insanların nihai olarak –ölümsüzlük biçiminde– tanrısallık özlemi, bu dünyadaki zaman ile Tanrı'nın zamanı arasındaki güçlü karşıtlık. İşte bu

21 Bkz. A. Aymard'ın makalesini izleyen tartışma: akt. *Journal de psychologie normale et pathologique, a.g.e.*, 1984.

22 Tüm bu bölüm hakkında bkz. J. Le Goff, *Pour un autre Moyen A.g.e. Temps, travail et culture en Occident*, Gallimard, coll. "Tel", 1991.

nedenle çalışma, Hıristiyanlığın başlangıcında Antik çağda olduğundan daha değerli olmayacaktır: İnsan kendini tümüyle Tanrı'ya feda etmek zorundadır ve yeryüzünden geçerken, esasen iman ve ibadet yoluyla öncelikle ona hizmet etmeli ve ahiret esenliğini sağlamalıdır. Bu nedenle, Tekvin metni dar anlamda kavranmalıdır: Çalışma bir lanettir, bir cezadır. Adem'in günahının ardından, tanrısal mahkûmiyet şöyle ifade edilmiştir: "Toprak senin yüzünden lanetli oldu; ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin; ve sana diken ve çalı bitirecek; ve kır otunu yiyeceksin; toprağa dönünceye kadar, alnının teriyle ekmek yiyeceksin; çünkü ondan alındın; çünkü topraksın, ve toprağa döneceksin."[23] Yedinci günde Tanrı'nın "dinlendiği" argümanından yola çıkarak, Tanrı'nın çalıştığı sonucu çıkarılamaz ve Hıristiyan doktrinin, Tekvin'den itibaren, çalışma fikrinin çok güçlü bir şekilde değer kazanmasına aracılık ettiği söylenemez. Kuşkusuz çoğu tercüme tanrısal edimin eser boyutunu gözler önüne serer ve yaratmanın tanrısal bir çalışma olduğu fikrini düşünmemizi sağlar; altı gün boyunca çalışan Tanrı, dünyayı yaratacak şeyi kendinden söküp alarak, bundan böyle insan için referans modeli oluşturması gereken yaratıcı bir çaba sergilemiştir: "Ve Allah yaptığı işi yedinci günde bitirdi; ve yaptığı bütün işten yedinci günde istirahat etti."[24] Ama Tekvin, Hıristiyanlığın ilk çağlarında böyle yorumlanmamıştı. Kutsal Kitap'ın terimleri bile Tanrı'nın kendi başına davranmadığını, "Ve Allah dedi... ve böyle oldu" yapısına uygun olarak, şeylere kendi yerlerine yerleşmelerini emrettiğini gösterir. Tanrısal edim tamamen sözden geçer. Bu edimin çalışma terimleriyle kavranması, yüzyıllarca sürmüş yeniden yorumlamaların sonucudur. Dahası, Yeni Ahid'in çalışmayı yeniden kavrayış, hatta değerlendirme fikrini desteklemek için Pavlus'un ünlü cümlesinden de -"Bir kimse işlemek istemezse, yemek de yemesin."-[25] argüman çıkaramayız. Pavlus'un çağrısı, gerçekten de, tembellikten kaynakla-

23 Tekvin, III, 19.

24 *A.g.e.*, II, 2.

25 Aziz Pavlus, Selaniklilere II. Mektup, 3, 10.

nan olası kargaşalara karşı mücadeleye ve metnin devamında belirtildiği gibi, toplum içinde yaşamanın düzgün kurallarının tanımlanması bakış açısına dahildir: "Çünkü aranızda bazı nizamsız yürüyenler, bir şey işlemeyenler, fakat başkasının işine karışanlar hakkında işitiyoruz. Ve böylelere sükûnetle işleyerek kendi ekmeklerini yesinler diye, Rab İsa Mesihte tenbih, ve onları teşvik ederiz."[26]

Buna karşılık Ortaçağ, anlayış ve uygulamalarda yavaş bir dönüşümün sahnesi olacaktır. Yunan metinlerini, Arap yorumlarını yeniden keşfetmenin baskısı altında bulunan, ama aynı zamanda yaşam kurallarını –özellikle manastırdaki kuralları– da tanımlama zorunluluğu içindeki Kilise Babaları ve teorisyenler yavaş yavaş yeni bir çalışma fikri öne süreceklerdir. Çalışma merkezli bir modernitenin tohum vermesini sağlayacak şekilde teori ve pratiğin değişmesi ancak Ortaçağ sonunda gerçekleşti.

Augustinus'un yaklaşımı, pratik yaşamın gereklilikleri ile teorinin derinlemesine yeniden düzenlenmesi arasındaki bu etkileşimin iyi bir örneğidir. Hıristiyanlığın ilk yüzyılları boyunca, Aziz Augustinus manastırda çalışma kavrayışını ve tanrısal yaratma yorumunu aynı dönemde sergiler. Böylece, metinlerin kendisinde, tanrısal ve insani iki edimin, manastırda yoksulluk koşullarında çalışma ile tanrısal işin iç içe geçtiği görülür. Kendilerini yalnızca tinsel bir havariliğe adayan ve kamusal yardımlarla yaşayan Kartaca manastırındaki keşişlere hitap eden Aziz Augustinus, keşişleri teşvik etmek için kendi çalışma anlayışını sergiler. Bir yanda, tembelliğin eşanlamlısı olmuş olan *otium*'u ve diğer yanda çalışmayı kökten bir şekilde karşı karşıya getirir. Bu çalışma kavramı için *labor* ile *opus* terimlerini ayrım yapmadan kullanmaktadır; oysa Romalılar bu iki sözcük arasında temel bir farklılığı korumaktaydılar. Eser ve çalışmayla ilgili bu iki kavram demek ki iç içe geçmeye başlarken, boş vakit aniden mahkûm edilir olmuştur. Ayrıca, Aziz Augustinus insan çalışması ile Tanrı'nın faaliyetini –*Opus Dei*–, yani insanların esinlenmesi gereken en yetkin eseri belirtmek için de aynı

26 *A.g.e.*, III, 11-12.

terimi kullanmaktadır. İnsani ve tanrısal bu iki edimi belirtmek için aynı sözcüğün kullanılması, yalnızca benzeşimi düşünmeye davet ediyor olsa da –çünkü, Tanrı ve insanın aynı şeyi yaptıklarını ancak metaforik olarak söyleyebiliriz–, yine de temel bir evreye işaret eder: Tekvin'deki Yaratılış, tanrısal bir eser yönünde yeniden yorumlanmaya başlanmaktadır.

Tanrısal edimin, insan eserine kuşkusuz hiç benzemeyen ama yine de onun uzaktan bir modeli olan bir eser olarak yorumlanabilir olması sayısız sonuç içerir. Bunlardan ikisi bizi özellikle ilgilendirmektedir. Birincisi, bu yorumun dünyanın yalnızca tanrısal edimin eseri-sonucu olarak değil, özellikle gerçekleşmekte olan süreç olarak, Alman idealizmiyle birlikte yayılacak olan ve şu biricik fikrin –"Tanrı çalışıyor!"– felsefeye dahil edilmesi olan Tin'in çalışma-tarihi olarak kavranmasına doğru ilk adımı oluşturur. İkincisi, diğer anlamda, Tanrısal Yaratma'nın Aziz Augustinus tarafından teknikçi bir şema aracılığıyla yeniden yorumlanmasıdır. Sanki o dönemdeki Yunan metinlerinin yeniden okunmasının sonucu, Hıristiyanlığın tamamen yeni yaratılış fikrini Yunan'daki eski Demiurgos şemasına, yani insan faaliyetine ve dahası, zanaatkârın faaliyetine en yakın, en "insani" şema içine dahil etmek olmuştu... Yunanlarda *ex nihilo* yaratılış fikri yoktu: Onların –özellikle Platon'da– genellikle kullandıkları figür, Demiurgos figürüdür. Yarı-mitik, yarı-tanrısal bu figüre felsefe, çoğu zaman, bir gerçekliğin niçin falanca ya da filanca özelliği temsil edebileceğini açıklamak için başvurur: Demiurgos, Platon'da, örneğin gözlerini bir Model'e dikerek dünyayı yaratır. Yunanlarda yaratılış bir taklitten başka bir şey değildir. Hıristiyan düşüncesi de, Tanrısal Yaratma'yı tarif etmek için –artık modelsiz olan– bu taklit faaliyetine göndermede bulunacaktır. Tanrı, o dönem, bir maddeye biçim veren büyük zanaatkâr olarak anlaşılmıştır.[27] İnsan çalışması

27 Saint Augustinus *İtiraflar*'ında şöyle der: "Ama bütün bunlar tamamen biçimden yoksun olduklarından hemen hemen boşluktular; buna karşın bir biçim almaya elverişliydiler. [...] Ancak yaratmış olduğun dünya belli bir biçimi olmayan bir maddeydi, çünkü görünmezdi, şekilsizdi ve dipsiz derinliklere karanlıklarla hakimdi. Bu görünmez, dağınık, biçimsiz kütleden, bu hiçliğe yakın şeyden değişken dünyayı oluşturan varlıkları yarattın." Kitap 12, Bölüm VIII.

gerçekliğin özel bir kategorisi olma yolunda olduğundan, Tanrısal edim mi insan çalışması modeline göre düşünülüyordu? Yoksa, tersine, insanların gündelik görevlerine yeni bir ilgi gösterilmesine yol açan şey, metinlerin yeniden yorumlanması mıdır? Ne olursa olsun, farklılıkların ötesinde, aynı yapıya sahip olması gereken bir edimin bunca farklı iki öznesi arasında köprü görevini artık söz dağarcığı görmektedir. Ama henüz buraya varmadık. Augustinus döneminde, keşişlerin kendilerini çalışmaya vakfetmeleri kendiliğinden olan bir şey değildi.

Hippo piskoposunun çalışmadan yana argümanları nelerdi? Öncelikle, otorite argümanı: Pavlus bunu söyledi ve kendini kol emeğine dayalı çalışmaya adayarak bizzat bunun örneğini verdi.[28] İkinci olarak, yaşamak için ihtiyaç duyulan şeyi kişisel ve kolektif çalışmayla sağlamak doğanın bir yasasıdır. Nihayet, çalışma bir hayırseverlik biçimidir, çünkü yoksulların yardımına koşmayı sağlar. Yine de, tüm çalışma türleri iyi değildir. Aziz Augustinus, utanç verici meslekleri (hırsız, arabacı, gladyatör, oyuncu), esas olarak ticaret meslekleri olmak üzere az şerefli meslekleri ve *honestas*'ı reddetmeyen, iki temel emekçi kategorisini –köylüler ve zanaatkârlar– kapsayan meslekleri birbirinden ayırır.[29] Bu meslekler ruhu özgür bırakır, çünkü bir kazanç elde etmeyi hedeflemezler ve bu mesleği yapanların kendilerini temel göreve –tefekküre dalma– adamaya devam etmelerini sağlar. Ellerin çalışması, tinin tamamen Tanrı'yla meşgul olmasını sağlar. Her şeye rağmen, ele dayalı çalışmanın yanında, entelektüel çalışma, okumak ve yazmak, en önemli iş olarak kalır. Sonraki kurallar, örneğin Aziz Benoît'nınkiler, entelektüel çalışmaya daha az önemli bir yer atfeder; buna karşılık, ele dayalı çalışma çok özel bir dikkatin konusu olacaktır,

28 "Ve size tenbih ettiğimiz gibi sükûnetli olmağa, ve kendi işlerinizi yapıp ellerinizle işlemeye gayret edesiniz diye, sizi teşvik ediyoruz, ta ki dışarda olanlara karşı iyi surette yürüyesiniz, ve bir şeye muhtaç olmayasınız." Selaniklilere I. Mektup, IV, 11-12.

29 Bkz. E. Delaruelle, "Le travail dans les règles monastiques occidentales du IVe au IXe siècle", in *Journal de psychologie..., a.g.e.*, 1948. Aziz Augustinus'tan alıntılar, Aziz Augustinus'un Kuralı diye adlandırılan CCXL. mektuptan ve doğrudan incelemediğimiz *De opere monarchorum*'dan alınmadır.

çünkü aylaklığa karşı en iyi çare olarak görülür: "Tembellik ruhun düşmanıdır, ve bu nedenle belli saatlerde rahiplerin kol emeğiyle ilgilenmesi gerekir, başka saatlerde ise Tanrı'yla ilgili konuları düşünmekle meşgul olmalıdırlar."[30]

İhtiyaçları karşılaması gerektiğinden topluluk yaşamına katkı olan çalışma, demek ki, kimsenin karşı çıkamayacağı doğal bir yasa olarak belirmektedir; keşişler için –başkaları için haydi haydi– aylaklığa ve tembelliğe karşı, hatta kötü eğilimlere karşı, tefekküre dalma ve ibadet gibi temel görevden caydıran her şeye karşı mücadelenin ayrıcalıklı aygıtı olarak kabul edilir. Çalışma, ruhun temel olan şeye yoğunlaşmasına yardım eder, tini özgürleştirerek bedeni ele geçirir. Ama burada çalışmanın değer kazanması hiçbir koşulda söz konusu değildir: Çalışma çoğu zaman tam da zahmetli niteliğinden dolayı övülecektir, o zaman kefaret halini alır. Dahası, keşişin temel görevleri meditasyon, tefekkür ve ibadet olarak kalır, çalışma ancak bir yardımcıdır. Ve özellikle, her tür çalışma iyi değildir: Toplu halde gerçekleştirilen kol ve kafa emeği tavsiye edilir olsa da, kazanç, ticaret, vs. için yapılan faaliyetlerle ilgili olan her şey şiddetle eleştirilir. Bununla birlikte, keşişlerin entelektüel çalışmasını belirtmek için kullanılan *opus* terimi, bundan böyle, Tanrı'nın eserini belirten terimle aynıdır. Bazı çalışma türlerinin tanrısal çalışmaya benzediğini düşündürten, kuşkusuz tekanlamlı olmayan bir denklik yerli yerine oturur. Tarımsal çalışma ya da zanaatkârın çalışması tanrısal eserle karşılaştırılamaz olsa da, yine de bu sözdağarcığıyla faaliyetler kusursuz biçimde ayırt edilemez. Fiiliyatta –ve manastır dışında– *laborare* fiili tarımsal çalışma anlamında özelleşir ve çift sürmek, toprağı işlemek anlamına gelir. İster kırsal kökenli köylüler ya da zanaatkârlar söz konusu olsun, isterse de köleler –ve sonradan da feodal topraklardaki serfler– gerçek çalışma *labor* biçimini alır. Çalışanlar, rahiplerin, savaşçıların ya da diğer sınıfların karşıtı olarak, her zaman için toplumsal hiyerarşinin altındadır. Yine de, artık çalışan keşişlerin toplumsal prestijinin

30 Règle de Saint Benoît, Bölüm XLVIII, *Journal de psychologie, a.g.e.*

bir bölümü çalışmalarından kaynaklanır. Çalışmanın değer kazanması ile eser ve zahmetli çaba anlamlarının kaynaşması için gerekli çerçeve bir anlamda artık hazırdır. Buna karşılık, bu dönemin kavramlarına, kârlı satış amacıyla yapılan ticari çalışma fikri kadar uzak bir şey olamaz.

O dönemde çalışmaya duyulan gerçek ilginin gelişimi önündeki bellibaşlı iki engelin de –bireysel kazanç amacına yönelik her türlü faaliyetin mahkûm edilmesi ve öteki dünyanın bu dünyayı üstbelirlemesi– dönemin son derece dinsel ortak anlayışına dayandığı söylenebilir. Kâr getiren faaliyetlerin, özellikle tüccarın faaliyetlerinin mahkûm edilme gerekçesi, yalnızca Hıristiyanı sahip olması gereken tek ilgiden –Tanrı'ya duyduğu ilgiden– uzaklaştırıyor olmaları değil, insanlara ait olmayıp Tanrı'ya ait olan şeyi –zamanı– kötüye kullanmalarıdır. Tacirlerin ya da tefecilerin yaptığı gibi zaman spekülasyonu yapmak, sahiplenilmesi yasak bir mal üzerine varsayımlarda bulunmak demektir. Ayrıntılara girmeden belirtirsek, Hıristiyanlığın getirdiği zaman anlayışı –Yaratılış'tan İsa'nın Dirilişi'ne doğru akan, yönlendirilmiş bu zaman–, çalışmaya ve bu dünyaya yönelik ilgi için belirleyicidir ve belirleyici olacaktır. Daha kesin ifade edersek, bu, Zamanın Sonu'na götüren süreç içinde insana atfedilen ya da insanda kabul edilen az çok belirleyici rolün işlevidir ve böyle de olacaktır. İnsanın yazgısı, cüzi iradesi, vb. üzerine Ortaçağ boyunca süren ve diğer yüzyıllarda da devam eden doktrin tartışmalarının ve bu tartışmaların göbeğinde de eser kavramının aşırı önemi buradan kaynaklanır:[31] Yeryüzüne Tanrı Krallığı'nın gelmesini beklerken ya da bu krallığın bir an önce gelmesi için insan bu dünyaya yatırım yapmalı mı yapmamalı mı? Çalışmanın akıbeti kısmen bu teolojik tartışmalarda şekillenmiştir elbette. Bu konuya geri döneceğiz.

---

31 Katolik ve Protestan dinlerinde eser kavramının rolünü daha iyi anlamayı sağlayan temel eserlerden biri elbette Weber'in *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*'dur (Presses-Pocket, coll. "Agora", 1990). Tersine dönecek olan zamanla ilişki hakkında bkz. Weber'in s. 44'te aktardığı Benjamin Franklin'in metni ve eserler üzerine bkz. tüm II. Bölüm: "Kalvinciliğin Tanrısı tek tek iyi eserler değil, bir sistem haline getirilmiş, tümüyle iyi eserlerden oluşan bir yaşam istemektedir." S. 134.

Kazancın küçümsenmesi ve yasak meslekler

Meşru ve gayrimeşru mesleklere dair Augustinus'un sınıflandırması tüm Yukarı Ortaçağ boyunca sürecektir:[32] Ortaçağ'da Batı toplumunda yasak mesleklerin eksiksiz bir listesini çıkarmak, "neredeyse Ortaçağ'daki tüm meslekleri saymak anlamına gelir."[33] Çünkü önceki toplumlardan kaynaklanan tabulara –kan tabusu, iffetsizlik ve para tabusu– Hıristiyanlık kendi mahkûm ettiği şeyleri de ekledi ve yasaklanan ya da küçümsenen meslekler listesini iyice uzattı. Yedi temel günahtan birini işleme riskine girmeden yapılamayacak tüm meslekler, özellikle kâr getiren işler böylece yasaklanmış oldu. İzin verilen tek iş, tanrı işine benzeyen, yani üzerinde etkide bulundukları nesneyi dönüştürenlerdir. Bunlar zanaatkârların ya da köylülerin işleridir: "Ortaçağ ideolojisi dar anlamda materyalisttir. Yalnızca maddi üretimin anlamı vardır."[34] Daha sonra iki büyük kopma işin içine girer: 8. ve 9. yüzyıllarda çalışmanın güçlü bir şekilde yeniden değer kazanması, üretici çaba harcama ideolojisine dayanır; ama öncelikle tarım alanında, ardından da tekniğin bilimsel ve entelektüel ilerlemesinde kendini gösterir. Din adamlarından ve savaşçılardan oluşan iki ayrı sınıfın karşısında, homojen bir sınıf olan ve kırsal kesim yaşayanlarından oluşan, giderek zanaatkârları da kapsayan *laboratores* sınıfı kendini göstermeye başlar.[35] İkinci kopma 12. ve 13. yüzyıllarda cereyan eder. Buna bağlı olarak yasak meslek sayısı azalır ve geçmişte tamamen mahkûm edilmiş olan tefeciliğin üzerindeki yasak yumuşamaya başlar. Artık yalnızca tamahkârlık ve kazanç aşkı söz konusu olduğunda tacirlik mahkûm edilmektedir.

Aziz Thomas bu yeni bağlamı, ortak fayda fikrini geliştire-

32 J. Le Goff, *a.g.e.*

33 Bkz. "Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval", *Pour un autre Moyen A.g.e., a.g.e.*, s. 92.

34 *A.g.e.*, s. 96.

35 Krş. G. Duby, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, 1978.

rek düzene koyar. Örneğin, tekstil, giysi gibi mekanik ve insanların ihtiyaçlarına gerekli meslekler belli bir saygınlık kazanır. Bu ortak fayda fikri, değer fikriyle atbaşı gider: "Bir şeyin değeri, alıcının ya da satıcının ihtiyacından değil, tüm topluluğun yarar ya da ihtiyacından kaynaklanır. [...] Şeylerin değeri, bireylerin duygusuna ya da yararına göre değil, ortak tarza göre ölçülür."[36] Doğru bedel, şeyin değerini yansıtandır. Eğer bedel bu değeri aşarsa –ya da tersi durumunda– adaletin eşitliği ortadan kaldırılmış olur. Örneğin Aziz Thomas bazı meslekleri (örneğin tacirlerinkini) ya da bazı kavramları (satış ya da tefecilik), –başka bir amaç için değil– topluluğun iyiliği için gerçekleşmiş olmaları koşuluyla yeniden değerlendirebilmiştir: "Kamusal yarar amacıyla ticaret yapılırsa, yaşam için gerekli şeylerin ülkede eksik olmaması istenirse, kazanç, bir amaç olarak hedeflenmek yerine, yalnızca çalışmanın ücretlendirilmesi olarak talep edilir." Demek ki ortak fayda ve aynı zamanda da çalışmanın ücretlendirilmesi çalışmayı aklamaktadır. Geçmişte lanetlenmiş olan para karşılığı iş görenlerden, tam anlamıyla öğrettikleri şey için ücret alan öğretmenlere geçilir. Buradan yeni bir çalışma anlayışı doğar.[37] Bu anlayış yalnızca kilisenin ve kilise teorisyenlerinin insanların yeryüzündeki gündelik yaşamına ani ilgisiyle değil, aynı zamanda, gelişmekte olan ve kabul görmek isteyen bazı yeni sınıfların –zanaatkârlar, tacirler, teknisyenler– toplumsal yükselişiyle de açıklanır. Ortaçağ'ın sonunda ve kilisenin onayıyla, yeni bir ayrım çizgisi kol emekçilerini, yararlı oldukları artık kabul görmüş olan öteki çalışanlardan ayırır.[38] Marc Bloch'un defalarca vurguladığı gibi, o zamana kadar birer merak konusu olarak kal-

---

36 Saint Thomas, *Somme théologique,* soru 77

37 Her şeye rağmen çalışmaya henüz değer verilmemektedir. Bkz. *Protestan Ahlakı...., a.g.e.*,'de (s. 192) Weber'in Aziz Thomas hakkındaki yorumu: "Ona göre çalışma, kişinin ve toplumun geçimi için ancak *naturali ratione* olarak gereklidir... [Buyruk] birey için değil, tür için geçerlidir." Özellikle, kişinin satmak için yeteneklerini, örneğin entelektüel yeteneklerini geliştirmesi fikri hâlâ anlaşılmaz kalmaktadır.

38 *Deo placere vix potest* ilkesi, tıpkı Aziz Thomas'ın kâr arayışını *turpitudo* olarak niteleyen sözleri gibi, hâlâ yasa gücünde kabul edilmektedir.

mış olan yeldeğirmeni gibi yenilikler ancak o dönemde geliştirilecektir, çünkü çalışma tasarımı değişmiştir. Dolayısıyla, çalışmayı temel ve değer kazandırıcı bir faaliyet haline getirmeyi hâlâ reddeden, ama aynı zamanda, bir miktar evrimi içinde tohum halinde taşıyan entelektüel bir bağlam oluşmuştur. Çalışmayı temel bir faaliyet olarak görmenin reddi hem din adamlarının, soyluların ve savaşçıların egemen olduğu toplumsal yapıda –yani çalışmayanlara ayrılan yerde– hem de kullanılan terimlerde okunur. 16. yüzyılda, yeni çalışma sözcüğü olan *tripalium,* önceden kullanılan iki sözcüğün –işlemek ve iş tutmak– yerine geçer. Bu faaliyeti belirtmek için, genellikle işkence yapmakta kullanılan üç kazıklı bir makineyi adlandırmakta o zamana dek kullanılmış olan bir sözcükten yararlanılır. 17. yüzyılda bu sözcük, rahatsızlık, eziyet, ıstırap ve aşağılanma anlamlarına gelmeye hâlâ devam edecektir.[39] Etkili bir ceza aracı peşinde olan Porte-Royal'deki beyefendiler kol emeğini seçerler. Çalışma, son derece aşağılayıcı bir faaliyet olarak kabul edilmeye devam eder. Etimolojinin "tesadüfleri"ne tâbi olarak *opus* terimi, topyekûn olarak çalışma terimi içinde emilerek yalnızca çaba, zahmet anlamına gelir. Yaratıcı yan anlam aniden yok olmuştur. Buna paralel olarak, ticari faaliyetler hâlâ küçümsemeyle karşılanmaktadır ve topluluğun yararına değil de kişisel kazanç gerçekleştirmek için çalışma fikri de hâlâ hoşgörü gösterilmeyen bir fikir olarak kalmaktadır. Ticaret sayesinde kendi kazancı için çalışan kişi fikrine, tıpkı eşitsiz mübadele fikrine olduğu gibi, kilise hâlâ güçlü biçimde karşı durmaktadır.

Ama, aynı zamanda, bir dizi temel aydınlatma ve sapma da gündemdedir: Filozoflar, tanrısal edimin içeriğini tarif etmeye; ve hareketsiz, mutlak erkli, etkilenmeyen, erişilmez, ıstırap çekemez durumdayken çalışan bir Tanrı çelişkisini çözmeye kendilerini adamışlardır... Pavlus'un metinleri, –özellikle Selâniklilere yazılmış ünlü ikinci mektup–, Calvin'in metinleri, Rönesans dönemi Fransızları arasında çok büyük bir okur kit-

39 F. Brunot, *Histoire de la langue française,* c. VI, I. Bölüm, fasikül I, s. 1349.

lesi bulur: "16. yüzyılda, dipten gelen bir tür dalganın kol emeği çalışmasına tapınmayı, bunu yüceltmeyi ortaya çıkarması böylelikle açıklanır."[40]

İnsan ihtiyaçlarını karşılamak için, giderek görevlerin daha rasyonel bir biçimde örgütlenmesinin gerekli olduğu yavaş yavaş gün ışığına çıkar. Ama bunun gerçekleşmesi, yine bazı entelektüel sarsıntılar gerektirecektir. Ortaçağ'ın sonunda –Yunan'da olduğu gibi– çalışma hâlâ tüm meslekleri içeren, el yapımı nesne ve toplumsal değer yaratan tek faaliyet olarak görülmemektedir: "Çalışma ya da henüz sözü edilen anlamdaki işler, köylünün ya da zanaatkârın çalışmasıdır, günlük ekmeği ve giysiyi sağlayan ama zenginlik sağlamayı hedeflemeyen çalışmadır; emekçiyi, ahlâk bozukluklarının en büyüğünden, tüm diğer ahlâksızlıkların kaynağı olan aylaklıktan kurtaran çalışmadır. Büyük devrim henüz gerçekleşmemiştir. Michelet'nin *On Dokuzuncu Yüzyıl Tarihi*'nin önsözünde, eski İngiltere'yi, çeyrek yüzyılda yok olan köylülerin yerini manüfaktürlere kapatılan işçilerden oluşan bir halkın aldığı İngiltere'yi anlatırken bize sözünü ettiği devrim henüz gerçekleşmemiştir."[41]

40 L. Febvre, "Travail: évolution d'un mot et d'une idée", *Journal de psychologie...*, *a.g.e.*, 1948, s. 19-28.

41 *A.g.e.* Tüm bu bölüm için ayrıca bkz. I. Meyerson, "Le travail, fonction psychologique", *Journal de psychologie, a.g.e.*, 1955, s. 3-17.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Perde I: Çalışmanın İcadı

1776'ya gidelim. Adam Smith'in *Ulusların Zenginliğinin Nedenleri Üzerine Araştırmalar*'ın[1] yayımlanma tarihi. Eserin adı bile daha birkaç on yıl önce hüküm süren entelektüel ortamdan ciddi bir kopuştur. Örneğin Mandeville'in, zenginlik tutkusunu övmesi nedeniyle büyük skandal yaratmış olan *Arılar Masalı*'nın[2] yayımlandığı döneme göre akıl almaz bir kopuştur bu. Artık, zenginliklerin büyümesini belirleyen yasalar –fiziksel görüngüleri açıklayan yasaların benzerleri– aranmaktadır. Değerler düzeni, Manş'ın iki yakasında da ve hemen hemen aynı anda aniden tersine dönmüştür. Zenginleşme tutkusunun mahkûm edilmesinin yerini, zenginliği artırmayı hedefleyen deneyim, araştırma, deneme ve teori çılgınlığı almıştır. Weber, Benjamin Franklin'in 1748 tarihli şu çağrısını aktarır: "Unutma ki, vakit nakittir [...] Unutma ki para, doğası gereği, doğuran ve çabuk çoğalan bir şeydir. [...] Beş şilinlik bir parayı katleden (*sic*) biri, onun üretebileceği her şeyi, sterlin paralardan

1 A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, göndermeler eserin fransızca çevirisinden yapılmıştır: *Recherches sur les causes de la richesse des nations*, GF-Flammarion, 1991.

2 B. Mandeville, *The fable of the bees*, 1714, göndermeler eserin Fransızca çevirisinden yapılmıştır: *La Fable des Abeilles, ou les vices privés font le bien public*, Vrin, 1974.

oluşan servetleri de katletmiş olur."[3] Ortaçağ'da ticarete bahşedilen basit hoşgörünün yerini, ticaretin yumuşak bir şey olduğu[4] fikri alır ve 18. yüzyıl eserlerinde neredeyse hiç yer almayan çalışma artık her yerde mevcuttur. Zenginliğin mutlak anlamda arzu edilen bir şey olduğu fikri Smith'te ve daha çok da ardıllarında aniden açık seçik bir hal alır. Smith, belli belirsiz de olsa, bu tercihin nedenlerini açıklarken, ardılları bunun için çaba bile sarf etmeyecektir. Malthus'un *Ekonomi Politiğin İlkeleri*'nin[5] önsözüne ya da Jean-Baptiste Say'ın *Ekonomi Politik El Kitabı*'nın[6] önsözüne bakın. Bunlar, zenginlik arayışını ve bu arayışın hedefini kanıtlanması gerekmeyen bir postulat olarak kabul ederler. Henüz bolluk, refah, genel gönenç, kalkınma olarak adlandırılan bu zenginlik takıntısı, ekonomi politik sahnesinde çalışmanın ortaya çıkışını tek başına açıklamamaktadır. Dahası, insan çalışmasını değer yaratmaya ve değer katmaya yatkın bir güç olarak da tahayyül etmek gerekiyordu. Örneğin fizyokratlar[7] da zenginliğin doğasını araştırıyorlardı, ama onlar da insan çalışmasını böyle görmemişlerdi; yeni olanı *ex nihilo* yaratabilecek güç, onlara göre, yalnızca doğaydı.

Smith bu adımı atar ve aniden insan emeği ekonomi politik sahnesini istila eder: Eserinin başlangıcı tamamen buna adanmıştır. Girişteki ilk sözcükler, "bir ulusun yıllık çalışması"nı gösterir; ikinci paragraf bir ulusun zenginliğinin özellikle iki

---

3 B. Franklin, *Advice to a Young Tradesman,* akt. Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme,* Presses-Pocket, coll. "Agora", 1990, s. 46.

4 Krş. C. Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle,* PUF, 1992. Bkz. s. 36 ve devamı.

5 Th. Malthus, *Principes d'économie politique considérés sous le rapport de leur application pratique,* Calmann-Lévy, coll. "Perspectives économiques", 1969.

6 J.-B. Say, *Traité d'économie politique,* Calmann-Lévy, coll. "Perspectives économiques", 1972

7 "Fizyokrat" terimi, esasen Fransız bir yazarlar grubunu nitelemektedir. Bunlar arasında, Quesnay (1694-1774), Le Mercier de la Rivière (1721-1793), Turgot (1727-1781), Dupont de Nemours (1739-1817) sayılabilir. Fizyokratlar yalnızca toprağın üretken olduğunu, yalnızca doğanın (*physis*) değer ve artıdeğer yaratabileceğini kabul ederler. Sanayi ve ticaret ise, onlara göre, üretken değildir. Onların fikirlerinin bir analizi için bkz. C. Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle, a.g.e.*

etkene bağlı olduğunu açıklar: Çalışma yeteneği ve yararlı ve yararsız emekçi sayısı arasındaki oran; birinci kitap "çalışmanın üretken niteliklerini mükemmelleştiren nedenler"e ayrılmıştır ve birinci bölümün adı "İşbölümü Üzerine"dir. İşbölümüne ayrılmış bölümün birinci bölüm olması tesadüf değildir. Smith'i büyüleyen şey, tam da, doğru olarak örgütlenmiş insan emeğinin misliyle değer yaratma yeteneğidir. Bu ilk bölüm, ünlü iğne manüfaktürü örneğinin gösterdiği gibi,[8] sanki çalışmada büyülü bir güç varmışçasına, verili bir zamanda daima daha fazlasını imal etmeyi sağlayan çalışma üretkenliğine bir övgüdür. Peki ama Smith için çalışma nedir? "Üretici güç" olarak adlandırdığı şey, neye bağlıdır? Bunu doğrudan doğruya açıklamaz. Onun eseri, bizzat çalışmanın doğası üzerine bir araştırma değildir. Çalışmanın, zenginlik artışınının ana aracı olması, Smith'i ilgilendiren tek öğedir. Çalışmaya dair Smith'in tanımını vermek istersek, bu tamamen araçsal bir tanım olur: Çalışma, değer yaratmayı sağlayan insani ve/veya "mekanik" güçtür.

Soyut emeğin icadı: Çalışma, zamandır

Smith kendi çalışma kavramını dönemin bilimsel düşüncesinin sahip olduğu aletlerle inşa etti. Bir yandan, kişisel çalışma, mantıksal sonucu çaba, yorgunluk ve zahmet olan ve somut ifadesi nesnenin maddi dönüşümü olarak kabul edilen fiziksel bir harcama olarak görüldü. Ama, aklın ve mantığın erişebileceği bu somut boyuta Smith daha soyut bir başka boyut ekledi: Çalışma, bütün zaman ve mekânlar için homojen olan kuantumlara ("atom"lara) sonsuz biçimde bölünebilen bir töz olarak tarif edildi. Onun çözmeye çalıştığı sorun, ondan önceki tüm felsefi gelenekte olduğu gibi, mübadelenin temelidir. Nesnelerin mübadele edilebilir olmasını sağlayan şey nedir?

8 İğne manüfaktürü, işbölümünün tam anlamıyla uygulandığı yerin tipik örneği olarak ele alınmıştır. Bir işçi, "ne kadar maharetli olsa da", tek başına tüm bir gün tek bir iğneyi bile belki de güçlükle yapabilir, oysa ki on işçinin her biri, her biri özel bir işlemle uğraştığında, dört bin sekiz yüz iğne yapabilir. Krş. *Recherches..., a.g.e.*, s. 72.

Farklı şeylerin aynı ölçüyle ölçülebilir olmasını sağlayan nedir? Bu soruya Smith'in karşılığı, çalışma/emek'tir. Değiş tokuş ettiğimiz tüm nesneler çalışmayı içerir, her şey çalışmayla, fiziksel harcama ya da yorgunluk miktarlarıyla dönüştürülebilir ve çözülebilir. "Emek, her şeyin ilk alımı için ödenen paraydı, ilk fiyattı. [...] Dünyanın tüm zenginlikleri ilk olarak emek yoluyla satın alınmıştır."[9] Smith'i ilgilendiren şey, tarlalardaki çalışma, çeşitli meslekler ya da emeğin somut niteliği değil, her şeyi çözebilen ve genel mübadeleyi sağlayan bu tözdür.

Artık *emekten* söz edilebilmektedir. Çalışma, aniden birliğine kavuşmuştur, ama içeriğinden birşeyler yitirmiştir. *Çalışmanın* karşılığının ödendiği söylenebilmektedir artık. Ücret, kavramın soyutlanmasıdır. Çalışma nedir? Smith bunu söylemeyecektir. Yalnızca şu bilinecektir ki, "eşit emek miktarlarının değeri, her zaman ve mekânda, emekçi için eşit olmalıdır. [...] Böylece, gerçek değerinden asla şaşmayan emek, tüm metaların değerini saptamanın ve karşılaştırmanın, tüm zaman ve yerlerdeki tek gerçek ve mutlak ölçüsü olur."[10] Emek, dönemin bilimsel eserlerinde tam da zamanın ya da mekânın tarif edildiği terimlerle tahayyül edilir. Özel olarak zaman, çoğunlukla anlardan oluşan bir tür süre olarak görülür. Oysa, emek miktarlarını ölçme ve karşılaştırma aracı üzerine Smith kendini sorguladığında (her şey için evrensel ölçü olarak hizmet eden şeyi nasıl ölçmeli?), iki ölçüt bulur: Bir yanda, çalışma zamanı; diğer yanda, yetenek ya da ustalık. Olgular içerisindeki yetenek ve ustalığı değerlendirmek çoğu zaman güç olduğundan, zaman kullanılacaktır. Farklı emek miktarlarının eşitlenmesi ve karşılaştırılması zaman aracılığıyla, yani en soyut ve en homojen şeyle yapılır. Demek ki çalışma/emek, yalnızca zaman *gibi* değildir, zamanın *kendisidir*; zaman onun hammaddesi, nihai oluşturanıdır. Emeğin kendisi, son çözümlemede, boş bir çerçevedir, homojen bir biçimdir; tek önemi, farklı metaları karşılaştırabilir kılmasıdır.

9 *A.g.e.*, s. 100.

10 *A.g.e.*, s. 102.

Bu bakış açısı, *Ulusların Zenginliğinin Nedenleri Üzerine Araştırmalar*'ın dayandığı temel tercihleri anlamayı sağlar. Gerçekten de, değer ve üretkenlik mantığını kuran şey bu bakış açısıdır. Emek özdeş miktarlara bölünebiliyorsa, bu durumda, her karmaşık emeği çok sayıda basit emek miktarına bölmek mümkündür; ama aynı zamanda, bu farklı miktarları birçok işlem halinde bir araya getirmek de mantıken mümkündür. Tüm basit miktarların özdeşliği, bunların *ad libitum* kullanımını sağlar; ve tekrar etmekle ("işbölümü, her insanın görevini çok basit birkaç işleme indirgeyerek ve bu işlemi onun yaşamının tek meşguliyeti yaparak, ona ister istemez çok büyük bir ustalık kazandırır")[11] bileşimin ("her sanattaki işbölümü, ne kadar geliştirilirse, emeğin üretici gücü de bununla orantılı olarak artar")[12] etkisinden kaynaklanan emek üretkenliğinin temelinde bu yatmaktadır. Burada Taylorculuk tohum halinde bulunur: Emeğin, mekanik olarak bileştirilmeye yatkın olan ve farklı kişiler arasında paylaştırılmış basit birimlere bölünebilir olması, güzel bir gelecek vaat etmektedir... Aynı düşünce içinde, mübadele ikili bir dönüşümün etkisi olarak kavranır: Bir miktar çabanın değer yaratmaya dönüşmesi ve bu değerin de bir miktar paraya dönüşmesi. Bu durumda emek, değeri sabit olan ve olası mekanik bileşim ve parçalanmaları da çaba, nesnelere aktarılan artı-değer ve satış fiyatı arasındaki denklikleri oluşturan bir enerji miktarı olarak, fiziksel boyutu içinde ele alınır. Emeğin bu fiziksel ve mekanik kavranışı, hem zaman üzerine hem de "kuvvet" üzerine dönemin bilimsel fikirleriyle atbaşı gitmektedir. Metalar, gerçekten de belli bir emek miktarının değerini "içerirler" "Ulusun üretici gücü"nü, yani sağlanabilecek toplam emek miktarını, bir yandan üretici emek uygulayanlarla diğerleri arasındaki orantının sonucu olarak ve diğer yandan da, çeşitli özel "endüstri"lerin bileşiminin sonucu olarak ele almayı sağlayan şey budur.

Böylece Smith, muhtemelen farkına varmadan, çalışmaya

11 *A.g.e.*, s. 75.

12 *A.g.e.*, s. 73.

yeni bir boyut katmıştır. Bu, çalışmanın tüm somut ve ampirik biçimlerini sayarak ortak özelliğini ortaya çıkarmaya çalışan (bir tarlayı ekmek, mobilya yapmak, kumaş dikmek, kilisede bir freskoyu boyamak arasındaki ortak özellik nedir?) bir analizin sonucu değil; konusu çalışma olmayan bir araştırmanın vardığı sonuçtur. Bunun sonucunda emek, temel niteliği mübadeleyi temellendirmek olan bir hesap ve ölçü aracı olarak görülür. Dolayısıyla çalışma kavramını "icat edenler" ekonomistlerdir: İlk kez onlar çalışmaya homojen bir anlam verirler. Ama çalışma/emek, inşa edilmiş, araçsal ve soyut bir şeydir. Özü, zamandır.

Soyut emeğin icadı (devam): Zenginliğin büyüme etkeni olarak emek

18. yüzyıl boyunca çalışma kavramı hâlâ oluşum halindedir. Özellikle Manş'ın her iki yakasında çok sayıda tartışmaya konu olacak ve ancak 19. yüzyıl ortasına doğru istikrara kavuşacak olan bu oluşumun sonunda, çalışmanın ölçü olma işlevi artık birincil olmaktan çıkmıştır. Bundan böyle çalışma, zenginlik üreten şeydir ya da daha modern terimlerle ifade edersek, emek, üretimin bir unsurudur. Bu değişime rağmen tanımı, görüldüğü gibi, yine tümüyle araçsal kalmaya devam etmektedir. Bu yeni kavramsal inşa, üretici emek kavramı aracılığıyla yapılır. Smith, üretici emek ile üretici olmayan emek arasındaki ayrımı –bu ikisini genel emek kategorisi altında bir araya getirmiş olsa da– zaten yapmıştı. Üretici emek değer üreten emek olduğundan ve değerin de, var olmak için, nesnelerin içine kesin olarak dahil olması gerektiğinden, her ne kadar emek kavramı birleşmiş olsa da, bir dizi faaliyet kendini üretici emekden dışlanmış bulur: Hizmetçinin emeği,[13] egemenin çalışması, sivil ve askerî yüksek görevlilerin, ordunun, donanmanın, din adamlarının, hukukçuların, doktorların, her

13 sonradan satılabilecek hiçbir nesne, hiçbir şey üzerinde sabitlenmez ya da gerçekleşmez [...] onun hizmetleri, yerine getirilir getirilmez yok olup gider," *a.g.e.*, s. 418.

türden yazın insanının, oyuncuların, soytarıların, müzisyenlerin, vb. çalışması üretken olmayan emek olarak kabul edilir. Bu analiz Smith'in tüm ardılları ve özellikle de Say ve Malthus tarafından kullanılacaktır. Yeni emek kavramının nasıl oluştuğunu en iyi açıklayan Malthus olacaktır. O, üretici bir emek sunmayan kişilerin faaliyetini emek olarak değil, "hizmet" olarak adlandırmayı önerecektir. Böylece emek kavramı yalnızca, bir anlamda, yaratılmış olan kavrama denk düşen kişiler için geçerli olacaktır. "Gerçek" emek, üretici emektir, başka deyişle, mübadelenin taşıyıcısı olan maddi emektir.

Niçin? Çünkü emek kavramı yaşanmış durumların analizinin sonucu değil, nedenin ihtiyaçlarına göre inşa edilmiştir; özel olarak da yazarların zenginlik tanımlarından çıkarılmıştır. Dönemin tüm eserleri, emek kavramının nasıl olup da yazarların zenginlik hakkında verdikleri tanımın sonucu olduğunu göstermektedir: Emek, "zenginlik üreten şey"den başkası değildir. Dahası, emeğin özellikleri, farklı yazarların zenginlikten anladıkları şeyin sonucudur. Bu yazarların, özellikle de Say ve Malthus'un verdikleri tanımın son derece önemli olması buradan kaynaklanır. Çünkü iki yazar da aynı sonuca varırlar, yani tamamen kısıtlayıcı bir zenginlik anlayışına varırlar. "Kuşkusuz," der Malthus, "zenginlik insanın kendisine yararlı ve hoş olarak arzuladığı her şeye denk düşer: Bu tanım insan soyuna yarar ya da haz sağlayan, maddi ya da entelektüel, somut ya da soyut her şeyi elbette içerir, sonuç olarak, dinden, ahlâktan, politik ve sivil özgürlükten, hitabetten, öğretici ve eğlendirici söyleşiden, müzikten, danstan, tiyatrodan ve diğer kişisel hizmet ve niteliklerden sağladığımız avantajları ve bunlar sayesinde bulduğumuz huzuru içerir."[14] Ama bu tanım fazlasıyla geniştir ve asla işlemsel değildir: Bir ülkenin bir yıldan ötekine zenginliğinin büyümesini tam olarak hesaplamaya özellikle hizmet ettiği söylenemez.[15]

---

14 *Principes, a.g.e.*, s. 5.

15 "Farklı uluslardaki zenginlik artışı toplamını hesaplayacak, kusurlu da olsa herhangi bir aracımız yoksa elimizde, bu artış üzerine hiçbir tartışmaya pratik olarak girişemeyeceğimiz açıktır." *A.g.e.*

Somut sonuçlar elde etme ve ekonomi politiği bir bilim yapma isteği öyle güçlüdür ki, bu kaygı tüm diğerlerini geride bırakır. Yazarlarımız zaten bu kaygıyı gizlemezler, eserlerinin giriş bölümleri her zaman için ekonomi bilimindeki ilerlemeyi ölçmeye ve övmeye yöneliktir. Ve yaygın –ve daha doğru– bir zenginlik anlayışı ile kuşkusuz biraz yanlış olan –ama olmadan da hesaplamanın mümkün olmadığı– kısıtlayıcı bir anlayışın üstünlüklerini sayfalarca karşılaştırdığı epik bir tartışmanın sonunda Malthus, şu olağanüstü itirafla tartışmayı sonuca bağlar: "Say ile birlikte, ekonomi politiği deneye dayalı ve kesin sonuçlar elde etmeye uygun *pozitif bir bilim* yapmak istiyorsak, yararlandığı temel terimin tanımı içinde, yalnızca artışını ya da azalmasını değerlendirebileceğimiz nesnelerin olmasına büyük özen göstermemiz gerekir; ve net olarak çizilebilecek en doğal ve en yararlı çizgi, maddi nesneleri maddi olmayan nesnelerden ayıran çizgidir."[16] Ekonomi politiğin bir bilim olması, özellikle de öğüt vermeye müsait, işlemsel bir bilim olması zorunlu olduğundan, Malthus sorunu, maddi nesnelerle sınırlı, özellikle indirgeyici bir zenginlik anlayışından yana çözer: "İnsana yararlı ya da hoş olan ve kişilerin ya da ulusların duydukları ihtiyaçlara gönüllü olarak uygun kılınmış, gerekli maddi nesneleri zenginlik olarak adlandırıyorum. Bu şekilde sınırlandırılmış olan tanım, genellikle zenginlikten söz ederken hedeflediğimiz hemen hemen tüm nesneleri içerir. [...] Dolayısıyla bir ülke, topraklarının genişliğine bağlı olarak, sahip olduğu maddi nesnelerin bolluğuna ya da az bulunurluğuna göre zengin ya da yoksul olur."[17] Bu tercihin önemi, tüm toplumun özellikle indirgenmiş bir hedefin peşine düşmesini gerektirmesinden kaynaklanmaz yalnızca; çalışmanın tanımlanmasında önemli sonuçları peşinden getirdiği için de önemlidir. İndirgenmiş zenginlik anlayışına, indirgenmiş çalışma anlayışı denk düşmektedir. Bundan böyle çalışma, üretici emek anlamına gelmekte-

16 *A.g.e.*, s. 13; altını biz çizdik.

17 *A.g.e.*, s. 14.

dir, yani eklenen değerin her zaman için görünür ve ölçülür olmasını sağlayan maddi ve değiş tokuş edilebilir nesnelere uygulanan çalışma demektir.

Artık ekonomistlerin emek kavramını icat ettikleri ve birleştirdikleri açıktır, yani o zamana kadar "yorucu" olarak nitelenmiş, ama yine de çok farklı kapsamlarda yaşanmış ve sınıflandırılmış faaliyetleri –tarlalarda çalışma, zanaatkârlık...– tek bir kategori içine kattıkları açıkça görülmektedir. Ama bunların tek bir kavram içinde bir araya getirilme nedeni, ne çabanın doğurduğu yorgunluk derecesidir, ne bu faaliyetin uygulandığı nesnedir, ne de bu faaliyetin gerçekleşme tarzıdır. Neden, tamamen dışsaldır: Bir zenginlik artışının –ya da bu şekilde tanımlanan şeyin– kökeninde yatan her faaliyet, yani maddi bir nesneye değer katabilen her faaliyet çalışma kategorisinden kaynaklanır. Smith'ten sonra yazarlar artık çaba ya da yorgunluk kavramına göndermede bulunmayacaklardır: Emek, somut göndergelerinden koparılmış, ekonomik bir kategori olacaktır.

Bununla birlikte, günümüzde hâlâ sıkça karşılaştığımız gibi, ekonominin, içinde bir anlamda bir kesit oluşturduğu, daha zengin ve daha geniş bir emek kavram ya da gerçekliği karşısında bir indirgeme gerçekleştirmiş olduğuna inanmaktan sakınmalıyız. Bu bir yanlış anlama olur, çünkü bu ünlü ekonomi kavramı ya da gerçekliği, –ne kendi içinde ne tasarım olarak– önceden vardı. 18. yüzyıl emeği homojen kategori olarak ve zenginliklerin büyüme unsuru olarak bir bütün halinde icat etti. Dolayısıyla, emek kategorisinin önceden mevcut olduğu ve ekonominin, insanın somut faaliyetini unutarak, bunun ancak bir bölümünü ele aldığı, ancak akıl yoluyla, geriye dönük bir yanılsamanın etkisiyle hayal edilebilir.

Soyut emeğin icadı (devam ve son): Meta olarak emek

Emeğin ortaya çıkışı sırasında içerdiği biçimler önemsiz değildir: Emek, hem bireysel özgürlüğün en yüksek tezahürü olarak, hem de insan faaliyetinin nesneyi ticari bir mübadele nes-

nesi yapmaya elverişli bölümü olarak ortaya çıkmıştır. Emek sayesinde birey yalnızca kendi yeteneklerini kullanarak, yeteneklerinin toplum içinde edinmesini sağladığı yeri özgürce pazarlık konusu ederek ihtiyaçlarını giderebildiği ölçüde, emek bireysel özerkliğin sembolü olmuştur. Emeğin bireysel özgürlüğün tezahürü olduğu fikri, mülkiyet hakkını kurulu düzenlere değil, özellikle her bireyin kendi yeteneklerini uygulamasına dayandırmış olan Locke'a kadar uzanır. Locke'a göre, insanın kendi bedeni üzerinde mülkiyet hakkı vardır ve bu bedeni, mülkiyete hak tanıyan bütünlüğü içinde korumak da görevidir. Bu mülkiyet, bu fiziksel bütünlüğü koruma ve kayırmanın temel koşulunu oluşturur: "Herkesin, kendi kişiliği üzerinde özel bir hakkı vardır. Bu kişilik üzerinde başka kimse hak iddia edemez. Bedeninin emeği ve ellerinin eseri onun kendi malıdır diyebiliriz."[18] İnsan, mallara sahip olma hakkını çalışmayla, mal edinmek için girdiği zahmetle elde eder.[19] Bu hak, kişinin kendinin, dolayısıyla bedeninin korunması için daha temel olan bir hakka dayanır. Bundan böyle birey, yalnızca işlevleri sayesinde, bedeninin işleyişi sayesinde, başka hiçbir yasaya dayanmayan bazı haklar elde eder. Bedenin bu işleyişi emektir. Demek ki emek, özerk işleyişi her bireyin yaşamasını sağlayan insan faaliyetinin adıdır.

Smith bu teoriye gönderme yapmaktadır,[20] ama buna temel bir öğe de eklemektedir. Onun gönderme yaptığı emek, her şeyin kökensel olarak edinildiği çalışma değildir; kişinin kendi toprağının sınırlarını belirlediği ve yaşamı için gerekli kaynakları edindiği, daima yeniden başlayan ilk çaba değildir. Bu, toplumsal emektir; dolayısıyla bireyin yeteneklerinin pazarlı-

18 Locke, *Two Treatises of Government*, Awnsham Churchill, Londra, 1690; göndermeler kitabın Fransızca çevirisindendir: *Traité du gouvernement civil*, Bölüm V, "De la propriété des choses", s. 27, GF-Flammarion, 1992, s. 163.

19 "İnsanın çabası ve mahareti sayesinde doğal halden çekip aldığı her şey, yalnızca ona aittir," *a.g.e.*

20 Smith şöyle demektedir: "Bütün mülkiyetler içinde en kutsal ve en ihlal edilemez olanı, insanın kendi emeğidir, çünkü bu tüm diğer mülkiyetlerin kaynağıdır. Yoksulun mal varlığı onun gücünde ve ellerinin maharetindedir." *Recherches..., a.g.e.*, s. 198.

ğını yapmasını, –Marx'ın daha sonra söyleyeceği gibi– cebinde iş gücünü taşıyarak yaşamasını sağlayan şeydir, ama aynı zamanda alışveriş nesnesi de olan emeğin ta kendisidir. Çünkü, Smith'in açıkladığı gibi, insanların ya mübadelede bulunmadıkları, ya da özellikle gereken çaba ya da emek miktarı temelinde kendi çabalarının somutlaştığı ürünleri doğrudan doğruya mübadele ettikleri o ilkel durumdan artık çıktık.[21] Topraklar mülk edinildiğinden ve sermaye birikiminden bu yana, Smith'in olgusal bir veri olarak kabul ettiği gibi, mübadele artık doğrudan değildir: İnsanlar, en azından içlerinden bir bölümü, başkalarına kendi ürünlerini değil, emeklerini satmaktadır. Ve bu, durumu özellikle karmaşıklaştırır. Önceden, insanlar yalnızca emeklerini kattıkları ürünlerin doğrudan mübadelesini yapıyorlardı. İşlem tam anlamıyla doğru olmasa ve iki emek miktarının kesinlikle denk olduğuna emin olmak kimi zaman pek mümkün olmasa da, her bir ürünün içerdiği emek miktarını karşılaştırmak oldukça kolaydı (ama Smith, pazarın keyfiyetine göndermede bulunarak, kaçamak bir ifadeyle işin içinden çıkıyordu: "Pazar fiyatı, çok doğru olmasa da, yaşamsal işlerin yürümesi için oldukça yeterli olan o büyük hakkaniyete göre, pazarlık ederek ve tartışarak oluşur.") Emeğe bir fiyat biçilmesi ille de gerekmez, çünkü bu fiyat ürünün satışı sırasında belirlenmiştir. Bundan böyle, emeğin fiyatı da dahil, tüm metaların karşılaştırılabilir olmasını sağlayan şeyin fiyatını bulmak zorunlu hal almaktadır... Emekçiyi ücretlendirmek için doğru ölçütleri bulmak gerekir, ama aynı zamanda da sermayeleri ortaya koyan kişiyi ve toprak sahiplerini de ücretlendirecek ölçütleri bulmak gerekir. İyi bir paylaşımın ölçütlerini bulmak, dolayısıyla emeğin tam olarak değerinin ne olduğunu bilmek gerekmektedir.

Smith'i meşgul eden ve Marx da dahil, ardıllarını da meşgul

21 "Topraklara sahip olmadan ve sermaye birikiminden önce gelen o ilkel evrede, emeğin ürünü tümüyle işçiye aittir. Paylaşması gereken ne mülk sahibi vardır ne de efendi. [...] Ama işçinin kendi emeğinin tüm ürününden yararlandığı bu ilkel durum, topraklara sahip olmanın ve sermaye birikiminin gündeme geldiği dönemin ötesinde sürememiştir." *A.g.e.*, s. 135-136.

edecek tartışmalar –ürüne eklenen değer emekçinin cisimleştirdiği emek miktarından mı gelmektedir, yoksa potansiyel alıcıların onda buldukları yarardan mı, veyahut ikisinden birden mi?...– burada lafı dolandırmadan resmileştirdiği şeyden daha az önemlidir: İnsan emeğinin da bir fiyatı olmalıdır; emek de bir alışverişin konusu olabilecek bir faaliyettir. Bugün bize bir devrim gibi gelen şey,[22] –insan çalışmasını diğerleri gibi bir meta olarak kabul edebilmiş olmak– o dönemde Smith tarafından kuşkusuz böyle yorumlanmamıştı. Tersine, iyice görülmektedir ki, *Araştırmalar*'ın yazarı için, her bir kişinin emeğini satma olasılığı, o dönemde mevcut olan kölelik, serflik, vb. gibi el emeğinin kullanım biçimlerinin tümünün tersine, bundan böyle özerk olan, herhangi bir kişiye bağımlı olmadan kendi yeteneklerini basitçe uygulayarak yaşayabilen devrimci bir birey anlayışını uygulamaya koymanın bir biçimiydi.[23] Bu evre, önceden egemen olan hukuksuzluk biçimleri karşısında kesinlikle bir ilerleme oluşturuyor olsa da, insan emeğine dair çok özel bir anlayışın yerleşmesine katkıda bulunduğu da açıktır. Çünkü Smith emeği, maddi bir nesneye kalıcı bir şekilde dahil olan ve böylelikle o nesnenin değerini artırmaya yatkın, ölçülebilir fiziksel güç harcama miktarı olarak kavradığından, emeğin "metalaşması" mümkündür. Başka deyişle, emeğe meta muamelesi yapmanın çok pahalıya mal olan bedeli, burada da, tamamen materyalist bir emek anlayışıdır. Smith'in saptadığı ikili devrimin kaynağı budur: Bir yandan, emek artık bireyin özerklik aracıdır; diğer yandan, insan faaliyetinin bir bölümü öznesinden ayrılabilen ve –kiralanabilir ya da satılabilir olduğundan– onunla zorunlu birlik oluşturmayan niteliktedir. Bu yeni

22 Ve, Polanyi gibi bir yazara da böyle geliyordu; bkz. *La Grande Transformation*, Gallimard, 1983[*Büyük Dönüşüm*, İletişim yayınları, 3. baskı, Ekim, 2003]. "*Labor,* insanların işveren değil işçi oldukları dönemlerini belirten teknik terimdir." S. 111; ve Max Weber, *Histoire économique, esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société,* Gallimard, 1991, özellikle IX. Bölüm, "Modern Kapitalizmin Doğuşu", s. 1: Kapitalizmin kavram ve önvarsayımları.

23 Ortaçağ sonundan sanayi devrimine kadar yürürlükte kalan el emeği kullanımının farklı biçimlerini ayırt etmek için bkz. Weber, *Histoire économique..., a.g.e.,* özellikle II. Bölüm.

emek anlayışını icat eden, Smith değildir: Ücretli emeği oluşturmak için onun gözü önünde yerli yerine yerleşen farklı öğelere biçim vermiştir o yalnızca.

O dönemde hukuk –özellikle Fransız ve İngiliz hukuku–, henüz belirgin olmasa da, benzer bir anlayışa göndermede bulunur. Önce ekonomistlerin geliştirdiği bir yorumu mu kavramıştır hukuk? Yoksa, tersine, ekonomistler mi mevcut hukuksal anlayışlara boyun eğmiştir?[24] Bu soru, bizim konumuzu aşmaktadır. Ne var ki, 18. yüzyıl sonunda ekonomi ile hukukun –hukuk, emeğin "ayrılabilir" niteliğini onaylar– uygulamaya koyduğu soyut emek anlayışı aynıdır. Smith'le aynı dönemde yazmış olan hukukçu Pothier,[25] nesnelerin kiralanması ile emek ürünü eserlerin kiralanmasını birbirinden ayırır ve emeği birinci kategorinin içine yerleştirir: Kiralanabilecek şeyler arasında, Pothier, evleri, toprak varlıklarını, eşyaları, özgür bir insanın bedensel olmayan haklarını ve "hizmetleri" saymaktadır.[26] Emek, emekçinin sahip olduğu ve bir ücret karşılığında kullanabileceği bir şey olarak görülür; bu, emekçinin kendisi olmasına rağmen yine de ona yabancı olan bir şeydir, çünkü, göründüğü kadarıyla, taşıyıcı olan öznenin doğasına dokunmadan sözü edilebilir ve kullanılabilir. Hepsi de emeği ayrılabilir, alınıp satılmaya müsait bir şey olarak kabul eden ve alıcılarla satıcıları, karşılıklı sözleşme yaptıkları anda, tam anlamıyla özgür ve eşit olan bireyler olarak gören Fransız Devrimi metinlerinin parlak bir şekilde doğruladığı şey de budur. Mesleklere girişi ve bunların uygulanmasına bağlı ücretlendirmeleri kurallara bağlayan örgütlenmeler ve bireyi fiilen koruyan çeşitli meslek birlikleri, bu anlayış adına ortadan kaldırılacaktır: 17 Mart 1791 tarihli yasa, emek fikrini ticaret ve sanayinin

---

24 Bkz. G.H. Camerlynck'in Pothier hakkında söyledikleri: *Le Contrat de travail*, Dalloz, 1982 ve Polanyi'nin *La Grande Transformation*'daki saptaması (*a.g.e.*, s. 242): "Emek pazarı yükselirken, gelenek ve görenek hukuku büyük bir olumlu rol oynadı. Ticari emek teorisini büyük bir güçle ilk kez dile getirenler ekonomistler değil, hukukçulardı."

25 *Le Traité du contrat de louage* 1764 tarihlidir.

26 Bkz. G.H. Camerlynck, *Le contrat de travail, a.g.e.*, Bölüm I, s. 3: "Le contrat de louage de service chez Pothier"

özgürlüğü ilkesine tâbi kılarak, "herkes her türlü işi yapmakta, ve kendine uygun kabul ettiği meslek, sanat ya da uğraşla ilgilenmekte özgürdür" diyerek, çalışmanın bir iş olduğu fikrini kutsar.[27] Medeni Kanun da bu anlayışı onayacaktır.[28] Böylece emek, kişinin özgürce sahip olduğu ve özgür bir anlaşmanın sonucu olarak, bir sözleşmede hükme bağlanan satış koşullarını bir işverenle pazarlık ettiği bir "kapasite" olarak görülür. Fransız Devrimcileri Smith'ten farklı bir şey söylememektedirler. Smith'in onlar üzerindeki üstünlüğü belki de onlar kadar tez kanar biri olmamasıdır: Karşı karşıya gelen ve sözleşme yapan kişilerin özgür ve eşit bireyler olmadıklarını, işverenler kendi aralarında işbirliği yapabilirken, emekçilerin yapamadığını; dahası, sermaye sahibi işverenlerin emekçilerle aynı yaşamsal aciliyet içinde olmadıklarını, emekçilerin ölümden kurtulmak istiyorlarsa bu yeteneklerini kesin olarak kullanmak zorunda olduklarını gayet iyi bilmektedir.[29]

Dolayısıyla, hukuk ve ekonomi aracılığıyla, dolaysız biçimde maddi, niceliklendirilebilir ve ticari bir çalışma kavramı daha baştan icat edilmiştir. Emek, özellikle metalara, dolayısıyla mübadele edilebilir nesnelere dönük bir faaliyettir ve emeğin kendisi de bir mübadelenin merkezindeki metadır. Mübadele,

---

27 14 Haziran 1791 tarihli Le Chapelier Yasası, Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'de (Kitap II, Bölüm III, 1762) birlikleri mahkûm edişinden güçlü bir şekilde esinlenerek her türlü ortaklığı yasaklar. Le Chapelier Yasası raportörü şunu belirtir: "Her işçi için iş gününü belirleyecek olanın bireyler arasındaki özgür sözleşmeler olduğu, kendisini tutan kişiyle sözleşme yapmanın işçinin hakkı olduğu ilkesine uzanmak gerekir. Ücrete gelince, bunu yalnızca özgür ve kişisel anlaşmalar belirleyebilir."

28 "Yasal olarak aktedilmiş sözleşmeler, bu sözleşmeleri yapanlar için yasa hükmündedir." Fransız Medeni Kanun, madde 1134.

29 "Ortak ücret oranı, çıkarları asla aynı olmayan bu iki kişi arasında genel olarak yapılan sözleşmeyle belirlenir. İşçiler mümkün olduğunca çok kazanmak isterler; efendiler, ellerinden geldiğince az vermek isterler; birinciler ücretleri yükseltmek için, ikinciler ise düşürmek için bir araya gelmeye hazırdırlar. Bildik koşullarda, iki taraftan hangisinin mücadelede üstün geleceğini ve kendi koşullarını diğerine güçlü bir şekilde dayatacağını öngörmek güç değildir; efendiler, çok sayıda olduklarından, daha kolaylıkla bir araya gelebilirler; dahası, yasa onların kendi aralarında bir araya gelmelerine izin vermektedir, ya da en azından, işçilerin bir araya gelmesini yasaklarken onlarınkini yasaklamamaktadır...", *Recherches..., a.g.e.*, s. 137.

Smith'çi toplumda merkezde görülür ve emek de onun koşuludur. Sanki yeni toplumun gerekçesi emek/çalışma gibidir. Emek hem fazlasıyla somuttur (özü, yorgunluk, çaba ve zahmettir, toplumsal yaşama katılımın bedelidir), hem de son derece soyut (emek, her şeyin karşılaştırılabilirlik aygıtıdır). Sanki toplumsal bağ, çaba denen bu kişisel tözün satışı sayesinde kuruluyormuş gibidir. Emek, toplumu yapılandıran yeni toplumsal ilişkidir. Böylelikle de, meta mübadelesini mümkün kılan ticari çalışma olarak bir ihtiyaca cevap verir ve bir çözüm oluşturur.

Niçin emek?

Emeğin ne ölçüde bir "çözüm" olduğunu anlamak için, biraz geriye gitmemiz ve 18. yüzyılın ortasında değerler düzeninin aniden tersine dönmesi üzerinde durmamız gerekiyor. Niçin zenginlik aniden toplumların peşine düşmesi gereken gerçek amaç olarak ortaya çıkmıştır? Zenginliğin büyüme yasalarını ortaya koymak için niçin bunca çaba harcanmıştır? Doğmakta olan ekonomi politiğin gerçek bir kategorisi halini almış olan kişisel çıkara yöneltilen bu ani dikkatin nedeni nedir? O döneme ilişkin birçok açıklama getirilmiştir, ve bunlar bizim modern toplumlarımızın kuruluşuyla ilgili açıklamalardan başka bir şey değildir. Daha ziyade determinist olan kimi açıklamalar, üretkenlik artışı sağlayan ve buradan yola çıkarak, zenginliğe yönelik ilgiyi oluşturan tetikleyici olayı Sanayi Devrimi ve özellikle bunun merkezindeki teknik devrim olarak görürler. Demografiye, kırsal nüfusun aşırı artışına, büyük şehir merkezlerinin kuruluşuna, yeni değerli maden yataklarının keşfine, daha yoğun bir sermaye birikim düzeyine başvuran açıklamalar da aynı kategoriye dahil edilebilir. Ama bir *deus ex machina*'ya çağrı yapan bu açıklamalar, sanayicilerin niçin aniden makinelerle ve o zamana kadar çoğu yalnızca merak konusu olarak kabul edilmiş tekniklerle ilgilendiklerini, niçin bazı insanların bunlara yatırım yaptıklarını, emeğin üretkenliğini artırmayı bazı insanların belirli bir anda niçin önemli gördüklerini açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Başka açıklamalarsa, tersine, başka tür bir nedenselliğe çağrı yapmaktadır: İnançlar, tasarımlar, ya da Weber'in hâlâ *ethos* dediği şeydir bu.[30] Weber'in "açıklaması" bilinmektedir: "Bu olgu," demektedir Weber, "o dönemde gerçekleşen ve esas olarak, Kutsal Kitap'ın büyük metinlerinin yeniden yorumlanmasından kaynaklanan toprak faaliyetlerinin değer kazanmasından ibaret zihniyet değişimi olmasa olamazdı." Luther ve Calvin'in yorumları, topraktaki faaliyetleri yüceltmeyi hedeflemeseler de ve tartışmalı bir kavram olan "eser" kavramını reddetseler de, Weber'e göre, yine de bu sonuca yöneltirler.[31] Bu dünyada zenginleşme, maddi servet peşinde koşma ve yatırım iradesi üzerinde yüzyıllardan beri ağırlık taşıyan mahkûmiyeti yenmek için sanki aynı doğada ve aynı güçte (yani dinî) bir ilkenin müdahalesi gerekiyor gibidir.[32] Zihniyetlere çağrı yapan bu açıklama kuşkusuz tartışma konusu olmuştur. Olayların art arda totolojik sergilenmesinin ötesine az çok çıkan tüm tarihsel açıklamalar gibi bu açıklama da tartışmalıdır, çünkü, tanım gereği, asla doğrulanamaz. Yine de, insanların davranışını derinden belirleyen şeye, özellikle o dönemde kilisenin yaydığı dinsel öğütlere yer açma özelliğine sahiptir.

Başka kuramlar da, çalışmanın doğuşuna eşlik etmiş olan toplumsal olaylara büyük yer vermekte ve özellikle, ekonominin hem özgül gerçekliğin hem de bireyin alanı olarak ikili doğuşuna vurgu yapmaktadır. Örneğin Albert Hirschman,

---

30 Ne var ki Weber son derece ihtiyatlıdır: Tarihsel bir görüngüyü tasarımların dönüşümünden "çıkarsama"ya kalkışmamaktadır. Bkz. *L'Ethique protestante...*, *a.g.e.*, s. 103-104.

31 Weber, Almanca'da hem meslek, hem görev ve istidat anlamına gelen ve bu anlamı Luther'le birlikte almış olan *Beru* kavramı üzerinde durur. Çalışmanın aniden bir istidat olarak, Tanrı'nın dayattığı bir görev olarak algılanması olgusu, "doğanın bir ürünü değildir. Yalnızca ücretlerin yüksekliğinin ya da alçaklığının sonucu olamaz. Uzun, direşken bir eğitim sürecinin sonucudur." Weber, bu dünyanın mahkûm edilmesinden değer kazanmasına götüren büyük evreleri bulmaya çalışır. Özellikle bkz. *Ethique protestante...*, s. 95 ve devamı ve s. 123 ve devamı.

32 *Principes d'économie politique*'in başında Malthus'un tereddütlerini özellikle açıklayan, bu mahkûmiyettir. Tüm ahlakçılar, demektedir, erdemi zenginliğe tercih etmek gerektiğini bize gayet iyi öğrettiler. Eğer erdem zenginliği oluşturuyorsa, bundan niye kaçalım?, vs... Krş., s. 11 ve devamı.

"moral ve ideolojik düzeni hayrete düşüren bir altüst oluş"un, deyim yerindeyse akşamdan sabaha meydana geldiğini ve "zenginleşme iradesinin, buna tanıklık eden faaliyetler gibi, çok kısa süre içinde geniş bir onayı" peşinden getirdiğini kabul etmektedir.[33] "Bu dönüşümler," demektedir, "ödünleyici tutku ilkesi ışığında anlaşılmalıdır." 17. yüzyıl eğer tutkuların ve bu tutkuların yıkıcı güçlerinin yüzyılıysa, 17. yüzyıl sonu ile 18. yüzyıl da bunları bastırmak yerine birbirlerine karşı kullanmaya çalışacak, böylece şiddeti saptırmaya yönelik bir denge elde etmeyi hedefleyecektir. Bu devrimin merkezinde, Hirschman'a göre, çıkar kavramı bulunur: Öncelikle, tüm insani özlemlere referansla kullanılan bu terim, yavaş yavaş ekonomik yarardan başka bir şeyi belirtmemeye başlayacaktır; ve böylece bencillik, kişisel çıkar biçiminde, adım adım, şiddete karşı en büyük siper olarak kabul edilecektir. Dahası, çıkar, öngörülebilir ve hesaplanabilir toplumsal bir düzen kurma yararı sunmaktadır: Beklenen sonuçları öngörmek için, kişisel çıkarlar toplamını birleştirmekten başka yapacak bir şey yoktur. Özellikle, ekonomik alanda kişisel çıkarların karşı karşıya gelmesinden, savaşı önleyebilecek bir güçler dengesi doğabilir. Birkaç onyıl önce lanetlenirken, aniden Montesquieu'nün ağzında "yumuşak" bir hal almış olan ticaretin değer kazanmasına dönüş de buradan kaynaklanır: "Yumuşak âdetlerin olduğu her yerde ticaretin de olması; ve ticaretin olduğu her yerde de yumuşak âdetlerin olması neredeyse genel bir kural gibidir."[34] Ticaret ruhunun, "azla yetinme, tasarruf, ılımlılık, çalışma, sükûnet, düzen ve kural ruhunu da beraberinde getirdiği"ni eklediğinde ve ardından da ticaretin (ya da ekonomiye gösterilen ilginin) devletin tüm iktidarı ele geçirme teşebbüsü karşısında bir karşı-denge oluşturduğunu açıklaması Montesquieu'nün düşüncesini daha iyi açıklar. Ekonomik faaliyet, genel refahı artırmayı hedeflediği

33 A. Hirschman, *The Passions and the Interets, Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, 1977, göndermeler için Fransızca çevirisi *Les Passions et les Intérêts*, PUF, coll. "Sociologies", 1980, s. 15.

34 Montesquieu, *L'Esprit des lois*, Giriş.

ölçüde, politik iktidarın ele geçirebileceği uzamın bir bölümünü bu iktidardan kaçırmanın yolu olur.

Ama bu düşünce, bizce, böyle bir altüst oluşun niçin meydana geldiğini yeterince açıklamamaktadır. Louis Dumont'un açıklaması da yeterli değildir.[35] Dumont da aynı itkiye topyekûn olarak başvurmaktadır. O, ekonomik ideolojinin yaratılışına dair değerlendirmesinde, politik olandan aniden kendini ayıran özel bir tür gerçekliğin –ekonomik gerçekliğin– özerkleşmesini ön plana çıkarmaktadır: Bundan böyle ilk ilişki, insanları diğer insanlarla karşı karşıya getiren ilişki değil, insanları şeylerle karşı karşıya getiren ilişkidir. Böylece, 17. yüzyıldaki bireyciliğin atılımı koşullarında, karakteristik özelliği insanların başka insanlara tâbiyetine dayanmak olan (dolayısıyla politika aracılığıyla düzenlenen) topyekûn bütüncül bir toplumdan insan/şey ilişkisinin baskın çıktığı ve düzenlenmesi öncelikle ekonomiye bağlı olan bireyci bir topluma geçilir. Dumont, Mandeville'den Marx'a giden ve bireycilik ile ekonomik düşüncenin birlikte gelişmesini gören uzun bir ipucunu çekip çıkarmıştır. Smith'in düşüncesiyle Marx'ın düşüncesi arasında Dumont'un kurduğu özdeşleşme ya da süreklilik üzerinde daha sonra tekrar duracağız. Şimdilik, Mandeville'de tohum veren ve sonuçları Smith'te kuramlaştırılan, değerlerdeki bu altüst oluşun daha fazla açıklanmamış olmasını vurgulamakla yetinelim.

Coğrafi merkezli düzenin sonu

17 yüzyılda, klâsik dünya tasarımlarında görülen altüst oluşa kuşkusuz geri dönmek gerekmektedir. Açıklamanın açık seçik olması için bu altüst oluşu üç başlık altında sunmak gerekir: Coğrafi merkezli dünya anlayışının ve buna bağlı olarak, insan/doğa arasındaki geleneksel ilişkilerin çöküşü; toplumsal düzenin klâsik tasarımlarının tartışma konusu edilmesi; bireyin ortaya çıkışı.

"Doğal düzenin çöküşü" terimine bakarak, bir modelin yeri-

35 L. Dumont, *Homo aequalis, a.g.e.*

ne bir diğerinin hızla geçtiğini sanmayalım: Yeni fikirlerin kabul görmesi için bir yüzyıldan fazla zaman gerekmiştir. Kopernicus 1543'te Güneş-merkezli teorisinin ilk kanıtlarını sunmuşken, 1663 yılında Descartes kendi fizik kitabını (*Dünya*) tam tamamladığı anda Galileo'nun mahkûmiyetini öğrenip bunu yayımlamaktan vazgeçer. Engizisyon, "varsayım olarak bile olsa" Dünya'nın hareket ettiğini ileri sürmeyi yasaklar. Temel eserini 1687'de yayımlayan Newton'la birlikte hakikat, kimsenin karşı çıkamayacağı kadar güçlü bir şekilde ortaya çıkar ve Dünya'nın Güneş etrafında döndüğü –ve insanın artık dünyanın merkezinde olmadığı– kabul edilir. Bu keşiflerin temel önemi üzerinde o kadar çok yorumda bulunulmuştur ki, daha fazla üzerinde durmaya gerek yok. İnsanın aldığı narsistik yara bir yana, son derece somut başka sonuçların da vurgulanması gerektiği açıktır. Gerçekten de, doğaya, insana ve bunları bir araya getiren ilişkiye dair yeni bir imge ortaya konmuştur.

Descartes, tüm bu altüst oluşların en açık seçik sentezini önermektedir.[36] Doğanın matematik diliyle yazıldığını ileri süren Galileo'nun sözlerini yeniden ele alan ve kanıtlayan Descartes, doğanın, Ortaçağ'da Yunan metinlerinin bazı okumalarından Avrupa'ya miras kalmış, duyumsal kuvvet, biçim, nitelik ve hatta tinlerle dolu bir bütün olmadığını gösterir. Bundan böyle doğa, tamamen boş, şeffaf ve homojen olarak görülür. Doğa, tinin tamamen nüfuz edebildiği, tin tarafından bilinebilir bir maddeden oluşur. Dünya, evrensel matematik yasalarına göre inşa edilmiştir. Her şey, sanki Tanrı bu dünyadan çekilmiş gibi cereyan eder, tıpkı insanın tüm etkinliğinin ruh ve irade içine geriye akması gibidir bu. Dünya, bundan böyle, insanın bilgi ve eylemine teslim edilmiş olan uzam ile (en yüksek noktada Tanrı'nın, en alt düzeyde insan ruhunun sıfatı olan) tin arasında kesin olarak bölünmüştür. Bizzat Tanrı'nın dünyayı yaratmış olması, onu kendi dışına koymuş olması ve onu her an desteklemesi, bu dünyayı bize tamamen nüfuz edilebilir kılmaktadır. Başlangıçta bilim ve sanat insanlarına ait

36 Bkz. *Méditations métaphysiques*, GF-Flammarion, 1979 ve *Les Principes de la philosophie*, Vrin, 1970.

olan, ama dönemin anlayışını da etkileyecek olan iki tür tepki buradan kaynaklanır: Bir korku, hatta dehşet tepkisi ile doğanın artık meçhul ve hâkim olunamayan güçler toplamı olarak algılanmadığı, onu evcilleştirmenin, onunla yakınlık kurmanın mümkün olabildiği fikrinden beslenen bir sevinç tepkisi.

Korku tepkisini Pascal gayet iyi ifade etmiştir;[37] bu, Tanrı'sız bir dünyadan duyulan korkudur. İnsanın, iki sonsuz arasında, sabit bir mihenk taşından yoksun olduğu bir dünyadan, hiçbir şeyin anlamının olmadığı, artık hiçbir işaretin olmadığı, soğuk, boş, büyüsünü yitirmiş bir dünyadan duyduğu korkudur. Descartes'ın tarif ettiği evren aracılığıyla, Tanrı'sız bir dünyanın belirmeye başladığını sanki Pascal görmüş gibidir. Descartes ise, tersine, neşeye yer vermektedir: "Fizikle ilgili bazı genel kavramlar edindiğimde ve [...] bunların nereye kadar götürebileceğini ve şu ana kadar yararlanılmış olunan ilkelerden ne kadar farklı olduklarını fark ettiğimde, bu ilkeleri gizli tutarsam, tüm insanların genel iyiliğini sağlamaya bizi mecbur eden yasaya karşı büyük günah işlemiş olacağıma inandım: Çünkü, yaşam için çok gerekli olan bilgilere erişmenin mümkün olduğunu ve okullarda öğretilen bu spekülatif felsefe yerine, bir pratiğin bulunabileceğini, bu sayede, ateşin, suyun, havanın, yıldızların, göklerin ve bizi çevreleyen zanaatkârlarımızın çeşitli meslekleri kadar farklı tüm cisimlerin güç ve eylemlerini bilerek, bunları yatkın oldukları tüm kullanımlar için aynı biçimde kullanabileceğimizi ve böylece kendimizi doğanın hâkimi ve sahibi kılabileceğimizi gösterdiler; bu, yeryüzünün nimetlerinden ve tüm kolaylıklarından hiç çaba sarfetmeden yararlanmayı sağlayan sonsuz sayıdaki el yapımı maddenin keşfini arzulamak amacına yönelik değildir yalnızca, esas olarak, kuşkusuz başta gelen iyilik olan ve bu yaşamdaki tüm diğer iyiliklerin temeli olan sağlığın korunması içindir de."[38]

Felsefe tarihinin en tartışmalı bölümlerinden biri olan bu

37 Özellikle bkz. *Pensées* ve bunların içinde I. kısım ("Tanrı'sız İnsan"), Bölüm I ("Doğada İnsanın Yeri: İki Sonsuz") ve Bölüm II ("İnsanın Sefaleti"), Le Livre de poche, 1962.

38 Descartes, *Discours de la méthode*.

bölümde, 18. yüzyıldan beri Batı toplumlarını niteleyen teknikçi ve fatih ruhun başlangıcını görüyoruz. Aynı dönemde Bacon belli başlı yazılarını ve özellikle *Bilgilerin İlerlemesi ve Yükselmesi Üzerine*'yi, *Novum Organum*'u ve *Yeni Atlantis*'i kaleme almaktadır.[39] Bacon'a göre akıl bize yalnızca nedenleri bulmayı değil, bir tek kendimize güvenmeyi de sağlamalıdır. Şeylerin doğal düzeni dışardan verilmiş değil, yalnızca vardır ve bu düzeni açığa çıkarmak ve bunu kendi yararımıza kullanmak yalnızca bize bağlıdır. Akıl ve dolayısıyla bilim, dünyayı değiştirmemize hizmet etmelidir: "Bilimin misyonu ne makul, eğlendirici, saygınlığın damgasını taşıyan ve çok fazla etki yapan söylemlerinde yatar, ne de herhangi bir aşikâr argümanda; tıpkı önceden bilinmeyen ve yaşamın daha iyi düzenlenmesini sağlayan ayrıntıların keşfinde olduğu gibi, bu misyon, eylem ve çalışmadadır." Bu iki metinde de üçlü bir devrim uygulanmaktadır: Bilimin modeli metafizik ya da retorik değil, hem nedenleri keşfetmeyi sağlayan, hem de dönüştürücü eylemi olası kılan fiziktir artık. Descartes bu eylem araçlarını yapay nesneler olarak adlandırır. Bilimin özlemi hakikati keşfetmek değil, insanın dünyayı dönüştürmesini sağlayan nedenleri gün ışığına çıkarmaktır: Bilmek, bundan böyle harekete geçmektir. Sonuçta bu dönüşüm yönlendirilmiştir: Yalnızca yapay nesnelere doğru değil, özellikle yararlı yapay nesneye doğru yönlendirilmiştir. Doğa karşısındaki endişe ve saygı ilişkisinin yerini faydacı bir ilişki almaktadır. Önlerinde açılan olasılıklar alanının aniden bilincine varan insanların vecd hali buradan gelir.[40] Coşku sözcüğünü, ilk anlamı olan "tanrısal anlamda kendinden geçme" şeklinde kasıtlı olarak kullanıyoruz; çünkü, sanki Tanrı'nın yokluğu ve dünyanın parçalanması, insanlarda bir tür deliliği besliyor gibidir; sanki o zamana kadar doğayı yumuşatmayı denemek için do-

39 F. Bacon, *progrès et de la promotion des savoirs*, Gallimard, col. "Tel", 191; *The New Atlantis, 1626*, PF Collier & Son, New York. (c) 1901

40 Bu konuda bkz. H. Achterhuis'in yorumları: "La responsabilité entre la crainte et l'utopie", *Hans Jonas, Nature et responsabilité*, Vrin, 1993. Bu yazar, o dönemde ilerlemenin ve üretimin erdemlerine ani inanç yoluyla korkunun coşkuya dönüşmesini yorumlamaktadır: "Herkesin, kullanılabilir olan birkaç ma-

ğaya yönelmiş olan güçler, artık efendisi insan olan yeni bir düzen kurmak için zincirlerinden boşanıyor gibidirler; son olarak, sanki bu boşluğun artık şimdi evcilleştirilmesi gerekiyormuş gibidir. Tüm bunların aracı, aynı zamanda harekete geçmek anlamına gelen bu bilginin aracı, çalışmadır. Çalışma, yaşamı düzenleme, daha yumuşak kılma aracıdır. Doğanın aniden işlenecek bir alan gibi ortaya çıktığı, aklın etkili olduğu bu altüst oluş içinde, çalışma, yeni bir yaşama, evrensel bolluğa erişmenin hakiki aracı, ve aynı zamanda yapay nesne imal edecek alettir. Büyüsü bozulmuş doğanın boşluklarında, insan ürünü yapay nesneye yer açılmıştır.

Doğal cemaatlerin sonu

Gelenekten kaynaklanan ve tek otoritenin meşru kıldığı ilke ve bilgiler doğa alanında yeniden tartışma konusu edildiği anda, yerleşik toplumsal düzenin temeli olarak hizmet eden geleneksel doğrulamalar çökmeye başlar. Tıpkı "coğrafi merkezli" doğal düzenin Yunanlardan kaynaklanan ve Kutsal Kitaplar'ın –bunlara göre evrenin merkezi olan Yeryüzü'nü Tanrı yaratmıştı– yeniden yorumladığı bir dünya kavrayışına dayanması gibi, politik kuram da Ortaçağ'a kadar Pavlus'un *non est potestas nisi a Deo*[41] ifadesinden kaynaklı otorite argümanına dayanır. Bu ifadeye daha sonra Aziz Augustinus karşı çıkacaktır. Tanrı'dan kaynağını almayan hiçbir güç yoktur ve var olan tüm güçleri o kurumlaştırmıştır. Pavlus'un anlayışında bu, yerleşik yönetime mutlak itaati içerir ve kurumlaşmış iktidara her türlü direnişi özellikle yasaklar. Tanrısal hukuk denen bu kuram, tanrısal otoriteyi politik otoritenin temellerine yerleştirir: Sivil iktidara boyun eğmenin kökeni ve nedeni, Tanrı'ya borçlu olunan itaattir. Sivil yüksek görevliler ya

---

la sahip olmak için dövüştüğü daima tehditkâr nedret durumu, daha çok mal üretimiyle çözüme bağlanabilir." *A.g.e.*, s. 43.

41 Aziz Pavlus, Romalılara Mektup, XIII, 1, 2, 5.["Herkes, üzerinde olan hükümetlere tâbi olsun; *çünkü Allah tarafından olmayan hükûmet yoktur*; ve olanlar Allah tarafından tanzim olunmuştur", Bap 13, (e.n)].

da hükümdarlar Tanrı'nın bakanlarıdır. Tanrısal hukuk ile doğal hukuk, bundan böyle hukukçular tarafından özdeşleştirilmiştir. Bunu yaparken de, aynı zamanda, doğal olan ile adil olanı da özdeşleştirirler: Hukuk doğaldır, çünkü Tanrı'nın evrensel olarak istediği şeyler düzeninin parçasıdır. Bundan böyle, toplumsal düzen de doğal bir düzendir ve herkesin toplumdaki yeri her an doğrulanır, toplumsal düzen her an meşrulaştırılır. Dahası, toplumsal birliğin kendisi de, son çözümlemede, temellerini kilisede bulur. Toplumsal cemaat, –*universitas*– doğal, hiyerarşik bir cemaattir, dolayısıyla birliği organiktir ve herkes burada kendi doğal yerini bulur.

Descartes ve Bacon'un yazdığı dönemde Hobbes[42] da yine akıl adına bu politik otorite kuramına önemli bir darbe indirir. Sivil toplumun politik temelleriyle ilgili ortak tasarımı, doğanın klasik tasarımı karşısında Descartes ile Bacon'un formüle ettiğiyle aynı türde bir eleştiriye tâbi kılar. Sivil toplumların soykütüğünü oluşturarak, yani insanlar toplum halini almaya başlamadan önce olup biteni incelemeyi önererek, doğal hal ile toplumsal hali birbirinden ayırır. Doğal hal kurgusu sayesinde, toplumun öncesi –doğal hali– ile, temelini ve meşruiyetini tanrısal otoritede değil, tersine, insan iradesinde bulan sonrasını birbirinden ayırır. Politik otorite, yani herkesin kendi ülkesinin yasalarına itaat etmesini sağlayan şey, insanın kendi içinde, kendine ait olan ve yüksek bir otoriteye aktarılmış bulunan bir miktar haktan gönüllü feragatinde yatmaktadır. Doğal durumdan çıkış, ki Hobbes bunu savaş hali olarak gösterir, insanın çabasını, yapay bir nesneyi, bir keşfi

42 Hobbes politik eserlerini 1640-1670 arasında yazar. Bunların arasında bkz. *De Cive*, 1642 ve *Leviathan*, 1651. Klasik doğal hukuk anlayışına karşı bir savaş makinesi olan modern doğal hukuk okulunun çalışmalarını da dikkate almak gerekir. Grotius, Pufendorf, Burlamaqui bu okulun bellibaşlı temsilcileridir. Bu düşüncelerin bir analizi R. Derathé'nin *Rousseau et la science politique de son temps*'da (Vrin, 1988) bulunur. Modern doğal hukuk okulunun temsilcileri, Hobbes gibi, bir önce ile bir sonrayı ayırt etmelerini sağlayan bir soykütük hayal ederler, ama Hobbes'tan farklı olarak, toplumsallığı "bulurlar" Grotius ve Pufendorf, özellikle, medeni durumu, insanların doğal toplumsallığının sonucu olarak görürüler. Hobbes ve daha sonra da Rousseau bu düşünceden kopmuşlardı. Krş. C. Larrère, *L'invention de l'économie...*, *a.g.e.*

gerektirir. Dolayısıyla insan toplumu, kuruluşundan önce var olan durumun basit bir uzantısı değildir. İnsanın eseridir. Demek ki toplumsal düzen, ezelden beri verili olan doğal bir düzen değildir. Böylelikle Hobbes temel bir öğeyi ortaya koymuş olur: Toplumsal düzenin keyfî niteliği. Dönemin bilimsel keşifleri gibi, hem korku hem de coşku yaratabildiği anlaşılan böyle bir keşfin son derece devrimci bir görünüm sunduğunu tahmin edebiliriz. Doğal yasaların, mihenk taşlarının, hatta ölçütlerin yokluğundan kaynaklanabilen toptan istikrarsızlık –anarşi ya da savaş– karşısında korku. İnsanın amaçlarına yönelmesine en uygun olacak toplumu keşfetmesi için insana verilmiş mutlak özgürlük karşısında coşku. Ama, ilk anda korku baskın çıkar; bu da sağlam ve istikrarlı temeller üzerine politik otoriteyi oturtmak için Hobbes'un yerleştirdiği makinenin ürkütücü biçimde baskın olan niteliğini açıklar. Hobbes, toplumsal düzenin çimentosu olabilecek, yani sanki doğalmış kadar sağlam ve tartışmasız temeller üzerinde bu düzeni sürdürmeye müsait hakiki bir makine-devlet inşa eder. Ama bu kadar güçlü biçimde kenetlenmesi gereken şey nedir? Hobbes, bu kadar kısıtlayıcı kurallar tanımlamak zorunda kalmasına yol açan ne keşfetmiştir?

Yalnızca kendini koruma kaygısıyla yönlendirilen ilksel güç olan, yönlendirilmemiş, kurala bağlanmamış güçler olan bireyler, olsa olsa ancak birbirleriyle çatışabilir ve birbirlerini imha edebilirler. Politik düzen, bundan böyle, bu birlikte-varoluş'un kuralını belirleyecek ve buna saygı duyulmasını sağlayacak iktidarı elinde tutacak yüksek otoriteyi belirlemekten ibarettir. Politik düzenin temel hedefi, her bireyi toplumsal bütünün içindeki yerine yerleştirmek, onu haklarının ve ödevlerinin kaynaklanacağı bir düzene dahil etmektir. Doğal cemaatlerin çöküşüyle birlikte, temel sorun, bundan böyle birbirlerini birey olarak kabul eden ve birey olarak gören kişilerin birlikte yaşam kuralını bulmak ve bu kişilerin bu kuralı sürekli tartışma konusu etmelerini engelleyebilmektir.

Birey, toplumsal düzen ve çalışma

Gerçekten de sorun oluşturan şey, bireyin kamusal sahnede belirişidir. Doğal, kozmolojik ya da toplumsal düzenler, ilk bileşenleri olan bireylere, kısmen bu bireylerin baskısı altında ayrışmıştır. Örgütlü kozmos, terimin kimyasal anlamıyla iki ürüne çözülmüştür: Bir yanda, büyüsünü yitirmiş, niteliksiz ve matematik yasalarına indirgenebilir bir doğa ile diğer yanda, düşünen, özgür, varlığından emin, artık karşı karşıya durduğu bu doğadan farklı ve ayrı olduğunun bilincinde bir özne. *Universitas*'ın, klasik doğal hukukun betimlediği doğal düzenin çözülmesine gelince, bu çözülme, en basit ifadelerine ve kendini korumak olan ilk arzularına indirgenmiş çok sayıda bireyi serbest bırakmıştır. Birey, elbette ki 17. yüzyılın bir "icadı" değildir. Birey, daha ziyade, Hıristiyanlığın önemli icatlarından biridir. Buna göre, her insan Tanrı tarafından yaratılmıştır ve Tanrı'yla doğrudan bağ içindedir.[43] Bu keşif Reform'la birlikte derinleşecek ve somut olarak ancak 17. yüzyılda kendini gösterecektir. Buna karşılık, bu dönemin tüm felsefesi bu yeni insan imgesi etrafında örgütlenir. Bu imge kimi zaman (örneğin Locke'da, politik analizler ve bireysel özgürlük kavramı aracılığıyla) özel hak ve görevlerin taşıyıcısı birey olarak, kimi zaman kendinin tamamen bilincinde, düşünen özne olarak (Descartes'da), kimi zaman ise (Hume'da) atomların ve duyumların özgül bileşimi olarak kavranmıştır; hatta kimi zaman (Leibniz'de) tüm diğerlerinden kökten farklı olmasına rağmen yine de farklılığı belli belirsiz olan, kapısız ve penceresiz bir monad gibi anlaşılmıştır. Artık kabul edilmiş olan birey, hem gerçek özgüllüğe sahip, bir çoğulluk öğesidir, hem de davranışının ilkesi olan kendi yasasının taşıyıcısı olarak kabul edilir.[44]

Doğal düzenlere yöneltilen eleştiri, aynı zamanda, ilk bile-

---

43 Özellikle Hegel'in yorumu budur, bkz. *infra* Bölüm IX.

44 Bu, akıl ilkesini sunmanın bir başka tarzıdır. Birey, aklı sayesinde, eylemlerine rehberlik edebilecek ve bunları açıklayabilecek, birliğini oluşturan ilkeyi kendi içinde bulur.

şenleri düzenlemeyi sağlayan çerçeveleri de sonsuza dek parçalar. Hobbes'daki savaş hali metaforunun kullanımı bu anlama gelir: Birleştirici bir ilkenin müdahalesinden önce, çoğulluk düzenli değildir, bireyler kendi başlarına, itkilerinin ve karşılaşmalarının düzensizliğine terk edilmiştir. Savaş hali, bireylerin doğal ve düzensiz olarak birlikte-yaşamasından başka bir şey değildir. İnsanın isteklerine göre doğanın olası düzenlenişi fikrinin ve yeni bir Atlantid perspektifinin yol açtığı coşkuyla birlikte, 17. yüzyıl bir sonraki yüzyıla yeni bir sorunun kışkırttığı endişeyi miras bırakır. Toplumsal düzenin temeli kaygısıdır bu. Asıl sorun, daha önce asla tek tek bireyler olarak ele alınmamış, daima hiyerarşik ve eklemli bir bütünün parçaları olarak görülmüş öğeler arasındaki bağları örgütlemeye elverişli ve toplumun birliğini oluşturabilecek yeni bir düzen ilkesi bulmaktır. Dolayısıyla, bu yeni ilkeyi bulmak için dağılmış bireylerden yola çıkmak gerekir. Toplumun kurucu uğrağını açıklamak için politik kuramcıların[45] başvurdukları hayalî tasarımların aldıkları biçim böyle açıklanmaktadır: Toplumsal gövde bir sözleşmeden, bir anlaşmadan kaynaklanır. Hükümranlık insanların iradesinde yatar ve toplum, mevcut tüm bireyler arasında geçmişte aktedilmiş bir anlaşmanın sonucudur. Ama eğer toplum insan iradesinden doğuyorsa, toplumun temellerinin keyfî olarak görülmemesi ve sürekli tartışma konusu edilmemesi için ne yapmak gerek? Eğer toplum insan yapımı ise, toplumsal düzenin, toplumsal konumların, toplumsal hiyerarşinin temeli nedir? Bireylerin bu düzeni tartışma konusu etmesini kim engelleyecektir? Bu düzeni koruyacak kural nedir? Toplumsal düzenin zorunlu dokunulmazlığını, bu düzenin saygı görme ve neredeyse kutsal kabul edilme mecburiyetini kim garanti edecektir? Bireylerin kendi aralarındaki ilişkilerini –özellikle katkı ve karşılığını alma ilişkilerini– yönetecek kuralları kim belirleyecektir ve eğer doğal düzen yoksa, bu kuralların doğru olduğunu kim garanti edecektir?

45 Sözleşme kuramcıları çoktur: Grotius, Pufendorf, Burlamaqui, Hobbes, Locke, Rousseau en bilinenleridir.

18. yüzyıl bu sorulara cevap verebilecek kuramların oluştuğu yüzyıldır. Kökten farklı iki çözüm yerleşmektedir: Ekonomi ve politika. Her ikisi de, doğal haldeki bireylerin düzenlenmemiş çoğulluğuna birlik verecek ilkeyi bulmayı amaç edinir. Her ikisi de, bireylerin ilişkiye geçiş tarzlarını tasarlamak için, ilk başta, sözleşme biçimine başvurur. Ama, politika açısından sözleşme, politik bir otoriteyi oluşturan edimdir ve politik gövdenin birliği bu sayede kurulur;[46] ekonomi açısından ise sözleşme mübadele koşullarını belirler ve dolayısıyla, iki büyüklüğün (nesneler, çabalar, yükümlülükler) denklik yasalarını dile getirir. Birinci durumda sözleşme her bireyin kendisini politik gövde olarak kabul etmesini ve örgütleneceği kurallarla donanmasını sağlar; diğer durumda ise, tek bir kökensel sözleşme yoktur, çok sayıda sözleşme vardır, zaten bunlar çoğu zaman zımnidir ve mübadeleler bunlara göre düzenlenir. Smith'te toplum mübadele sayesinde doğar ve varlığını sürdürür. Toplumsal bağı her an oluşturan şey, mübadelelerin çokluğudur. Demek ki ekonomi, güvensizlik üzerine kurulu bir toplum felsefesidir: İnsan müdahalesi, toplumsal düzeni garanti etmek için yeterli değildir. Bireylerin kendi yaşam kurallarını ve amaçlarını özgürce seçmeleri yerine, ekonomi, yasaların kesinliğini tercih eder. Örneğin Rousseau'nunki benzeri bazı politik felsefeler gibi ekonomi de başlangıçta ne toplumsal içgüdüyü, ne de başkalarına yönelik doğal eğilimi veri alır. Ama, politikadan farklı olarak, insanların kendi ortak yaşamlarının kurallarına karar vermek için bir araya geldikleri kurucu bir uğrak fikrini de gereksiz kabul eder: Ancak ihtiyaca, yani bolluk arzusuna bel bağlar. Bu nedenle, insan arzusunun nesnesini adem-i merkezîleştirir: Bu arzu doğrudan doğruya toplumu değil, bolluğu hedeflemektedir. Toplum, ötekine iyilik yapma arzusundan değil, bireysel çıkardan doğar: "Rızkımızı kasabın, biracı ve fırıncının iyi niyeti sayesinde değil, kendi çıkarlarına gösterdikleri özen sayesinde buluyoruz."[47]

46 Sözleşme kuramlarının çok sayıda değişkesi vardır. Bkz. R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps, a.g.e.*, ve Rousseau, *Contrat social, a.g.e.*, c. I, VI.

47 A. Smith, *Recherches..., a.g.e.*, s. 82.

Ama bu bolluk arzusu öyle güçlüdür ve tüm toplum bu arzuyu öylesine benimsemiştir ki, toplumsal arzunun ya da ortak yaşam kurallarını bireylerin kolektif olarak saptamasının yöneltebileceği düzenden –ekonominin inancına göre– çok daha sağlam toplumsal bir mekaniği bu arzu belirleyecektir.

Demek ki ekonomi, 18. yüzyılda, özellikle de Smith'te, toplumun doğuşu ve varlığını sürdürmesi sorununa felsefi bir cevap olarak kendini gösterir, ama bu karamsar ve endişeli bir felsefedir. İnsanların kendi ortak yaşam koşullarını belirleyebilme imkânına inanmadığından, bu yaşamın "doğal" yasalarını dile getirmeyi tercih etmektedir. Bolluk arzusu, topluma kendi birliğini dışarıdan veren ilkedir: Bu arzu tüm bireylerde vardır. Bundan böyle bu arzu, Aristoteles'in Tanrısı gibi,[48] tüm bireyleri "sevgi"yle harekete geçiren ilk toplumsal motordur. Böylece, toplumsal gövde ilk birlik türünü edinmiş olur. Ama dahası bu arzu, tüm toplumu da yapılandırır. Bundan yola çıkarak, ekonomi gerçekten de zenginleşmenin doğal yasalarını tanımlar ve toplumsal düzenle toplumsal ilişkilerin yapısını bu yasalardan çıkarsar; bu ilişkiler tümüyle, insanların üretme ve mübadelede bulunma kapasitesi tarafından –terimin güçlü anlamında– belirlenir. Toplumsal ilişkiler, bireyler arasındaki bağlar, mevkiler ve toplumsal hiyerarşi, bireylerin tercihleri sonucu değil, yasalarını ekonominin saptadığı katı bir determinizmin sonucudur. Toplumsal düzenin ve toplumsal ilişkilerin bu şekilde çıkarsanması, iki biçimde işler. Öncelikle, bolluk arzusu, verimliliği zorunlu kılar ve sert bir işbölümüne, dolayısıyla diğer insanlara bağımlılığın derinleşmesine yol açar. *Ulusların Zenginliğinin Nedenleri Üzerine Araştırmalar*'ın ilk bölümü bu düzeni sahnelemektedir: İşbölümünde Smith'i büyüleyen şey, emeğin üretici gücünün azalması değil, yol açtığı toplumsal düzendir. İç içe geçmiş biçimsel örgüsü bile, bireylerin içinde bulunduğu karşılıklı mutlak bağımlılığın sembolü olan bu olağanüstü metinde, topluiğne manüfaktürü, bölümün sonunda tarif edilen büyük toplumu küçük ölçekte

48 Krş. *Métaphysique*: _, 7, 1072a 25-30 ve 1072b 1015, Vrin, 1986, s. 680.

temsil etmektedir: Bu, her bir kişinin bir diğerine mutlak olarak bağlı olduğu bir toplumdur. Tüketilen her nesne binlerce işlemi gerektirmektedir, bu işlemler de yüzlerce değişik kişi tarafından gerçekleştirilir. Böylece birey yalnızca kendi çalışmasını uygularken değil, ihtiyaç duyduğu ürünleri elde ederken de öteki bireylere bağlıdır. Bu karşılıklı ihtiyaçlar, "otomatik olarak" işleyen bir toplumsal düzenin temelini oluşturur. Ardından, ekonominin yasaları, bireylerin çabalarının değerini, tüm olarak toplumsal gövdenin (Ulus) hedefinin başarılı olmasına katkılarının kendi zenginleşmelerini nasıl sağladığını belirler. Bireylerin çabaları, toplam zenginliği ne ölçüde artırdıkları ve refahın yayılma tarzı arasında mantıksal bağlar vardır. Buradaki hiçbir şey tesadüfe bırakılmamıştır, ekonomi bu yasaların bilimidir. Demek ki, toplumsal mekanizma tamamen bu bolluk buyruğu etrafında inşa edilmiştir ve kaynağını, kesin bir biçimde, her bir bireyin büyük toplumsal göreve katılım tarzından alır.

Emek, elbette ki, bu toplumsal mekanizmanın merkezindedir, toplumun tercih ettiği aygıttır: Emek hem dönüştürücü insan çabasıdır, hem de bu çabanın değerinin ne olduğunu –yani bunun ne kadar parayla ya da diğer hangi ürünle mübadele edilebileceğini– bilimsel olarak gösteren ölçü aygıtıdır. Emek, merkezî toplumsal ilişkidir; çünkü bolluğun sürmesini sağlayan somut araçtır, daima bir başka insana dönük bir çabadır, ve –özellikle– toplumsal alışveriş ve ilişkilerin genel ölçüsüdür. Her şeyin fiyatını emek belirler, toplumsal düzenin dokunulmazlığının garantisi odur. Dolayısıyla toplumsal düzen emek tarafından iki yandan belirlenmiştir: Hem ihtiyaçların ve karşılıklı bağımlılıkların dinamiğiyle, hem de çabaların ölçüsü ve karşılaştırılması yoluyla. Emek aracılığıyla bireyler yalnızca bir arada tutulmakla, toplumsallığa mecbur olmakla kalmazlar, dahası, mübadeleleri de emek aracılığıyla düzenlenir. Toplumsal düzen sorununa iktisadî yanıtın merkezinde maddî ve metalaşmış emek ve mübadele yer alır. Emek, eski *universitas*'ın yerine, bir o kadar sağlam bir düzen geçirmenin, dolayısıyla doğallığın sağlamlığı yerine sarsılmazlığı geçi-

ren tek araçtır, ama yine de bireyleri ne birbirlerini sevmek ne de kendi dileklerinden başka bir şeyin peşinden gitmek zorunda bırakır. Mübadele, toplumsal bağın üreticisidir, ekonomik mantığın yüreğidir. Bu nedenle Smith emeği, doğal haldeki bireyleri harekete geçiren fiske olarak görür: Takas yapma eğilimimiz, toplumun yasasının bu olduğuna işaret eder. Sözcük ("takas") sonuçta dikkatimizi temel bir noktaya çekmektedir: Smith'te, doğal halden uygar hale geçişin travmatik olmasına gerek yoktur. Takas, bizi bu dolambaçtan koruyan uygarlık kıvılcımıdır. Mübadele, toplumu her zaman daha zengin, her zaman daha uygar kılan şeydir, çünkü ekonomik mübadele her zaman insani bir mübadeledir, insanları, ne kadar uzak olsalar da birbirlerine yakınlaştırır. Dahası, koşullarda çok büyük bir eşitliğin, bireysel ve politik eşitliğin koşuludur: "Uygar bir ülkede, binlerce kişinin yardımı ve rekabeti olmadan, en sıradan şahsı bile, en sade ve en basit tarzda giydirmemize ve evini döşememize imkân yoktur. Onun mobilyasının, büyük bir senyörün aşırı lüksüyle karşılaştırıldığında son derece basit ve sıradan görüneceği doğrudur; bununla birlikte, bir Avrupa hükümdarının mobilyası ile çalışkan ve düzenli bir köylününki arasındaki farklılık yanında, belki de bu köylünün mobilyası ile bin çıplak vahşi üzerinde hüküm süren ve onların özgürlüklerinin ve yaşamlarının mutlak efendisi olma hakkına sahip olan herhangi bir Afrika kralınınki arasındaki fark daha azdır."[49] Mübadele, toplumsal bağın potasıdır: Biz, zenginleşmek için mübadelede bulunabileceğimize inanırken, üstüne üstlük bu sayede, toplumsal bağlarımız da oluşur ve koşullarımız yakınlaşır. Ekonomi, keyfî olanla doğal olanı uzlaştırır: Vaat edilmiş bir bolluk yanılsaması içinde mübadelede bulunuruz ve toplumsal düzeni, istemeden, bir kez daha inşa etmiş oluruz.

Ama ekonomi, politikanın ötesi değildir: Onun ötekisidir. Ekonomi, yasa arayarak, bireyleri birbirlerinden ve kendilerinden yararlanmaya teşvik ederek, kendini hem satışa hem de

49 A. Smith, *Recherches...*, *a.g.e.*, s. 79.

gösteriye vermeye kışkırtarak toplumsal düzen sorununu çözer. Politika, sözleşme aracını kullanıyor olsa da, doğası kökten farklıdır, çünkü, insanları, bir kez bile olsa, gönüllü olarak birbirleriyle ilişkiye sokar ve onların birlikte, mübadele olmayan bir şeyi gerçekleştirmelerini sağlar. Politika onların çıkarlarını saptırmaz. Dolayısıyla ne emeğe ihtiyacı vardır, ne de meta mübadelesine. Ekonomi, kimi zaman Louis Dumont'un ya da Pierre Rosanvallon'un[50] düşündürdüğü gibi, politikanın yerini alan bir çözüm değildir. Louis Dumont'a göre, Smith'ten Marx'a giden uğrakta tek bir ideolojinin yayıldığı ve genişlediği görülür; bu, politika karşısında özerklik kazanan ve oluşan ekonomidir. Onun peşinden giden Rosanvallon'a göre, toplumun kuruluşu sorununu çözümlemekte yetersiz kalmış olan sözleşme kuramlarının yenilgisinin ardından ekonomik kuramlar gelir.[51] Ama ekonomik kuramlar da sözleşme kuramlarıdır ve ekonominin toplumsallığın düzenleniş kipi olarak gelişimi salt politik olan çözümlere son vermez. 18. yüzyılda, iki tür çözüm birlikte gelişmiştir: Rousseau'nun çözümleri ekonomik değildir. Bunlar, terimin "eski" denebilecek anlamında politiktir: Toplumsal bağ iradesine dayanırlar ve bu bağı kendi başına istemenin ve inşa etmenin mümkün olduğunu düşünürler. Yayımcısı Rousseau olan Ansiklopedi'nin "Ekonomi" maddesini okumak bile bizi buna ikna etmeye yeter. Kuşkusuz, olayların gelişimi içerisinde ekonomi, politik bir düzenlemenin aleyhine, giderek büyüyen bir yer tutacaktır. Ama politik bir düzenleme olasılığı

50 P. Rosanvallon, *Le Libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché,* Seuil, coll. "Points", 1989 ve L. Dumont, *Homo aequalis, a.g.e.,* ve *Essais sur l'individualisme,* Seuil, 1991.

51 P. Rosanvallon, *Le Libéralisme économique, a.g.e.,* s. II-III: "Ekonomik liberalizmin doğuşu [...] öncelikle toplumsal sözleşmenin politik teorisyenlerinin çözümsüz sorunlarına bir cevap olarak görülmelidir [...] Toplumun gerçek düzenleyicisi (politik) sözleşme değil, (ekonomik) pazardır." Rosanvallon, böylece, ilişkilerin otomatikliğinin damgasını taşıyan ekonomik düzenlemenin, yenilgiye uğramış politik açıklamaların ardından geldiğini açıklamaktadır. Biz bu tezi paylaşmıyoruz. Tersine, bizce, bu iki çözüm birlikte gelişmeye devam edecektir ya da en azından, aynı sorunun kusursuzca tahayyül edilebilecek ve farklı özelikler taşıyan iki çözümü vardır. Rosanvallon bu ayrımı yapmadığı için 19. yüzyıl Alman düşüncesinin, özellikle de Hegel'in kayda değer özgünlüğünü ortaya koymaktan kendini yoksun bırakır. Bu konuya tekrar döneceğiz.

da vardır. Sözleşmeden başka araçlarla düşünmeyi denemiş olan tüm bir gelenek vardır. Örneğin Rosanvallon ve Dumont belki de hukukla fiiliyatı birbirine karıştırıyor olabilirler; ya da modası geçmiş kabul edilen bir düzenleme türünün silindiğini ve politikanın yönettiği toplumla hiyerarşik ve bütüncül toplumun özdeşleşmesini biraz fazla alelacele kabul etmiş olabilirler. Bizim amacımız, ekonominin yaptığı gibi çalışmayı toplumsal yaşamın merkezine koymayan diğer geleneğe dikkatleri yeniden çekmektir. Çünkü, ekonomik düzenlemenin önemli sonucu kesin olarak buradadır: Çalışmayı toplumsal yaşamın temeline yerleştirir ve toplumu, eğer var olmak istiyorsa, üretmeye, mübadele etmeye, çalışmaya ara vermemek zorunda bırakır. Çalışmayı topluma aidiyetin temel işareti ve herkesin görevi yapar. Fransız Devrimi de başka bir şey söylemeyecektir. Örneğin, yoksulluk sorununa çözüm bulmakla görevli olan ve La Rochefoulcauld-Liancourt'un yönetimindeki komisyon şunları yazacaktır: "Eğer var olan kişinin topluma 'beni yaşat!' deme hakkı varsa, toplumun da ona 'benim için çalış!' deme hakkı vardır."[52] Dilencilik Komitesi'nin sonuç olarak vardığı yoksul tipolojisi bundan böyle çalışma kavramı etrafında düzenlenecektir.[53] Bir yanda, gerçek yoksullar, ya da en azından toplumun yardımına gerçekten ihtiyacı olanlar: Çocuklar, yaşlılar ve sakatlar. Diğer yanda, sahte yoksullar, tembellikten dolayı dilenen ama başka türlü gayet iyi yaşayabilecek durumda olanlar. Birincilere yardım götürülmesi gerekir, ikinciler ise cezalandırılır ya da çalışmaya koşulur.

Yine de öngörüde bulunmaktan sakınalım. Smith döneminde de, Fransız Devrimi'nde de emek/çalışma henüz yüceltilmiş değildi. Dönemlerine göre en ileri söylemlerde, özellikle Bacon'unkilerde emek yapay bir şey olarak görülmüştü, ama henüz bu şekilde kuramlaştırılmamıştı. Çalışma, soyut ve maddi bir şey olarak doğdu, hâlâ da böyle. Birinci perde bu şekilde kapanır.

52 Kurucu Meclis Dilencilik Komitesi, 1790, *Birinci Rapor.*

53 Ayrıca bkz. M.-A. Barthe, "Pauvreté et Etat-providence", *Revue française des affaires sociales,* no 3, Temmuz 1991.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Perde II: Emek/Çalışma, İnsanın Özü

18. yüzyıl sonunda emek, birey ile toplumun ilişkiye girmesini sağlayan katkı ilişkisi ve üretim faktörü olarak ikili biçimde belirir. Mekanik ve soyut biçimde tasarlanmış olarak kalır ve doğası mevcut haliyle asla analiz edilmiş değildir. Özellikle hiçbir değerlendirme özel olarak emekle ilgilenmemiştir ve yapay ürün yaratıcı güç olarak henüz yorumlanmış değildir. Diderot ve d'Alembert'in *Ansiklopedi*'si çalışmayı şöyle tarif eder: "İnsanın ihtiyacı dolayısıyla mahkûm olduğu ve aynı zamanda, sağlığını, geçimini, dinginliğini, sağduyusunu ve belki de erdemini borçlu olduğu gündelik meşguliyet."[1] 19. yüzyıl, çalışma/emeği en yetkin yaratıcı faaliyet modeli yaparak bu tasarımı derinden değiştirecektir. Bu kavramsal devrim, bununla birlikte, sözcük değişimi olmadan gerçekleşir, kavramda değişmez bir şeyin var olduğuna inandırır, oysa ki anlam tepeden tırnağa değişmiştir: Emek bundan böyle insanın özü olarak görülür. Bu dönüşüm elbette dünyaya ve bilgiye dair kavrayışlarda ve somut çalışmanın uygulanma koşullarında derin bir değişimle birlikte görülür. Aynı dönemde, sosyalistlerin getirdiği, emeğe dair büyük ütopik şema da yerleşir. Bu şema,

1 *Encyclopédie*, "Çalışma" maddesi, c. XVI, coll. 567b, 1765.

emeğin hakikatte neyse gerçeklikte de o olması için emeğin somut ve hukuksal koşullarının nasıl altüst olması gerektiğini belirtir. Böylece, emeğin manüfaktürlerdeki gelişme tarzını ifşa eden ve buralarda emeğin, olması gerektiği gibi biçimsizleşmiş olduğunu gören bir yabancılaşma düşüncesi yerleşir. Dolayısıyla, en azından emeğin sunumunda üç uğrağı birbirinden ayırt edebiliriz: Emeğin yüceltilmesi; gerçek emeğin eleştirisi; ütopik şemanın yerleşmesi.

Mirasçısı olduğumuz bu kavramsal altüst oluş, farklı biçimlerde olsa da, Fransa ve Almanya'da aynı dönemde meydana geldi.[2] Fransa'da dikkat teknik boyuta odaklanır. Emek, öncelikle insanlığın refaha doğru ilerlemek için artık sahip olduğu araç olarak ortaya çıkar. Teknikteki gelişmenin insanlığa sunduğu olağanüstü olanaklar bu düşünceye nüfuz eder ve emeğin özellikleri, insanların yaratıcı gücünün sonucu, sanki artık herkes bu güce sahipmiş gibi, her bireye dolaysız olarak ve sorunsuzca aktarılır. Bu sırada Almanya'daki, daha dolaylı bir biçimde, bellibaşlı temsilcisi Hegel olan ve emeğin insanın özü olduğu fikrini felsefi olarak temellendiren idealist bir felsefe gelişir.

Hegelci felsefe, gerçekten de, bu dönüşümlerin bütününü, bizce en iyi anlamayı sağlayan felsefedir. Elbette bu, tek başına Alman idealizminin[3] yeni emek kavramını belirlediği anlamına gelmez, daha ziyade, emeğin gerçek koşullarında meydana gelmiş derin dönüşümlere (sanayinin ve emek üretkenliğinin büyümesi), bu dönüşümlerin nasıl yaşandığını ve tasarlandığı-

2 Kavramsal altüst oluş üzerine ve özellikle 19. yüzyılın ilk on beş yılında çalışma teriminin maruz kaldığı ani anlam değişikliği üzerine I. Meyerson'a bakılabilir ("Le travail, fonction psychologique", *a.g.y.*, s. 7): "Bizim bildiğimiz anlamda emeğin psikolojik imgesi, yoğun bir endüstriyel ve toplumsal yaşam yüzyılı olan 19. yüzyıl boyunca ortaya çıkacak ve belirginleşecektir."

3 Alman idealizmi kelimenin gerçek anlamında bir okul değildir. Alman felsefe tarihinin Kant'la başlayan ve Hegel'in takipçileriyle sona eren bir uğrağıdır. Kantçı felsefe hakkında aşkın idealizmden söz edilir, çünkü Kant bizim nesnelere dair bilgimizin pasif bir algıdan değil, duyumsallığın ve anlağın *a priori* biçimleri dolayısıyla taraf olduğumuz bir yapımdan oluştuğunu gösterir. Bkz. "Kant" maddesi, in *Gradus philosophique*, L. Jaffro, M. Labrune éd., GF-Flammarion, 1994.

nı daha iyi anlamayı sağlayan felsefi bir söylemin de eşlik ettiği anlamına gelir. Alman idealizminin yalnızca Alman sanayi devriminin ürünü olduğunu da sanmayalım. Hegel gerçekten de ilk eserlerini 19. yüzyılın tam başında yazar, oysa ki Sanayi Devrimi o sırada Almanya'da henüz gerçek anlamda gelişmiş değildi. Marx'ın dediği gibi, Almanya kendi devrimlerini öncelikle tinsel olarak, onları kuramlaştırarak gerçekleştirir ve altüst oluşları da bu şekilde özümser. Bu nedenle felsefi metinlerin okunması eğitici gözükür. Hegel'in felsefesinin, kelimenin tam anlamıyla nesnesi, emek kavramının açıklanması değildir. Ama emeğin niçin hızlı bir şekilde merkezî bir yer edindiğini, özellikle de niçin insanın özü olarak "dinamik" biçimde yorumlanabildiğini anlamayı sağlar.

Tinin çalışması

Hegel'in felsefesi tinselcidir; tinle, hatta Tin'le ilgilenir, dünya ve dünya tarihi bu Tin'in gelişimiyle çakışıyormuş gibidir. Hegel bunu kimi zaman Dünya'nın Tini olarak adlandırır. Gördüğümüz gibi, önceki felsefelerde Tanrı hareketsiz, başsız ve sonsuz, yaratılış edimini zamanın dışında gerçekleştirmiş gibi, bu yaratılış ediminden "sonrası"yla "ilgilenmiyor" olarak betimlenmiştir. Hegel ise tarihi Tanrı'ya dahil eder: Tanrı ya da Tin dünyanın dışında değildir, kendimize tasarlayabileceğimiz bir Kişi değildir, tarihin başında ve sonunda aynı değildir. Tanrı ya da Tin, öncelikle, *kendinde*'dir; kendini tanımak için, bir anlamda kendi potansiyelliklerini geliştirmek için, kendinin en derininde içerdiği ama bilincinde olmadığı şeyi gün ışığına çıkarmak için kendini ifade etme ihtiyacı duyar. Tanrı, kendinde olduğu şeyi *kendi için* –yani bilinçli olarak– yapmak zorundadır, tıpkı bir çocuğun, yetişkin olmak için, potansiyel olarak olduğu şeyi tüm yaşamı boyunca ifade etmek zorunda olması gibi. Ama Tanrı'nın başına gelen şey bizim yabancımız değildir: Bizim tarihimiz ve Tanrı'ya dair yaptığımız tasarımların tarihi, bizzat Tanrı'nın tarihidir. Tanrı'yı önce fiziksel öğe olarak (ateş, su...) tasarladık, sonra da

çoğul olarak (canlıcılık, çoktanrıcılık...), sonra da öfkeli biri olarak (Eski Ahit), nihayet Tin olarak (Yeni Ahit) tasarladık. Tin'in özü kendini tanımaktan, o olmayanı inkâr etmekten ibarettir ve bu da tek ve aynı şeydir. Tanrı ya da Tin için kendini tanımak, davranmaktır. Tanrı kendini yaratır ve sonunda Tanrı'nın tamamen kendi olduğu bu özyaratının tarihi, aynı zamanda insanlığın maddi ve manevi ürünleri aracılığıyla ifade bulan insanlığın, kurumlarının, tasarımlarının, kendini bilmesinin tarihidir. Şunu anlayalım: İnsanlık tarihi, yani insanların, en tinsel yaratıkların tarihi, aynı zamanda Tanrı'nın tarihidir; Tanrı insan aracılığıyla kendine varır, gerçekte olduğu şeye varır. Sanki Tanrı insanî "ürünler" aracılığıyla kendini tanımayı başarıyormuş gibidir; tasarımlar da –bunlar ister bilimler aracılığıyla, ister sanat, felsefe ya da politika aracılığıyla gelişmiş olsun– bu "ürünler" arasında sayılır. İnsan tarihi aynı zamanda Tin'in yükseliş tarihidir; bu tarih aracılığıyla Tin kendini tanır. Töz ile özneyi özdeşleştiren çok sayıdaki Hegelci ifade buradan kaynaklanır.[4]

Mutlak'ın böyle tasarlanmasının sonuçları çok geniştir. Böylelikle İnsanî tarih, örneğin Aziz Augustinus'ta olduğundan daha katı bir anlamla, yani bir ereklilik ve bir imle donanmış olur. Tarihin amacı, sonu, Tin'in kendisiyle kusursuz çakışmasıdır. Bu çakışmayı oluşturan şey nedir? Bunu anlamak için, Hegel'e göre "kendini tanıma"nın anlamını iyi kavramak gerekir: Dışsallığı özümsemektir bu. Tin için, insanın ya da dünyanın Tini için tanımanın yöntemi, dışsal bir öğeye karşı durmaktan, onu dönüştürmekten ve onu dönüştürürken, kendi içinde saklı olan şeyi gün ışığına çıkarmaktan ve dışsal nesneyi de böylece kendinin parçası olarak anlamaktan ibarettir. Kendini tanımak için, Tin çeşitli biçimler alır, bu biçimler ara-

4 "Mutlağın esas olarak sonuç olduğunu söylemek gerekir, yani o ancak sona vardığında gerçekte olduğu şey olur. [...] Tin asla durağan değildir, sürekli olarak ilerleyen bir hareket tarafından taşınır daima. [...] Töz esas olarak öznedir, Mutlağı Tin olarak duyuran tasarım içinde ifade bulan şey odur: Yalnızca tinsel olan şey edimseldir." Hegel, *die Phänomenologie des Geistes*, 1807, (kitaptaki alıntılar için *Phénoménologie de l'esprit,* tercüme J. Hyppolite, Aubier, 1941, s. 18-19).

cılığıyla ve bunlar sayesinde kendini tanır ve o zaman, kendini tanımada daima daha ileriye gitmek için bunları aşması gerekir. İnsan ruhunun ve insani kurumların tüm ilerlemesi, böylece, Tin'in kendine dair bilgisini derinleştirmek için aldığı biçimlerdir. Tarihin sonunda Tin "kendi evinde"dir, ona dışsal gelen her şeyin kendisi olduğunu bilir, kendi için olan Tin kendisi için olmuştur, yani bilinçlidir. Hegel bu ânı, "Mutlak Bilgi" olarak adlandırır. Bu aynı zamanda Tarihin Amacı'dır.

Böyle bir tasarım soyut gelebilir. Yüzyıllar boyunca gezip dolaşan ve kendini daha iyi tanımak için ardışık biçimler alan bu Tin nedir? Hegel'in kendi yüzyılına dair verdiği tasarımın nasıl son derece anlamlı olduğunu görmek için Hegelci sistemin içine yerleşmek gerekir. O yüzyıl, tarihi, evrimi, insanın teknik gücünü keşfetmekle meşguldür... Hegel bunun mantıksal iskeletini keşfeder. Aynı zamanda o yüzyılın inanmış olduğu şeyi, özellikle tamamen tefekküre dayalı olan bilimin imal ettiği (teknik edim ve bilgi artık birbirinden ayrı değildir) derin dönüşümü de açıklar. Tin tarihi aynı zamanda insanlığın ve tek tek her bir insanın tarihidir: Dışsal veriyi bilme edimi, bilen özneyi dönüştüren bir edimdir, bu özneye içinde mevcut kapasiteleri gösterir. Bilmek bir güçtür. Bilme edimi, imalat ve tüketim modeli üzerinden tasarlanmıştır: Bilinen nesne, kendini keşfetmenin, dolayısıyla kendini zenginleştirmenin bir bahanesinden başka bir şey değildir. Bilginin bir davranma olduğu, kendini bilmenin Tin için Tarihin içine dalmak, Tarih olmak anlamına geldiği bu süreci Hegel çalışma olarak adlandırır. İşte mutlak anlamda şaşırtıcı olan budur. Tin'in kendini tanıdığı edim, kendi üzerinde gerçekleştirdiği bir çalışmadır: "Tin, kendi dönüşüm çalışması içindedir,"[5] diye yazar Hegel *Tinin Görüngübiliminin Önsözü*'nün daha ilk sayfalarında. Çalışma Hegel'e göre, Tin'in kendini tanımak için dışsal bir veriye karşı durduğu, kendi potansiyelerini açığa çıkarmak zorunda kalmak için bir anlamda kendine dışsal engeller yarattığı tinsel faaliyettir. Dolayısıyla Tin Tarih'in sonuna kadar hiç

5 *A.g.e.*, s. 12.

durmadan çalışır. Ve Tin'in faliyetinin devindirici gücü, kendini tamamen tanıma, yani içeride olan, açığa çıkmamış olan her şeyi dışarı taşıma iradesinde yatar; bu da, dışarıda gibi gözükenin, doğal olanın, verili, dayatılmış olanın aslında çoktan Tin'de olduğunu anlamak demektir.

Başka deyişle nihai amaç, doğanın tümüyle tinselleştirilmesidir; sonunda, Tin'e direnebilecek doğa artık kalmayacaktır, çünkü Tin katışıksız faaliyettir. Hegel, böylelikle, Descartes ve Bacon'la birlikte doğduğunu gördüğümüz şeyi felsefi olarak meşrulaştırır: Doğayı insani bir dünya haline getirmek için tamamen düzenleme isteği. Hegel, bize verilmiş olan doğal dünyayı yaşanabilir ve rahat kılmamız gerektiğini, refahımızı artırmamız gerektiğini bize söylememektedir. Hegel asla hedonist ya da faydacı değildir. O yalnızca Tin'in eğiliminin tüm doğal veriyi inkâr etmek olduğunu ileri sürer.[6] Bolluk ve zenginlik arayışını Hegel dünyanın yasası terimleriyle, Dünya Tarihi'nin nihai hedefinin doğanın tamamen insanileştirilmesi olmasıyla ifade eder. Dolayısıyla, Hegel'in Tin'in çalışmasından söz etmesi önemsiz değildir. O, insan çalışmasında da aynı şemanın işlemekte olduğunu görür: Daha ilk yazılarında,[7] aletin tinsel boyutuna vurgu yapmıştı. Fiziksel doğaya karşı duran, bu doğayı dönüştüren, kullanmak için bedeninin uzantılarını icat eden, doğaya hile katan insan, yalnızca kendi kapasitesini kendine kanıtlamakla kalmamış, bunları ve kendini yaratmıştır da.[8] Çalışma yoluyla insanlık kendi kendini yarattı ve insanlık aracılığıyla da Dünyanın Tini kendini yarattı. Demek ki çalışma doğa ile Tin arasındaki aracıdır. Çalışma yoluyla insan doğayı imha eder ("Çalışmak dün-

6 Fichte, Schelling ve Hegel'in felsefesinde, Tin'in, Tanrı'nın tininin ve insan tininin olağanüstü gücüne hiçbir şey direnemesin diye doğayı gerçek anlamda indirgeme ("yok etme" anlamında) istenci mevcuttur. Aynı dönemde Goethe "daima inkâr eden tin"den söz eder. Özellikle Schelling'in *Doğanın Felsefesi*'ne bakılabilir. Temel fikir, doğa denen "bir şey"in, Tin olan Tanrı'dan farklı ve ona kesinlikle yabancı olabileceği, olduğu ve olmaya devam ettiği düşüncesi in kavranılamazlığıdır.

7 Hegel, *La Philosophie de l'esprit*, 1805, PUF, 1982.

8 *A.g.e.*, s. 32, "Travail, instrument, ruse" ve s. 53.

yayı hiçlemek ya da onu lanetlemek anlamına gelir")[9] ve kendini giderek daha fazla insanlaştırır.

Soyut emek, aşılması gereken an

Yine de, Hegel'i ilgilendiren şey emek harcama anlamında çalışma değildir, gözünün önünde manüfaktürlerde cereyan eden şey de değildir. Bu tür çalışma soyuttur ve temel özelliği doğal cemaatleri ortadan kaldırmak ve bireyleri evrensel bir bağımlılık içine almaktır: "Bu bölünme yoluyla, yalnızca bireyin emeği basitleşmekle kalmaz, bireyin kendi soyut emeği içindeki yetenek ve ürün miktarı da giderek büyür. Aynı zamanda, yeteneğin ve aracın bu soyutlanması, bunu mutlak bir zorunluluk yapacak noktada, diğer ihtiyaçların tatmini için insanlar arasındaki karşılıklı ilişki ve bağımlılığı daha eksiksiz kılar."[10] Bu çalışma sonunda mahkûm edilmiştir, çünkü içinde fazla çelişki barındırır: "Çok sayıda işçi fabrikalarda, manüfaktürlerde ve madenlerde tamamen sersemleştirici, sağlıksız, tehlikeli ve yeteneği kısıtlayan çalışmaya makûmdur. Kalabalık bir insan sınıfını besleyen endüstri kolları, başka ülkelerdeki keşiflere bağlı olarak fiyatların düşüşü ya da moda nedeniyle aniden yok olmaktadır [...] ve işin içinden sıyrılamayan tüm bu kalabalık, yoksulluğa mahkûmdur. O zaman büyük zenginlik ile büyük yoksulluk arasındaki çelişki ortaya çıkar. [...] Zenginlik ile yoksulluğun bu eşitsizliği toplumsal iradenin en büyük parçalanması, iç isyan ve kin olur. [...] Aşırı zenginliğine rağmen sivil toplumun yeterince zengin olmadığı, yani aşırı sefalete ve yarattığı pleb sınıfına bedel ödemek için gereken

9 Hegel'in ilk dönemi hakkında bkz. P. Chamley, "La doctrine économique de Hegel et la conception hégélienne du travail", *Hegel-Studien,* 1965; ve aynı yazarın, *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel,* Dalloz, 1963. Hegel'den bkz. *Phénoménologie..., a.g.e*; *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques,* Vrin, 1970; *Principes de la philosophie du droit,* Vrin, 1982. Ayrıca bkz. J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel,* Seuil, coll. "Points", 1983; K. Papaioannou, *Hegel,* Presses-Pocket, coll. "Agora", 1987; E. Weil, *Hegel et l'Etat,* Vrin, 1974.

10 *Principes de la philosophie..., a.g.e.*, s. 198, s. 224.

mallara kendi zenginliği içinde sahip olmadığı böylelikle görülür."[11] Ama bu uğrak temel önemini korumaktadır, çünkü insanları yakınlaştırır, onları karşılıklı bağımlılık içine alır ve gerçek cemaatin yolunu açar. Dahası, yadsıma ve dönüşüm görevini ara vermeden sürdürebilen bir otomatizm olduğu için Hegel'i büyüleyen, insan tininin ürünü makinenin icadına yöneltir: Makine, öznenin dışına konmuş olan öznelin, Kavram'ın endişesidir, daha doğrusu, özerk, nesnel bir varoluş edinen insanın yadsıma gücüdür.[12] Sanki doğanın ortadan kaldırılması görevini yerine getirmek için artık insana hiç ihtiyaç duyulmuyor gibidir. Smith'in soyut emeği, demek ki, tini yüksek bir bilinç ve derinleşme derecesine taşıyan zorunlu, ama aşılmaya mahkûm bir uğraktır.

Bu, hem insan toplumları için hem de Tin için doğrudur. Başka deyişle, eğer Tin "çalışmakta"ysa, yani Tarih'in sonuna kadar faaliyet halindeyse, sonlu biçimlerde cisimleşmekten ve bunları aşmaktan ibaret olan bu çalışma, bir süre için, doğaya karşıt olarak tasarlanmış çalışma ya da endüstriyel, ücretli ve soyut emek biçimini alır. Çalışma, tamamen yok olmadan önce, yine de bir süre için Tin'in en yüksek ifade biçimi olur. İnsanlığın kendi üzerindeki çalışmasıdır sürecek olan şey; ama bu "çalışma" 19. yüzyılda aldığı biçimden farklı biçimler alacaktır. Hegel'in "Tin'in çalışması" terimiyle betimlediği şey olan bu sonsuz yadsıma görevi, bizim de "kültür" ya da "formasyon" olarak adlandıracağımız şeydir. Hegel aynı terimi, hem benin kalıcı derinleşmesi olan ve giderek daha tinsel biçimler alacak olan Tin'in yaşamı için, sürecin bütünü için (politik kurumlar, sanatsal, dinsel eserler, felsefi sistemler...)[13] hem de insanlık tarihinin aldığı biçimlerden biri olan endüst-

11 *A.g.e.*, s. 245, J. Hyppolite tercümesi, in *Introduction..., a.g.e.*, s. 121.

12 *Principes de la philosophie..., a.g.e.*, s. 198: "Dahası, üretim tarzının soyutlanması çalışmayı giderek mekanikleştirir ve böylece sonuçta insana üretimden uzaklaşma ve yerini makineye bırakma imkânı sunar." s. 224.

13 Hegel'in felsefi sisteminin bütününü içeren ve üç bölümden –mantık, doğa felsefesi ve tin felsefesi– oluşan *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin yapısı da bunu göstermektedir. Tinin felsefesinin de üç uğrağı vardır: Öznel tin, nesnel tin, mutlak tin. Soyut ve endüstriyel çalışma nesnel tin uğrağına denk düş-

riyel çalışma için kullanır. Terimin çok anlamlılığı doruk noktasına ulaşmıştır.

Demek ki Hegel'le birlikte çalışma kavramı önemli oranda zenginleşmiş ve dönüşmüştür, çünkü bundan böyle tinsel faaliyetin ta kendisini, yaratıcı faaliyet ve benlik ifadesi olan insanlık tarihinin özünü belirtmektedir. Bu özelliğiyle, 19. yüzyılın özgül katkısını Hegel'in ortaya koyduğu söylenebilir: Çalışmadan yola çıkarak bir özün, yani bir benlik yaratılması ve gerçekleştirilmesi idealinin inşaası. Marx ve bir bölüm sosyalist bu ideali emeğin gerçek özüyle özdeşleştirecekler, gözlerinin önünde gelişen emeği bu özle karşılaştıracaklardır: Ütopik emek şeması bu edimle doğmuştur.

Emek, insanın özü

Marx'ın Hegel'i gayet iyi bildiğini ve kuramsal mirasını ondan aldığını kısaca hatırlayalım. Marx, kuşkusuz, Hegel'in diyalektiğini ayakları üzerine yerleştirdiğini söyleyecektir: Dünyanın akışını yönlendiren şey ne Tin'dir ne de İdea'lar; insanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar. Dolayısıyla Marx, Hegel'in temsil ettiği engin tarihsel gelişim fikrini kendince ele almaktadır; bununla birlikte, bu tarihin öznesi artık Tin değil, insanlığın kendisidir. Çalışma artık Tin'in çalışması değil, insanların gündelik çalışmasıdır, aletlerle, terle, acı ve keşifle gerçekleşen gerçek çalışmadır. Marx, bu temeller üzerinde, insanın özü olan gerçek emek ile çalışmanın gerçekliği arasında, Manchester'de her gün gözlemlediği ve çalışmanın yabancılaşmış bir biçimi olan emek arasında büyük bir karşıtlık ortaya koyar. Çalışma insanın özüdür, çünkü tarih bize insanın ancak çalışma sayesinde insan olduğunu göstermektedir: "Evrensel denen tarih, insanın insani emek sayesinde üremesinden, doğanın insan için oluşumundan başka bir şey olmadığını göster-

mektedir: Tin, tikel biçimlerde cisimleşmiştir ve önce aile içinde, sonra da sivil toplum içinde, nihayet de devlet içinde toplumsal ahlaklılık biçimini alır. Ama en katışıksız ve en yüksek uğrağında, mutlak tin olduğunda, Tin, sanat, din ve felsefe yoluyla ifade bulur.

mektedir."[14] Ama bu yeterli değildir. Marx'ın önermesini, gerçek bir özdeşlik gibi anlamak gerekir: İnsanın özü, çalışma/emektir. İnsan ancak çalışarak var olabilir, yani –ve Marx burada Hegelci şemayı yeniden ele almaktadır– yapay nesne yaratarak, kendi eserlerini doğal verinin yerine koyarak var olabilir. Hatta daha öteye gitmek de gerekmektedir: Marx'a göre insan, eğer ancak her şeyin üzerine kendi insanlığının damgasını vurursa insandır. En doğal görülen edim, üreme edimi bile, Marx'ta, insanidir, dolayısıyla çalışmadır. Bundan böyle, tarihin sonu artık kendi kendini bilen bir Tin değil, doğal olan her şeyi insanileştirmiş olan bir insandır. Bu, Marx'ın doğanın insanileştirilmesi ya da insanın doğallaştırılması diye adlandırdığı şeydir.[15] Marx bundan böyle, doğuşunu Bacon'da gördüğümüz teknolojik hümanizmanın bir tür doruk noktasını saptar. İnsan hiç durmadan dünyayı insanileştirmeli, onu kendi imgesine göre biçimlendirmeli, kendi içindeki doğa da dahil olmak üzere, doğayı indirgemelidir (daha doğrusu, "-meli", malı" değil, "insanileştirir", "biçimlendirir", indirger"; çünkü Hegel'de olmadığı gibi Marx'ta da ahlâkî buyruk yoktur). Marx'ta da, Hegel'dekine benzer bir şekilde, doğal veriye karşı kin vardır. Bu kin, insandaki hayvanlığın reddiyle ve insanın dayanıksız olduğuna ve kendi içindeki hayvanlığın sürekli tehdidi altında olduğuna duyulan derin inançla atbaşı gider.[16] Tıpkı kıtlıktan ve savaştan kaçınmanın yolunu insan aklında görmüş önceki felsefelerde olduğu gibi, bu da Marx'ta sıkıştıkça başvurulan bir inanç gibi kullanılır. Tekniği doğayı düzenlemenin, evcilleştirmenin, ona sahip olmanın ve doğayı insan için bir sığınak yapmanın aracı olarak gören, hem korku hem sevinç kaynağı olan bu düşüncenin dosdoğru devamında yer

14 Marx, *Ebauche d'une critique de l'économie politique*, "communisme et propriété", *Œuvres, Economie*, Gallimard, coll. "La Pléiade", cilt II, 1979, s. 89, [*1844 El Yazmaları*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000]

15 "Bu komünizm, tamamlanmış bir doğalcılıktır, ve bu şekliyle de bir hümanizmadır; tamamlanmış hümanizma olarak, bir doğalcılıktır. İnsanın doğayla, insanın insanla çatışmasının gerçek çözümüdür." *A.g.e.*, s. 79.

16 Bkz. *Ebauche...*, *a.g.e.*, yabancılaşmış emek ve hayvani işlevler üzerine 61. sayfanın tümü.

alır. Hedef elbette nedrete karşı gerekli önlemleri almaktır. "İnsan, pratik ve teorik olarak, kendisinden ve her şeyden kendi nesnesini yaratan varlık türüne aittir. [...] Doğanın insanın dolaysız geçim aracı, yaşamsal faaliyetinin maddesi, nesnesi ve aleti olması ölçüsünde, somut olarak, insanın evrenselliği de tam olarak tüm doğanın onun organik olmayan uzantısı olması olgusunda belirir. İnsan bedeni olmayan doğa, onun organik olmayan bedenidir."[17] Bundan böyle, insan ve çalışma kısmen birbirinin yerine geçebilir terimlerdir.

Ama eğer insanın tüm edimi çalışmaysa, çalışmayı nasıl tarif edebiliriz, çalışmanın özgül farklılığı nedir? Kuşkusuz, özyaratıdır bu: "İnsan, özellikle nesneler dünyasını şekillendirerek kendini türsel bir varlık olarak ileri sürmeye başlar. Bu üretim onun yaratıcı, türsel yaşamıdır. Bu üretim sayesinde doğa, insanın eseri ve gerçekliği olarak belirir. Demek ki çalışmanın nesnesi, insanın türsel yaşamının gerçekleşmesidir. İnsan kendini yalnızca bilinci içinde entelektüel olarak yeniden üretmekle kalmaz, ama faal olarak, gerçek olarak, kendini kendi yaratısının dünyasında da seyreder. [...] Evrensel tarih, insani emek sayesinde insanın üremesinden, doğanın insan için oluşundan başka bir şey değildir. [...] Hegel'in görüngübiliminin ve nihai sonucunun büyük değeri –devindirici ve yaratıcı ilke olarak olumsuzluğun diyalektiği– öncelikle şundan ibarettir: Hegel insanın özyaratılmasını, bir süreç olarak özyaratılma, nesnelleşmenin yadsınması olarak nesnelleşme, yabancılaşma ve bu yabancılaşmanın ortadan kaldırılması olarak tahayyül eder; böylelikle, emeğin doğasını kavrar ve nesnel, hakiki –çünkü gerçektir– insanı kendi emeğinin sonucu olarak tahayyül eder."[18] Ama bu da bir totolojidir. Her yaratı emek midir? Marx, Hegel'in en geniş kavramını ("Tin'in çalışması") yeniden ele alarak ve bunu insana uygulayarak,[19] in-

17 *A.g.e.*, s. 62.

18 *A.g.e.*, s. 126.

19 Önemli tersine dönme gerçekten de tam burada gerçekleşir: Marx, Hegelci çalışma kavramını Tin'in çalışması anlamında kavrar ama onu insana uygular: "Hegel'in bildiği ve kabul ettiği tek çalışma, Tin'in soyut çalışmasıdır." *A.g.e.*, s. 126. Marx bu çalışma kavramını ele geçirir ve insanı, tek insanı onun konusu yapar.

san faaliyetinin hemen hemen tümünü gerçekten de bu kavram altında kapsar: Her şey çalışmadır, üremeden bilme faaliyetine kadar tüm insani faaliyet çalışmadır. Hatta daha öteye de gider: Asıl çalışma fiziksel çalışma değildir, emek harcayarak ve ihtiyaçların zorlamasıyla gerçekleştirilen çalışma değildir. Çünkü insan, hayvandan farklı olarak, ancak ihtiyaçtan özgürleşmişse gerçekten üretir. Çalışma, gerçek çalışma, denebilir ki, ihtiyaca bağlı değildir, bilinçli bir faaliyetttir, doğal dünyayı insani bir dünya yapmayı bilinçli olarak hedefler.

Marx Hegel'den, zanaata ve tekniğe derinlemesine dayalı bir çalışma modeli kavramını miras almıştır. Çalışan insan, yaratırken kendini keşfeden *Homo faber*'dir. Ama dönüştürülen nesne de, aynı zamanda, insanın kendi kişiliğini ifade etme fırsatıdır. Çoktan standartlaşmış endüstriyel ürünlerin geliştiği anda, Hegel'e ve Marx'a esin vermiş gözüken şey, paradoksal biçimde, daha eski bir modeldir; zanaatkâr ve eseri modelidir. Gerçekte, asıl sözcük "ifade"dir: Çalışma, faaliyette bulunan kişinin bireyselliğini ifade etmesini sağlayan tüm insan faaliyetidir. Ama öteki *için* de kendini ifade etmek, dolayısıyla, ötekine hem kendi tekilliğini, hem de insan soyuna ait olduğunu göstermektir. Marx'ın şu olağanüstü metninin anlamı budur: "Varsayalım ki, insan-varlıklar olarak üretmekteyiz: Her birimiz üretim içinde kendimizi ikili olarak ortaya koyarız: Kendi ve öteki. 1. Ben kendi üretimimde kendi bireyselliğimi, tikelliğimi gerçekleştiririm; çalışırken, yaşamımın bireysel tezahüründen haz alırım ve nesneyi seyrederken kendi kişiliğimi, somut olarak kavranabilir ve her türlü kuşkudan muaf, gerçek bir güç olarak tanımanın kişisel hazzını bulurum. 2. Senin hazzında ya da benim ürünümü senin kullanmanda, benim çalışmam sayesinde insan doğasını gerçekleştirme ve gerektiğinde onun için zaruri bir başka nesneyi sağlama şeklindeki insani bir ihtiyacı karşılamaktan tinsel haz alırım. 3. Seninle insan soyu arasında aracı olarak hizmet etmenin, senin aracılığınla, senin varlığının bir tamamlayıcısı olarak kabul edilmenin ve hissedilmenin, senin ruhunda olduğu kadar senin sevginde de kabul görmüş olmanın bilincinde olurum. 4. Kişisel

tezahürlerim içinde senin yaşamının tezahürünü yaratma, yani bireysel faaliyetim içinde kendi gerçek doğamı, insani toplumsallığımı gerçekleştirmenin ve ortaya koymanın sevincini duyarım. Bizim ürünlerimiz, varlıklarımızın birbirine doğru yayıldığı, ışıldadığı aynalar olur."[20]

Çalışma, yalnızca benim bireyseliğimin en yüksek tezahürü olmakla kalmaz, aynı zamanda, gerçek toplumsallığın gerçekleştiği ortamdır da. Smith toplumsallığı ve toplumsal bağı, isteğe dayalı olmayan karşılıklı bağımlılık biçiminde düşünürken, Marx bunu öteki için gerçekleştirilen çalışma olarak görür. Bunlar karşılıklı mübadele bağlarıdır, ama aynı zamanda, toplumsal bağın temelindeki gönüllü bağlardır; Smith'in ve Hegel'in insanileştirilmiş sivil toplumudur bu. İşte bu nedenle Marx, sivil toplumda bireysel çıkarların mücadelesine bağlı üstyapı olan devletten vazgeçebilmektedir: Bu mücadele, eşit mübadele üzerinde ve ötekinin imgesi olarak ötekinin ürününe duyulan arzu üzerinde temellendiği için derhal yatışmıştır. Emek, bundan böyle, beni bana gösterme, benim toplumsallığımı gösterme ve dünyayı dönüştürme şeklinde üçlü özelliğe sahiptir. Her bir kişinin gerçek halinin karşılıklı mübadelesi emeğin içinde gerçekleşir... Üretim, kendinden bir şeyi bir ürünün içine katmaktan ibarettir; bu bir şey, ya ekonomik anlamda (emeğin değeri) okunabilir, ya da sembolik anlamda (kendimin bir imgesi) okunabilir.[21] Demek ki, hakiki emek, en yüksek noktada, toplumsal bir ilişkidir, toplumsal ilişkinin hakikatidir; en azından Marx'ın düşlediği anlamda böyledir. Ama şu nokta üzerinde ısrarla durmak gerekir ki, –ve bunu ilk

20 Marx, "Notes de lecture", *Economie et philosophie, Œuvres, Economie,* c. II, *a.g.e.,* s. 22.

21 P. Chamley haklıysa eğer, burada, Hegel'in kavramsal olarak ortaya attığı şey karşısında Marx'ın bir tür gerilemesi söz konusudur. Gerçekten de, Locke'u çok erken okumuş olan Hegel ondan enerjetik ve dinamik bir emek kavramı (insan nesnenin içinden kendinden bir şey katar) almıştır. Smith'in tereddütlerinin ve Ricardo'nun "emek-değer"i tercihinin temelinde de bu yatar. Ama, P. Chamley'e göre Hegel bu anlayışı terk edecek ve hemen başka bir temel fikri benimseyecektir. Buna göre, emekde önem taşıyan şey insanın nesneye kendinden kattığı şey değil, insanın, mübadele aracılığıyla kabul görmek için çalışıyor olmasıdır.

fark eden Marx olmuştur– bu öz asla *in concreto* olarak var olmamıştır, emek, yalnızca tarihsel koşullar bunu istediği için bu şekilde düşünülebilmiştir. Buraya varmak için, feodal anlayışlardan çıkmak, emek/çalışmayı bireyin özgürce uygulayabileceği kapasite olarak icat etmek gerekmiştir. Emeğin özü, kayıp bir hazine olarak değil, geleceğin ufku olarak düşünülmüştür: Bir gün, üretici güçler yeterince gelişmiş olduğunda ve çelişkiler çok güçlendiğinde, emeğin kendi özüne uygun olmasının koşulları bir araya gelmiş olacaktır.

Demek ki, düşlenen çalışma kavramı, bireyden doğal veriye, bireyden ötekilere, bireyden kendisine yönelik üçlü bir ilişkinin merkezindedir. Çalışma hem insanın doğayla ilişkisidir, hem de toplumsal bir ilişkidir, ama eğer ütopya sonuna kadar götürülürse ve eğer her doğal verinin kaybolduğu, her şeyin insani olduğu uğrağa varılırsa, o zaman çalışma, gerçekten olduğu şey biçiminde, kendi özü içinde belirir. İnsan ihtiyaçtan bağımsızlaşmış olduğunda, emek artık doğayla bir ilişki değildir, toplumsal bir ilişkiden başka bir şey değildir, katışıksızlığı içindeki toplumsal ilişkidir. Eğer insanın temel faaliyeti kendini ifade etmekse, doğal veri insanın ifadesinin bahanesi olarak var olmadığında, çalışma emek ve çaba gerektiren niteliğini yitirir. Bundan böyle emek, katışıksız bir ifade ilişkisi olarak beliren toplumsal bağı oluşturan ve sürdüren şey olur: Ben seni senin eserin aracılığıyla anlıyorum, sen beni benim eserim aracılığıyla seyrediyorsun. Bu durumda, ticari mübadele gerçekten de gereksiz olur. İnsanlar arasında siper olan meta ortadan kaldırılabilir. Katışıksız ifade ilişkisini zedeleyen şey meta olduğundan, bu ilişki artık gelişebilir. Meta, imgeleri eğip büküyordu. Marxçı felsefenin emek tasarımı, bu tasarımı alttan alta destekleyen toplumsal fantasmayı açığa çıkarır: Kendilerini birbirlerine sonsuza dek ifade edebilen özgür ve özerk bireylerden oluşan bir toplum düşü; barış içinde bir toplumsal düzene sahip olan ve temel ilişkisi ifade ilişkisi olan bir toplum düşü.

Yabancılaşmış emek

Çalışmanın bu şekilde anlaşılması, Marx'ın, gözleri önünde yerleşen "gerçek" çalışma karşısında geliştirdiği eleştiri türünü açıklar. Marx'a göre, çalışmanın özünün gerçekleşmesi kösteklenmiştir; gerçek çalışma yabancılaşmış bir çalışmadır. Her yabancılaşma düşüncesi, aynı zamanda bir öz düşüncesidir, gerçekliği mahkûm eden bir düşüncedir, olması gereken ya da olacak şey karşısında gerçekliği deforme eder. Marx, esas olarak, gördüğü toplumdaki ve ekonomi politikteki hedefin, –özü gereği aracı olan– çalışma sayesinde insanı geliştirmek değil, tersine, zenginleşme olmasını eleştirir. Gerçek çalışma içerikten yoksun bir soyutlamadır, hedefi de kendi dışındadır. Kapitalist endüstriyel toplumda çalışma, her zaman yabancılaşmıştır. "Üretim ve ihtiyaçlar ne kadar çeşitli olursa, üreticinin emeği de o ölçüde tekbiçimli olur ve çalışması da o ölçüde kârlı emek kategorisinin altına düşer. Sonuçta, emeğin tek anlamı da bu kârlı emek olur artık ve üreticinin kendi ürünüyle dolaysız yararlanma ve kişisel ihtiyaç ilişkisi içinde olması da tamamen tesadüfi ya da öz-olmayan bir durumdur. Faaliyetin, çalışma eyleminin de üretici için kendi kişiliğinden yararlanma, doğal yeteneklerinin ve tinsel amaçlarının gerçekleşmesi olup olmaması da pek önem taşımaz artık."[22] Emek, Marx'ın insana atfettiğini görmüş olduğumuz hedefe –insanlığı geliştirmek, tinselleştirmek ve insanileştirmek– erişmesini engellediği ölçüde insana yabancılaşmıştır. Ekonomi politikte çalışma artık bu işlevi yerine getirmez, çalışma gerçek hedefinden sapmıştır. Emek, insanlığı en yüksek amaçlarının gerçekleştirilmesinden caydırdığı için, bundan böyle insanlığı hayvanlığa götürür; emek bilinçli ve gönüllü, yaşamsal bir faaliyet olmak yerine, araç düzeyine indirilmiştir: "Yabancılaşmış emek, insanın özgür, yaratıcı faaliyetini araç düzeyine indirgeyerek, onun türsel yaşamını fizik-

22 "Notes de lecture", *Economie et philosophie, a.g.e.*, s. 17, "Le travail lucratif", 27.

sel varlığının bir aracı yapar. [...] İnsan, kendi yaşamsal faaliyetini, özünü, varlığının basit bir aracı yapar."[23] İnsanın özü, gönüllü, yaşamsal faaliyetinin geliştirilmesidir ve varlığının basit kaygısı buna tâbi olmalıdır.

Bu özün yabancılaşması hangi somut biçimi alır? Marx, *1844 Elyazmaları*'nda bunun iki biçimini sayar; birincisi, işçinin kendi ürünüyle ilişkisidir: İşçi, kendi emeğinin ürünü karşısında, yabancı bir nesneyle aynı ilişki içinde bulunur. Bir ücret almak için çalışır –dahası, çoğu zaman, yaşamasını sağlamayan bir ücret almak için çalışır–, bu ücreti ona ödeyecek biri için çalışır. İkincisi, işçinin üretimle ilişkisidir: İşçi, çalışmasında, kendini olumlamaz, kendini inkâr eder, çalışması gönüllü değil, zorunludur.[24] Marx çalışmanın bu bozulmasının kökenini özel mülkiyetin varlığında görür ve ekonomi politiği, emeği doğal bir olgu olarak ele almakla suçlar.[25] Özel mülkiyet, üretim araçlarına sahip olanların, yalnızca emeğe sahip olanlarla, emekçiyi her zaman soymaya ve kendi sermayelerini değerlendirmeye çalışacakları bir ilişkiye girmelerini kısmen açıklar. Özel mülkiyetle ve emeğin bir metaya indirgenmesiyle birlikte insan ilişkileri bozulur ve bundan sonrası da mantıksal olarak gelir: Emeği daha verimli kılmaya yönelik işbölümü, kârı yükseltmek için ücretlerin düşürülmesi ve çalışma süresinin artırılması eğilimi ve genel olarak her şeyin sermayenin kendini koruması ve kendini değerlendirmesi sürecine tâbi olması, ki bu süreç sonunda emekçileri –aynı zamanda da kapitalistleri– kendilerini aşan bir sürecin harekete geçirdiği katışıksız kuklalar haline getirir.

Marx, uslamlamayı daha da öteye götürür: Çalışmanın ya-

---

23 *Ebauche d'une critique..., a.g.e.*, s. 63-64.

24 "Zorunlu çalışma bir ihtiyacın karşılanması değildir, yalnızca ihtiyaçların çalışma dışında karşılanmasıdır. [...] Sonuçta şuna varılır ki, insan ancak hayvani işlevleri –yemek, içmek, üremek– içinde kendiliğindenliğe sahiptir, hayvanilikten başka bir şey hissetmez; hayvani olan şey insanileşir, insani olan şey hayvanileşir." *A.g.e.*, s. 61.

25 Marx'ın ekonomi politiğe karşı temel eleştirisi budur: Tarihsel bir şeyi doğalmış gibi kabul etmek; bkz. örneğin, *Economi et philosophie, a.g.e.*, s. 37, 44, 56, 67, 71, vs.

bancılaşmasının kökeninde yatan şey, özel mülkiyet değildir; her yabancılaşmanın nedeni olan şey, daha ziyade, bizzat yabancılaşmış emektir. Emeğin ikili yabancılaşmasının kökeninde, ilksel bir bozulma görülür. İnsan baştan beri özel mülkiyet ilişkisi altında tahayyül edilmiştir: İnsanın çalışması, mülkiyet edinmeyi hedefler ve dolayısıyla, gerçek özüyle çelişki halindedir. Marx'a göre ekonomi politik ikili bir hareket gerçekleştirir: Kuşkusuz, emeği kendi ilkesi olarak kabul eder, ama aynı zamanda, insanı özel mülkiyetin dış doğasıyla dışsal bir gerilim ilişkisi içinde ortaya koyar: "Özel mülkiyetin bu doğası ve bu gerilim, insanın kendisi olmuştur."[26] Böylece denebilir ki, çalışmayı nesneler edinmenin yolu olarak gören (Marx'ın pek az andığı) Locke ve emeği basit bir üretim unsuru olarak gören Smith, emeği kabul ettikleri anda bile onu kendi soyutlamasına indirgemişlerdir. Emek, ta merkezinde bile, yabancılaşmış olarak doğar, çünkü doğrudan doğruya zenginlik edinmenin yolu olarak ortaya konmuştur. Marx gelecekteki tüm kötülüklerin nedenini bu kökensel uğrakta görür: Bundan böyle emek üretim unsuru olarak ve zenginliğin özü olarak kabul edilir; yabancılaşmıştır artık.

Emek kendi özüne uygun hale nasıl getirilir?

Marx, emeğin gerçekliği ile özünü karşı karşıya getirerek, onların sürekliliklerini temellendirir ve birinden diğerine götüren yolu çizer. Ekonomistlerin icat ettiği şeyi, soyut emek ile emeğin özünü aynı terimle belirten Marx, ütopik şema olarak adlandırdığımız şeyin bellibaşlı öğelerini yerli yerine oturtarak, emek düşüncesine kendi damgasını kesin biçimde vurur. Ütopya yalnızca çalışma koşullarını değiştirmeyi istemekten ibaret değildir. Birbirlerinin karikatürü olduğu bize söylenen, ama hiç alâkaları olmayan iki gerçekliğe aynı adı vermeyi hedefler ütopya. Böylelikle iki geleneği, İngiliz geleneği (ekonomi politik) ile Alman geleneğini (benlik ifadesi) kaynaştırır.

26 *A.g.e.*, s. 72.

Bundan böyle ekonomi politik, yabancılaşmış emeğin bilimidir: Smith, emeğin derindeki doğasını çaba ya da fedakârlık olarak göstererek onu yanlış anlamıştı. Kuşkusuz, tarihsel olarak emek dışsal zorunluluk biçiminde ortaya çıktı, ama "[Smith] benliğin gerçekleşmesini, öznenin nesneleşmesini, dolayısıyla özellikle emekde edimselleşen somut özgürlüğünü asla görmez."[27] Ekonomi politik iki hata işler. Bir yandan, emeği basit bir üretim unsuru olarak görür, diğer yandan, emeğe çaba ve fedakârlık muamelesi yapmaya devam eder, dolayısıyla onu olumsuz bir şey olarak görür, oysa ki emek olumlu ve yaratıcı bir güçtür.[28] Bununla birlikte, bu eleştiriyle Marx, iki gelenek arasında sürekliliği sağlamaktadır: Ekonomi politik emeğin gerçek doğasını kavrayamaz. Bir anlamda, Ricardo bunu Smith'ten daha iyi kavramıştır, onun emek-değer kuramı insanın kendi emeğine kendinden birşeyler kattığı anlamına gelir. Ama, Marxçı eleştiriyle birlikte, nihayet gerçekliği içinde kavranan emeğin, ister istemez, özünde neyse o olacağı an yaklaşmaktadır.

Marx böylece önce ile sonrayı birbirinden ayırır. Önce –bolluk öncesi–, insanlaştırma buyruğunun tam olarak işin içinde olduğu ve insanın çalışma aracılığıyla doğal veriyi hiçleştirme görevini uygulamak zorunda kaldığı dolu dizgin bir üreticiliği temellendirir. Sonra ise –bolluğa erişildiğinde–, emek sert bir anlam değişimine uğrar. Emek, ancak o zaman artık karşıtlık değildir, benliğin katışıksız ifade yeridir. Bu durumda, emek kendi özüyle çakışır. Ama bu ancak bolluğa erişildiğinde, nedret defedildiğinde mümkündür. Çalışmanın geleceğine dair Marx'ın görünür çelişkileri bu şekilde açıklanır. Çünkü kâh hedefin çalışma süresinin azaltılması olduğunu belirtmektedir, ki bu durumda amaç çalışmadan kurtulmak olur, kâh çalışma-

27 Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, "Le travail comme sacrifice et le travail libre", *Œuvres, Economie*, c. II, *a.g.e.*, s. 289.

28 "Emeği yalnızca bir fedakârlık olarak, dolayısıyla değerin kaynağı olarak, şeylerin ödediği ve şeylerin, az ya da çok emek içermelerine bağlı olarak verdikleri bedel olarak kabul etmek, tamamen olumsuz bir tanıma bağlanmaktır. [...] Emek, olumlu, yaratıcı bir faaliyettir." *A.g.e.*, s. 291-292.

nın ilk yaşamsal ihtiyaç olacağını belirtmektedir, böylelikle de çalışmayı özgürleştirmeye, yani onu farklılaştırmaya ve korumaya çağrı yapmış olur. Ama bu iki önermenin tarihsel ve toplumsal evrimin farklı evrelerine denk düştüğü unutulursa ancak, çelişki görülebilir.

Gerçekten de, ilk dönemde, üretici güçlerin hızla geliştiği dönemde, makine adım adım insanın yerini alır ve insanın çalışma süresi artık zenginlik üretiminin doğru bir ölçüsü olmaktan çıkar. "Büyük sanayi geliştikçe, hakiki zenginlik yaratılması, kullanılan zaman ve çalışma miktarından çok çalışma sırasında harekete geçirilmiş etkenlerin eylemine bağlı bir hal alır. Daha ziyade, bilimin ve teknolojik ilerlemenin genel durumuna, bu bilimin bu üretime uygulanmasına bağlıdır."[29] Üretici güçlerin gelişimi, üretim unsuru olarak insan emeğinden ve zenginlik ölçüsü olarak çalışma zamanından giderek daha fazla vazgeçmeyi sağlar. Kapitalist toplumun bağrında cereyan eden bu ilk evrim, özgürleşmenin temelini oluşturur: "Bu, önemsiz bir şey değildi, çünkü sermaye şu andan itibaren çalışmayı ve insan çabasını asgari düzeylerine indirgemektedir. Bu, özgürleşmiş emek için büyük yarar sağlayacaktır ve emeğin özgürleşmesinin koşulu da budur."[30] Bu ilk evrede, bu gelişmeye eşlik eden politik eylem, çalışma süresinin azaltılması taleplerini desteklemek zorundadır. Çünkü, üretici güçlerin gelişmesini daha da artırmayı ve böylece kapitalizmi kopuş noktasına götürmeyi sağlamalıdır. Bu aynı zamanda işçilerin işverenlere karşı kolektif direniş gücü oluşturmalarını, diğerleriyle başka tür bir ilişkiyi öğrenmelerini ve boş vakit içinde kendilerini geliştirmelerini de sağlamalıdır. Bu dış görünüş içinde çalışma ile boş vakit karşıt olmaya devam etmektedir: "Gerçek ekonomi çalışma zamanı biriktirir, tutumlu davranır. [...] Çalışma zamanından tasarruf, bireyin tam anlamıyla gelişimi için boş vaktin artışı anlamına ge-

29 *A.g.e.*, s. 305. Habermas'ın yorumu: "L'idée d'une théorie de la connaissance", *Connaissance et intérêt*, Gallimard, coll. "Tel", 1991, s. 82, [*Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, 1968].

30 *Principes d'une critique de l'économie...*, *a.g.e.*, s. 303.

lir."[31] Çalışma zamanı zenginliklerin üretiminin ve dağıtımının ölçüsü olarak kaldıkça, izlenmesi gereken hedef, bu zamanın azaltılmasından başka bir şey olamaz.

Marx'ın, 1875'te kaleme aldığı ama 1891'de yayımlanacak olan *Gotha Programının Eleştirisi*'nde[32] açıkladığı şey budur: Komünist toplumun ilk evresinde olduğu gibi, kapitalist toplumun son evresinde de çalışma zamanı, emeğin toplumsal ölçüsü ve herkesin topluma katkısının temeli olmaya devam eder. Bu nedenle, Gotha programından farklı olarak Marksistlerden fazlasıyla esinlenmiş olan Erfurt programı, "işçi sınıfının korunması için", azami sekiz saatlik normal bir işgününün belirlenmesini talep eder ve taleplerinin başına çalışma süresinin azaltılmasını koyar.[33] Bu fikrin, temel yaşamsal ihtiyaç olarak kabul edilen çalışma fikriyle çelişik olmaması, bu anlayışın ancak "komünist toplumun bir üst evresinde [...], bireylerin çoğul gelişimiyle birlikte, üretici güçler de geliştiğinde ve tüm kolektif zenginlik kaynakları bollukla fışkırdığında" gelişebilecek olmasıdır.[34] Bu ikinci evrede çalışmanın anlamı değişmiştir: Çalışma artık yabancılaşma değil, kendini ifade etmektir. Çalışma ile boş vakit arasındaki klasik karşıtlık ancak o zaman anlamını yitirir: Çalışmanın kendisi geliştiricidir. Komünist toplumun yeni evresinde çalışma ile boş vakit birbirine karşıt değildir: Özleri aynıdır.[35] Aynı zamanda emeğin de doğası değişmiştir: Maddiliğini yitirmiştir ve böylelikle, doğrudan doğruya makinelerin gerçekleştireceği üretim sürecinin genel gözetim, idare ve denetim görevlerinden ibarettir.[36] Çalışmanın

---

31 *A.g.e.*, s. 310. Sonraki sayfalar ve özellikle s. 306 ilgiyle okunacaktır: "Zorunlu çalışma süresinin azaltılması, bireyin özgürce gelişimini sağlayacaktır. Gerçekten de, boş vakit ve herkesin hizmetine susulan araçlar sayesinde, zorunlu toplumsal çalışmanın asgariye indirilmesi herkesin sanatsal, bilimsel, vs. gelişimini sağlayacaktır."

32 Marx ve Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Editions sociales, 1981.

33 *A.g.e.*, s. 154.

34 *A.g.e.*, s. 32.

35 *Principes d'une critique de l'économie...*, *a.g.e.*, s. 311.

36 *A.g.e.*, s. 308.

geliştiriciliği, yeni içeriğinden çok, amacından sapmamış olmasındandır: Üretimi, en toplumsal edim yapmak.

Bununla birlikte, Marx'ta belli bir muğlaklık varlığını sürdürmektedir. Bu ikinci evrede çalışmayı tam olarak oluşturan şey nedir ve niçin geliştiricidir? Doğası gereği mi böyledir, yoksa doğrudan doğruya başkaları için gerçekleştiriliyor olduğundan mı? Bizim yaşam koşullarımız için gerekli görevler nasıl olur da geliştirici olabilir? Çıkardan bağımsız ve zahmetli tüm görevler makineler tarafından üstlenildiği ve başkalarıyla katışıksız iletişime indirgendiği için mi çalışma temel yaşamsal ihtiyaç olur? Başka deyişle, Marx'ın 1875 yılında *Gotha Programının Eleştirisi*'nde savunduğu durum ile *Kapital*'in III. kitabında sonuç biçiminde sunduğu durumu nasıl uzlaştırabiliriz? "Özgürlüğün hükümranlığı, ancak çalışma zorunluluğun ve dışsal amaçların dayattığı bir şey olmaktan çıktığında başlar; dolayısıyla, doğası gereği, kelimenin tam anlamıyla maddi üretim alanının ötesinde yer aldığında başlar. İlkel insan gibi uygar insan da, ihtiyaçlarını karşılamak, kendi yaşamını korumak ve yeniden üretmek için doğayla boy ölçüşmek zorundadır; bu zorunluluk insan için tüm toplum biçimlerinde ve her üretim tarzında vardır. [...] Bu alanda özgürlük ancak şöyle oluşabilir: Birleşmiş üreticiler –toplumsallaşmış insan– doğayla organik alışverişlerini rasyonel biçimde düzenlerler ve bu alışverişleri, bu alışverişlerin kör gücünün hâkimiyeti altına girmek yerine bunları kendi ortak denetimlerine tâbi kılarlar; ve kendi insani doğalarına en uygun, en layık koşullarda, mümkün olduğunca az enerji harcayarak bunu yerine getirirler. Ama zorunluluğun imparatorluğu da varlığını sürdürür. Özgürlüğün gerçek hükümdarlığını amaç edinen ama yine de ancak bu zorunluluğun hükümranlığını temel alarak yeşerebilecek olan insan gücünün gelişmesi bunun ötesinde başlar. İş gününün kısaltılması, bu özgürleşmenin temel koşuludur."[37] Fazlasıyla Aristotelesçi bu ifadede (özgürlük ancak temel ihtiyaçlar karşılandığında, zo-

37 *Le Capital*, Kitap III, Sonuç, in *Œuvres, Economie*, c. II, *a.g.e.*, s. 1487.

runluluğun hakkı verildikten sonra başlar) Marx, çalışmayı zorunluluğun hükümranlığına emanet ediyor gibidir: Zorunluluğa boyun eğme koşullarımızı iyileştirebilmek, onları özellikle daha saygın ve daha az eşitsiz kılabilmek kuşkusuz elimizdedir, ama bu zorunluluklara bağlılığımız sürer.

Bize öyle geliyor ki, bu çelişkiyi ille de çözmeye çalışmamak gerekmektedir, çünkü Marx çalışma kavramını ikili kapsamda kullanmaktadır: Esas olarak ihtiyaçlarımızı karşılamayı hedefleyen maddi çalışma, elbette zorunluluğun hükümranlığına dahildir. Ve, teknik gelişmeler ne olursa olsun, bazı görevler her zaman için üstlenilmelidir. Bu sorun üretimin yeniden örgütlenmesiyle çözümlenmelidir. Ve, belirttiğimiz bölümde Marx'ın sözünü ettiği şey, tam da bu tür çalışmadır, çünkü birkaç satır önce, "genel olarak maddi çalışmaya ayrılan zamanın giderek daha fazla azaltılmasına çalışılmalıdır," diye belirtmiştir. Buna karşılık, daha geniş ve daha "tinsel" bir anlamda, Hegelci anlamda çalışma terimini genellikle kullanmaya devam ettiği ve bundan da, doğası hem bireysel hem toplumsal, hem geliştirici hem ifade edici olan insan faaliyetinin en yüksek biçimini anladığı kanısındayız. Dahası, bize öyle gelmektedir ki, bu muğlaklık daha sonra da çözülemeyecek ve birçok sonuca yol açacaktır. Başka deyişle Marx, Hegel'in felsefesinde ortaya çıkmış olan terimin muğlaklığını güçlendirmektedir. Hegel, çalışma terimini Tin'in gelişme sürecinin bütününü belirtmek için kullandığından ve doğal bir veriye karşı duran her eylemin modeli olarak çalışmayı gördüğünden, insanların gündelik çalışmasında bu yüksek faaliyetin soluk bir yansısını, yozlaşmasını görme eğilimi güçlüydü. Marx'ın yapmış olduğu budur. 19. yüzyılın emek üzerine düşüncelerinin özelliği olan zincirlenme bağlılık buradan kaynaklanır: Emek özünü tarif ettikten sonra, şeylerin mevcut durumunu eleştirirler ve varoluşu öze denk kılma görevini politik eyleme atfederler. Marxçı düşünce bunların en tutarlısıdır, çünkü var olan çalışmayı idealden ayıran büyük mesafeyi korumayı başarır: Hem üretim araçlarının mülkiyetiyle, hem toplumsal üretimin belirlenim tarzıyla, hem de "teknolojik" ilerlemenin gelişimiyle ilgili de-

rin bir devrimdir yalnızca emeği "yabancılaşmadan kurtaracak" olan. Bu arada hedeflenmesi gereken şey, çalışma zamanının azaltılmasıdır. Ama geliştirici bir çalışma ideali, Marx'ın tüm eserine damgasını vurur.

Emeğin Fransızlara özgü yüceltilmesi

Daha az "felsefi" biçimde ifade edilmiş olmakla birlikte, Fransa'da da aynı evrim yaşanmıştır. Üç uğrak (öz, gerçek emeğin eleştirisi, ütopik şema) tam olarak aynıdır: Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* (1806-1807), *Mantığın Bilimi* (1812-1816) ve *Hukuk Felsefesi*'ni (1820-1821) yazdığı yıllar, yine de, Fransa'da, emeğin/çalışmanın yüceltilmesine götüren kavramsal tersine dönüşün gerçekleştiği yıllardır. Fransa'da, sanayi kavramıyla gerçekleşen emeğin değer kazandığı söylemin aniden geliştiği dönem 1815-1820 yıllarına dek uzanır. Tam bu dönemde çalışma eski anlamından modern anlamına doğru yön değiştirir. Bu dönüşümü en iyi ifade eden yazarlardan biri Alexandre de Laborde'dur: 1814 yılında, mülkiyetle ilgili sorunları merkezî önemde kabul ederken, dört yıl sonra şunu yazar: "Bunca yorgunluktan ve düş kırıklığından sonra, insanların bilmedikleri ya da aştıkları, yücelik ya da güç olmayan eylemlerinin hedefi nedir? Bu hedef refahtır, çalışmanın sağlayabileceği tüm hazlara, erdemin ya da yeteneğin esinlemesi gereken tüm düşüncelere katılmaktır. [...] İnsanların buna erişmeleri, buna layık olduklarını göstermeleri için ne gereklidir? Onlara çalışma sevgisi, çalışma tutkusu gerekir, ya da başka türlü ifade edersek, sanayi gerekir, ama özgür, güçlü, onurlandırılmış sanayi gerekir. [...] Çalışma, pratik mutluluk sanatıdır, tıpkı felsefenin de bunun spekülatif bilimi olması gibi. Çalışma tutkuların ilacıdır, daha doğrusu tüm tutkuların yerini tutan bir tutkudur; yaşamın en sevilen ilgilerinden, aile, site, vatan ilgilerinden oluşur."[38] Sanayi sözcüğü yine Latince anlamına yakın bir anlamda kullanıl-

38 A. de Laborde, *De l'esprit d'association dans tous les intérêts de la communauté*, Paris, 1818, s. 3-4, akt. I. Meyerson, "Le travail, fonction psychologique", *a.g.y.*

mıştır.[39] Terimin esas olarak insanın teknik kapasitesini, onun yaratıcılığını değerlendirdiği görülür. Bundan bir tür naif romantizm kaynaklanmaktadır: "Şan olsun sana ey cömert duygu, aydınlık insanların tutkusu, yararlı emek, şan olsun sana!"[40] Deneme yazarlarının ve iktidara yakın insanların söyleminde büyülenme yaratan şey, gündelik yaşam koşullarını altüst eden ve insanın muktedir olduğu şeyleri fazlasıyla artırmakta olan teknik keşiflerdir. Saint-Simon bu dönemin en tipik düşünürlerinden biridir ve o da Laborde'la aynı büyülenmenin etkisindedir. Saint-Simon tekniğe duyduğu hayranlığa, artık daima daha fazla refah sağlayacak olan teknik bir ilerleme anlamı kazanmış bulunan insanlığın ilerlemesi fikrini ve fayda fikrini de ekler. Mutluluk, elin uzandığı yerdedir. Emek, ulusun ihtiyaç duyduğu bir töz ya da değerli bir enerji olarak betimlenir. Dolayısıyla Saint-Simon kendi çalışma övgüsünü, toplumu yararlı olmanın ve aylaklara karşı mücadelenin daha genel bağlamında yazar.[41] Bundan da, tamamen yeni bir değerlendirme söylemi doğar: "İncil'deki ilkenin yerine şu ilkenin konmasını öneriyorum: İnsan çalışmalıdır. En mutlu insan, çalışan insandır. En mutlu aile, tüm üyeleri vakitlerini yararlı olarak kullanan ailedir. En mutlu ulus, içinde en az aylak bulunan ulustur. İnsanlık, aylak olmasaydı, varsayılan her mutluluktan yararlanırdı."[42] Daha o dönemde çalışma hem insanlığın ilerlemesine katkı olarak,

---

39 "Sanayi, refahın her türünü içerir, aynı zamanda, bunu elde etmenin tüm araçlarını bir araya getirir; her şey onun alanındadır ve onun üstünlüklerine katkıda bulunur. [...] Zekâ, çalışmada bilgelik, işgücünde sadelik, girişimlerde atılganlık, toplum yararında deha olarak tanımlanabilir." *A.g.e.*, s. 5.

40 *A.g.e.*, s. 9.

41 "Herkes, kişisel çabalarına insanlığa yararlı bir yönelimi sürekli vermek zorundadır. Yoksulun kol gücü zengini beslemeye devam edecektir, ama zengin de beynini çalıştırma buyruğu almıştır ve eğer beyni çalışmaya müsait değilse, o da kollarını çalıştırmak zorunda kalacaktır." Saint-Simon, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, Pereire, 1925, s. 41; akt. J. Dautry, "La notion de travail chez Siant-Simon et Fourier", *Journal de psychologie..., a.g.e.*, 1955, s. 64.

42 Saint-Simon, *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*, akt. J. Dautry, *a.g.y.*, s. 65.

hem de toplumsal bağın temeli olarak görülür, çünkü toplumun ilerlemesine her bir kişinin katkısı çalışma biçimini almalıdır ve aynı zamanda çalışma, kişisel gelişme ve dengenin kaynağıdır.

Saint-Simon'da, herkesin mahareti ve tekniklerdeki gelişme sayesinde elde edilmesi mümkün olan refah ve evrensel bolluk fikrinin, Smith'teki, birey ile toplum arasındaki ilişkiler ve genel olarak toplum kavrayışına vardığını saptamak önemsiz değildir: İşin özü bu refahı elde etmek olduğundan, bu ilerlemelerin ve buna erişmeye yönelik çalışmanın dolaysız yönetimi toplumu bir arada tutmaya yetecektir. Politika, mümkün olduğunca çok ve iyi üretmeyi sağlaması gereken üretimin bilimi olur. Emek, yeterli bir toplumsal bağdır, çünkü, emek sayesinde herkes bu ortak amaca katkıda bulunur. Demek ki, şeylerin yönetimi, artık bir işe yaramayacak olan insanların yönetiminin yerini alacaktır; daha ne istenebilir ki? Politik iktidar gereksizleşir. Sınıf çatışmalarının sona erme olasılığı da buna eklenir. Mülkiyetin tersine, emek herkese eşit olarak dağıtılır ve herkes dilediğince kullanabilir. *Herkesin* toplumsal zenginliğe katkıda bulunma özgürlüğünün temelidir ve emek sayesinde *herkes* temel bir kavga için diğer insanlara bağlı olduğu izlenimi edinir.[43] Bu örneklerde çalışma/emek terimi tanımlı değildir; bunun anlamı, bu terimi kullanan yazarların, terimin derinden dönüştürülmesine katkıda bulunsalar da, anlamının iyi bilindiğini varsaymalarıdır. Aslında bu terimle somut emek değil, dönüştürücü güç biçimini alan ve sonuçları, teknik ilerlemelerle birlikte, toprağın, görüntünün üzerinde belirgin izler bırakan o insan faaliyeti kastedilir. Emek, şeylerin fiziksel görünümünü dönüştüren yaşamsal bir güç olarak betimlenir. Mekanik bir anlayıştan dinamik bir anlayışa geçilir. 19. yüzyılın ilk yarısının sosyalist kuramcılarının çoğu, özellikle de Proudhon, emeğin insanın metafizik özü olduğu, uygulanmasının kısıtlanmaması gereken bir faaliyet olduğu şeklindeki anlayışı benimser.[44]

---

43 *A.g.e*, s. 67.

44 "Çalışma, ahlaki ve insani düzendedir, zorunluluk tarafından dayatılmadan önce bile bilinçte verilidir. Sonuç olarak, doğasından bağımsızdır, bu olumlu

Dolayısıyla Fransa ve Almanya aynı anda, 19. yüzyılın ilk yarısında, aynı kavramı inşa etmişlerdir. Almanya bu yeni dünya görüşünü kendi felsefesine tercüme eder; ama bu felsefe, en soyut kavramları içinde, gerçek evrimin insani, tarihsel ve teknik çekirdeğini gözler önüne serer. Fransa ise öncelikle, bundan böyle insanın sahip olduğu inanılmaz teknik gücün büyülediği devlet adamlarının ve teknokratlarının sesiyle kendini ifade eder gözükmektedir. Çalışmanın gerçek uygulanma koşullarının berbat olduğu anda emeğin yüceltilmesinin ilk bakışta yarattığı olağanüstü paradoksa rağmen, bu tepki yine de tamamen açıklanabilir bir şeydir. Gerçekten de, sanayinin yol açtığı olağanüstü gelişme kapasitelerinin esiri olan ve hızlanmış gözüken tarihin akışına kapılan (devir, Napoléon fetihleri dönemidir) filozof ve kuramcıların, hem her bir bireyin özgürlüğünü, hem de refaha doğru ilerleyen muzaffer bir insanlığın kuvvetini ifade eder gözüken insani bir faaliyetin övgüsünü yaptıkları düşünülebilir. İnsanlık bu noktada dünyayı değiştirebiliyor, yeni nesneler yaratabiliyor, görünümleri değiştirebiliyorsa, her birey aynı "yaratıcı güç"e, yani emeğe sahip olmak zorundadır. Bu elbette teknik ile çalışmayı karıştırmak ve tek tek kişilerin bu çalışmayı hangi koşullarda yerine getirdiklerini dikkate almamak demekti. Emeğin herkesin "sahip olduğu" ve herkesin toplum içinde kendi yerini inşa etme-

ve içsel bir bağımsızlıktır, ve bu içsel bağımsızlık sayesinde dışsal bağımsızlığını talep etme hakkına sahiptir; başka deyişle, yönetimin ve ayrıcalığın önüne çıkarabileceği tüm engellemelerin, mani ve kösteklerin yıkımını talep edebilir," demektedir Proudhon, *Œuvres complètes*, Bouglé-Moysset, 1932, c. VIII, 3, s. 89, akt. I. Meyerson, "Le travail, fonction psychologique", *a.g.y.*, s. 90. Proudhon Hegel'i –özellikle Grün aracılığıyla (bkz. P. Haubtmann, *Proudhon, Marx et la pensée allemande*, PUG, 1981, s. 59 ve devamı)– fazlasıyla incelemiş olsa da olmasa da, sonuç, iki düşünürün aşağı yukarı aynı söylemi tutturmuş olmalarıdır; ya da en azından, Hegel'de Tin'in çalışması kavramı bundan böyle Proudhon'da da vardır: "İnsan zekâsı, kendi yetisinin kendiliğindenliği içinde işe başlar ve insan, kendi eseri içinde kendini seyrederek kendini bulur." (I. Meyerson, *a.g.y.*, s. 11). Çalışma dolayımıyla yaratıcı olan insan ("Tasarımı içinde bir ve aynı olan emek, uygulamalarında, yaratının kendisi gibi sonsuzdur."), dünyanın çehresinin değişmesinin neredeyse büyülü bir gücüne bu şekilde sahip olur ve bu sayede mutluluk bulur: "Emekçinin tüm yaşamının niçin daimi bir zevk kaynağı, muzaffer bir tören alayı olmadığını kendi kendime soruyorum."

sini sağlayan bir faaliyet olduğu fikrinin ne kadar önemli olduğunu iyi anlamak gerekir. Her bir kişinin eşit oranda erişebildiği emekle birlikte, tamamen yeteneklere dayalı bir toplum yerleşiyordu.[45] Ve, bir nesneye eklenen değerin, sağlanan emek miktarına tam olarak denk düştüğü şeklindeki Ricardo'nun kuramının, 19. yüzyıl sosyalistlerine özel olarak esin kaynağı olmuş olması önemsiz bir şey değildir: Soy, ideoloji, mevki gibi şeylerin hiçbiri dikkate alınmadan, herkes artık harcadığı çabaya göre ücretlendirilmelidir.

Politik çevrelerde resmen kabul gören ve çok sayıda eserin konusu olan işçilerin son derece kaygı verici konumu, toplumun emek hakkında oluşturduğu baskın tasarımı, çok ender istisnalar hariç, bir daha tekrar tartışma konusu edilmedi. Sismondi bu istisnalardan biridir. O, toplumu felakete götürdüğünü gördüğü ve kökenini Smith'te bulduğu evrimi gözler önüne serer. Ekonomistler, Aristoteles'in Antikçağ'dan beri tehlikelerini gözler önüne serdiği –çünkü bir ölçüsüzlük bilimi, zenginliklerin sonsuzca birikiminin bilimidir bu– o zenginleşme bilimini, krematistik'i uygulamaya koymuşlardır. Buradan yola çıkan Sismondi, genel sanayileşme hareketini ve bununla atbaşı giden zenginleşmeye gösterilen ilgiyi gözler önüne serer. Ama diğer eleştirilerin büyük bölümünde ve özellikle sosyalist kuramcılarda, emeğin örgütlenmesi, yani geniş anlamda çalışma koşulları ortak olarak eleştirilirken, çalışmanın insanın en yüksek faaliyeti olduğu temel fikri asla tartışma konusu edilmeden yeniden sunulur. Dolayısıyla söz konusu olan şey, çalışmanın somut koşullarını bu öze uygun kılmaktır.

Çoğu zaman döneminin tüm toplumunun radikal bir eleştirmeni olarak sunulan Fourier bile (ticari gelişime karşıdır, emeğin örgütlenmesine karşıdır, zevklerin gelişmesinden ve

45 Marx, Hegel'in iyi bir öğrencisi olarak, modern soyut emeğin hem olumsuz hem olumlu niteliği üzerinde defalarca durmuştu: "Tüm ürünlerin ve mübadele değerine sahip tüm faaliyetlerin ortadan kalkması, üretimin bağrında (tarihsel olarak) donmuş tüm kişisel bağımlılık ilişkilerinin çözülmesini varsayar. [...] Mübadele değerinde, kişilerin kendi aralarındaki toplumsal ilişki şeylerin toplumsal ilişkisine dönüşür, kişilerin şeylerin gücüne dönüşür...", *Principes d'une critique de l'économie..., a.g.e.*, s. 208-209.

insanın serpilip gelişmesinden yanadır), paradoksal olarak, çağına musallat olmuş gizli düşü en iyi ortaya koyan kişidir. Çünkü, yakınlıkları nedeniyle bir araya gelen insanların, sıkıcı ve monoton çalışmanın zorbalığından kaçtığı ve üç temel tutkuyu –Kabalacılık, gelgeçlik ve bileşim-[46] geliştirdiği Falanster örgütlenmesi, sonuçta çalışmayı eğlendirici ve sanayiyi çekici kılmayı hedefler. Fourier'nin eserinin adı bile eğiticidir. *Sanayici ve Toplumcu Yeni Dünya,*[47] tamamıyla sanayi ve emek üzerine kuruludur; ikisi de yalnızca kendi özlerine uyumlu kılınmıştır. Bundan böyle, "bizim aylakların, hatta küçük hanımefendilerin bile, yaz kış, sabahın dördünden itibaren ayakta olacakları ve gerekli çalışmalara şevkle girişecekleri görülecektir."[48] Bu 19. yüzyıl ütopyacılarının en ütopisti, aslında bu yüzyılın ruhunu en açıkça ifade edendir: Çalışma, özünde geliştiricidir. Geriye onu kendi doğasına uygun kılmak kalır.

Çalışma özgürlüğü mü, yoksa çalışma hakkı mı?

19. yüzyıl boyunca işçilerden gelen somut talepler, bu devrimi gün ışığına çıkarır. 1848 günleri, çalışmayı kendini gerçekleştirmenin aracı olarak gören anlayışın, geçinmenin sıradan aracı olarak çalışma anlayışına baskın çıktığı uğrağın bir anlamda görkemli belirişidir. Proudhon'un, Louis Blanc'ın ya da işçilerin talepleri neydi aslında? Bu talepler üç tanedir: Ancak çalışma sonucu bir şey yaratıldığından, ödüllendirilmesi gereken şey sermaye değil, emektir; emek kolektif olduğundan, ödülü alması gereken, mevcut haliyle bu kolektiftir; çalışmanın uygulanması emekçilerin hayatta kalma koşulu olduğundan,

---

46 Düzenli diziler oluşturmak için, mekanikleştirici bu üç tutkunun uygun biçimde karıştırılması gerekir. Gelgeçlik; döngüsel çeşitliliğe, zıt durumlara ve ilginç olaylara duyulan ihtiyaçtır... Kabalacılık, güç ve karışık durum takıntısıdır. Tutkuların en romantiği olan bileşim, duygularda uyum yaratır (bkz. Bölüm V). Çalışma, ancak bu tutkular doğru biçimde bir araya getirildiğinde çekici olabilir.

47 C. Fourier, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées,* Flammarion, 1973.

48 *A.g.e.,* s. 37.

üretim, bir yandan savurganlığı ortadan kaldırarak toplumsal ihtiyaçlara cevap verecek şekilde ve diğer yandan, herkesin bir gelir elde edebileceği şekilde örgütlenmelidir. Bu biçimiyle çalışma/emek, öncelikle, sosyalist söylevlerde, herkesin sahip olduğu ve uygulaması güvence altına alınması ve ödüllendirilmesi gereken bir özgürlük olarak belirir. Çalışma, gelir elde etmenin temel yolu olduğuna göre, yaşama hakkının tanınması, özgürce çalışabilmek demektir.

Bu sorunun ansızın ortaya çıkışı açıklanabilir. Fransa'da 19. yüzyıl ortası hem sanayileşme dönemidir, hem de işçi çevrelerini işsizliğe fırlatıp atan devrevi kriz dönemleridir. Bu aynı zamanda, hâlâ bir parsel mülke ve emekten başka geçim araçlarına sahip köylülerin bir bölümünün kendilerini yalnızca kendi kol güçleriyle baş başa buldukları andır. Bu, aynı zamanda, henüz emek pazarı olarak adlandırılmayan şeyin, mücadele edilmesi gereken nazik istikrarsızlıklar sunduğunun farkına varıldığı dönemdir. Sonuçta bu, mülkiyete geri dönüşün bir çözüm oluşturamayacağının anlaşıldığı dönemdir. Örneğin, "baldırıçıplakların" idealinin, mülkiyet paylaşımı ve herkesin küçük bir mülkiyetten yararlanma hakkına sahip olması şeklinde ifade edildiği 1789 Devrimi'nden farklı olarak, 1848 devrimi gelirlerin bundan böyle emekle elde edildikleri ve temel sorunların da artık emek etrafında ortaya çıktığı fikrini öne çıkarmıştır.[49] El emeğinin devlet tarafından muhtemel istihdamı ve yoksulluk sorunu zaten uzun zamandır ortadaydı ve bizzat Turgot, kendi döneminde, çalışmayan kişileri istihdam etmeyi ve böylece onlara meşguliyet sağlayarak yaşamalarını mümkün kılacak hayırsever atölyeler fikrini savunuyordu. Ama o dönemin anlayışları, işsizliğin temel nedenini tam istihdam özgürlüğüne getirilen çeşitli sınırlamalarda görüyorlardı. Turgot, bazı mesleklere girişi

49 Bu önemli gelişmeler için bkz. H. Hatzfeld, *Du paupérisme à la Sécurité sociale,* PUN, 1989 ve A. Soboul, "Problèmes de travail en l'an II", *Journal de psychologie..., a.g.e.,* 1955, s. 39-58. Ayrıca bkz. F. Tanghe, *Le Droit au travail entre histoire et utopie, 1789-1844-1989: de la répression de la mendicité à l'allocation universelle,* Publications Fac. Univ. St-Louis, 1989. Bkz., aynı yazar, "Le droit du travail en 1848", *Le Droit au travail,* Institut des sciences du travail, dossier no 13, Université Catholique de Louvain, Kasım 1991.

karneye bağlayan mesleki örgütlenmelerin ya da ayrıcalıkların ortadan kaldırılmasının aslında herkesin iş bulmasına yardım edeceğini düşünüyordu. Halbuki, 1848'de, Le Chapelier yasasıyla loncalar daha önce ortadan kaldırıldığı ve emek piyasasının serbestleşmesini engelleyen çeşitli engel ve ayrıcalıkların hafifletilmiş olduğu bir durum söz konusudur. Buna rağmen işsiz bireylerin var olmaya devam edebileceği görülüyordu.

Yaşama hakkı, yaşamını kazanabilme aracına sahip olma hakkıyla, dolayısıyla bir işi serbestçe yapabilme hakkıyla çakışır. Turgot'nun, "Haklarından tam anlamıyla ve bütünüyle yararlanma hakkını tüm uyruğumuza tanımalıyız; emeklerinden ve yeteneklerinden başka mülkleri olmadığından, geçinmek için sahip oldukları tek kaynağı tüm kapsamıyla kullanma ihtiyaç ve hakkına daha fazla sahip olan insanların bu hakkını özellikle korumamız gerekir,"[50] dediği dönemle kıyaslandığında, 1848 yılında değişmiş olan şey, bu durumda bulunan kişi sayısının önemli oranda artmış olmasıdır. 1848 yılında, yaşamak için kendi bedenlerinden başka bir şeye sahip olmayan herkesi devletin koruma altına alması, yani bu bedenin en azından kendini yeniden-üretebilmek için çalışmasına imkân tanıması istenir: "Devlet herkese hak ve koruma sağlamalıdır [...] ve zenginin mülkiyeti ile yoksulun tek mülkü olan varlığı kamu yasasının koruması altına eşit oranda yerleştirilmelidir."[51] Böylece, Fransa'da 19. yüzyılının ilk yarısında, güven ve emniyet altına alınması gereken dayanıksız şey olarak algılanan bedeni koruma görevinden, yaşamın yeniden-üretim aracı olarak görülen bedeni koruma görevine geçişe tanık olunur. Devletten talep edilen iki tür korumanın doğası aslında aynıdır: Bireyi diğer bireylere karşı korumak. Ama, çalışma hakkı durumunda içerimler elbette daha ciddidir, çünkü bunlar tümüyle toplumsal örgütlenmeyi tartışma konusu etmektedir.

Çalışma hakının tanınması gerçekte ne anlama gelir? Bireyin toplumdan bir alacağı olduğu ve devleti iş bulmaya zorla-

50 Turgot, akt. Tanghe, *a.g.e.*, s. 47.

51 *Rapport sur l'organisation générale des secours publics*, 13 Haziran 1792'de Ulusal Meclis'e sunuldu, Bibliothèque nationale, s. 9.

yabileceği demektir bu. Dahası, bu kabul, mümkün olduğunda işçilere iş verebilen bir işverenler sınıfının birlikte-varlığı üzerinde temellenen toplumsal örgütlenmeyi sarsmaktadır: "Bütün insanların doğarken yaşama hakkıyla birlikte doğdukları doğru mudur? Birileri tüm çalışma araçlarına sahipken ve emek gücüne el koyarken, diğerlerinin bu nedenle bu birinci gruptakilerin kölesi olmakla ölmek arasında kaldıkları doğru mudur, değil midir? Herkes doğuştan yaşama hakkına sahip olduğuna göre, bu hakkı gerçekleştirme gücünün bazılarının elinde yoğunlaşmış olması, böylece insan soyunun, birileri yaşamlarını satmaya, diğerleri ise satın almaya mecbur iki sınıfa bölünmüş olması adil midir?"[52] Louis Blanc, bu temel toplumsal ilişkiye bu şekilde saldırmaktadır. Dönemin sosyalistleri, katışıksız bir tahakküm ilişkisinin maskesi olan sözleşme kurallarına yönelik hakiki bir eleştiriye girişmişlerdir: Patronla sözleşme yapan işçinin sözde-özgürlüğü bir mittir, çünkü işçi kendi bedenini-emeğini satmak zorundadır, oysa ki patron her zaman bekleyebilir ya da rekabetten yararlanabilir. İki tarafın silahları eşit değildir; yaşam söz konusu oldukça bu durumun daha da ciddi olduğunu söylerler. Ve tam da yaşam söz konusu olduğu için işçi her koşulu kabule razıdır. Bu nedenle, özgür ve eşit iki kişiyi ilişkiye geçirme biçimi olarak sözleşme bir aldatmacadır; tıpkı çalışma özgürlüğü gibi.

Gerçek çalışma özgürlüğü, koşullar her zaman eşitsiz olsa da, ancak çalışma hakkına dayanıyorsa eğer anlam bulabilir. Yalnızca çalışma hakkı, hakiki gerçek hak, alacak hakkı, bu eşitsizliği sonuna erdirebilir ve yalnızca biçimsel hakları yerleştirmiş, kabul etmiş ve korumuş olan 1789 Devrimi'ni nihai sonucuna vardırabilir.[53] Çalışma özgürlüğü eğer çalışma hakkına dayanmıyorsa boş bir laftan ve bir ayrıcalıktan başka bir şey değildir.

Bu argümanlara liberallerin cevabı nedir? Onlar çalışma hak-

52 L. Blanc, akt. Tanghe, *a.g.e.*, s. 61.

53 "Soyut biçimde ele alınan hak, 1789'dan beri, halkı aldatmıştır. [...] anayasal vesikalarda gereksiz yere ve şatafatlı bir şekilde ilan edilmiş olan hak, bireyci bir rejimdeki adaletsizliklerin başlangıcını maskelemekten başka bir işe yaramamıştır." *A.g.e.*, s. 64.

kının, özgürlüğe ve sözleşmeli karşılıklılığa kastettiğini söylerler.[54] Ne demektir bu? Özgür ve sorumlu bireyler yerine (ve karşısına), yükümlülüklerin dayanağı olacak ve ancak devletle harekete geçebilecek bir kendilik tanımlanacaktır. Dolayısıyla, devlete bireyleri zorlama hakkı tanınır.[55] Özgürlüğün ve sözleşmeli karşılıklılığın tanınmaması, bireyler arasındaki ilişkinin yerine toplumu tümüyle yükümlülük altına alan ilişkilerin konması, dahası, iç savaşın, sınıfların kendi aralarındaki karşıtlığın kapısını açar: Devlet, mülk sahibi sınıftan, işveren sınıftan tüm zenginlikleri talep eden işçi sınıfı tarafından rehin alınma riski altındadır. Böylece devlet sınıf mücadelesinin aracı haline gelir. Ama özellikle çalışma hakkının tanınması, bir sınıfa karşılıklı yükümlülük olmaksızın hak vermesinden başka, devleti üretimin büyük planlamacısı da yapar: Çünkü, iş bulma edimini, sonra da üretim ve nihayet ücretlendirme edimini devlet giderek daha yakından üstlenmezse, herkesin çalışması nasıl sağlanır? Çalışma hakkı, ticaret ve sanayi özgürlüğünün, işyeri şefinin ya da işverenin ayrıcalıklarının ve tüm üretimin devletleştirilmesinin eksiksiz tartışma konusu edilmesini kendi içinde taşır: "Çalışma hakkını ilan etmek, devleti her yaşamın levazımatçısı, her servetin güvencesi ve her sanayinin girişimcisi yapmaktır."[56] Sonuç itibarıyla, artık kendi mesleklerini seçemeyen, ancak nerede talep varsa orada çalışmak zorunda olan bireylerin özgür seçimlerine karşı çıkmaktır.

---

54 "Çalışma hakkıyla, aynı zamanda bir hak ve bir yükümlülük yaratılır. Birey ile toplum arasında bir sözleşme varsayılır; bu sözleşme süresince toplum her üyesinin yaşamını sağlamak zorundadır; bu sözleşme karşılıklı değildir, taraflardan yalnızca birini yükümlülük altında bırakır." L. Faucher, J. Garnier éd., *Le Droit au travail à l'Assemblée nationale, Recueil complet de tous les discours prononcés dans cette mémorable discussion,* Paris, Guillaumin, 1848, s. 344-345.

55 "Devlet bireylere, onların talepleri üzerine, çalışma araçlarını sağlamak zorundayken, onların gündelik geçimlerini çalışma içinde aramaya onları zorlayacak güce sahip değildir. Böylece gücün üstünlüğü, kişisel hakkın toplumsal hak üzerindeki üstünlüğü ilan edilmiş olur. Birey efendi, zorba olur, toplum ise hizmetkâr, köle olur. [...] Çalışma hakkı, birilerinin çıkarı için tüm topluluğa dayatılan bir köleliktir." *A.g.e.*

56 *A.g.e.*, s. 345-346.

Geliştirici çalışma hakkı

Ama esas karşıtlık artık sosyalistlerle liberaller arasında değildir. Bundan böyle karşıtlık, basit yaşama aracı olarak çalışma anlayışını savunanlarla çalışmayı yaratıcı bir özgürlük yapanlar arasındadır. Bu temel tartışma, çalışmanın kendini gerçekleştirmenin eşanlamlısı olduğunu açık seçik düşünen bir çoğunluk karşısında bazı kişilerin, örneğin Lamartine'in, tecridini hızlandırır. İşçileri tatmin etmek amacıyla yapılan somut önermelerin –örneğin Lamartine'in önermelerinin– incelenmesi bunu açıkça göstermektedir. Lamartine, Turgot'nun hayırseverlik atölyeleri modeline benzeyen ulusal atölyeler kurmayı öneriyordu; bunlar kriz anında ve bazı işçilerin geçinmelerini sağlayacak bir ücretle iş bulamamaları durumunda işleyecekti: "Çalışma hakkından bizim anladığımız şey, Cumhuriyet toprakları üzerinde yaşayan her kişinin açlıktan ölmeme hakkıdır; herkesin çalışma hakkı değil, yaşama hakkıdır bu, emekçiye sağlanan iş aracılığıyla temel yaşam araçlarının garantisidir."[57] Oysa, çalışmayı bu şekilde ele almak, hiç kuşku yok ki ne sosyalistlerin ne de liberallerin onayını görür; ve bunun nedeni de, göründüğü kadarıyla aynıdır. Çalışma, yalnızca basit bir geçinme aracı olarak kabul edildiği için değil, dahası, işçilerin, kalifikasyonları ne olursa olsun, yetinmeleri gereken kalifiye olmayan bir iş söz konusu olduğundan bu böyledir. O dönemde, politikacı sınıfının bir bölümü için çalışmanın bireyin kendini gerçekleştirmesinin hakiki bir aracı olduğu bundan daha iyi gösterilemez: Kalifiye işçilere hakaret etmek, bizzat emeğin doğasına karşı bir tür günah işlemek olarak görülür. Sosyalistler ve liberaller zaten aynı argümanları kullanmaktadır: Louis Blanc, Lamartine'i işçilere, sadakaya denk düşen, aşağılayıcı ve kısır, sahte bir iş vermek istemekle suçlamaktadır. Çalışma hakkına karşı çıkan liberaller de şu soruyu sormaktadır: "Devlet ne tür bir iş verecektir? [...] Çalışma hakkı, iş bulmak için devlete baş-

57 Lamartine, *a.g.e.*, s. 286-287

vuran her kişinin kendi niteliğine uygun türde işte çalışma hakkına sahip olduğu anlamına gelmiyorsa, ne anlamı vardır, ne de değeri."[58] Gerçek ayrım çizgisinin, aslında, çalışma hakkını hâlâ bir hayatta kalma ya da yaşama hakkına denk görenler ile bunun, geliştirici bir çalışmaya duyulan hak olduğunu düşünenler arasından geçtiği iyice görülmektedir.[59]

Gelişme-çalışma; 19. yüzyılın miti

1848'de Rhin'in iki yakasında mutlak bir dönüşüm gerçekleşti. Emek artık kendi özü içinde kavrandı ve ben'in gelişimi ile insanın tüm yetilerinin gelişim aracı olarak hayal edildi. Bu evrim, teknik ilerlemenin insanlığı mutlu yarınlara götürecek sonsuz yollar açtığı fikriyle; ve oluşum halindeki insan olarak, gelişmesi gereken yetiler toplamı olarak insan anlayışıyla atbaşı gider. Fransa'da sosyalistler ve liberaller, çalışmanın hem benlik ifadesi olarak, hem de toplumsal ilişki olarak ikili karakteri içindeki doğası; ve –artık toplumun da hedefi olması gereken– genel hedefinin üretim artışı olması konusunda hemfikirdirler. Bundan böyle, ancak bu genel refaha mümkün olduğunca çabuk erişmenin yolları konusunda birbirleriyle çatışırlar. Liberaller, kişisel teşviğin erdemine inanırlar. Onların sosyalistlere yönelttikleri itiraz, kimsenin artık çalışmaya teşvik edilmeyeceği, miskinliğin gelişeceği ve üretimin azalma riskinin olduğu bir sefalet toplumu hazırlamaktır: "Çalışma hakkının ilanı, insanı, üretici çalışma arayışına harcadığı bu zekice faaliyetin bir bölümünden yoksun bırakır."[60] Çalışma hakkının ilanı ve sosyalistlerin ham hayalleri, insanları çalıştırmanın en iyi yolunun

58 L. Faucher, *a.g.e.*, s. 350; L. Wolowski, *a.g.e.*, s. 360.

59 Bu çizgi, ihtiyaçları karşılama aracı olarak düşünülen eski zorunlu çalışma yandaşlarını, çalışmanın bir bireyin kendirni gerçekleştirmesinin en yüksek tarzı olduğu fikrini özümsemiş olanlardan ayırmaktadır. "İnsanın ilk hakkı, yaşama hakkıdır. Bu hak bir diğerini içerir; bu da, insanın fiziksel, manevi ve entelektüel yetilerini tümüyle geliştirme ve tam anlamıyla uygulama hakkıdır; özgürlüğü oluşturan, bu haktır." Manifesto des sociétés secrètes, *1848: la révolution démocratique et sociale,* Editions d'histoire sociale, 1984.

60 L. Wolowski, J. Garnier éd., *Le droit au travail à l'Assemblée..., a.g.e.*, s. 365.

açlık dürtüsü ve ihtiyaç olduğunu gözardı etmektedir. İşverenin risk aldığı ve emekçinin çabaları ve yeteneği sayesinde daha fazla kazanmaya çalıştığı bireyci istem, aslında, insandan sahip olduğu en iyi şeyi çekip almanın, dolayısıyla onu daha fazla üretmeye mecbur bırakmanın en iyi yoludur.

Sosyalistlerin buna cevabı, rekabetin geniş bir savurganlığa yol açtığı, bunun da üretimin topyekûn artışına zarar verdiği; ve daha fazla üretmek isteniyorsa çalışmayı başka türlü örgütlemek gerektiği şeklindedir. Çünkü çalışma kolektifleşmiştir ve bu yeni durum ne ücretlendirme sisteminde dikkate alınmaktadır, ne de çalışmanın örgütlenmesinde. Proudhon'un hesap hatası diye adlandırdığı şey budur: "Kapitalistin işçilerin işgünleri karşılığını ödediği söyleniyor; daha kesin ifade edebilmek için kapitalistin her gün işçi istihdam ederken her bir işgününü ödediği söylenmelidir, ki bu asla aynı şey değildir. Çünkü o, emekçilerin birlik ve uyumundan, çabalarının birleşmesinden ve kendiliğindenliğinden kaynaklanan bu devasa gücü asla ödememiş olmaktadır. [...] Bireysel güçlerin tümünü ödediğinizde, kolektif gücü ödemiş olmazsınız, sonuç olarak hiç ödemediğiniz ve haksız olarak yararlandığınız bir kolektif mülkiyet hakkı her zaman kalır. [...] Benim önerim şudur: Emekçi, ücretini aldıktan sonra bile, ürettiği şey üzerinde doğal bir mülkiyet hakkını korur."[61] Demek ki kapitalizmin iç çelişkisi, Blanc için olduğu gibi Proudhon için de, üretimin toplumsal olmasından, kolektif güçlere çağrı yapmasından, her sermayenin bir çaba ortaklığının ürünü olmasından ve "nasıl ki her üretim aletinin yaratılması kolektif bir gücün sonucuysa, bir insanın yetenek ve biliminin de evrensel bir zekânın ve yavaşça biriken genel bir bilimin ürünü"[62] olmasından, ama ürüne hâlâ bireysel olarak sahip çıkılmasından kaynaklanır. Sosyalistlerin buna verdiği karşılık, birliktir: Birlik, homojen bir kolektif güç doğurur, bunun sağladığı üretim, bir işletme içinde rekabet halinde olan ve üretim artışından hiçbir çı-

61 Proudhon, *Mémoires sur la propriété,* Premier mémoire, s. 215-217, *Œuvres complètes,* Nouvelle Edition Rivière.

62 *A.g.e.*

karı olmayan işçilerin güçlükle sağlanan birlikte varlığı yoluyla ve daha makroekonomik düzeyde, mücadele eden işletmelerin birlikte varlığı yoluyla sağlanabilecek olandan daha yüksektir. Bireyler, daha büyük bir üretime katkıda bulunmalarının kendi çıkarları olduğunu anlar ve birbirlerini teşvik eder ve denetlerler. Topyekûn bir düzenleme sağlayan fonların kurulmasıyla farklı birlikler birbirlerine yardım ederler.

Her iki durumda da bireyler tek bir amaca doğru birbirlerinden destek alarak birlikte çalışırlar: Üretimin artışı, dolayısıyla ücretlerde, tüketimde ve ihtiyaçların karşılanmasında artış... Bu konuda da sosyalistlerle liberaller hemfikirdir: Thiers rekabetin fiyatları düşürdüğü için ücretleri yükselttiğini söylerken, Blanc ise ücret artışının peşinden rekabetin geldiğini kabul eder. Birlik yalnızca üretim artışını sağlıyor değildir, aynı zamanda çalışmanın iki boyutunu –her bir birey için geliştirici özelliğiyle toplumsal özelliğini– uzlaştırma üstünlüğünü de sunar. Birlik sistemiyle birlikte birey kendi kişisel çıkarı ile kolektif çıkarın çakıştığını anlar: "Birlik rejimi, kişisel çıkarı genel çıkara bağlar, bunu yaparken de genel çıkarın gücünü yüz kat çoğaltarak kişisel çıkarı kutsallaştırır."[63] Gerçekleştirilen eser ortak bir eserdir, bir diğerinin üretkenliğinin artmasında herkesin çıkarı vardır. Ama özellikle, Marx'ta olduğu gibi, gerçek çözüm "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre" formülündedir. Herkesten yeteneğine göre; herkesin kendi yaratıcı maharetini çalışmanın içinde özgürce geliştirmesidir. Herkese ihtiyacına göre; kolektif üretimin ödülüdür. Kendini çalışması içinde gerçekleştiren birey, tüm toplumun ihtiyaçları için, dolayısıyla kendi ihtiyaçları için de çalışan, çalışması içinde gelişip serpilen bireydir, çünkü o başkaları için çalışır ve nihayetinde, kendi ihtiyaçlarının da gerçekleşmesi ve tatmini için çalışır. Ya bireyin zaten toplumsal olduğu ve toplumsal ihtiyaçların tatminine katkısının onu da tatmin ettiği düşünülebilir; ya da, onun tatmininin, toplumsal üretime katkı yoluyla, kendi tüketim kapasitesini artırmasından kaynaklandığı düşünülebilir.

63 L. Blanc, *Le Socialisme, Droit au travail. Réponse à M. Thiers*, Paris, Bureau du Nouveau monde, 1849, s. 45-46.

İkinci durumda, Marx'taki gibi bir yabancılaşma söz konusudur, çünkü haz doğrudan doğruya çalışmada değil, çalışmanın sağladığı ücrette ve gelecekteki tüketimde yatar. Birinci durumda yeniden Marksçı şemayla karşı karşıya kalınır ve bu Blanc'ın belirtiyor gözüktüğü çözümdür: "Demek ki her şey çalışmayı hazza dönüştürmeye indirgeniyor, ve 'herkesten yeteneğine göre' şeklindeki büyük sosyalist ifadenin karşılık verdiği şey de budur.[64] Marx'ta olduğu gibi, topluluğun belirlediği ve her bir kişinin bu şekilde olmasını istediği ürün, imalatı sırasında her bir kişinin kendini gerçekleştirmesini sağlar: Birey sonuçta kendisi için üretir, yapılan tercihlere katılmıştır ve karşılanması gereken ihtiyaçlar toplumsaldır. Haz ise, herkesin başkaları için kendinin bir imgesini imal ettiği bu üretimin kendisinden kaynaklanır. Ama soru yine de karşılıksız kalır. Her bir kişinin çalışma içinde gelişiminin üretimin kolektif karakteriyle nasıl uyum içinde olduğu, gerçekten de, ne Blanc da ne Marx'ta yeterince anlaşılır; çünkü bu uzlaşma, üretici toplumun karşıtlıklarını aşan politik bir toplum içinde değil, üretici toplumun tam içinde işler gözükmektedir. İki yazar da üretici güçlerin ve soyut emeğin en yetkin yeri olan büyük sanayinin azami gelişimi için mücadele ettiklerinden bunu anlamaları daha da güçtür. Bu uzlaşmaya varmak için, birçok koşulun yerine getirilmesi zorunlu gözükmektedir: Üretim tercihlerinin tüm bireyler tarafından yapılması ve bu tercihlerin gerçek toplumsal ihtiyaçlara cevap vermesi; zaten bir bolluk toplumunda yaşanıyor olunması ve bireyin zaten "toplumsal" olması... Çünkü birey açısından, yaratıcı faaliyetlerini geliştirmek, kendi özelliğini geliştirmek anlamına değil, daha ziyade, toplumun istediği bir nesneyi, kendi damgasını vurarak yaratmak anlamına gelir.

Sonuçta, birey ile topluluk arasında uzlaşmayı sağlayan ve bunu da özellikle çalışma aracılığıyla yapan bu tür toplumda, toplumsallığın, imlerle işleyen son derece soyut bir şey olup olmadığını; ve bolluk sağlanmış olsa bile, üretimin nihai amacının, bireylerin karşılıklı olarak imleri, kendi varoluşlarının aynasını

64 Akt. J.-M. Humillière, *Louis Blanc,* Les Editions Ouvrières, 1982, s. 75.

alışveriş etmek olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Bundan böyle belki de maddi ihtiyaçları karşılamayı hedefleyen nesneler üretmekten çok, toplumun kendi sosyalliğini hissettiği işaretler üretmek söz konusudur. Çalışma ve üretim, her bir kişinin kim olduğunu ötekilere gösterdiği ve hem kendi mahremiyetinde hem de toplumsallığında olduğu şeye işaret ettiği, herkesin kolektif olarak kendini tasarladığı bir bahane ya da sahneden başka bir şey değilmişcesine, ya da ürünün sadece başka bir şeyin taşıyıcısı olduğu bir yermişcesine sanki her şey cereyan eder.

Ne olursa olsun, 1848 yılında adım atılmıştır: Çalışma, kendini gerçekleştirmenin ve toplumsal bağın aracı olmuştur. Otuz yıl içerisinde, son derece güçlü ütopik bir yük edinmiştir: "Marx'dan Max Weber'e, toplumsal kuramın klasikleri şu konuda hemfikirdiler: Burjuva sivil toplumunun yapısı, kendi içinde, pazarın düzenlediği, kapitalizmin kârlı kıldığı ve işletme biçiminin örgütlediği ücretli emek denen çalışma türü aracılığıyla, soyut emeğin damgasını taşır. Bu soyut emek biçimi her şeye nüfuz edebilecek ve her alana dahil olmuş bir gücü açığa çıkardığı ölçüde, beklentiler de üretim alanına yöneltilmiştir, ya da başka bir ifadeyle söylersek, emeğin onu yabancılaştıran şeyden özgürleşmesini istemeye yöneltilmiştir. İlk sosyalistlerin ütopyaları Falanster imgesinde, yani emeğe dayalı ve özgür, eşit üreticileri bir araya getiren toplumsal bir örgütlenme imgesinde somutlaştı. Düzgün olarak örgütlendiği ölçüde, özgürce birleşmiş üreticilerin ortak yaşamını harekete geçirecek olan şey üretimdir. [...] Ve, sosyalizmin ilk biçimleri karşısındaki tüm eleştirilerine rağmen Marx, *Alman İdeolojisi*'nin ilk bölümünde emek/çalışma toplumuna dair aynı özgül ütopyaya itaat eder..."[65]

İkinci perde de böyle kapanır.

---

65 Habermas, "La crise de l'Etat-providence", *Ecrits politiques. Culture, droit, histoire*, Cerf, 1990, s. 109-110. Bu cümleyi kendi bağlamına yerleştirmek gerekir. Habermas birkaç satır yukarda şöyle demektedir: "Ütopik enerjilere gelince, bunlar tarihsel bilinçten mutlak anlamda çıkmış değildir. Aslında bir tür ütopya sona ermiştir, bu, geçmişte, çalışma/emek toplumunda bulunan potansiyel etrafında somutlaşmış ütopyadır."

BEŞİNCİ BÖLÜM

Perde III: Emeğin Özgürleşmesinden Tam Gün İstihdama

Modern çalışma tasarımının nasıl oluştuğunu anlamak için üçüncü perde de önceki iki perde kadar gereklidir. Ancak bu perde, felsefe ya da ekonomi gibi özel disiplinler aracılığıyla gerçekten kuramlaştırılmamış olmasıyla diğer ikisinden ayırt edilir. Bu perdenin anlayışı, metin incelemesinden çok, edimlerin ve kurumların analizinden kaynaklanır. Somut olarak bu dönem sosyal-demokrasinin dönemidir ya da sosyal devlet veya himayeci devlet olarak adlandırılan dönemdir. Pragmatizmi bakımından bir önceki dönemden kesin olarak ayrılır. 19. yüzyıl sonunda çalışmanın özünü hayal etmek değil, gerçekliğini katlanılır kılmak önem taşır. Artık çalışmanın doğasını düşünmek yerine, konusu çalışma olan çelişik özlemleri uzlaştırmayı sağlayan kurumları yerleştirmek söz konusudur. Ama sosyal-demokratların programı, üzerinde yeniden çalışılmamış kuramsal bir bağlamda, yani sosyalist düşüncenin içinde barındırdığı çelişkiler çözümlenmeden gelişecektir: Çalışmanın tüyler ürpertici koşulları[1] ile buna eşlik eden değerlendirme söyle-

1 Çalışma saatleri ve koşulları için bkz. dönemin çok sayıda resmi raporu ve soruşturması, özellikle Dr. Villermé'nin araştırması, akt. M.-Th. Join-Lambert, *Politiques sociales, a.g.e*; Engels, *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre,* Editions sociales, 1975, [İngiltere'de Çalışan Sınıfın Durumu, Sol yay. Ekim 1997]; ayrıca bkz. J. Le Goff, *Du silence à la parole,* Calligrammes-La Digitale, 1985.

mi; çalışmaya karşı duyulan kinle yalnızca çalışmanın adil bir toplumsal hiyerarşi kurabileceğine olan inanç;[2] emeğin özgürleşmesi, yani bireylerin ve toplumların yaşamında çalışmanın işgal ettiği yerin köklü biçimde azaltılması hedefi ile "madde dönüşümü"[3] aracılığıyla çalışma içinde gerçekleşecek emeğin özgürleşme isteği arasındaki çelişki. Demek ki sosyal-demokrasi iyice dayanıksız temellere yerleşecektir: Bu çelişkiler üzerine hiçbir kuramsal düşünce geliştiremediği gibi, bu çelişkilerin gözler önüne serilmesini önleyecek araçlara da sahip değildir. "Büyük Akşam"; yani zamanın ertelendiği ve sosyalist düşüncenin kararsızlık göstermesini sağlayan hilelerden oluşan işaretlerin tersine döndüğü an artık yakın değildir. Çünkü sosyal-demokrasiyi niteleyen şey, tam da gerçekçiliği, "zamanın içinde" olmasıdır.

Çalışma ve sosyal-demokrasi

1889 yılında II. Enternasyonal'in kurulması, genellikle sosyal-demokrasinin doğuşu olarak kabul edilir.[4] Ama "sosyal-demokrasi" teriminin iki anlamını birbirinden ayırmak gerekir: 19. yüzyılın ikinci yarısında Marksizmden etkilenmiş parti ya da programların çoğu gerçekten de kendilerine sosyal-demokrat derler;[5] bununla birlikte, 20. yüzyıl başında Avrupa'daki tüm sosyalist partilerde reformistlerle devrimciler arasındaki kopuşun ardından sosyal-demokrat nitelemesi genel olarak

2 Bu konuda, 19. yüzyıl sosyalisti fazlasıyla Ricardo'cudur. *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*'da (GF-Flammarion, 1993) Ricardo daha birinci bölümde, "bir metanın değeri, üretimi için gerekli emek miktarına bağlıdır" diye yazar. Çok sayıda sosyalist, üretimden kaynaklanan gelirin emekçilere geri dönmesini talep etmek için bu tezleri yeniden ele alacaktır.

3 Bu dinsel sözcük (Katolik litürjisinde, ekmekle şarabın Isa'nın bedenine ve kanına dönüşmesi kastedilmektedir) bizce buraya gayet iyi uymuştur.

4 I. Enternasyonal (ya da Uluslar arası Emekçiler Birliği) Londra'da 1864 yılında kurulmuştu. Bunun ilkeleri için bkz. *La Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt, a.g.e,* [*Gotha ve Erfurt ragramlarının eleştirisi*]. II. Enternasyonal, Marksist, liberter, sendikalist, Proudhoncu, çok çeşitli akım ve partileri biraraya getirir.

5 Marksist Eisenach'ın programı (1869) Sosyal-Demokrat İşçi Partisi'nin programıdır: Sosyal-Demokrat İşçi Partisi, özgür halk devletinin kurulmasını hedefler."

Marksist olmayan bir ideolojiye ayrılmıştır. Almanya'da Edouard Bernstein[6] bu akımın en iyi temsilcisiydi. Eylem yöntemi ise kapitalizmin politik ve toplumsal kurumlarının altüst edilmesi değil, tersine, "kurumlar aracılığıyla uzun bir yürüyüş"tür. Sosyal-demokrat düşünce, şiddet yoluyla iktidarın ele geçirilmesini hayal etmeye devam etmektense, popüler katılımın meyvelerini toplamanın ve işçilerin taleplerine yasal olarak cevap vermenin daha avantajlı olacağını birçok kişinin düşündüğü bir dönemde gelişir. Bu ölçü içerisinde, "Büyük Gece" fikrinin –zamanın aniden kesintiye uğraması ve ardından yeniden oluşması fikri– yerine daha uzun, daha geniş bir zaman fikri geçer. Bu zaman kavramı içinde, talepler, daha yavaş ama daha kesin olarak karşılanır. Dahası, Marx ve Engels'in formüle ettiği yasaların ve özellikle de proletaryanın artan yoksullaşması yasasının eleştirisi yapılır. Tersine, der Bernstein, "malı mülkü olanların sayısı azalmak yerine artmaktadır. Bu, toplumsal uyum yandaşı burjuva ekonomistlerin bir keşfi değil, vergi mükellefleri için genellikle nahoş olsa da vergi dairesinin kabul ettiği ve kayıtlara geçirdiği tartışmasız bir olgudur. [...] Azalan değil artan sayıda mülk sahibinin toplumsal artık-ürüne sahip çıktığını kabul etmek, yapı iskelesinin ana parçalarından birini kaldırmak anlamına gelir."[7] Dahası, Marx ve Engels'in sözünü ettiği yasaları iradeci bir eylem yanıltabilir: "Yasamanın, yani toplumun sistemli ve bilinçli eyleminin etkin biçimde müdahale ettiği yerde, ekonomik evrimin bazı eğilimlerini bu yasamanın engelleyebileceği, hatta ortadan kaldırabileceği açıktır." Nihayet Bernstein devrimci eylemi kaba ve şiddete dayalı olarak teşhir eder ve iki temel gereklilik adına yasal yolu tercih eder: Ekonomik olgunluk ve işçi sınıfının politik olgunluğu.

Sosyal-demokrat düşünce böylece iki temel özellik sunar:

---

6 E. Bernstein (1850-1932) 1872 yılında İşçi Enternasyonali'ne katılır. Sosyalist-karşıtı yasalar nedeniyle İsviçre'ye sürgün edilir, Kautsky'yle birlikte *Sozial Democrat* dergisini yönetir ve Marksizmi benimser. Londra'da Engels'in sekreteri olur. 1899 yılında *Teorik Sosyalizm ve Pratik Sosyal-Demokrasi*'yi yazar.

7 E. Bernstein, *Les Présupposés du socialisme,* Seuil, 1974.

Toplumun evrimini niteliksel sıçrama terimleriyle düşünmeyi reddeder; politik strateji ve eyleme temel bir yer verir. Dolayısıyla reformist sosyal-demokratlar pragmatiktir: Kuramsal analizi derinleştirmezler ama işçilerin somut durumunda bir iyileşme elde etmeyi dilerler. Bunu yaparken de, izlenen hedeflerin sosyalistlerin gözlerini diktikleri hedeflerle aynı kalıp kalmadığını belirtmezler ve bu yeni politik bakış açısı ışığında onların kuramsal miraslarını yeniden işlemezler: Toplumun nihai hedefi olarak bolluk inancı tartışma konusu edilmediği gibi, yaratıcı emek fikri de tartışılmaz.[8] Sosyal-demokrat strateji, kendi eylemi içinde, kısa vadede, seçim sonuçlarını ve işçi sınıfının koşullarının iyileştirilmesini önemser. Bunu yaparken, soyut emeğin dayanağı olan ve emeğin özgürleşmesini elde etmek için ortadan kaldırılması –en azından sosyalist düşüncede– zorunlu olan bellibaşlı kurumları, duruma göre iradi olarak ya da iradedışı, iyileştirecektir.

Somut olarak, üretiminden kaynaklanan kazançların o dönemde yürürlükte olandan farklı bir paylaşımını talep eden, emeğe düşen payın artırılmasını ve sermayeye ayrılmış payın azaltılmasını isteyen, dahası, emekçilere çalışmaları karşılığında hakiki bir güvence sağlanmasına çalışan (toplumsal koruma üzerine önemli yasalar Almanya'da 19. yüzyıl sonuna uzanır)[9] sosyal-demokrat eylem, her yerde sosyalistlerin eleştirilerinin merkezinde yer alan ücret ilişkilerini sağlamlaştırmaya varır. Bundan böyle ücret ilişkileri, oldukça Smithçi bir tarzda,

---

8 Bu hemfikir durumun tek istisnası, Marksist ve şiddetli bir Guesde yanlısı olan Lafargue'ın 1883'teki *Le Droit à la paresse, réfutation du droit au travail de 1848* [*Tembellik Hakkı, 1848 Çalışma Hakkının Çürütülmesi*] adlı eserindeki köklü eleştirisidir; ama bu eleştiri ne Marksist ne de sosyal-demokrat düşünceyi temil eder. Lafargue eserine şöyle başlar: "Kapitalist uygarlığın egemen olduğu ulusların işçi sınıfları tuhaf bir deliliğin esiridir. Bu delilik, peşinden, iki yüzyıldan beri üzgün insanlığa işkence eden bireysel ve toplumsal sefaletleri getirmektedir. Bu delilik, çalışma aşkıdır, bireyin ve soyundan gelenlerin yaşamsal güçlerini tüketmeye kadar varmış olan, can çekişen çalışma tutkusudur. Rahipler, ekonomistler, ahlakçılar, bu zihinsel sapmaya karşı çıkmak yerine çalışmayı kutsadılar." *Le Droit à la paresse*, Climats, 1992, s. 17.

9 Toplumsal koruma yasalarının çıkarılması ve bunların emekle ilişkileri üzerine bkz. M.-Th. Join-Lambert, *Politiques sociales, a.g.e.*, s. 255-490.

zenginliklerin genel artışının yayıldığı kanal olarak ele alınır. Ücret ilişkilerini ortadan kaldırmak yerine, ücretliler yararına çevirmek kuşkusuz daha doğru olur; sosyal-demokrat düşünce bu yöndedir. Böylece, üretim sürecindeki karşılıklı konumları sorgulamadan paylaşım sorununu ele alabileceğine inanan ve Marx'ın belirtmiş olduğu yanılgıya düşülür.[10] Bundan böyle, tam bir bulanıklık görülür: Çünkü sosyal-demokrat ideoloji emeğin gelecekte özgürleşeceğine inanma şeklindeki güç işi başarırken, işçi sınıfının durumunun düzeltilmesini de ücret ilişkisinin kabulüne dayandırır. Böylece emeğin özünü olumlu olarak düşünmekte ısrar ederken emeğin araçsallaştırılmasına da katkıda bulunur, çünkü emeğin önemi artık münasip bir geliri, dolayısıyla daima büyüyen bir tüketim gücünü garanti etme kapasitesinde yatmaktadır.[11] Bu çelişki sosyal-demokratlar tarafından çözümlenmiş değildir, ama gelecekteki tüm politikaların sınırlarını çok katı biçimde çizmeye katkıda bulunur. Ve emek gelir elde etmenin temel biçimi olmaya başladığından beri bu daha da böyledir. Aynı zamanda, gerçekten de ücret ilişkileri gelir dağılımının ve çalışmanın örgütlenmesinin temel kipliği olacak kadar yaygınlaşmaktadır. Bu duruma derinden bağlı olan sosyal-demokrat düşünce gerçekte bu durumun ideolojisidir.

Sosyal devlet ve tam istihdam

Sosyal-demokrat düşünce dayanıksız bir temele dayanır, çünkü ütopik enerjileri çalışma alanına odaklarken ücretlilik ilişkisini tartışma konusu etmez. Bu nedenle, çalışmanın somut uygulanma koşullarını iyileştirerek (çalışma koşullarının iyileştirilmesi, çalışma süresinin azaltılması, sağlık ve güvenlik,

10 "Kaba sosyalizm burjuva ekonomistlerinden, bölüşümü üretim tarzından bağımsız bir şey olarak kabul etme ve ele alma ve bu nedenle sosyalizmi esas olarak bölüşüm etrafında dönen bir şey olarak görme alışkanlığını almıştır." Marx ve Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'erfurt, a.g.e.*, s. 33.

11 Burada, örneğin Marksçı şemada tamamen yabancılaşmış bir çerçeve söz konusudur: Çalışma kendi için değil, başka şey için istenmektedir.

temsili kurumlar...) ve çalışmak durumunda olanlar için daima büyüyen gelirler biçiminde giderek artan ödünlemelere, artan oranda tüketim ve hizmet mallarına, giderek iyileştirilen bir korumaya erişmeyi garanti ederek, bu ilişkiyi mümkün olduğunca katlanılır kılmaya zorunlu olur. Bunu yaparken, tüm toplumsal sistemin düzenlenmesini zorunlu kılar; öyle ki bu sistem hem daima büyüyen miktarda zenginlik üretimini (olumlu büyüme oranlarının garantisi), hem de bu zenginliklerin homojen paylaşımını (tam istihdam ve paylaşım kuralları) sağlamalıdır. Dolayısıyla, büyük toplumsal makinenin düzenli işleyişini garanti edebilecek bir devlet müdahalesini zorunlu kılar. Ücretlilik ilişkisi ancak bu bedelle ödünlenebilir ve özgürleşmiş emek içinde olunmadığı –ve asla olunmayacağı– emekçilere bu şekilde unutturulabilir. Himayeci devletin ya da sosyal devletin 20. yüzyıl başından beri,[12] ama özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası gelişimi böyle açıklanır.

Himayeci devlet, genellikle anlaşıldığı gibi, kapitalist sistemin yarıklarını tıkayan ya da bu sistemin maruz bıraktığı yaralara sosyal yardımlarla kabuk bağlatan bir devlet değildir. Himayeci devlet, ne olursa olsun, olumlu olmak koşuluyla bir büyüme oranını kesin olarak sürdürmeyi ve ücretlilik ilişkisine daima bir karşı ağırlık oluşturacak şekilde ödünler dağıtmayı kesin amaç olarak benimsemiştir. Habermas'ın yazdığı gibi, "yurttaşın, daha rahat koşullarda olsa bile, yine de ücretlilik ilişkisinden kaynaklanan güçlük ve zahmetler nedeniyle uğradığı zarar telafi edilir; himayeci devletin yerleştirdiği bürokrasilerin kullanıcısı rolünden kaynaklanan haklarıyla ve meta tüketicisi rolünden gelen satın alma gücüyle zararını telafi eder. Sınıflar çatışmasını yatıştırmayı sağlayan kaldıraç, demek ki hâlâ ücretli emeğin içinde barındırmaya devam ettiği çatışma maddesinin etkisizleştirilmesidir."[13] Bu da birçok sonuca yol açar: Öncelikle, büyümeyi düzenlemeyi sağlayan

12 Özellikle ilk toplumsal yasaların oylanmasıyla, bkz. M.-Th. Join-Lambert, *Politiques sociales, a.g.e.*

13 Habermas, "La crise de l'Etat-providence", *Ecrits politiques, a.g.e.*, s. 113.

bellibaşlı mekanizmaların fiilen denetlenmesi şeklinde devletin ekonomik müdahalesi.[14] Keynesçi politika bu durumun tam açıklamasıdır. Sonra, tam istihdamın garanti edilmesi için, yani emekçinin çalışma kapasitesi azalsa ya da yok olsa da, bundan böyle emekçi statüsüne bağlı avantajlardan herkesin yararlanabilmesi için devletin belirli sınırlar içinde müdahalesi gerekir: İkinci Dünya Savaşı'ndan çıkış sırasındaki önemli Beveridge raporları ya da bundan esinlenen politikalar da bundan böyle devletin payına düşen yeni rolü açıklayacaktır.

Bu manzarada, peşine düşülen amaçların gerçekten önemi yoktur; yalnızca düzenlemenin düzenli karakteri dikkate alınır. Kuşkusuz, çalışma süresinin azaltılması göklere çıkarılır; bolluk arayışının günün birinde çalışma mecburiyetinden özgürleşmeyi sağlaması gerektiği ileri sürülür. Ama, aynı zamanda, işin özünün çalışmayı insanileştirmek olduğu da söylenir. Aslında çalışma gerçekten özgürleştirilmeye ihtiyaç duymaz, çünkü kesin avantajların kökeninde, özellikle büyümenin meyvelerinden pay almanın kökeninde emek vardır: Sosyal devlet, özgürleşmiş emek şeklindeki sosyalist ütopyanın yerine, daha basit bir hedefi, emekçiye, harcadığı çaba karşılığında, daha fazla refah sağlamaktan ve tam istihdamı ona garanti etmekten ibaret bir hedefi koymayı başarmıştır. 20. yüzyıl, emeğin değil, istihdamın yüzyılıdır: Herkesin zenginliklere ve toplumsal yaşamda bir yere erişmesini sağlayacak bir işi garanti etmek devletin görevidir. İstihdam, toplumsal yapı olarak, yani avantajların bağlı olduğu yerlerin eklemlenmiş bütünü ve gelirlerin dağıtım şifre anahtarı olarak kabul edilen çalışmadır. İstihdam, ücretin yalnızca çalışma yükümlülüğünün katı karşılığı olmakla kalmadığı, aynı zamanda ücretlilerin eği-

14 "Hem kapitalist büyümeyi sürdürmek, krizleri dindirmek için, hem de yalnızca istihdamı garanti etmek için değil, işletmelerin uluslararası rekabetini garanti etmek için de ekonomik sisteme müdahale etmek gerekir; böylelikle ortaya çıkacak artık, özel girişimciler ürkütülmeden yeniden dağıtılmış olacaktır. [...] Sosyal devletin varsaydığı uzlaşmaya erişmek için ve sınıf uzlaşmazlığını yatıştırabilmek için, demokratik olarak meşruluk kazanmış devlet iktidarının, kapitalizmin "doğal" büyüme sürecinin koruyucusu ve ehlileştiricisi olması gerekir." *A.g.e.*, s. 112.

time, korunmaya, toplumsal mallara erişmesinin de kanalı olduğu ücretli çalışmadır. Demek ki önemli olan herkesin istihdam edilmesidir.

Ama tam istihdam ve zenginliklerin sınısız büyümesi garantisi kendiliğinden gelişmez: Üretkenliği artırırken, gerçekten de sonunda insan emeğine giderek daha az ihtiyaç olur, daima daha çok iş icat etmek zorunda kalınır. Günümüzde, mübadelenin küreselleşmesi süreciyle karşı karşıya kalan devletler, bu işlevi daima yerine getirebilecek durumda değillerdir. Emeğe dayalı toplumlar sonuçta patlayan ikili bir mantıktan geçmek zorundadırlar: Bir yandan, daima büyüyen üretkenlik artışına dayanan gelişme buyruğu temelinde yaşamayı sürdürürler; diğer yandan, herkes için tam istihdamı garanti etmek zorundadırlar, çünkü bu toplumları çalışma yapılandırmaktadır. Bu çelişki henüz açıkça görülmüş değildir, çünkü gelişmiş ülkeler, yeniden dağıtım, entegrasyon ve ödünlemelerin yeniden dağıtımı mekanizmasıyla oynamayı sağlamış olan üretimlerindeki artışla karşılaşmışlardır. Ama, büyüme oranları daha düşük olduğunda ya da kişiler zenginliklerin dağıtım sisteminden uzak kaldıklarında makine tutukluk yapar. Sosyal-demokrasinin bastırdığı ve asla çözülmemiş olan, emeğin derindeki doğası ve geleceği üzerine sorular o zaman yeniden sorulmaya başlanır. Toplumlarımızın izlediği amaçların sorgulanması o zaman gerekli olur. Hep daha çok çalışma pahasına da olsa, ihtiyaçların daima daha çok karşılanması mıdır amaç? Yoksa insanı daha geliştirici bir çalışma mıdır? Üzerinde tekrar tekrar durulmamış iki yüzyıllık mirasın sonu, muğlak tasarımlara vardı: Bize aktarılmış olan tüm tasarımlar arasında baskın olanı hangisidir? Üretim unsuru olarak çalışma mıdır? Yaratıcı, özgür çalışma mıdır? Zenginlikleri ve konumları paylaştıran sistem olarak istihdam-çalışma mıdır? Bu tasarımları düzene sokmak, toplumlarımız için ne dileyebileceğimizi kuşkusuz daha iyi anlamamızı sağlar. Eğer emek öncelikle bir üretim unsuruysa ve eğer onun yaratıcı özgürlük karakteri bir mitse, o zaman, çalışmanın hayatlarımızda daha az yer kaplamasını hepimiz isteyebiliriz; tabii eğer bu tasarımı kelimesi kelimesine almayı

ve emek pazarını, daha fazla zenginlik üretecek şekilde, diğerleriyle özdeş bir pazar yapmayı tercih etmiyorsak. Tersine, çalışmanın geliştirici olabileceğine inanmaya hâlâ devam ediyorsak, böyle bir dönüşümün koşullarını belirtmemiz gerekmez mi? Çalışma öncelikle zenginlikleri paylaşma sistemiyse, belki de işsizlik, bu sistemin uyumsuzluğunun bir işaretinden başka bir şey değildir. Günümüzde, farklı tarihsel katmanlarını ayırt edemediğimiz, çok ağır ve muğlak bir mirasın altında eziliyoruz. Öz ile tarihsel görüngüleri birbirine karıştırıyoruz; herkesin ücretlendirilebilen bir faaliyet sürdürmesinin insan toplumlarının değişmez özelliği olduğuna; iş yokluğunun, kendi içinde bir ceza olduğuna inanmış gibi yapıyoruz. Geliştirici çalışmadan söz etmeye devam ediyoruz, ama bunun ne anlama geldiği üzerinde hiç düşünmüyoruz. Çalışma, bizim toplumumuzda öyle bir zorunluluk haline geldi ki, toplumsal yaşamımız açısından böyle bir bağlanmanın sonuçları üzerinde kendimizi sorgulamadan, çalışmanın yerini korumak için her şeyi yapmaya hazırız.

İleriki bölümlerin amacı, çalışmayı meşrulaştırmaya yönelik güncel söylemin dayanaklarını oluşturan çelişkileri özellikle açığa çıkarmak ve merkezî öğesini çalışmanın oluşturduğu bu genel düzenlemenin doğasını ve temellerini anlamaya çabalamak olacaktır.

ALTINCI BÖLÜM

Özgürleşmiş Emek Ütopyası

Günümüzdeki düşünce ve pratiklerin bir bölümü (bunlar, işletmelerin, politikacıların, teknokratların, sendikacılarınki de olabilir), çalışmanın insanın kendini ifadesinin ve kişiliğini gerçekleştirmesinin bir aracı, yeniden kavuşulan özerklik alanı olduğunu ve bu özelliklerinin giderek artacağını savunuyor. Post-materyalist değerlerden ve geliştirici çalışmadan söz ediliyor.[1] Bu perspektif içinde, boş zaman ile çalışma arasındaki sınır yeniden tartışılıyor. Çok farklı düşünce akımlarına ait olan bu fikir ve pratiklerin ortak özelliği, emeğin –özgürlük ya da yaratıcı güç şeklinde– bir özü olduğunu savunan ve artık gayet iyi bilinen fikre dayanıyor olmalarıdır. Bu öz ya henüz somutlaşmamıştır ama kimi altüst oluşlar pahasına somutlaşacaktır, ya da gerçekleşme yolundadır: Emeğin doğası değişmektedir. Dolayısıyla emeği yüceltmek, onun görünmez zamanını artırmak gerekir, yoksa onu bozmak, ona hasar vemek değil:[2] Bireysel ve toplumsal yaşamda emeğin yerini azaltmaya yönelik her düşünce, çalışma alanına "yatırım yap-

1 "Les nouvelles valeurs et la notion d'accomplissement; reflexion de philosophie sociale sur l'avenir du travail et des loisirs", H. Lenk, OCDE, *Forum de l'OCDE sur l'avenir,* 1994.

2 D. Mothé, "Le mythe du temps libéré", *Esprit,* no 204, 1994.

maktan vazgeçmek", sonuç olarak, insanın kendi özünden vazgeçmesi olarak kabul edilir.

Bu düşüncelere göre, çalışma zorunluluğunu gevşetmek gereksizdir: "Günümüzde, bazı kategoriler hariç, çalışma zamanının azalmasının yaşamsal bir gerekliliği yoktur."[3] Elbette yoktur, çünkü çalışma, son çözümlemede, bir kısıtlayıcılık değil, insanın ifade gücünün en yüksek halidir: "Sürekli büyüyen ve gelişen bu enformasyon okyanusuna dahil olan çalışma, çoğu zaman, kalıcı bir kısıtlanmışlık ve yoksunluk duygusunun ipoteğindeki bir çalışma değildir. Tersine, insanı heyecan verici ve coşkulu bir bilgi ve eylem arayışına yöneltir. [...] Çalışmanın bölümlere ayrılmasının dayandığı postulat, bireylerde boş zaman tutkusunun varlığı ve çalışmayı kısıtlayıcı bir şey olarak görüp reddetmeleridir. Oysa bu varsayımın hiç geçerliliği yoktur. Çoğu ücretliye göre çalışma, olumlu bir tutkudur."[4] Ama burada kastedilen çalışmanın, araştırmacılar, profesörler, gazeteciler, entelektüeller gibi, kendi faaliyetlerini kendileri düzenleyen meslekleri model aldığını kolaylıkla görebiliriz.[5] Genellikle kendi deneyimlerini referans alarak çalışma üzerine yazan araştırmacıların geliştirdikleri bu tür örneklerden yola çıkıldığında, çalışma, entelektüel emeğe indirgenir. Bu nedenle, yaşamın kendisinden ayırt edilemez: Çalışmak ve kendini ifade etmek tek ve aynı şeydir. Böylelikle, 19. yüzyıl düşüncesinin en ütopik yanına kavuşmuş oluruz; ama eleştirel boyut daha azdır...

Bu bakış açısı içinde, Fransa'da kalifiye olmayan bir işte çalışan 4,6 milyon kişi ile meslekleri ne entelektüel nitelik taşıyan ne de çalışmalarını kendi keyiflerince düzenleyebilen milyonlarca insanın yeri neresidir? Mesleklerin büyük bölümünün geliştirici olduğunu gerçekten savunabilir miyiz? Tersine, çok küçük bir azınlığın durumu değil midir böyle olan? *Çalış-*

3 P. Boisard, "Partage du travail: les pièges d'une idée simple", *Esprit*, no 204, 1994.

4 D. Mothé, "Le mythe du temps libéré", *a.g.y.*

5 "Teknisyen, araştırmacı, akademisyen ya da dülger, boş vaktinde, plajda, yatakta, hesap yapabilir. Nerede olursa olsun çalışabilir. Yasal çalışma süresinin azaltılmasının, bu görünmez entelektüel faaliyetler üzerinde bir etkisi olabilir mi?" D. Mothé, *a.g.e.*

manın (yani, mevcut ekonomik ve hukuksal çerçevede gerçekleştirilen ve toplumun ücretlendirdiği her potansiyel çalışma ve görevin) geliştirici olduğunu hâlâ ileri sürebilir miyiz? Günümüzde kim kendi kişiliğini ifade edebildiği bir işte çalışmaktadır ki? Entelektüel meslekler ya da gerçekten kol emeğine dayalı olanlar, yani bütün olarak üretim sürecini, ritmini, gelişimini kişinin kendince düzenleyebildiği meslekler kuşkusuz bu türdendir. Peki ya diğerleri? Bu soruyu yanıtlayabilmek için, günümüzdeki çalışma tasarımları üzerine incelikli ve ayrıntılı araştırmalar yapılması elbette son derece önemlidir.[6]

Çalışma geliştirici değildir: Çalışmanın gelişiminin üç mantığı

Bu düşünceler temelde çelişiktir. Gerçekten de, çalışmanın doğduğu ve var olmaya devam ettiği biçimi unutmaktadırlar; çalışmanın ekonomik boyutunu unutmaktadırlar. Dolayısıyla, çalışmanın ortaya çıkmasına öncülük etmiş olan ve gelişimine de öncülük etmeye devam eden mantıkları dikkate almamaktadırlar. Bunlara göre, çalışma bir eserdir, oysa ekonomi tarafından belirlenmiş olması bunu kesinlikle engellemektedir; ayrıca bu düşünceler tutarsızdır, çünkü kendi uslamlamalarını alttan alta destekleyen ekonomik varsayımları tartışma konusu edebilme gücünden yoksundurlar.

Çalışma; kapitalist mantığın hizmetindeki araç

Çalışma, kendini gerçekleştirmeye çalışan bireyin kendi için peşine düştüğü bir amaç olarak ortaya çıkmış değildir. Çalış-

6 Günümüzde bu tür araştırmalar son derece azdır: Birkaç kamuoyu yoklaması dışında, Fransızların özlemleri üzerine CREDOC'un yaptığı anketler var. Ne var ki bu yıllık anket, tasarımları mevcut haliyle analiz etmemektedir. Ayrıca mevcut bazı anketler için bkz.: H. Riffault, *Les Valeurs des Français,* PUF, 1994, çalışma üzerine bölüm; ya da Lenk, *Forum de l'OCDE, a.g.e.* Ama mevcut haliyle tasarımlar (çalışma, geliştirici olarak mı kabul edilmektedir? Yoksa kısıtlayıcı olarak mı? Niçin?) iyi bilinmemektedir. Farklı bir yerden konuya giren şu esere bkz.: *Souffrances et précarités au travail. Paroles de médecins du travail,* Syros, 1994.

ma, gerçeklikte olduğu gibi söylemde de, başından beri bir *araçtı*: ulus için, üretilmiş zenginliği artırmanın aracı; birey için, gelir elde etmenin aracı; kapitalist sınıf için, kâr yapmanın aracı. Çalışma/emek, üretimin bir unsuru olarak, maddeyi insanın kullanabileceği ürünlere dönüştürmeyi sağlayan fiziksel araç olarak doğdu. Aynı zamanda, doğayı düzenlemenin *aracı* olarak, daha sonra da, dünyayı insanileştirmenin *aracı* olarak ortaya çıktı. Demek ki emek, bir üretkenlik mantığına daha baştan itibaren tâbiydi ve bu mantık, yatırılan sermayenin büyümesi konusunda verimliliği ilke edinen ekonomi biçimi olan kapitalizm şeklini aldı. Weber, işverenin ve kapitalistin, daha ortaya çıkar çıkmaz emeği nasıl rasyonalleştirdiklerini göstererek, Marksist emek analizini bu rasyonalite ve üretkenlik terimleriyle ilk tematikleştirenlerden biri oldu. Weber, *İktisadi Tarih*[7] adlı eserinde, kapitalizmin varsayımları hakkında kendine sorular sorarak, kapitalist bir rejimin inşaasının temel önkoşulunun, işletmeler tarafından rasyonel bir sermaye hesabının tutulması olduğunu açıklar.[8] Weber'e göre, bunun için şunlar varsayılmaktadır: 1. Özel, özerk, kâr getiren işletmelerin üretimin tüm maddi araçlarına sahip olmaları ve bunlardan özgürce yararlanmaları; 2. Pazar özgürlüğü; 3. Rasyonel bir teknik; 4. Rasyonel, yani yine hesaplanabilir bir hukuk; 5. Özgür emek, "yani yalnızca hukuksal konumları itibarıyla değil, ekonomik zorunluluk bakımından da iş güçlerini pazarda özgürce satabilen kişilerin varlığı. [...] Rasyonel sermaye hesabı ancak özgür emek temelinde gerçekleşebilir, yani, kendilerini diledikleri gibi sunan –en azından biçimsel olarak bunu yapabilen; çünkü aslında açlık dürtüsüdür buna yol

7 Weber, *Histoire économique...*, *a.g.e.*, Gallimard, 1991, [*Wirtschaftsgeschichte*, 1923] s. 296: "Rasyonel bir kapitalist işletme, sermaye hesabına dayalı bir işletmedir, yani modern muhasebe ve hazırlanmış bir bilanço sayesinde verimliliğini rakamlara dökerek denetleyebilen, kâr getiren bir işletmedir."

8 Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda kanıtlamış olduğu şeyle çözüme bağlar. B. Franklin'den alıntı yapar (*krş.* Sahne 1): "Harcamanın ve gelirlerinin hesabını doğru tut!" ve kapitalizmin ruhunun, sermaye artışını herkesin görevi haline getirdiğini ekler; bu, başlı başına bir amaç olarak varsayılmıştır, s. 46-47.

açan– emekçilerin varlığı sayesinde, götürü tarifeler aracılığıyla ürünlerin bedelini önceden hesaplamak mümkün olduğunda gerçekleşebilir."[9]

Demek ki kapitaliste göre emek, amaçlarına erişmenin, yani artıdeğer üretmenin katışıksız bir aracıdır ve bireyler ancak açlık güdüsüyle çalışırlar. Bu insanlar kendi iş güçlerini satmak zorundadır; ve köylüleri belirli saat çizelgelerine göre çalıştırmak ve onları kazancın cazibesine kaptırmak için bir anlamda nasıl "evcilleştimek" gerektiğini açıklayan çok sayıda eser vardır. Kapitalizmi, araçsal bir rasyonalitenin gelişimi desteklemiştir ve kapitalizme eşlik eden de budur; bu rasyonalite, amaç belirli olduğunda, emeği bu hedefe erişmenin basit bir aracı olarak kullanır. Kapitalizmin ve sanayileşmenin doğuşunun temel koşulu, emeğin, geçmişte içinden çıkamadığı ve içinde çeşitlendiği eski yapılardan özgürleşmesi ve emekçiden ayrılabilen basit bir güce dönüşmesidir. Polanyi, "emek, yaşamın kendisine eşlik eden ekonomik faaliyetin diğer adından başka bir şey değildir; bu faaliyet satış için değil, tamamen farklı gerekçelerle üretilmiştir ve yaşamın geri kalanından ayrılamaz, yaşamın arasına girmiş ya da [bu amaçla] harekete geçirilmiş değildir,"[10] diye yazar; emekçi, diğer pazarlar gibi bir pazarda, diğer metalar gibi bir meta olmuştur. Emek-meta, hem kapitalizmin gelişme koşulunu temsil etti, hem de çalışmanın ilk kavramını ve ilk birleştirici gerçekliğini temsil etti. Bu bakış açısıyla, Marx'ın fazla yanıldığı söylenemez: Üretim verimlilik ölçütlerine göre geliştiğinden, giderek daha soyut bir hal alırken, emek de giderek araçsallaşdı.

Günümüzde üretimin küreselleşmesi bunu doğrulamaktadır. Emek süreci, emekçinin özgür ifadesiyle hiç alâkası olmayan süreçler tarafından dışarıdan yönetilir. Sanayinin durumu da böyledir, hizmet sektörünün durumu da. Özellikle taşeron

---

9 *Histoire économique..., a.g.e.*, s. 297.

10 K. Polanyi, *La Grande Transformation, a.g.e.*, s. 107. Polanyi, bugün artık şaşkınlık yaratmayan şey karşısında yeniden şaşırmamızı sağlar. Örneğin şunu yazar (s. 70): "Aslında, ticari bir toplumda mekanik üretim, toplumun doğal ve insani tözünün doğrudan doğruya metaya dönüşümünü varsayar."

olarak işlev gören ve dolayısıyla dışsal bir mantığa bütünüyle tâbi işletmelere verilen hizmetlerin de durumu budur. Kapitalist mantık, emeği kendi yeniden-üretimi için çeker: Bu mantık, pazarı dünya boyutlarına yaymış, çalışmayı hiç olmadığı düzeyde bölmüş ve insanı sermayenin basit, hatta kimi zaman gereksiz bir eklentisi haline getirmiştir. Yoksulluk paradoksu 19. yüzyıl politik düşüncesi için nasıl bir gizem haline gelmişse, 19. ve 20. yüzyılın milyonlarca insanının tanıdığı yaşam koşullarını, ihtiyaçların gelişimi ve insanlığın ilerlemesi adına aklamamız da bugün o denli güçtür.

Sermayenin gelişimini hedefleyen mantığın emeği görmezden gelişini ve onu basit bir unsura indirgeyişini hatırlamak için Simone Weil'i,[11] Georges Friedmann'ı[12] ya da Di Ciaula'yı[13] tekrar okumak gerekir. İnsan emeğini küçümsemeyi uç noktaya vardıran, bu "unsur" karşısında yansız olan –çünkü yalnızca emeğin bedelini azaltmayı ya da bu bedeli ortadan kaldırmayı hedeflemektedir– ekonomiden çok, insanın çalışmasını kronometreyle ölçen, bölen, onu tüm anlamından yoksun bırakan Taylorizmdir: "Benim kişisel kanıma göre, fabrikada çalışmak şu anlama gelir. Fabrikada çalışmak, bence, haysiyet duygumun, kendime duyduğum saygının dayandığı tüm dışsal koşulların kaba ve gündelik bir kısıtlamayla iki ya da üç hafta içinde kökten parçalanması demektir. Ve bunun sonucunda içimde isyan duygularının doğduğunu sanmıyorum. Hayır, tersine, kendimden hiç ummadığım şey meydana geldi: uysallık. Kaderine razı olmuş bir yük hayvanının uysallığı. [...] Bu köleliğin iki unsuru vardır: Hız ve emirler. Hız: düşünceden daha hızlı olduğundan, yalnızca düşünmenin akışını değil, düş kurmayı da engelleyen bir tempodaki hareketleri, "oraya varmak" için art arda tekrarlamak gerekir. Makinenin karşısına geçerek, günde sekiz saatliğine ruhunu, düşün-

11 Özellikle, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale,* Gallimard, coll. "Idées", 1955 ve *La Condition ouvrière,* Gallimard, coll. ""Espoir", 1951.

12 G. Friedmann, *Où va le travail humain?,* Gallimard, coll. "Idées", 1978.

13 T. Di Ciaula, *Tuta blu* [Iş mavisi], Federop et Actes Sud, 1982.

ceni, duygularını, her şeyi öldürmelisin. [...] Bu durum düşünceyi büzüştürür, tıpkı bisturi karşısında büzülen ten gibi büzülür. Bunun farkına varamazsın."[14]

Çalışmayı temel zamanlara bölmek, her hareketi tarif etmek ve süreyi kaydetmek, atölyede en sık tekrarlanan temel hareketlerin bileşimini yeniden oluşturmak, bu hareket gruplarının süresini kaydetmek ve sınıflandırmak, gereksiz hareketleri belirtmek ve bunları incelemek: Taylorizmin mantığı Smith'in mantığının manevi evladıdır ve kapitalizmin kaçınılmaz olarak vardığı yerdir. Simone Weil'in açıkladığı gibi, "Marx, kapitalist sömürü mekanizmasını hayranlık verici biçimde açıklamaktadır. [...] Emekçileri sömürmenin gerçek nedeninin, kapitalistlerin sahip olma ve tüketme arzusu olmadığını, işletmeyi rakiplerinden daha güçlü kılmak için mümkün olduğunca hızlı büyütme zorunluluğu olduğunu gayet iyi gösterdi."[15] İşletme düzeyinde Taylorizm olarak adlandırılan şey, ülke düzeyinde, yalnızca üretici verimlilik ve rekabet gücü arayışı olur. Kuşkusuz, Taylorizm'i geride bırakıyoruz –bunu söylüyorlar bize–; ama örneğin ikisadi düşünce açısından emek hâlâ saf bir üretim unsuru olarak kabul ediliyor.

Tâbi oluş; ücretli emeğin odağı

Çalışmanın ya da en azından ücretli emeğin gelişimi üzerinde etki eden ikinci mantık buradan kaynaklanır. Bu çalışma, ücretle yükümlülüğün mübadele edilmesinden ibarettir ve bu mübadele de bir sözleşmeyle belirlenir. Ücretli emeğin ana özelliği, onu bağımsız emekten kökten ayıran şey, ücretli işçi ile işvereni arasında mevcut tâbilik bağıdır. Bu bağ, neredeyse mantıksal olarak iş sözleşmesinin doğasından kaynaklanır.

---

14 S. Weil, *La Condition ouvrière, a.g.e.* Bayan Albertine Thévenon'a Üç Mektup, 1934-1935, s. 18-19.

15 S. Weil, *Réflexion..., a.g.e.*, s. 13. Simone Weil, Marx'ın "bir dünya pazarı kurma eğilimi, sermayenin kavramı içinde mevcuttur" açıklamasının yer aldığı *Principes d'une critique de l'économie politique, a.g.e.*, s. 258 ve devamına imada bulunmaktadır elbette.

Başka deyişle, insan emeğinin bir pazarlığın konusu olabileceği kabul edildiği andan itibaren, bu satın almanın sonucu, satın alınan şeyin serbest kullanımıdır, yani hem "hedef vermek", hem de "yöneltmek" anlamında, yönelimi ikili olarak serbestçe kullanılır. Başkasının emeğinin kullanılmasını belirtmek için "hizmet kiralama" adlandırmasının (ancak 1973'te) terk edilmiş olduğu doğrudur, ve emek, en azından hukuksal anlamda, artık basit bir meta olarak kabul edilmemektedir. Yine de, iş sözleşmesinin tanımlarından hiçbiri böyle bir yorumu engellememiştir. Fransa'da hukuk bilimi, sonuçta tâbi olmayı ücretli emeğin ölçütü yapmıştır; iş sözleşmesi ise bundan böyle, doktrin tarafından, "bir kişinin kendi faaliyetini, ücretlendirme karşılığı tâbi olduğu bir başkasının kullanımına sunma anlaşması" olarak analiz edilmektedir.[16] Tâbi olma kavramı, demek ki, ücretli emekçinin, işin yerine getirilmesiyle ilgili emirler veren, işin uygulanışını denetleyen, sonuçları gözden geçiren işverenin yönetimi ve otoritesi altına girmesi anlamına gelir. Başka deyişle, tâbi olmak, kişisel değil hukuksal da olsa, bütündür: Ücretlinin, kendisinden talep edilen şeyi, talep edilen biçimde, çoğu zaman da kendisine dayatılan bir örgütlenmeye uygun olarak yapmasını gerektirir. Dahası, günümüzde bunları işin ereklilikelerini bilmeden yapmaktadır, çünkü işyerinin kararlarına katılmamaktadır. Bu tâbi oluş, sözleşmenin imzalandığı sırada emekçiden talep edilen şeyin kesinlikle belirlenememesiyle at başı gider: Sözleşme, önceden tanımlanmış bir ya da birkaç yükümlülüğe yönelik değildir, böyle olsaydı işverenin yönetim gücünü uygulamasına gerek olmazdı. Tâbi olma kavramı, demek ki, belirgin bir sözleşmenin yokluğuyla birlikte görülür; belirgin olan tek şey, emekçinin kendi özerk iradesinden vazgeçip işverenin iradesine tâbi olmasıdır. Bu tâbi olmanın, ücretlinin faaliyetinin hiçbir ekonomik risk içermemesinin mantıksal karşılığı olduğu söylenir. Bu aklama konusunda ne düşünülürse düşünülsün, işe alınanların yüzde 90'ının belirli süreler için ya da geçici olarak sözleşme altına

16 Krş. G.H. Camerlynck, *Le Contrat de travail*, *a.g.e.*, s. 52.

alındığı ve en büyük riskin işsizlik olduğu bir dönemde bunu savunmak güçtür. Tamamen dışarıdan yönetilen bir faaliyetin, kişinin kendini ifadesinin ve özerkliğin kaynağı olabileceği fikrinin nasıl savunulduğunu anlayabilmek için, tâbi olma yoluyla ücretli iş tanımına dikkat etmek gerekir.

Kuşkusuz, iş hukuku, başlangıçta işverene verilmiş olan çok büyük özgürlüğü tedricen daraltmış, bu yönetim gücünün aşamayacağı sınırları yavaş yavaş belirtmiştir: Herhangi bir kişiyi, rastgele bir işi yapsın diye yükümlülük altına almak mümkün değildir. Formasyon ve ücret düzeylerine denk düşen sınıflandırma şemaları, istihdam şemaları vardır. Ama tâbi olmak yine de ortadan kalkmış değildir. Ücretlinin içinde bulunduğu bağımlılığın kapsamını kısıtlamaya yönelik başka itirazlar da vardır. Üç argüman ileri sürülüyor. Birincisine göre, iş hukukunun müdahalesi sayesinde, emeğin metalaştığı bir anlayıştan emekçinin özne olarak kabul edildiği bir diğer anlayışa geçilebilmiştir: "Emek, bir nesne olarak, bir meta olarak kavranmak yerine, bu durumda, ücretlinin kişiliğinin ifadesi olarak, bir eser olarak kavranmış olur."[17] Yapılan düzenlemeler sonucu, emekçiye asgari bir fiziksel ve ekonomik güvence sağlamış olduğu için bu böyledir. Emeğin kişisel boyutunun tanındığına kanıt olarak, ücretlilerin kendini ifade hakkı ile mesleki kalifikasyon hakkı gösterilir. Günümüzde çalışanın kişiliğinin işyerinde dikkate alındığı ve bu kişiliğin bir eserde ifade bulduğu konusunda bizi ikna etmeye bu örneklerin yeteceği kesin değildir.

İkinci argümana göre, gönüllü itaat aporia'sı (aynı kişi, iş sözleşmesine imza atarken tamamen özerk bir istenç olarak kabul edilirken, sözleşme bir kez imzalandığında da tâbi bir "kişi" olarak kabul edilir), kolektif iş hukukunun müdahalesiyle çözümlenir.[18] Kolektif hukukla –daha genel olarak– toplumsal kamusal düzen, bu şekilde bireyin tâbi oluşunu aşmayı sağlar. Burada tamamen iyimser bir bakış açısı söz konusudur,

17 A. Supiot, *Critique du droit..., a.g.e.*, s. 98.

18 "Özerk istenç ile tâbi istenç arasındaki bu çelişki, ücretlinin işletme içinde sözleşmenin hem öznesi hem de nesnesi olarak kavranmasına varır." *A.g.e.*, s. 123. Kolektif hukukun analizi için, bkz. III. bölüm, özellikle s. 133 ve devamı.

çünkü toplumsal kamusal düzen, kolektif haklara sahip kolektif bir özne yaratıyor olsa da, bireysel tâbilik ilişkisini yine de ortadan kaldırmaz. Ücretlinin durumunu iyileştirmeyi hedefleyen yasal ve mesleki düzenlemeler elbette zorunludur ve bireysel sözleşme buna aykırı olamaz. Yine de işveren, işe alan, işten atan ve işi örgütleyen kişi olmaya –tersi kanıtlanana kadar– devam eder. Kolektif düzenlemeler, işin gündelik örgütlenmesinde tâbiliği tartışma konusu edebilmiş değildir. Tersine inanmak, göründüğü kadarıyla, sözleşmeden tamamen başka bir gelenek içinde bulunduğumuzu kabul etmek anlamına gelir; özellikle de, çalışma topluluğunun iş sözleşmesinden önce var olduğu ve iş ilişkisini yaratanın bu sözleşme olmadığı, sözleşmenin bu ilişki karşısında silindiği Alman geleneğini kabul etmek olur. Bazı Fransız hukukçular bu anlayışı Fransa'ya sokmaya çalışmış, ama başaramamıştır: Fransa'da yükümlülüklerin ana kaynağı hâlâ sözleşmedir.[19]

Son olarak, üçüncü argüman, tâbi olmanın günümüzde giderek gerçekliğini yitirdiğini ileri sürmektedir.[20] Ama burada da istisnai olan şey aceleyle genelleştirilmiş gibidir: Tâbi olmanın seyrekleşmekte olduğunu kanıtlamak yolunda, bağımsız emekçilerin, kendilerine tam anlamıyla uygun buldukları için ücretli emeğe katıldıklarını gerçekten ileri sürebilir miyiz?[21] Emeğin, genel anlamda, daha az tâbi olduğunu kanıtlayan somut işaretlere ve göstergelere gerçekten sahip miyiz? Tâbi olmanın nihai gerekçesi nedir? Tâbi olma ilişkisini haklı göstermek için, böyle bir çalışma örgütlenmesinin nedenlerine geri

19 Bkz. G.H. Camerlynck'in heyecan verici analizi (*Le Contrat de travail, age*). Bu analizde, P. Durand'ın ve kurumsalcı bir Fransız geleneğinin Alman anlayışını getirmeye nasıl çabaladıkları açıklanmaktadır, s. 14-27. Ayrıca bkz. elinizdeki eserin VII. Bölüm'ü.

20 A. Supiot, *Critique du droit...*, *a.g.e.*, s. 165.

21 Şu önerme hakkında ne düşünebiliriz: "Bağımsız emekçinin olduğu gibi, ücretlinin de, çalışma yaşamına ayırdığı dönemlerle kendi formasyonuna ya da toplumsal yaşamına ayırdığı dönemler arasında seçim yapma hakkı vardır; bir çalışma koşulunun temsil ettiği tehlikeyi değerlendirebilir, yerine getirmesi için ücret ödenen görevi gerçekleştirirken gerçek bir özgürlükten yararlanabilir...", *a.g.e.*, s. 169. Günümüzde kim kendini bu satırlarda yazılanlarla özdeşleştirebilir?

dönmemiz ve üretimdeki verimliliği öne süren uslamlamanın geçerliliği hakkında kendimizi sorgulamamız gerekir. En fazla verimlilik ve başarı elde edebilmek için işletmeyi –efendisinin kaptan olması gereken bu tekneyi– tek kişinin yönetmesi ve idare etmesi gerektiğini söylüyorlar bize. Bu, açlık dürtüsü tezini öne sürmenin bir başka tarzıdır: Tâbi kılma, insan emeğini kullanılır kılma, bir örgütlenmenin, satın alınan emekten azami güç elde etmesini sağlayan şeydir. Ne olursa olsun, ücretli emeği, ama aynı zamanda bir statü altında çalışmayı[22] günümüzde, hukuksal olarak –ve işletmelerin mülkiyet ve idaresinin tasarlanış tarzına bağlı olarak– niteleyen şey, tâbi kılmadır. Bu durumda, tâbi olmayı özerklik ve kendini geliştirmeyle nasıl uzlaştırabiliriz? Bu koşullarda kişileri sorumlu kılmak ne anlama gelir?

İlişkilerin insan insana hiyerarşik ilişkiler ve –Louis Dumont'un deyişiyle– *tâbi kılma* ilişkileri olduğu ekonomi-öncesi toplumları, insanlarla nesneler arasındaki ilişkilerin damgasını taşıyan ekonomi toplumlarıyla karşı karşıya getiren Louis Dumont'un tezini burada anmamız gerekir. Bireyi özgürleştiren ekonomi, kişisel iktidar ilişkilerinin yerine, güçlerinden boşalmış ve parasal yeteneklerine indirgenmiş tamamen ticari ilişkiler koymayı sağlar. Louis Dumont'un kaygısı, ekonomi toplumunun giderek daha fazla tartışma konusu edildiğini ve tâbilik ilişkilerinin ve bu ilişkilerin peşinden sürüklediği hiyerarşi ve şiddetlerin yeniden ortaya çıktığını görmektir. İleri sürülen iddiaların ilk bölümü klâsiktir. Hatta Marx'ın tekrarlayıp durduğu şeylerden biri de budur: Ücretli emek, bizi akrabalık, kan ve soy bağı üzerinde temellenen bağımlılık ilişkilerinden kurtardı... İkincisi pek bu kadar klâsik değildir. Louis Dumont, katlanılmaz bir durumdan çıkış sanki bir sonraki durumu kesinlikle arzu edilir kılacakmış gibi akıl yürütmektedir. Dumont, şiddetin, tıpkı hiyerarşi ve *tâbi olma* gibi, ekonomi toplumlarının da bağrında bulunduğunu gözardı eder. Oysa

22 Statü, sözleşmenin karşıtıdır: Statü, bu şekilde ilişkilendirilmiş kişilerin hak ve yükümlülüklerini belirleyen şeydir (örneğin memurların statüsü, hastane yöneticilerinin statüsü...).

ki, bazı hukukçular eşitsizlikten ziyade somut eşitliğin söz konusu olduğunu kanıtlamaya çalışmışlarsa da,[23] temelde eşitsiz bir ilişki olan emek ilişkisi yine bu aynı tâbi oluş üzerinde kurulmuştur. Ücretlilik ilişkisi temelde eşitsiz bir ilişkidir, Marx'ın,[24] Weber'in,[25] Polanyi'nin[26] ya da Simone Weil'in[27] önceden belirtmiş oldukları gibi kölelik ve serflik ilişkisinden o kadar uzak değildir: Önemli fark, kuşkusuz, efendinin kendi kölesine bakma zorunluluğudur, oysa ki, ücretlilik ilişkisinde, işveren ücret verir, bu da emekçinin bakım masraflarından daha yüksek olabilir. Ama, Simone Weil'in 1934'te yazdığı gibi: "İnsan, ilerlemeye rağmen, evreni oluşturan tüm kör güçlere cılız ve çırılçıplak bir halde teslim edildiğinden, içinde bulunduğu kölelik durumundan çıkamamıştır; ne var ki, onu dizleri

---

23 A. Supiot, "işverenler ile ücretliler arasındaki sözümona eşitlikçi bu ilişki [...] açıkça eşitsizdir," diye yazar, ama "Fransız hukukunun tüm tasarısı, biçimsel eşitlik ilkesinin egemen olduğu hukuksal bir çerçeveye somut eşitlik ilkesinin dahil edilmesi olarak okunabilir." Dolayısıyla: Tâbi olma, eşitsizlik anlamına gelmez... *Critique du droit...*, *a.g.e.*, s. 133-136. A. Supiot bu kanıtlama için L. Dumont'a başvurur.

24 "İnsan faaliyetinin aldığı son kölelik biçimi: bir yanda ücretli emek, diğer yanda sermaye...", *Principes d'une critique de l'économie...*, *a.g.e.*, s. 272.

25 "18. yüzyıldan itibaren İngiltere'de gelişen haliyle yeni üretim biçimi için iş gücü sağlanması [...] öncelikle çok sert zorlayıcı önlemlerle gerçekleşir [...]. Bağımlı küçük köylülerin daha büyük çiftçiler tarafından sömürülmesi [...] zorunlu çalışma koşullarına düşen bir nüfusun artarak büyümesine katkıda bulundu. Kendiliğinden boyun eğmeyen kişi, demir disiplinin hüküm sürdüğü bir çalışma kurumuna gönderiliyordu; efendinin verdiği lehte bir belge olmadan işinden ayrılan kişi serseri olarak kabul ediliyordu; işsiz kişiye, bir çalışma kurumunda çalışma katı zorunluluğu hariç, hiçbir destek verilmiyordu." Weber, *Histoire économique...*, *a.g.e.*, s. 326.

26 *La Grande Transformation*, *a.g.e.*, *passim* bölüm VI, VII ve VIII; *krş.* özellikle X. ve XIV. bölümlerde açlığın rolü: "Son evreye, 'doğal ceza'nın, açlığın uygulanmasıyla erişilmiştir. Bu evreyi başlatabilmek için, bireyin açlıktan ölmeye bırakılmasını reddeden organik toplumun tasfiyesi gerekliydi." s. 222.

27 Belirtilen iki esere bkz. *La Condition ouvrière*'de [*İşçilerin Durumu*] Simone Weil "köle yoldaşlar"ından söz eder (s. 159, "Lettre à un ingénieur directeur d'usine", Haziran 1936). Ayrıca bkz. toplumsal ezilme üzerine söyledikleri: "Bu kaçınılmaz zorlama, bunu uygulayanlar ile buna maruz kalanlar arasında bir ayrıma yol açtığından, zorlamaya maruz kalanları diğerlerinin insafına bıraktığı ve böylece emredenlerin icracılar üzerindeki maddi ve manevi baskısını eziyete kadar vardırdığından baskı olarak adlandırılmayı hak eder." *Réflexions...*, *a.g.e.*, s. 39. (*Krş.* ayrıca s. 77, 83, 129, 139, 143)

üzerinde tutan güç, hemcinsleriyle birlikte oluşturduğu topluma sanki ölü maddeden aktarılmış gibidir."[28] Bizim toplumlarımız, önceki toplum modellerinden tamamen kopmuş değildir: Başkalarını kendi yerine çalıştırmak ya da ücretlilik ilişkisinden ve eşitsiz biçimde değerlendirilmiş olan zaman mübadelesinden yararlanarak en zahmetli işleri başkalarına yaptırmak hep mümkündür. Ücretli emek ilişkisini oluşturan şiddet, ücretlilik statüsüne bağlı olan çok sayıda avantaj ve güvenceyle ehlileştirilmiştir. Ücretlilik statüsü, toplumsal katılım ve kârdan pay alma gibi yurttaşlık haklarıyla normalleştiğinden, kitlesel bir nüfus, –Habermas'ın vurguladığı gibi– özgürlük, toplumsal adalet ve büyüyen refah koşullarında yaşama olanağı elde etmektedir.[29] Ama şiddet yine de ortadan kalkmaz ve emek ilişkisini niteleyen şey, dış buyruklara ya itaat ya da köleliktir. Dahası, patron figürünün, sermaye hisselerine sahip anonim iktidarlar zinciri kurmasının ya da ücretli olmaya devam eden bir tekno-yapıya yer vermesinin bu önermenin gerçekliği açısından pek önemi yoktur. Toplumsal gövdenin bütünü artık kimsenin hâkim olmadığı bir ilişkiler toplamı içinde yer aldığından, Marx'ın öngörmüş olduğu gibi, toplumsal güçler artık somutlaşmasa da, iyice yabancı, yabancılaştırıcı olmuşlardır. Ticari amaçlı çalışmanın oluşturucusu yabancılaşma ilişkisi sürmektedir. Patronun ve ustabaşının yerini, uluslararası üretim ve tüketim akışı almıştır.

Dünyayı düzene koyma aracı olarak emek

Son olarak, emek üçüncü bir mantığın hâkimiyeti altındadır: Teknik gelişme mantığıdır bu. Burada söz konusu edilen şey, genellikle teknolojik belirlenimcilikten anlaşılan şeyden farklıdır. İnsan emeğinin teknolojik gelişmelere uyum sağlaması gerektiğini elbete inkâr edemeyiz. Yine de, işin özü başka yerdedir. Dünyayla kurduğumuz "teknik" ilişkide ve önceki yüzyılların

28 *Réflexions...*, *a.g.e.*, s. 79.

29 Habermas, "La crise de l'Etat-providence", *a.g.e.*, s. 113.

bize miras bıraktığı, dünyanın düzenlenme zorunluluğu fikrinde yatmaktadır bu. Günümüzde emeğin gelişimine yön veren ilk iki mantık (kapitalizm ve tâbi kılma mantıkları), sonuçta, dünyayla kurulan bu ilişkiyle açıklanır. Çünkü, kapitalizmin ve tâbi kılmanın son tahlilde kendini aklamak için ileri sürdüğü şey, emeği daha etkili kılmak ve dolayısıyla, serveti, bolluğu, refahı artırmayı sağlamak ve –daha soyut olarak– dünyayı insanileştirerek, kendimizi giderek daha fazla uygarlaştırma fırsatı edinmek değilse nedir? 18. yüzyıldan beri emek, dünyayı düzene koymayı amaçlayan bir araçtır. Başlangıçta önem taşıyan şey, yalnızca refahımızın artırılmasıydı. Ama ne zaman kendimizi bu hedefe ulaşmış kabul ederiz? Bolluğa, gerçek refaha ya da tam anlamıyla kendimiz olduğumuz duygusuna ancak tarihin mitik bir sonunda, aslında sürekli uzağa itilen bir sonda erişebiliriz. Peşinde olduğumuzu varsaydığımız hedefe asla varamayacağımızı gizliden gizliye bilerek, hareketten, gerilimden ve bunların belirledikleri şeylerden hiç vazgeçmeyiz. Bugün artık bolluktan ya da servetten söz etmiyoruz; bunların yerine rekabet gücünden, karşılanması gereken ve giderek artan miktardaki ihtiyaçtan, dış tehditten söz ediyoruz. Devindirici gücü kısmen dışsallaştırmayı başardık: Bundan böyle, başkalarına direnebilmek için kendimizi geliştirmemiz gerek, çünkü hareketsizlik ülkemizin dünya sahnesinden silinmesiyle eştir. Korporatist hedeflere aykırı düşmeden yeniden pay edebilmek için, en yoksulların ihtiyaçlarını karşılayabilmek için, yeni ürünler yaratabilmek için giderek büyüyen bir pastaya sahip olma zorunluluğundan ancak üstünkörü söz ediyoruz. Tek bir özlemdir artık ifade edilen: Büyüme ateşini körüklemek, gelişmeyi ne pahasına olursa olsun korumak... Bizi daha özgür, daha bilinçli, daha saygın kılması gereken hareketi koruduk, ama sonunda bu hareketin nedenini unuttuk ve buna karşılık, bu amaçlara erişmek için kullandığımız araçların, özellikle emeğin, tekniğin, işlettiğimiz devasa aygıtların ve rasyonel aletlerin tahakkümü altına girdik.

Hannah Arendt'in dediği gibi,[30] bir emekçiler toplumu ol-

30 Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu, a.g.e.*

duk; niçin çalıştığımızı bilmiyoruz, çalışmayı böyle bir aciliyet duygusuyla niçin gelişirdiğimizi bilmiyoruz. Zorunluluğa sıkı sıkıya yapışmış bir toplumun sakinleri olduk artık ve bu kölelikten özgürleşme ihtimali bize korkunç geliyor: "[...] Çalışmanın zincirlerinden kurtarılacak bir toplum; ve bu toplum, bu özgürlüğü kazanmak için çaba göstermeye değecek, daha yüksek ve daha zenginleştirici tek bir faaliyet bile bilmiyor."[31] Bu özgürlük bugün bizi açıkça korkutmaktadır. Politikacılar suça eğilimin artmasından, can sıkıntısından çekiniyorlar. Yaşamlarımızda çalışmanın yerinin azalması fikri, sahneye aşırı tüketim ve bireycilik hayaletini çıkarıyor.

Bizler, zorunluluğa mahkûmuz; çünkü ömrümüzün büyük bölümünü, bu yaşamı yeniden-üretme araçlarını kazanmaya adadık. Kuşkusuz bu genişletilmiş bir yeniden-üretim. Ama sonunda tüm güçlerimizi buna vakfettik, bu yeniden-üretimden yararlanacak vakit ayırmadık kendimize, hatta nasıl yararlanacağımızı bile unuttuk; yani insanın kendi maddi yaşam koşullarını dönüştürmekten başka faaliyetleri olabileceğini hatırlamıyoruz. Hannah Arendt, Yunanlardan modernlere kadar uzanan yolu anlatırken bunu göstermektedir. Yunanlarda birçok yaşam tarzı bir arada bulunuyordu; özgürce seçilip uygulananlar ile amacı yalnızca yaşamın yeniden-üretimi olanlar bir aradaydı. Özgür yaşam tarzları arasında, Aristoteles özellikle güzelliğe tapınmaya adanmış yaşamı, site işlerine ve tefekküre adanmış yaşamı vurguluyordu. Hannah Arendt'in tezi, yalnızca maddi koşulların yeniden-üretimine vakfedilmiş yaşam tarzının, diğer üç yaşam tarzını hayal bile edilemez kılacak kadar geliştiğidir. Buradan yola çıkarak şunu söyler: Özgürleşmiş zamanla ne yapacağımızı bilmiyoruz, çünkü haz ilkelerini kendi içlerinde taşıyan tefekkür ve eylemin ne anlama geldiğini bilmiyoruz. Hannah Arendt'in tezini biraz daha ileriye götürürsek, dünyayla ve eylemle ilişki biçimi olarak, üretmek ve tüketmekten başka bir şey hayal edemediğimizi söylememiz gerekir: Kendimizi ancak nesneler, yükümlülükler ve

31 *A.g.e.*, Fransızca baskısı s. 217

üretimler aracılığıyla ifade edebiliyoruz, tüketmeden hareket edemiyoruz. Bunu yaparken Hannah Arendt, modern çalışmayı açıkça bir düşünme konusu olarak görmemiş olsa da, bununla bağdaşık bir düşünce geliştirmiş ender modern felsefelerden biri olduğu söylenebilecek olan Heidegger'ci felsefenin özüyle bağ kurar.

20. yüzyılın simgesi, emekçi

Gerçekten de Heidegger'in düşüncesi ne çalışmayı doğrudan doğruya ele alır, hatta ne de, kimi zaman "toplum sorunları" diye adlandırdığı şeyi. Heidegger'in düşüncesi, ona göre Platon'la başlayan ve Nietzsche'yle tamamlanan Batı metafiziğinin geniş ölçüde yeniden yorumlanmasından ibarettir. Yine de Heidegger çalışma kavramını kısaca da olsa birçok kez anar ve böylelikle bu kavramın aslında eserinin önemli bir yanı olduğunu düşündürtür. "Varlık Sorununa Katkı"da[32] özellikle Jünger'in *Emekçi*[33] kitabını anar ve "teknik sorununun, tüm çalışma[sı] boyunca uygulanan bir desteği *Emekçi*'deki betimlere borçlu olduğu"nu belirtir.[34] Aslında çalışma Heidegger'de insanın –metafizik terimiyle– olduğu şeyin ve özellikle de insanın Varlık'la ilişkisinin en görünür tezahürü olarak belirir. Jünger'in, "teknik, emekçinin dünyayı seferber etme biçimidir," cümlesini yorumlayan Heidegger, kendi üslûbuna sadık kalarak, "güç istenci her yerde ve tam anlamıyla emek olarak kendini gösterir," diye ekler.[35] Bu konuyu iyi anlamak için, metafiziğin Platon'la birlikte ortaya çıkışının, Heidegger'e göre, Varlık'la (var olanla) insanın yeni bir ilişkisinin gelişimi olduğunu ve bu ilişki içinde, hakikatin (insana) "beliren şey" olarak tanımlandığını hatırlamak gerekir. Platon'la birlikte başlayan dönemde hakikat, yavaş yavaş, yalnızca insana göre belirleniyor olacaktır. Bu dönemi Nietzcshe kapatır: Gerçekliğin temeli, güç

32 Heidegger, "Contribution à la question de l'Etre", *Question I*, Gallimard, 1982.

33 E. Jünger, *Le Travailleur*, Christian Bourgois, 1993.

34 "Contribution...", *a.g.e.*, s. 206.

35 *A.g.e.*, s. 217.

istenci olarak belirlenmiştir, insan her şeyin ölçüsü olur ve nihilizm ortaya çıkar, çünkü her hakikat öznellikten kaynaklanan bir yorumdan başka bir şey değildir. Bu soybilim içinde Heidegger, ikili bir hareketi belirtir: İnsan, kendinin tamamen bilincinde bir özne olarak ortaya çıkarken, onun karşısında, yaşamdan ve varlıktan yoksun, düzenlenebilir bir nesne-dünya, insanın karşısına konmuş olur. Bu özne-insan ile "el altındaki" dünya arasındaki yeni ilişkiyi Heidegger "teknik" olarak adlandırır; bunu aynı zamanda hümanizma olarak adlandırmak da mümkündür. Bu soybilim, gerçekten de, bu ikili hareketin, yani –17. yüzyıldan beri kuramlaştırılmış olan ve teknik ile bilim sayesinde somutlaşacak– dünyanın düzenlenmesi ile Hegel'de ve Marx'ta doğrulanmış olduğu görülen insanileşmesinin özdeş kökenini açıklar. Dünyanın insanileşmesi ile teknik tek ve aynı şeydir, çünkü insanileştirmek doğayı ortadan kaldırmak anlamına gelir ve bu işlem teknik aracılığıyla yapılır.

Dolayısıyla bugün teknik çağındayız ve teknik teriminden anlamamız gereken şey, dünyayı daha rahat kılmayı hedefleyen mekanik yöntemler toplamından daha fazlasıdır. Bu ilişki türünde, dünyayı hem dönüştürülecek bir alan olarak, insanın kendine yararlı olanı çekip aldığı bir yedek depo olarak ve hem de insan olarak kendini oluşturmasını sağlayan dışsallık şeklinde düşünmek gerekir. Metafiziğin tarihi, bir anlamda, Heidegger'e göre, bu evrimin felsefi temelinin tarihidir. Böylece, insanın dinlemesi ve derlemesi anlamına gelen Sokrates-öncesi *logos*'tan, logos'un biçimsel akıl olarak, aklın ilkesi olarak oluştuğu ters ilişkiye geçtik.[36] Demek ki teknik, insanın hâkim olabileceği ya da kullanımını keyfince denetleyebileceği basit bir araç değildir: Modern teknik bir alet değildir. "İnsan, tekniğin özünde tezahür bulan ve hâkim olamadığı bir gücün kontrolü, talebi ve ortaklığı altındadır."[37] Bu durumda, Hannah Arendt'in kaynağını nereden aldığı daha iyi anlaşılır: He-

36 Heidegger'ci felsefenin büyük iletilerinden biri budur. Bu konuda bkz. "La question de la technique", *Essais et Conférences,* Gallimard, 1973.

37 *Der Spiegel* gazetesinin sorularına cevap veren M. Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique,* Mercure de France, 1988, s. 44 ve 50.

idegger gibi o da Modern Zamanların yükselişiyle birlikte insanın dünyayla sürdürdüğü çok sayıdaki ilişkinin (dinleme, tefekkür, eylem ilişkilerinin) tek bir ilişkiye, üretim-tüketime indirgendiğini görür. Üretme çağına girdik; bu çağda elementleri iradesine boyun eğmeye zorlayan insandır, oysa ki Yunan'da bile faaliyet yalnızca insanın tekelinde değildi, aynı zamanda dünyanın da işiydi: Yunanca'da üretmek öncelikle ortaya çıkmak, örtünün kalkması anlamına geliyordu ve bizim "doğa" olarak tercüme ettiğimiz *physis,* aynı zamanda bu üretmenin de öznesiydi, dinamik bir boyut içeriyordu. *Physis* doğanın yaşamını belirtiyordu, kendiliğinden açılan şeylerin büyümesiydi. Günümüzde, doğaya açılma buyruğu veren insandır: "Modern tekniği yöneten 'ortaya çıkarma' bir provokasyondur; bu sayede doğa, bir enerjiyi teslim etmek zorunda kalır ve bu enerji de sökülüp alınabilir, biriktirilebilir."[38] Dolayısıyla teknik ile hümanizmanın derindeki kökeni aynıdır. Düşüncesinin bir hümanizmayla özdeşleştirilmesine Heidegger'in 1946'da resmen ifade ettiği tepkisi buradan kaynaklanır.[39] Gerçekten de hümanizmanın ilkesi insanı dünyanın, anlamların, hakikatin, Varlığın merkezine yerleştirmektir. Bu, Heidegger'e göre, Varlığı unutmak demektir.

Bir anlamda teknik çağda insanın dünyayla ilişkisinin aldığı somut biçim olan emeğin, Heidegger'e göre, nasıl olup da modern dünyanın özü, ama aynı zamanda da Varlığın unutulmasının ve insan olmanın başka tarzlarını unutmanın doruğu olabildiği böylece daha iyi anlaşılmış oluyor. Ama elbette Heidegger Varlığın bu yazgısını tümüyle mahkûm ediyor değildir, çünkü, bilindiği gibi, Heidegger burada insanın isyan edemeyeceği bir tür kaçınılmazlık görür. İçinde bulunduğumuz dönemin özünü kavramayı sağlayan düşüncenin kaynaklarına geri dönmeyi diler yalnızca: "Tekniğin gezegen ölçeğinde egemen olduğu bir dünyada insanı, yakasını kurtaramayacağı bir mutsuzluğun kurbanı gibi görmüyorum; bence düşüncenin görevi, daha ziyade, tekni-

38 Heidegger, "La question de la technique", *a.g.e.*, s. 20.

39 Heidegger, *Lettre sur l'humanisme, a.g.e.*

ğin varlığıyla insanın yeterince ilişkiye girmeyi başarmasına, kendi sınırları içinde yardım etmekten ibarettir."[40] Bizim bugünkü düşüncemiz geçicidir ve bu duruma uyarlanmamıştır.

Heidegger'in düşüncesi, –Nasyonal-Sosyalizmle ilişkisi söz konusu edilmese bile– ilgisiz kalınacak bir düşünce değildir. İnsanlık tarihinde sorgulanması zorunlu olan bazı düğüm noktalarını ortaya sermektedir. Heidegger'in geniş açıklamalarıyla hemfikir olsak da olmasak da, ona karşı birçok argüman ileri sürebilsek de (Nedir önerdiği? Varlığı dinlemek, bir toplumu yaşatır mı? Tekniğin ilerlemesi bizim yaşam koşullarımızı son derece katlanılır kılmadı mı? Heidegger doğaya geri dönüşü savunan bir gerici değil mi? Bu "tarih"in bir yazgı olduğunu söylemekle bunu yazabilmek ve bir anlamda bir düşünce değişikliği çağrısı yapmak birbiriyle çelişmez mi?), insanın dünyayla bu ilişkisinin karşılığı olan etkileri her koşulda dikkate almamız gerekir. Çünkü, bu çalışma ideolojisini geliştirmemize ve doğal ve toplumsal ilişkileri yapaylaştırmaya devam etmemize engel oluşturan şey nedir? Engel oluşturan şey, kendi hazırladığımız entelektüel ve pratik aygıtların, toplum olarak da, birey olarak da bize karşı dönerek, toplumsal ilişkilerimizi köklü biçimde altüst etmesi, aynı zamanda da bu ilişkileri katlanılmaz kılmasıdır. Hannah Arendt, en azından *Modern İnsanın Durumu*'nda, hâlâ insan haysiyeti bakış açısından yola çıkarak itirazda bulunmaktadır, yani –bugün pek üzerinde durulmayan– insanın olması gereken şeye dair belli bir anlayıştan yola çıkmaktadır. Ömrünü yaşam koşullarını yeniden-üretmekle geçiren bu emekçiler toplumunda, insanın özünü yaratan şeyden, düşünceden, eylemden, eserden, sanattan yoksunuz. İnsan, bu tarihin içinde, kendini yitirecek kadar sakatlamıştır kendini. Sonuç, küçük düşmüş, aşağılanmış bir insanlıktır. İnsan haysiyetini kurtaramadık, hayvanlıktan sonsuza dek farklılaşma istenci bizi bir tür hayvanlığa gömdü, bu belki daha yüksek bir hayvanlıktır ama hakiki *humanitas*'tan her koşulda sonsuzca uzaktır.

---

40 *Der Spiegel*'le söyleşi, *a.g.e.*, s. 61.

Sonradan Frankurt Okulu adı altında bir araya gelecek olan Heidegger'in başka öğrencileri –örneğin Marcuse– daha ileriye gittiler. Hannah Arendt'in ömrünün bir bölümünü tarif etmekle geçirdiği görüngü olan totalitarizm ve özellikle de Arendt'in açıklanamaz dediği ve totalitarizme sıkı sıkaya bağlı olan Holocaust ile modern insanın bu durumu arasında bir nedensellik bağı Arendt'te elbette vardır. Ama Adorno ve Horkheimer, kendilerinin de "teknik" olarak adlandırdıkları insanlığın bu yeni durumu ile barbarlığın erişilmiş zirvesi arasındaki mevcut nedenselliği Arendt'ten daha açık seçik ortaya koymuşlardır. 1947'de yayımlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde[41] Adorno ve Horkheimer şöyle yazıyordu: "İnsanlığın gerçekten insani koşullara ilerlemek yerine niçin yeni bir barbarlık biçimine gömüldüğünü anlamaya çabalıyoruz."[42] İnsanın dünyayı evcilleştirmek için donandığı aygıtların verdiği tepkidir onların inceleme konusu. Heidegger gibi onlar da kaçınılmaz geri dönüşün meydana geldiğini düşündükleri ânı belirtirler: *Aufklärung*.[43] Horkheimer ve Adorno, *Aufklärung*'un kökenini Bacon'a kadar götürdükten sonra, Heidegger'ci mirasa tekrar sarılarak aklın tarihini yeniden çizerler: Öncelikle düşünce, düşünümsellik, eleştiri olan akıl, nesneler üzerindeki gücünü ölçerek, biçimsel yanını bir anlamda aşırı geliştirdi. Akıl, hesaplayıcı oldu, dünya bir matematik kitabı ya da insan için bir deneyim alanı oldu; bilim, bilme ve eleştirme boyutunu yitirerek bir hâkimiyet aygıtı oldu: "İnsanlar, kendilerini modern bilime götüren yolda anlamı reddediyorlar. Kavram yerine formülü, neden yerine kural ve olasılığı koyuyorlar. [...] Biçimsel mantık, birleşmenin büyük ekolü oldu. Bu mantık, Aklın yandaşlarına, dünyanın hesaplanabileceği şemasını sunuyordu."[44] Bilim, eylem aygıtına dönüşür; artık bilmek değil yapmak önem

41 M. Horkheimer, Th. Adorno, *La Dialectique de la raison*, Gallimard, coll. "Tel", 1983.

42 *A.g.e.*, Giriş, s. 13.

43 *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente* [*Aydınlanmanın Diyalektiği*].

44 *A.g.e.*, s. 23.

taşımaktadır: "Aklın nesneler karşısındaki tavrı, insan karşısındaki bir diktatörün tavrı gibidir: Onları kullanabileceği ölçüde tanır."[45] Karşılığında meydana gelen ikili etki buradan kaynaklanır: Bilim, tekniğin yardımcısı haline dönüştüğünden, gerçek, dünya ve insan kendiliğinden tanınamaz hale gelmişlerdir. Aygıtlar, kendini tanımanın, nesnelerin özü üzerine eleştirel düşünmenin engeli olurlar: "İnsanlar, kendi güçlerinin büyümesinin bedelini, bu gücü üzerinde uyguladıkları nesneye yabancılaşarak öderler."[46] Daima yeni yapay nesneler üreten insanlar, karşılığında kendilerini ezen nesneler üretmiş olurlar. Bu araçsallaştırma insana ve topluma karşı döner: İnsanların kendi aralarındaki ilişkiler şeyleşir; insan ancak bir şey olduğunda barbarlık gelişebilir. İnsan, doğa üzerinde tahakküm ilişkisi kurarak, aynı zamanda, hemcinsleri ve kendi üzerinde de bir tahakküm ilişkisi inşa eder ve onları anlamaktan mahrum kalır. Bu sürecin de merkezinde emek yer alır: Emek, doğayı düzenlemenin aracı olarak, toplumsal ilişkilerin yeni örgütleyicisidir. Dış dünyayla kurulan tahakküm ilişkisi, verili hedefe doğru birlikte yöneldiklerini sananlar arasında da benzer bir ilişkinin varlığına yol açar; "Tahakküm, içinde yer aldığı toplumsal bütüne, artan bir bağdaşıklık ve artan bir güç verir. Tahakkümün yönelim gösterdiği işbölümü, egemenlik altındaki grubun kendi kendini korumasına yarar."[47] Ve bu, insanın kovmak istediği doğal olana geri dönüştür: "Rasyonelleşmiş dünyada mitoloji, dindışı alanı işgal etti. İblislerden ve onların kavramsal torunlarından kurtulan varlık, doğal haline tekrar kavuşuyor ve eski dünyanın iblislere atfettiği endişe verici özelliği yeniden ediniyor. Kaba olgular kategorisinde sınıflandırılan toplumsal adaletsizlik, günümüzde, tanrıların koruması altındaki en kutsal kişi olan şifacı kadar kutsal ve doku-

45 *A.g.e.*, s. 27.

46 *A.g.e.*

47 *A.g.e.*, s. 38. Simone Weil de başka şey söylememektedir: "Öyle gözüküyor ki insan, sanki esrarengiz bir denge oyunuyla toplumsal baskının sultasını ağırlaştırmadan doğal zorunluluklarınkini hafifletmeyi başaramayacak." *Reflexions...*, *a.g.e.*, s. 77

nulmazdır."[48] Çalışmanın insan faaliyetinin bütününü nasıl işgal edebildiği böylece anlaşılmaktadır: Bir amaca erişmek için, yani servet sahibi olmak için ortaya çıkmış olan çalışma, tıpkı araçsallaşmış aklın hangi amaçla araçsallaştırıldığını unutması gibi, sonunda kendi başına bir amaç olur. Akla tüm boyutunu ve yoksun kaldığı düşünümsel işlevi geri verecek olan eleştirel bir kuram zorunluluğu buradan kaynaklanır.[49] Aklı sakatlayarak, onu bir pratiğin uzantısı, eklentisi haline getiren pozitivizmin ve pragmatizmin, hem Heidegger'de hem de Frankfurt Okulu'nda ortak olan eleştirisiyle aklın araçsal ve nesnel iki çehresini kurtarma istenci buradan kaynaklanır.

İmkânsız özerk emek

Emek, öncelikle bir üretim unsuru olarak, serveti büyütme aracı olarak, sonra da dünyayı insanileştirme aracı olarak ortaya çıktığına göre, demek ki, onu kendinden başka bir amacın aracı yapan ve tamamen aşıp geride bırakan bir mantık tarafından sürüklenmektedir. Bundan böyle emek, özerklik ve kişisel gelişim yeri olamaz. Bir amacın aracı olmak, yaderkliğin ya da yabancılaşmanın tanımıdır. Dolayısıyla emek nasıl olup da özerklik yeri olabilir? Çalışma, bir eser nasıl olabilir?

Özyönetim ve özerklik

Günümüzde emeğin elbette yabancılaşma yeri olduğunu, ama emeğin uygulanma koşulları tersyüz edildiğinde nihayet kendi doğasına kavuşacağını ileri sürenler vardır. Az çok kökten altüst oluşlar hayal eden 19. yüzyılın inandığı ütopist şe-

48 Horkheimer, Adorno, *Dialectique...*, *a.g.e.*, s. 44.

49 "İçinde bulunduğumuz dönemde [...], insan kendini tanımayı, Ezeli Logos olarak sunulan matematiğe dayalı doğa bilimlerinden değil, akla yatkın bir düzen kurma kaygısından esinlenen ve bu kaygının hâkimiyeti altındaki, mevcut toplumun eleştirel teorisinden öğrenebilir." in Horkheimer, *Théorie critique*, Payot, 1978.

mayla karşılaşırız tekrar. Üretici güçlerin aşırı gelişimi ve insan emeğine gerek kalmaması sayesinde üretim araçlarını emekçilerin sahiplenmesi ve ücretli emeğin son bulması, Marksizme göre, emeği kendi özüne uygun hale getirecek ve onu hakiki bir özerklik alanı kılacaktır. Marx, sosyalizmin ilk biçimleri karşısındaki eleştirilerine rağmen, *Alman İdeolojisi*'nin ilk bölümünde, yine de, emek toplumuna dair aynı özgül ütopyaya sadık kalır: "Bugün, insanların, özerk bir faaliyete erişmek için üretici güçlerin bütününe sahip olmak zorunda oldukları bir noktaya vardık. [...] Özerk faaliyet bu aşamada maddi yaşamla iç içe geçer; bu da, eksiksiz bireyler olarak gelişmeye ve her türlü ilk doğadan özgürleşmeye denk düşer."[50] Marx emeğin yabancılaşmasının asıl nedenini sanki bilmiyor gibidir ya da ilk iki nedeni (kapitalist mantık ve tâbi olma) gayet iyi görmüş olsa da, bunların son çözümlemede bir üçüncü nedenle –üretkenlikçiliğin temeli olan, bolluk ya da insanileştirme istenciyle– açıklandığını anlamamış gibidir.

Öncelikle, bugün hepimizin bildiği şeyi tekrarlayalım: Emeğin yabancılaştırıcı niteliği, üretim araçlarını kolektif sahiplenme olgusuyla ortadan kalkmaz. Sermayenin kapitalistlerin elinde değil de emekçilerin elinde toplanması, sonuçta, çalışmanın somut koşullarında pek az değişikliğe yol açar; çalışmayı daima birkaç kişi örgütleyecektir, herkes değil. Bir zamanlar Gorz'un gayet iyi gösterdiği gibi,[51] bu yüceltilmiş öznenin, yani Proletarya'nın –hatta tüm emekçilerin– Plan'ı kendilerine ait bir şey olarak benimsemeleri için hiçbir neden yoktur. Burada da, Marksçı yanılgı, büyük özerk öznenin bilinçli olduğunu ve tüm üyelerinin, yani emekçilerin de bu bilince bütünüyle sahip olduklarını sanmaktır. İster pazar tarafından, ister plan tarafından örgütlenmiş olsun, gerçekleştirilecek üretimin dışsallığı, emekçilere aynı ölçüde yabancıdır; ve Plan'ın oylanmasının, hatta emekçilerin ihtiyaçlarına bütünüyle ve özellikle

50 Marx, *L'Idéologie allemande*, akt. ve çev. Habermas, "La crise de l'Etat-providence", *Ecrits politiques..., a.g.e.*, s. 110.

51 A. Gorz, *Adieu au prolétariat*, Galilée, 1980 [*Elveda Proletarya*, Afa yay. Mart, 1986] ve daha yakın tarihli, *Métamorphoses du travail..., a.g.e.*

denk düşen bir Plan'ın gerçekleştirilmesinin, emeğin niteliğini her koşulda değiştireceğine niçin inanıldığı –kendi kendilerini buna ikna etmek dışında– anlaşılamaz. Niçin? Çünkü sorun, üretim araçlarının mülkiyeti sorunu değil, günümüzde bizzat çalışmanın niteliği sorunudur, çalışmanın hedefinin üretken verimlilik olarak kalması sorunudur. Artık emek, sanayinin ya da hizmet sektörünün teknik gelişimine tâbi bir unsurdur. Sosyalist düşüncelerin önemli bir bölümünün –Louis Blanc'ın olduğu kadar Marx'ın düşüncesinin de– üretim araçlarının sahiplenilmesinden ya da emeğin "birleşmiş üreticiler"ce örgütlenmesinden emeğin özgürleşmesine doğru, açıklanamayan bir sıçramayı günün birinde niçin gerçekleştirdiklerini bu açıklamaktadır. Başka deyişle, ücretli emek ilişkisinin ortadan kaldırılması, emeği özerk kılmaya yetmez:[52] "Emek toplumu ütopyası günümüzde ikna edici gücünü tüketti; ve bunun nedeni yalnızca üretici güçlerin masumiyetlerini yitirmesi ya da üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırılmasının, emekçilerin özyönetimine kendiliğinden varmaması değildir."[53] Mülkiyet, devlete ya da tüm bireylere aktarılmış olsa da, emek, ihtiyaçların gelişim mantığına, dolayısıyla işbölümü ve verimlilik mantığına tâbi oldukça, çalışmanın özü değişmeyecektir; ve, tamamen bölünmüş olan ve giderek soyutlaşan modern çalışmanın bugün ya da yarın nasıl olup da özerklik alanı olabileceği anlaşılamaz. Niçin? Çünkü, çalışmadaki toplumsal ilişkilerin gücü, kendisine anlam veren buyruğun kuvvetinden kaynağını alır: Çalışmanın örgütlenmesini yönlendiren şey, verimlilik ilkesidir; ki bu ilke de, serveti daima büyütme şeklindeki mutlak buyruktan kaynaklanır. Çalışma örgütlenmesi kendini bu şekilde haklı gösterir.

Marx bile bu ilk ilkeyi tartışma konusu etmedi; tam tersine. Özgürlüğün hükümranlığı ancak kapitalizm nihai sınırına

---

52 Simone Weil bunu gayet iyi anlamıştır ve Marksçı eleştiriyi, ona pek iyimser gelen sonuçlarını reddederek benimsemesinin nedeni budur: "İşçinin işyerine ve işyerini yönetenlere tam anlamıyla tâbi olması, mülkiyet sistemine değil, fabrikanın yapısına dayanır." Simone Weil, *Réflexions..., a.g.e.*, s. 16.

53 Habermas, "La crise de l'Etat-providence", *Ecrits politiques..., a.g.e.*, s. 110.

vardığında ortaya çıkabileceğine göre, kapitalist devletin sonuyla komünist devletin başlangıcı da, çalışma mantığını varabileceği son sınıra kadar itmeli, bolluk hedeflendiğinden, çalışma anlamını değiştirene dek üretici güçleri geliştirmelidir. Sovyet gerçekliğinin Marx'la ilişkisi hakkında –yani, bu gerçekliği Marksçı eserlerden çıkarsamak mümkün olmasa da, bu eserlere atıfta bulunulması hakkında– ne düşünülürse düşünülsün, Sovyet gerçekliğinin, çalışmanın ve üretimin kutsanmasını dengi görülmemiş bir noktaya vardırdığı elbette açıktır. Simone Weil ya da Hannah Arendt gibi kadınların Marx'a yönelttikleri köklü eleştiri bu şekilde açıklanır; onlar Marx'ı "üretimciliğe" yönelik saldırılarının hedefi olarak görürler (paradoksal bir biçimde; çünkü Marx'ın isyanını paylaşmaktadırlar).[54] Marx, üretici güçlerin zorunlu gelişimine duyduğu bu temel inanç nedeniyle, üretim araçlarına emekçilerin sahip çıkmasının –bu, arzu edilebilir olsa da–, emeğin aniden özerkleşmesini nasıl sağlayacağını anlayabilmemize imkân tanımaz. Günümüz Marksist düşüncesi de bize emeğin dönüşümünü düşünme imkânı vermemektedir.[55] Marksist düşüncenin çalışma süresinin azaltılmasına bugün karşı çıkmasını açıklayan şey de, emeğin olası özerkliğine duyulan (ama nasıl olacağına dair ipucu verilmeyen) bu inançtır.[56]

---

54 Her ikisi de çalışma üzerine temel eserlerini (*Réflexions..., a.g.e.,* ve *Condition de l'homme moderne, a.g.e.,*) gerçekten de Marx eleştirisiyle başlatırlar.

55 Özellikle Y. Schwarz'ın ve Y. Clos'nun kitapları, kimi zaman, Stoacı düşüncenin bir tür yenilenmesi izlenimi verir. Onların açıklamalarının bir bölümü, gerçekten de, en kısıtlanmış ve en belirlenmiş edimin içinde bile aşikâr bir özgürlük ve yaratıcılık payının varlığını nasıl sürdürdüğünü göstermeye yöneliktir: Çalışma edimine, geleneklerin, hünerlerin dahil edildiğini, ama aynı zamanda her bir emekçinin kişisel yeteneğinin de bu edime katıldığını söylerler. Dolayısıyla emek içinde, dünyaya ve başka insanlara açılıma dair özellikle zengin bir yaklaşım kendini gösterir. Bu yazarların açıkladığı şey, demek ki, her biçimlendirmenin kaynağında, insan-özne'nin inisiyatifinin bulunma zorunluluğudur. Ama öznenin, en belirlenmiş edimin içinde, yani en berbat Taylorizmin bağrında bile yaratıcılığını koruduğunu söylemek, bir anlamda bu edimi aklama riskine düşmek anlamına gelmez mi?

56 "Gorz'a göre, emeğin özgürleşmesi ancak sanayileşmeciliğin özgürleşmesi içinde, kapitalizmin radikal etik alternatifi içinde var olabilir. Çalışmaya anlamını geri vermek, Gorz'a göre, çalışma-olmayan şeyin içinde anlam aramaktır. [...]

İşbölümünün sonu mu?

Çalışma içinde özerklik olasılığını savunmak için, çoğunlukla ikinci bir argüman ileri sürülür: Sınai emeğin işgal ettiği yer giderek daralacak ve Taylorizmden çıkışa ve entelektüel emeğin gelişmesine borçlu olduğu yeni bir çehre edinecektir. Sanayi-sonrası toplum, son derece kalifiye insan müdahalesi talep eden maddi-olmayan bir emeği ve çok karmaşık süreçleri geliştirdikten sonra, günümüzde, üyelerinin formasyonunu uygun kılmak koşuluyla, emeği özerk kılma yeteneğine sahiptir. Hizmet toplumuna girmekteyiz; bu toplumda üretkenlik azalacak ve işbölümü o kadar öne çıkmayacağından, bir sürece, bir işleme ya da bir ilişkiye hâkim olma olasılığı daha büyük olacaktır. Fransa ve Almanya'da sanayii ekonomisi alanındaki bazı araştırmaların ileri sürdüğü şey budur. Örneğin Almanya'da, iki Alman araştırmacının, Horst Kern ve Michael Schumann'ın yayımladıkları *İşbölümünün Sonu* adlı kitap[57] bu tartışmayı başlattı. Bu iki yazarın ve tüm bir düşünce akımının savunduğu tez, tek bir madde üzerinde zincirleme çalışmayla nitelenen klasik sanayi toplumundan çıktığımız; ve çalışmanın anlam değiştirerek özerklik kazanmaya yatkın hale geldiği maddi-olmayan çalışma toplumuna girdiğimiz yönündedir. Bundan böyle çalışmanın, bir sürecin iyi işlemesini tasarlamak, yönetmek ya da denetlemekten ibaret olması; dolayısıyla, birbirine eklemlenmiş bir dizi işleme dair topyekûn bir ba-

---

Ama Gorz, tüm geleceğin ancak iş gücünün sermayeye nüfuz ettiği derinlikten yola çıkarak biçimlenebileceğini [...] ve Marksizmin bize sunduğu alanda, çalışmanın eleştirisi alanında kalmanın daha iyi olacağını nasıl anlayamıyor? [...] Emeğin yaderkliğine karşı mücadele etmek ve sermayenin özerkliği karşısında bu mücadeleyi bir aygıt olarak kullanmak gerekmiyor mu?", J.-M. Vincent, T. Negri, "Paradoxes autour du travail", *Futur antérieur,* no 10, s. 6-8.

57 H. Kern, M. Schumann, *La Fin de la division du travail? La rationalisation dans la production industrielle,* Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1989: "Günümüze dek kapitalist rasyonalleşmenin aldığı tüm biçimler, canlı emeği üretimin önünde bir engel olarak kabul eden temel bir ilkeye dayanıyordu. [...] Yeni üretim modellerinin amentüsü artık şudur: İşçinin kalifikasyonu ve mesleki ustalığı, geniş ölçüde kullanılması gereken üretken kapasiteler oluşturmaktadır." s. 8-9.

kış açısına sahip olması ve bu bakış açısının eski işbölümüne göre birleştirici olması (entelektüel yeteneklerin kullanımını sağlar ve üretimin eyleyicilerine yeniden inisiyatif ve sorumluluk verir), özerkliğin kaynağıdır. Gelecekte emekçiler daha sorumlu, daha özerk olacaktır, çünkü bilişsel yeteneklerini kullanmaya, enformasyon dolaşımı sağlamaya, karmaşık süreçlere hâkim olmaya, üretim sürecinin bütününe etki edebilecek kararlar almaya yöneleceklerdir. Bu düşüncedekiler bizi bağışlasın ama karmaşık bir süreci denetleme yeteneğinin, bir civatayı günde sekiz bin defa aynı yönde çevirmekten niçin daha fazla özerklik kaynağı olduğunu anlamış değiliz. Böyle bir çalışmanın daha az sersemletici olduğunu ya da başka yeteneklere çağrıda bulunduğunu elbette kabul ederiz; ama bireyin kendini ifade etmesine ve özerkleşmesine imkân tanıdığını söylemeye kadar işi vardırmak, kuşkusuz yanlış olur. Ayrıca bize şunu söylüyorlar: Hizmet toplumunun eşiğindeyiz, bu toplumda nüfusun yüzde 90'ının yaptığı iş, artık bir maddeyi dönüştürme uğraşı değil, başkalarıyla birlikte ve başkaları için enformasyon akışını düzenlemek olacaktır. Bu dönüşümlere katılan kişiler arttıkça, her bir kişinin başkalarıyla iletişime girmesini ve yetilerini geliştirmesini (örneğin, kişilerin mesleki niteliklerini ve edinilmiş yetilerini kullanmalarını sağlamak üzere tasarlanmış kalifiyeleştirici örgütlenmeler aracılığıyla) sağlayan çalışma, herkesin kendini gerçekleştirmesinin olası yeri halini alacaktır. Kısacası, günümüzde çalışma ilişkilerinin, tüm kişiliklerin kendini ifade yeri olması mümkündür.

Bu analizlere yönelik üç itiraz dile getirilebilir. İlk olarak, bu düşünceler amaçlarına uygun araçlara sahip değiller: Çalışmanın gerçekten de bizim eserimiz ve önemli toplumsal dolayımımız olmasını isiyorsak, onun temel boyutundan, yani ekonomik boyutundan kopmamız gerekir. Sonsuz bolluk ve verimlilik arayışından, aynı zamanda da tâbi kılmaktan vazgeçmemiz gerekir. Ama, bolluk ile çalışmanın anlamını uzlaştırmak isteyen bu düşünceler, uslamlamalarını sonuna kadar götürme cesaretini gösteremiyorlar. İkincisi, bu düşünceler, işlevlerle bu işlevlerin uygulanmasını mümkün kılan dayanağı

birbirine karıştırmaktadır. Toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için gün boyu yerine getirdiğimiz faaliyetlere bir anlam vermeye elbette çalışabiliriz. Dahası, bu faaliyetlere kendi anlamımızdan da bir miktar katıyor olmamız kuşkusuz şaşırtıcı olmaz. Ama bunun nedeni, çalışmanın günümüzdeki örgütlenmesinin kişiliğe az da olsa yer bırakması ve asgari ölçüde kendini ifade imkânını doğası gereği tanıması değildir. Bunu yapıyor olması tesadüfidir. Gerçek özerklik ve kendini gerçekten ifade etme, farklı şeylerdir. Bunlar, kişinin kendi uyacağı yasayı kendisinin koyması, kendi hedeflerini kendi belirlemesi ve bu hedeflere ulaşma araçlarını kendi saptamasıdır. Son olarak, tüm bu analizlerde –ve Marx'ın analizi de aynı eleştiriden kaynaklanır– en şaşırtıcı şey, "her eser çalışma halini alır"[58] görüşü değil, özellikle, her çalışmanın bir eser olarak kabul edilebileceğidir. Çünkü günümüzde çalışmayı tarif etmek için, eserin kategorileri kullanılmaktadır; böylelikle çalışma, herkesin kendi tekilliğini, nesneler, hizmetler, ilişkiler aracılığıyla ifade etmesini sağlar ve aynı zamanda bu tekilliğin son derece toplumsallaştırıcı olması mümkün olur. Şaşırtıcı olan, insanın her faaliyetinin yalnızca çalışmaya indirgenebilmesi değil, ister bir nesne, ister bir hizmet, isterse de bir yazı olsun, sanki her üretim, kişinin kendi imgesini kamusal alana koymakmış gibi, her tür çalışmanın Hegel'den bu yana bir eser olarak kabul edilebilmesidir. Önemli bir indirgeme sonucu, üretimi olası en insani edim kılan hümanist mirasın baskınlığı, buradan yola çıkarak yargılanabilir.

Her şey öyle bir hal almıştır ki, sanki çalışmanın toplumlarımızda tuttuğu yer nedeniyle, bu işlevin bir ya da birkaç sistemine saldırmak yerine, –olmayacak dua olduğunu bile bile– onu geliştirici kılmanın daha iyi olacağına karar vermiş gibiyizdir. Günümüzün en yaygın argümanı, çalışmanın, tüm ihtiyaçlarımızı karşılama imkânı sağladığı için merkezde kalması

58 Hannah Arendt'in önemli eleştirisi budur: "Yaşamsal sürecin devamından başka hedefi olmayan –ve bu, Marx'ın kuramlarını yönlendiren, ne yazık ki hiç de ütopik olmayan idealdir–, tamamen toplumsallaşmış bir insanlıkta, çalışma ile eser arasında hiç ayrım kalmaz; her eser çalışma olur." *Condition...*, *a.g.e.*, s. 134.

gerektiğidir. Hem de yalnızca maddi ihtiyaçlarımızı değil: Çalışma, tüm arzularımızı gerçekleştirmenin aracıdır. İnsan, özü tüketim olan bir arzu varlığıdır ve her arzunun gerçekleşmek için çalışmaya ihtiyacı vardır. Ama hangi çalışma? Hümanist düşünceler bu noktada son derece rahatsız edicidir: Bu düşünceler çalışma terimini, gerçekleşme koşullarını belirtmeyi göz ardı ederek, genel anlamda kullanırlar. Çok farklı gerçeklikleri (şiir yazmak, kendini geliştirmek, resim yapmak, okumak, öğrenmek...) içerebilen geniş anlamdaki çalışmayı, 18. yüzyıldan beri iş/çalışma olarak adlandırdığımız ve öncelikle belirgin ekonomik ve hukuksal kuralların yönetiminde olan, belirlenmiş bir amacı hedefleyen bir üretim unsuru olan şeyle sürekli karıştırırlar. Ve birinden diğerine nasıl geçildiğini asla söylemezler. Marx'ınkiler gibi en tutarlı düşünceler, bu muğlaklığın ne anlama geldiğini anlamayı sağlar: Her eseri çalışma olarak ve her çalışmayı da eser olarak kabul etmek, her yaşamı üretim olarak ve her üretim edimini de kendini ifade olarak görmek demektir. Olası tek kişisel ifade tarzı üretimdir ve tek toplumsal iletişim tarzı nesne ve hizmet üretimidir. Demek ki bugün, çalışmayı, hiç olmadığı kadar verimlilik mantığının yönetimi altına girmişken, kendi eserimizmiş gibi kabul etmemizden kaynaklanan bu çelişkiye tamamen tâbi bir çağda yaşıyoruz. Bu çelişkinin gözümüze çarpmamasının tek nedeni, üretimci uslamlama ile hümanist uslamlamayı çoktan bütünleştirmiş olmamızdır; bu durumun en istisnai ve en kesin temsilcisi de Marx'tır.

YEDİNCİ BÖLÜM

Emek/Çalışma, Toplumsal Bağ mıdır?

Bu aporia bizi, çalışmayı savunanlarının kullandığı diğer argüman kategorisiyle ilgilenmeye yöneltir: Bu kategoride yer alan uslamlamalara göre çalışma, toplumsal bağın temelidir; yani, yalnızca toplumsallaşmanın ve toplumsal entegrasyonun en önemli aracı olmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal bağı gündelik olarak koruyan şeydir de çalışma. Çalışmayı savunan yazarların zihniyetinde bu tez, çoğu zaman birbirine karıştırılan ve dört ana başlık altında sınıflandırılabilecek birçok öğeyi içerir: Çalışma, toplum yaşamının öğrenilmesini ve kimlik oluşumunu sağlar (bize, başkalarıyla birlikte yaşamanın getirdiği zorunluluk ve kısıtlamaları öğretir); toplumsal mübadelelerin ölçüsüdür (emek, toplumsal normdur ve toplumsal bağın dayanağı olan "katkıda bulunma – ödüllendirilme"nin anahtarıdır); herkesin topluma yararlı olmasını sağlar (herkes, kendi yeteneklerini toplumsal ihtiyaçlara uyarlayarak toplumsal yaşama katkıda bulunur); nihayet, bir çift ya da aile gibi kamusal-olmayan yerlerin tersine, bir buluşma ve işbirliği yeridir. Bu argümanlara dayanarak çalışmayı değerlendiren söylemler, yine de, iki yerde hata işler: Bir yandan, çalışmayı toplumsal bağın modeli olarak kabul ederek, bu bağı son derece indirgeyen bir anlayışı öne çıkarırlar; diğer yandan, çalışma-

nın makro-toplumsal işlevler uyguladığını ileri sürerek, çalışmanın gerçekliğini ve bizim toplumumuzda çalışmayı yöneten ekonomik ve hukuksal aygıtların gerçekliğini unuturlar.

Çalışma eğer toplumsal bağın nedeniyse, toplumsal bağ nedir?

Çalışma, kendi içinde toplumsal bağ yaratıcısı mıdır ya da günümüzde bu özel işlevleri yalnızca "tesadüfen" mi yerine getirmektedir? Şimdi bunu anlamaya çalışalım. Norm sorununu tek kelimeyle çözüme bağlayalım: Çalışmanın yalnızca gelir elde etmenin aracı olmakla kalmayıp, aynı zamanda, toplumsallaşmış zamanın önemli bölümündeki meşguliyeti de oluşturduğu, çalışmanın yönetimindeki bir toplumda, çalışma dışı kalmış kişilerin bu durumdan acı çektikleri açıktır. İşsizler ya da işsizlik yardımıyla yaşayan kişiler arasında yapılan ve bu kişilerin yalnızca gelir değil, iş de istediklerini gösteren anketleri yanlış yorumlamamak gerekir. Bu anketler, bu kişilerin çalışma isteklerinden çok, başkaları gibi olma, topluma yarar sağlama, yardım almama gibi arzularının göstergesidir elbette. Buradan yola çıkarak, çalışmaya karşı doğal bir açlıktan söz edemeyiz; dahası, çalışma ihtiyacının aslında ne olduğunu bize öğretecek bir örnek kitle bulmuşuz gibi davranmamız da gerekmiyor. Ama, yine de, –norm sorununa rağmen– çalışma toplumsal bağ kurmanın ve bu bağı sürdürmenin tek yolu mudur, çalışma bu bağı gerçekten sağlar mı, sorusu sorulmaya değer, çünkü çalışmayı korumaya yönelik tüm önlemler, "toplumsal bağı yalnızca çalışma sağlar, başka çözüm yok" şeklindeki bir akıl yürütme adına alınmaktadır. Oysa, saptadığımız şey nedir? Çalışma denen dolayımdan öyle bir toplumsal uzam kurması beklenmektedir ki, bu uzam başkalarıyla birlikte yaşamayı öğretmeli, bireylerin işbirliği ve ortaklık içinde olmasını mümkün kılmalı ve her bir kişiye kendi toplumsal yararını kanıtlama ve böylece kabul görme imkânı sağlamalıdır. Günümüzde çalışma bunu sağlıyor mu? Bu kesin değil, çünkü amacı bu değil: Çalışma, bireyler ortak bir eser yaratmak için bir araya gel-

sin diye icat edilmiş değildir. Günümüzde çalışma, kuşkusuz, toplu halde yaşamayı öğrenmenin, buluşmanın, sosyalleşmenin, hatta toplumsal olarak yararlı olmanın bir aracıdır, ama türevsel biçimde böyledir. Fabrikalarda ya da bürolarda kurulan işbirlikleri ve tesadüfi buluşmalar, başkalarıyla bir arada olmanın bir biçimidir, ama bu, kısaca ifade edersek, oldukça cılız bir sosyallik biçimidir. Toplumsal yarar kuşkusuz kimi zaman bir işin yerine getirilmesiyle iç içe geçebilir, ama ille de böyle olması gerekmez. Başka deyişle, çalışma günümüzde belli bir sosyallik biçimine işlerlik kazandırmaktadır; ama bu, esas olarak, toplumsal zamanın örgütlenmesinin ana biçimi çalışma olduğundan ve baskın toplumsal ilişki, yani toplumsal alışveriş ve hiyerarşilerimizin üzerinde temellendiği ilişki çalışma olduğu için böyledir, yoksa çalışma, toplumsal bağ kurmak gibi belirgin bir amacın hizmetine konmuş araç olarak tasarlanmış olduğu için böyle değildir. Çalışmadan yana argümanlar zaten genellikle saçmadan yola çıkan akıl yürütmelerdir: Bu işlevleri en iyi yerine getiren şey elbette çalışma olmayabilir; elbette çalışma esas olarak bu işlev için yaratılmış değildir; ama aynı anda bunca işlev görebilen, çalışmanın dengi başka bir toplumsal örgütlenme sistemine sahip değiliz. Bir arada iş yapmaya yatkın bireylerin gruplaşmasını sağlayan birliklerin ya da diğer biçimlerin, çalışmaya alternatif olmak bakımından yeterince inandırıcı olmadığını söylerler bize.

Şu sorun elbette temel önemdedir: Eğer çalışma doğası gereği toplumsal bağı sağlamıyorsa, bu durumda, belki de bu görevi üstlenebilecek, hem de çalışmadan daha etkin biçimde üstlenebilecek bir sistem üzerinde düşünmemiz gerekir. Ama geçmişte, toplumsal bağ kavramı üzerine fikir birliğine varmak kuşkusuz gerekliydi. Bugün, toplumsal bağdan ne anlıyoruz ki, çalışmayı bu bağın temel koşulu olarak kabul edebilelim? Çalışmanın oluşturduğu –ve birlikte yaşama arzusundan çok, istenmeyen biraradalıklardan kaynaklanan– bağın çalışmayla çakışıyor olması için gerekli çalışma tahayyülüne sahip miyiz? Bizler, ekonomiden miras kalmış olan ve önce Smith'te, ardından da Marx'ta işlediğini gördüğümüz tahayyüllerin mi-

rasçısıyız. Smith'in akıl yürütmesinin sinir merkezi, açıkça ifade edilmiş olmasa da, çalışmanın toplumsal bağ *olduğudur*, çünkü çalışma bireyleri mecburen ilişkiye sokar, onları işbirliği yapmaya ve karşılıklı bir bağımlılık ağı içinde sıkışıp kalmaya zorlar. Ama bu toplumsal bağ, çok özel bir yapıdadır: Esas olarak, mecburi, barışçıl birlikte yaşamadan oluşur, aralarındaki bağ, ticari ve maddi, yani görünür, ölçülür, sergilenir bir alışveriş olan bireyler arasındaki birlikte yaşam bağıdır. Bu nedenle servet ve emek, maddi ve ticari olarak doğmuştur: Ancak sosyallik oluşumuna katkıda bulundukları ölçüde toplumsal önem taşırlar. Servet, ancak nesnelerden yola çıkarak saptanır: Bunlar, bazı bireylerin kendi emeklerini kattıkları, imal edilmiş nesnelerdir, denk-emek karşılığı satın alınmış nesnelerdir. Emek/çalışma, yalnızca şeylerin ölçüsü olmakla kalmamış, dahası, toplumsal bağın olası koşulu da olmuştur. Bu toplumsal bağ ne arzu edilen ne de sevilen bir bağdır; sözsüz ve tartışmasızdır; bu bağ içerisinde toplumsal edimler kendiliğinden yerine getirilir. Aynı zamanda bu bağ, toplumsal gerilimleri önleyebilmek amacıyla, devletin tek işlevi olarak ekonomik mübadele akışkanlığının giderek artmasını da sağlar. Tamamen tuhaf ve paradoksal olan şey, Marx'ın hayal ettiği "ideal" sistemin bu anlayışlardan çok da uzak olmamasıdır. Çünkü, komünist toplumun ikinci evresinde emek, çaba harcama ve zorunluluk şeklindeki kökensel özelliklerinden kurtularak birincil yaşamsal gereksinim haline geldiğinde, dolaysızca algılanabilen, katışıksız bir toplumsal ilişki olur.[1] Her bir kişinin emeği hem eserdir (yaratıcısının kişiliğini ifade eder), hem de toplumsaldır (başkalarının görmesine, okumasına yöneliktir). Paranın dolayımı, hatta mübadele dolayımı bile artık gerekli değildir: İlişkiler, katışıksız ifade ilişkileridir, her nesne, başkalarının ürününde kendini seyreden kendi yaratıcısını sonsuza dek ifade eder. Toplum, herkesin kendi varlığını, emeğinin temsil ettiği geniş bir sahnedir. Toplum, Leibniz'in monadları

1 Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda kullandığı imge hatırlanacaktır: "Ürünlerimiz, varlıklarımızın birbirine ışıklar saçtığı aynalar olacaktır."

gibi, tamamen birleşiktir, kendi kendini yansıtır.[2] Mübadele gereksizdir ("benden – öteki için" olan nesnenin içine bir anlamda zaten katılmıştır), tıpkı söz ve dışsal düzenleme gibi. Kendi kendini düzenleme her zaman için nesnelerden ya da hizmetlerden geçer (tezahür edebilmek zorundadır), ama gerisine ihtiyaç duymaz. İşte bu nedenle çalışma birincil yaşamsal ihtiyaçtır: Çalışma, bizim başkalarıyla ilişkimizdir.

18. yüzyılda emek temelinde kendi kendini düzenleme teşebbüsleri, kendi hakikatleri içinde belirirler: Bunlar, toplumsal bağı ve bu bağın tümüyle kendi kendine varlığını sürdürmesini temellendirme teşebbüsünden başka bir şey değildi. Toplumsal bağı kuran insan faaliyeti üretimdir; bu üretim, artık başka gerekçelerin müdahalesiyle bozulmuş olmadığı gibi, yabancılaşmış bir üretim de değildir. Üretmek, toplumsal bağ yaratmaktır. Smith ile Marx arasındaki beklenmedik, büyük benzerlik buradadır. Emeği, hem eserin hem de toplumsal bağın yeri olarak gören günümüz düşüncelerinin çakışması bu noktada kendini gösterir.

Ama bu ilk kavrayışın karşısına, toplumsal bağın kökten farklı bir başka tanımı çıkar ki bu tanımın kendinde bulduğu daha tözsel bir şeyin kökeni üretimde değildir. Bu gelenek, Aristoteles'ten Habermas'a kadar yüzyıllarca sürmüştür ve toplumsal bağın, ekonomik bağa ya da basitçe üretime indirgenemeyeceğini, çünkü yaşamın, özellikle de topluluk yaşamının "üretim değil, eylem" olduğunu kabul eder. Aristoteles, *Les Economiques*'de[3] ekonomik düzenin özgüllüğünü gösterdi: Ekonomi yalnızca "özel" alanla, eşitsizliğin yeri olan genişle-

2 *Monadoloji* Leibniz'in baş eseridir. Leibniz'e göre dünya, kendilerini sonsuza dek ifade eden monad'lardan oluşmuştur: Her biri birbirinden tamamen farklı monadlar gözler önüne serildiğinde, tüm dünyayla karşı karşıya kalınır. Bu, bir anlamda onun bakış açısının birliğidir; her bir monad'ın tekilliğini oluşturan şey, tüm diğer monad'ları ifade edişinin biricik tarzıdır.

3 Aristote, *Les Economiques*, I, 1343a, Vrin, 1993: "Ekonomik olanla politik olanı birbirinden ayıran şey, yalnızca ev içi toplumunu bir siteden ayıran şey (çünkü bu disiplinlerin konusu bunlardır) değildir; dahası, bunlar, Politika'nın çokluğu idare sanatı olması, Ekonomi'nin ise bir teki idare sanatı olmasıyla da birbirinden ayrılır."

miş aileyle ilgilidir.[4] Ekonomi, kendisi de doğal olan bir topluluğun doğal ilişkileriyle ilgilenen bir sanattır. Aile reisi, kadın, çocuklar ve kölelerden oluşan bu topluluğun dayandığı bağ, eşitleri bir araya getiren ve politik özlü hakiki toplumsal bağdan başka mantıklara dayanan eşitsiz bir bağdır.[5] Demek ki aile, asıl topluluktan farklıdır; asıl topluluk, gerçekten ilk olan (Aristoteles'in söylemekten hoşlandığı anlamda, kronolojik olarak değil mantıksal olarak ilk olan) politik topluluk, geriye dönük olarak, kendi anlamını tüm diğer topluluklara verir ve erekliliğe bağlı olarak onları önceler. Alanın/yurtluğun ve mülkiyetin idaresini[6] hedefleyen düşüncelerle sitenin bütünüyle ilgili düşünceler arasında, doğal olarak temel bir farklılık vardır. İkincisi, ilkinden türemez: Toplumsal bağ, daha doğrusu, bir toplumdaki bireyleri bir araya getiren bağ, ekonomik bağdan, yani servet artışıyla ya da servetin iyi idaresiyle ilgili bireysel kaygıdan kaynaklanmaz. Bu ikisi birbirinden temelde farklıdır. Hannah Arendt, bu iki alanın birbirine karıştırılmasını ve toplumsal bağın ekonomik bağa adım adım indirgenmesini çürütmeye ayırmıştır eserinin bir bölümünü: Özel kaygı kamusal kaygı haline getirildiğinde, "halkları, kamusal toplulukları, gündelik faaliyetleri devasa bir ev idaresi kaygısından kaynaklanan aileler olarak hayal ettiğimizde"[7] iş bitmiştir. O zaman, toplumsal bağ yalnızca bireyler arasındaki doğal ilişkilerden kaynaklanmakla kalmaz, dahası, buna indirgenir: Toplumsal bağ, doğal bağ halini alır; politikanın nesnesi, küçük, doğal toplulukların her birinin nesnesiyle karışır.

Hegel'in analizi bu süreci açıkça ortaya koymaktadır: Hegel, politik topluluk sivil toplumdan ayrılmadığı sürece, toplumsal bağın ekonomik bağa indirgendiğini göstermektedir. Hegelci

4 "*Polis* yalnızca eşitlerden oluşmasıyla aileden ayrılır, oysa ki aile en ciddi eşitsizliğin merkezidir," Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne, a.g.e.*, s. 70.

5 Bu analizle ilgili olarak bkz. Hannah Arendt, *a.g.e.*

6 Etimolojik olarak "ekonomi"nin anlamı budur: Alanın/yurtluğun idaresi.

7 Hannah Arendt, *Condition..., a.g.e.*, s. 66. Hannah Arendt şunu da yazar (s. 71): "Toplumun, başka deyişle ev işlerinin (*oikia*) ya da ekonomik faaliyetlerin kamusal alana çıkışından itibaren, ekonomi ve geçmişte aile ortamından kaynaklanan tüm sorunlar 'kolektif' kaygı halini aldı."

söz dağarcığında sivil toplum, ihtiyaçların, emek ile mübadelelerin yeridir, yani insanların birbirlerine bağımlı oldukları yerdir. Bu bireyci toplumda, atomlar gibi düşünülen insanlar, ancak bireysel rekabet ve çıkar ilkesiyle yönetilirler ve yalnızca maddi refahı hedeflerler. Kişisel çıkar, aile denen doğal grupla devletin tinsel dünyası arasındaki orta terim olan bu sivil toplumun devindirici gücüdür. Yan yana hareket eden insanlardan oluşan sivil toplum, ekonomik liberalizmin devletine denk düşer. Hegel, İngiliz ekonomi politiğini, Smith, Ricardo ve de Steuart'ı gayet iyi bilmektedir. Smith'i 1805'te okumuştur ve *Etik Yaşam Sistemi*[8] bunun izini taşımaktadır; Hegel, Steuart'ın yazılarını yorumlamıştır.[9] Bir sonraki uğrağın hazırlığında bu uğrağın önemini kabul etmektedir, çünkü birey, evrenseli sivil toplumun içinde öğrenmektedir: Bu iktisadi dünyada insan kendinin özgür olduğunu sanır, ama aslında her yerde zorunluluklarla karşı karşıyadır; evrenseli istemek yerine, onu her yerde karşısında yabancı bir güç olarak bulur ve bu güç karşısında da yalnızdır. Sivil toplum, evrenselin dolaysız bir gerçekleşmesidir: Uyumu, bir tür hileden kaynaklanır; aslında gerçekleşen şey (evrensel) ile istenen şey (bireysel çıkar) ayrıdır.

Bu alan, atomculuğun ve ayrılığın alanıdır; sivil toplumu, hiçbir tözsel bağın birbirine bağlamadığı, rekabet halindeki atomların bir araya gelmesinin sonucu yapan, doruğa vardırılmış bir atomculuk. Liberal ya da ticari sivil toplum, bireylerin birbirleri karşısında tümüyle dışsal oldukları toplumsal bağların imgesi olan sivil toplum, Hegel'e göre, gerçek politik bağın karşıtıdır. Evcilleştirilmiş sivil toplum, kendi yerini yalnızca devlette bulacaktır. Dolayısıyla Hegel, politik iktisadın son keşiflerini dikkate alır, böyle bir alanda yasalar keşfedilebilmiş olmasına hayran kalır, pazarın, mübadelelerin ve modern toplumun ortaya çıkışını kabul eder, ama yine de bunu nihai hedef yapmaz. Bunu iyi anlamak için, *Hukuk Felsefesi-*

8 Hegel, *Système de la vie éthique*, Payot, 1976.

9 Skz. IV. bölümde anılan P. Chamley'in eserleri, özellikle, *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel, a.g.e.*

nin İlkeleri'nin[10] sivil topluma ayrılmış bölümünü yeniden okumak yeterlidir: "Özel şahıs olarak somut kişi, kendi kendinin hedefidir, ihtiyaçların bütünü olan ve doğal zorunlulukla keyfî iradenin karışımı olan sivil toplumun iki ilkesinden biridir. [...] Bu bencil hedef, kendi gerçekleştirdiği şey içinde evrensellik tarafından koşullanmış olarak, karşılıklı bir bağımlılık sistemi kurar; bu sistemde, bireyin varlığını sürdürmesi, refahı ve hukuksal varlığı, ancak bu bağ içinde fiilîleşen herkesin varlığını sürdürmesine, refahına ve hakkına sıkı sıkıya bağlıdır. [...] Bu, ihtiyaç ve akıl devletidir." Hegel, *Ansiklopedi*'de, "atomcu sistemdir bu," diyordu. Sonuç olarak bireylerin ihtiyaç ve karşılıklı bağımlılık temelinde yakınlaşmalarını sağlayan bu sistem, tözsel bir bağın tersidir: Kendi hedeflerinin peşinde koşan bireyleri yan yana koyar. Devletin tek işlevi, bireylerin özel mülkiyetini korumaktır. "Devletle sivil toplum birbirine karıştırılırsa ve eğer devlete görev olarak güvenliğe göz kulak olmak, özel mülkiyetin ve kişisel özgürlüğün korunmasını sağlamak verilirse, mevcut halleriyle bireylerin çıkarı, bireylerin bir araya gelmesine yol açan nihai hedef olur; ve devletin üyesi olup olmamak tek tek kişilerin iradesine bırakılmış olur. Ama devletin bireyle ilişkisi tamamen başkadır; devlet Nesnel Tin olsa da, birey, sanki devlet üyesiymiş gibi nesnel bir varoluşa ve etik bir yaşama, bir hakikate kendi başına sahip olamaz. Bu haliyle birlik, hakiki içerik ve hakiki hedeftir, çünkü bireylerin yönelimi evrensel bir yaşam sürdürmektir."[11]

Bu fikrin, 18. yüzyıldan doğan hukuk anlayışıyla ne ölçüde çelişkide olduğunu ölçmek gerekir. Hegel, birey ile tüm toplumsalı uzlaştırmaya muktedir bir devlet anlayışını savunurken yalnızca Yunan'a duyduğu hayranlığını tatmin ediyor değildir. Aynı zamanda, Roma hukukundan kaynaklı belli bir hukuki gelenekten, yani tam da Hegel'in bireyciliğin gelişiminden büyük ölçüde sorumlu kabul ettiği hukuktan derin

10 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *a.g.e.*, s. 183.

11 *A.g.e.*, s. 258.

kopuşunu tanımlamaya da katkıda bulunmaktadır. 18. yüzyılda İngiliz, Fransız (atomculuk, liberalizm, toplumsal sözleşme) ya da Alman anlayışlarından nöbeti devralan bireyin doğuşu, hukuksal alanda, kişiden yola çıkarak kurulmuş bir hukuğa yol açtı. Özellikle bireysel özgürlükleri ve çıkarları korumayı ve gözetlemeyi hedefleyen bir devlet anlayışı bunun sonucu olarak ortaya çıktı. Hegel, bunun karşısına, *Doğal Hukuk*[12] adlı kitapçığında ve özellikle *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde organik bir hukuk fikri çıkarır; bu fikre göre, bütün, kendisini oluşturan "parçalar"dan önce gelir ve onlardan üstündür. Roma hukukundan kaynaklanan ve Fransız Devrimi düşünürlerinin derinleştirdiği bireyci hukuk, Hegel'e göre, soyut bir eşitlikçiliğin hizmetinde ve tamamen mekanik bir toplumsal bütün anlayışından kaynaklanan soyut bir hukuktur. O, bu anlayışın karşısına daha organik bir bakış açısı çıkarır; buna göre, toplumsal bütün yaşama benzer, yaşam ise, tanımı gereği, hem sonucu hem nedeni olduğu tüm parçalarının varlığıyla ayakta durur ancak. Böylece devlet, daha ziyade, canlı bir organizma gibi görülür; bu organizmayı oluşturan bireyler arasındaki ilişkileri ve bireylerin bütünle ilişkisini bir dizi kurum aracılığıyla uyumlu bir şekilde düzenler. Roma hukukundan miras alınan bireyci ve sözleşmeye dayalı ilişkilerin derin bir eleştirisi, 19. yüzyıl Almanya'sında Hegel'in bu analizinden yola çıkarak gelişecektir.

Bundan böyle, Hegel'in gözü önünde doğmuş olan emek, soyut emek, hem aşılmaya hem de evcilleştirilmeye mahkûmdur; tıpkı içine doğduğu alan gibi. Meta toplumu, emek ile mübadelenin getirdiği karşılıklı bağımlılık, hiçbir biçimde, Tin'in ve insanların nihai hedefi değildir. Böyle bir toplumun inşa edilmesine imkân tanıdığı bağ türü soyut kalır ve bireyi toplumsal bütünle uyum içinde yerli yerine oturtmayı sağlamaz. Bu, bir başka doğada olan politik bağ sayesinde meydana gelebilir. Tamamen insani bir dünyanın oluşumu, öncelikle, kurumları tam anlamıyla gelişmiş politik bir toplumun oluşu-

12 *Le droit naturel*, Gallimard, coll. "Idées", 1972.

mudur; Tinin çalışması da bundan ibarettir. Bu Tin, sanatın, dinin ve felsefenin yüce faaliyetler olacağı, tümüyle uyumlu bir devletin içinde ancak "kendi evi"nde olacaktır. Hegel, Yunan kavramlarını modern dünyanın bağrına yeniden dahil etmeyi başarmıştır. Maddi üretim, hatta kısaca üretim, bir arada olmanın, bir toplum yaratmanın tek biçimi değildir: Sözü, tartışmayı, kurumları da dikkate almak gerekir. Bir arada olmak, birbiriyle konuşmaktır ve politik bağ, iktisadi bağa indirgenemez. Marx'ın es geçtiği, bu tam anlamıyla politik boyuttur.

Habermas'ın genellikle yanlış yorumlanan kurucu metni "Çalışma ve Etkileşim"de[13] geliştirdiği bakış açısı tam da budur. Habermas bu yazıda, Hegel ile Marx arasındaki ilişkiler üzerine uzun bir uslamlama yürütür ve Marx'ın –tıpkı olgun Hegel'in başka yerde yaptığı gibi– Hegel'in gençlik fikirlerinden birini –bu fikre göre, Nesnel Tin'in temel gerçeklik alanı birden çoktur– nasıl gizlediğini ve bu farklı alanların Marx'ta nasıl olup da tek bir alana indirgendiğini gösterir. Hannah Arendt gibi Habermas'ın da, çalışmanın insanın doğayla ilişkisi olduğunu söylemekteki ısrarı kimi zaman şaşırtabilir. Çalışmanın temel bir boyutunu unuttuğunu, çalışmanın yalnızca insanın doğayla bir ilişkisi olmadığını, aynı zamanda son derece toplumsal bir ilişki de olduğunu düşünmek için fazlasıyla neden vardır. Oysa, Habermas'ın açığa çıkardığı şey tam da budur: Doğayla ilişki, doğal ihtiyaçlarımızı tatmine yönelik sistem olan çalışmanın, aynı zamanda, toplumsal ilişkilerimizi de belirlediğini (Marx, üretici güçlerin üretim ilişkilerini belirlediğini ileri sürerken bunu söyler) ya da çalışmanın öncelikle toplumsal bir ilişki olduğunu düşünebilmek. Habermas, esas olarak, toplumsal yaşamın bütününün sonunda çalışmaya indirgenebileceği, dolayısıyla çalışmanın toplumsal ilişkileri açıklayabileceği ve bu ilişkilerin tümü olduğu (üretim siste-

13 Habermas, "Travail et interaction, Remarques sur la philosophie de l'esprit de Hegel à Iena", *La Technique et la science comme "idéologie"*, Denoël, 1973, [Technick und Wissenschaft als Ideologie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1986]. Ayrıca bkz. *Connaissance et intérêt, a.g.e.*, bölüm II [*Erkenntnis und Interesse*] ve *Après Marx*, Fayard, 1985, [*Zur Rekonstruktion des Historischen Materalismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976].

mindeki yerler tüm geri kalanı belirler), böylece bu ilişkilerin biricik kipliği halini alacağı fikrini eleştirir. Bu konuda Hegelci geleneğe sadık olan Habermas, tersine, çalışmanın ve etkileşimin, başka deyişle üretim ilişkileri ile toplumsal ilişkilerin, ekonomi ile politikanın, üretim ile tartışmanın indirgenemezliğini kanıtlar.

Hannah Arendt de çalışma eleştirisinde kuşkusuz aynı fikri takip etmektedir: Emek/çalışmayı toplumun merkezine koymak, çalışmayı toplumsal bağ olarak aklamak, son derece cılız bir çalışma fikrini savunmaktır. Politik düzenin ekonomik düzenden ya da basit toplumsal düzenlemeden farklı olduğunu reddetmektir. Toplumun üretimden ve servetten başka amaçları olduğunu ve insanın kendini ifade edebilmesinin üretim ya da tüketimden başka araçları olduğunu unutmaktır. Demek ki, burada, ikili bir gelenekle açıkça karşı karşıyayız; bu gelenekler, toplumsal bağı çok farklı biçimde yorumlar, biri ekonomik bağ olarak, diğeri politik bağ olarak Her iki durumda da, meta mübadelelerinin uzamı olarak emek/çalışmanın aynı yeri işgal etmediği görülmektedir. İkinci durumda, çalışma yalnızca doğal ihtiyaçların karşılanmasına yarar; birinci durumda çalışma, aynı zamanda, toplumsal bağdır ve bütün toplumsal bağlar emekden kaynaklanır. Yine görülmektedir ki, çalışmayı, bir yandan, bir eser olarak gören, diğer yandan ise, toplumsal bağ olarak gören iki modern kavram at başı gitmektedir. Bunlar, aynı düşünce devinimine denk düşmektedir. Bu düşünce, 19. yüzyılın ütopik dinamiğini ele alarak, üretim alanını özgürlüğün geleceği alan olarak seçmiştir, ama, bunu yaparken, gerekli olan soykütüğünü çıkarmamıştır. 18. yüzyılın miras bıraktığı şeyi dikkate almadan 19. yüzyıl mirasını almak, emek kavramının ve çeşitli işlevlerinin ancak bir bölümünü anlamaktır: Bu, çalışmanın "iktisadi" boyutunu, yani servet üretmek ve bireyler arasındaki ilişkileri kendi kendini düzenleyecek şekilde yerleştirmek olan birincil yönelimini unutmaktır. Dolayısıyla bu, tam anlamıyla çelişkinin içine gömülmektir.

Çalışma, makro-sosyal bir işlev görebilir mi?

Çalışmanın kökensel olarak "ekonomik" boyutunu aynı şekilde gözardı eden bir diğer yaklaşım, çalışmanın, kendini gerçekleştirmenin ve toplumsal bağın yeri olmanın ötesinde, makro-sosyal işlevler gördüğünü de savunarak çalışmayı meşrulaştıran düşüncelerin kanıtladığı üçüncü çelişkinin kaynağı olur. Bu düşüncelere göre çalışma günümüzde, kolektif dayanışmaların güçlendirilmesinde başat bir rol oynar, bir arada olmanın ve işbirliği yapmanın modern tarzıdır, bireylerin temel önemde bir toplumsal ilişkide (çalışma ilişkisi) taraf olmasını ve bu sayede topluluğa, işyeri denen minyatür topluma katılımını sağlar. Günümüzdeki sosyolojik kuramların bir bölümü bu fikre dayanmaktadır.[14] Ama aynı zamanda, yaklaşık yirmi yıldır, topluma katılım konusunda, dışlamaya karşı mücadele ve meslekî eğitim konusunda sürdürülen politikalar da bu fikre dayanmaktadır: Çalışma, toplumsal kabul, yarar görmenin, entegrasyonun esas aracı olarak görülür ve işyeri de –ister genç insanın toplumla ilk temas yeri olarak, isterse de uzun bir dışlama döneminin ardından geri dönülen yer olarak– bu simyanın potasıdır. "Yurttaşların işyeri", işyerinin toplumsal sorumluluğu gibi "yeni" kavramların etkisi buradan kaynaklanır...

Makro-sosyal işlev ve bireysel teşvik

Bu düşünceler, demek ki, çalışmayı kolektif bir faaliyet olarak tahayyül etmektedir. Bu nedenle de son derece çelişiktirler; çünkü, çalışmayı yönetmeye devam eden tekniklerin son derece bireysel olduğunu da kabul ederler. 18. yüzyılda, bireysel ilişkilerin işleyişine uyarlanmış bilim ya da tekniklere göre biçimlendirilmiş çalışma, elbette ki, muzaffer insanlığın ya da birleşmiş üreticilerin kolektif eseri olarak hayal edilmişti; en seçkin sosyologlarımızın çalışmayı toplumun temel yapısı olarak ve toplum üyeleri arasındaki organik bir dayanışmanın

14 Örneğin bkz. daha önce belirtmiş olduğumuz R. Sainsaulieu'nün eserleri ya da C. Dubar'ın en yeni eseri: *La Socialisation, a.g.e.*

aracı olarak[15] kabul ettiği doğrudur. Ama günümüzde, iş sözleşmesi ve mikro-ekonomi denklemleri dolayısıyla, emek, karşılığı bireysel olarak ücretlendirilen bireysel bir yükümlülüğün ve –kolektif bir hukuksal düzene dahil olsa bile– bireysel bir sözleşmenin konusu olarak kavranır. İşçi ile işverenin eşit koşullarda pazarlık yaptığına inandıran başlangıçtaki emek kavrayışının ikiyüzlülüğünü silmeye, iş hukuku elbette önemli ölçüde katkıda bulundu. İş hukuku sayesinde tüm çalışanlar, kabul edilmiş haklara ve hakiki varoluşa sahip bir kolektif halinde bir araya geldi. Ayrıca, ücretlileri temsil eden kurumların kabul görme ve bir araya gelmiş emekçilerin eylem olasılığı da arttı. Çalışma ilişkisini ve özellikle de bizim analiz ettiğimiz "toplumsal katkı – ücretlendirme" ilişkisini derinden dönüştürmeye katkıda bulunan, tüm ücretlilere uygulanabilir kolektif kurallar kaynağı olarak özellikle kolektif bir hukuk yavaş yavaş oluştu. İşten çıkarma, ücret ve toplumsal güvencelere yönelik kolektif hukukun oluşumu, geçmişte mevcut kişisel bağları iyice gevşetti. Özellikle, anlaşmalarla koruma altına alınmış sektörlerdeki ücret artışları, bilgi edinme imkânları, işten atılma durumunda yeniden işe alınma, çalışma süresi gibi konular kolektif sözleşmelere tâbi oldular. 20. yüzyıl boyunca özellikle iki ana türde himaye ve yardım iyice yerleşti: İşsizlik riskine karşı koruma ile toplumsal risklere karşı koruma. Bunlar ücretlinin tâbi olma durumunu ödünlemeyi sağlar. Bunun sonucunda, ücretlilerin gelirinin bir bölümü doğrudan doğruya üretime katkılarına bağlı olmayıp toplumsallaştığından, iş sözleşmesinin ideal-tipik özellikleri özellikle belirsizleşti.

Yine de, bu evrim bireysel hukukun varlığına, ya da en azından, iş sözleşmesi aracılığıyla kendini ifade eden iş hukukunun bireyci temel mimarisine zarar vermedi. Roma hukukundan kaynaklanan kültür, çalışmayı bireyler arasındaki bir mübadele işleminin konusu olarak kavrayan bizim iş hukukumuzun merkezinde yer alır. İş, bir sözleşme konusudur –ve bu temel bir noktadır–; böylece, yükümlülük hukukunun

15 E. Durkheim, *La Division sociale du travail*, PUF, coll. "Quadrige", 1991.

yörüngesinde yer alır, bu da "bireylerin özgürlüğünü ve eşitliğini ileri süren ve bireyin grup üzerinde, ekonominin de toplumsal üzerinde önceliğini ileri süren bireyci ve liberal bir ideolojiye göndermede bulunur."[16] Kolektif hukuk bireysel hukuğa eklenmiştir: İş sözleşmesi, her zaman bir işverenle bir işçi arasında aktedilir; işe alma, işten çıkarma ve işin düzenlenişi, işyeri şefinin ayrıcalıkları arasında kalır; ücret, belirli bir kişinin çalışmasının karşılığı olmaya devam eder, ücretin düzeyi, istihdam edilen her bir bireyin kendi yerini bulduğu bir sınıflandırma ve kalifikasyon sistemi sayesinde belirlenmiştir. Kendi aralarında işbirliği yapmaya yatkın olan ve üretim için gerekli sermayelere sahip olan işverenler karşısındaki bireyin savunmasını üstlenen kolektif hukuk, demek ki, bireysel kuralları düzelterek, bunlara ekler yaparak ve kuralları değiştirerek hareket etmiş, ama bu kuralları ortadan kaldırmamıştır. İş hukukunun temeli, onun sert çekirdeği hâlâ bireydir. İş hukuku, soyut ve ticari emekten yola çıkarak 18. yüzyılda doğdu ve daha sonra da iktisattaki marjinalist düşüncenin belirttiği iktisadi kavramlara göndermede bulunmaya devam etti. İş hukukunun düzenlediği mübadele yasaları, klasik ya da neo-klasik iktisadın belirlediği, mübadelenin "doğal yasaları"dır. Her bir kişinin üretime kattığı şeyi (katkısını), (marjinal üretkenliğine göre) ödüllendiriliş tarzını ve ücretlilik hiyerarşisini bilimsel olarak belirleyen iktisadi, dolayısıyla doğal yasaların var olduğu fikriyle yaşıyoruz hâlâ. Doğal yasa, üretimin her unsurunun üretime katkısına eşit bir ücret alma yönelimini dile getirir. Bundan böyle ücret, diğer metalar gibi bir meta olan emeğin de fiyatını temsil etmektedir ve bu fiyat bilimsel olarak hesaplanabilmektedir. Söylemlerde ve gerçeklikte yapılan düzenlemelere rağmen (örneğin, ücretlerin saptanmasında sendikaların rolünün dikkate alınması...),[17] emek, bu anlayışlar içinde, bir kişinin bir diğerine sattığı bir meta olarak ve bir mübadelenin nesnesi olarak kalır.

16 A. Supiot, *Critique du droit...*, *a.g.e.*, s. 31.

17 Bkz. B. Reynaud'nun çok sayıda incelemesi ve özellikle *Le Salaire, la règle, et le marché*, Christian Bourgois, 1991, ve *Théorie des salaires*, La Découverte, 1993.

Çalışmayı öncelikle kişisel bir edim olarak temsil eden ve örgütleyen aygıtlar temelindeki bu bakış açısı, yalnızca çalışmanın kolektif bir edim olduğu fikriyle değil, aynı zamanda, servetin, sermayeler, enformasyon sistemleri, "makineye bağlı" çalışma ile insan emeği arasındaki karmaşık etkileşimler toplamının ürünü olma özelliğinin giderek öne çıktığı, dolayısıyla tek servet üreticisinin insan emeği olmadığı şeklindeki çok gerçek olguyla da çelişkiye düşer. Günümüzde insan emeği, bir makineler ve sistemler bütünü içine öylesine katılmıştır ki, emeğin verimliliğini diğerlerinin verimliliğinden ayırt edemeyiz. Ayrıca, insan emeğinin üretici verimliliği, yalnızca "hamilleri"nin çaba ve iyi niyetiyle değil, aynı zamanda eğitim, formasyon, sağlık, vb. konusunda tüm toplumun genel gelişimiyle de değişmektedir. Son olarak şunu da belirtelim ki, bir kişinin üretimin artışına katkı tarzını bilimsel olarak belirleyemeyeceğimiz gibi, iki ayrı kişinin görece katkılarını da belirleyemeyiz. 1950-1970 yılları arasında üretim artışına yol açan önemli nedenleri inceleyen makro-ekonomistler, bu artışın yaklaşık üçte birini, bütün olarak teknik ilerleme, üretimin rasyonalleştirilmesi ve formasyon düzeyinin genel olarak yükseltilmesinden ibaret "tortul" bir etkene bağlarken, bunu ortaya koydular. İnsan emeğinin üretime katkısını –bu katkının toplam ücretlerle ölçüldüğünü söyleyen totolojik bir uslamlama dışında– bilimsel olarak ölçmek giderek güçleşti. Üretkenlik nedir? Bir yöneticinin üretim artışına katkısının uzmanlaşmış bir işçinin katkısından daha önemli olduğuna kim karar verir? Buna, bir kalifikasyon ve sınıflandırma şemasına göre karar verildiği söylenir bize; yani, son çözümlemede, okul eğitimi anlamında bir diploma ya da kalifikasyona bakılarak karar verilmektedir. Ama diplomalı bir emekçinin üretime katkısının diğerlerininkinden daha fazla olduğunu nereden biliyoruz? Smith'in belirlediği ölçütlerin her koşulda çok uzağındayız.[18]

---

18 İşlerin zevkli olup olmaması, öğrenilmelerindeki kolaylık ya da güçlük ve masraf, kalıcı olup olmamaları, bu işi yerine getirenlerin güvenip güvenmemesi ve nihayet, başarı ihtimali ya da bu ihtimalin yokluğudur söz konusu olan. Bkz. Smith, *Recherches...*, *a.g.e.*, Bölüm X, Kısım I.

Yalnızca çalışmanın gerçekliği haline gelen şey karşısında değil, aynı zamanda, politik düş ve söylemlerimiz karşısında da bu kadar uyumsuz tekniklerle (ekonomi ve hukuk) yaşamaya niçin hâlâ devam ediyoruz? Bunun esas nedeni, bizce, kapitalist yapının ve kendi kendini düzenleyen toplumun temel ekseni oluşturan şeyi, yani çalışmaya teşvik etmeyi koruma iradesidir. Yapılan işe, diplomaya ve yeteneğe bağlı bir katkı ve ödüllendirme fikirini korumak, çalışmaya teşvik fikrini, bireysel dürtüyü, kişisel çıkarı, ya da aynı anlama gelmek üzere, açlık korkusunu korumaktır. Kazancın cazibesi olmasaydı insanlar çalışmazdı; dolayısıyla, elde edilen gelirlerle yapılan işi birbirinden ayırmak aklımızdan bile geçmez. Bu açıdan, iş hukukunun yaklaşımıyla tamamen uyum içindeki (ve çalışmanın geliştirici olduğu fikriyle tam bir çelişki halindeki) iktisadi uslamlamanın sinir merkezi, can alıcı noktası burasıdır. Ekonomi, çalışmayı bireyselleşmiş üretim unsuru olarak ve birey için "yararsızlık" olarak tahayyül eder: Karşılığı ödenen bireysel çaba mitine yaslanır. Günümüzün mikroekonomik teorileri ve kamusal politikaları, çalışmaya teşviğin ortadan kalkacağı korkusuna ve bireyleşmenin üretkenliği artırdığı inancına dayanır.

Toplumsal himaye ve yardımın tarihi,[19] neredeyse dinsel bu inancın toplumsal davranışlarımız üzerindeki baskın rolüne iyi bir işarettir. Bu açıdan ele alındığında, Villermé'nin incelemelerini (1840) Fransız Sosyal Güvenlik Planı'ndan (1945) ayıran yüz yıl, çalışma ile himaye ve yardımın birbirinden ayrılması fikrine, yani risklerin toplumsallaştırılması fikrine Fransa'nın bir bölümünün inançlı direnişinin de tarihidir. Bu yüzyıl boyunca, çalışmadan ya da çalışmanın kesintiye uğramasından kaynaklı risklere karşı korunması için bireye yardım edilmesi ya da güç verilmesi fikri, doğrudan doğruya çalışmaya teşviği ortadan kaldırabilecek, bireyi gevşetecek ve genel dekadansın kapısını açabilecek şey olarak kabul edilmiştir.[20] Bireysel yardım ise, tersine, bireyin gelişimine ve emek üretkenliğine katkıda bulunmaya en

19 Bu konularda bkz. Hatzfeld, *a.g.e.*, ve M.-Th. Join-Lambert, *Politiques sociales*, *a.g.e.*

20 *A.g.e.*

yatkın şey gibi görülmüştür. Ama, bireyleri kendilerini korumak zorunda bırakan bir toplumsal güvenlik planı başarıyla yerleştirildiğinde ve bu korumanın yükümlülüğünü kurumlar üstlendiğinde; toplumsal risklere karşı kolektif olarak korunmaya, bir anlamda tüm toplum karar verdiğinde, çalışmaya teşvik ortadan kalkacak diye duyulan korku yok olmaz. Zaten, bundan ziyade, çalışmanın hak ettiği şekilde ücretlendirildiğini görmeye ve çalışmaya dayalı toplumsal hiyerarşiye saygı gösterilmesine önem verilir. Herkesin aynı himaye ve yardıma hakkı olması demek ki gerekli değildir: İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden birkaç ay sonraki uslamlama bu yöndeydi. Günümüzde, toplumsal himaye ve yardım hâlâ genelleşmiş, yani çalışma faaliyetinden kopmuş değildir. Sağlık-sigorta yardımlarından yararlanmak için çalışmış olmak ya da belli bir ay para ödemiş olmak zorunludur. Bu durumun istisnası, ancak belirli koşullarda yararlanılan özel formüllere (işsizlik sigortası, toplumsal yardım) tâbi olmaktır. Çalışan kişi korunmaya hak kazanır, başkaları değil; ve iş ne kadar iyiyse güvence de o ölçüde büyüktür. Günümüzde Fransızların gelirlerinin üçte birinden çoğu toplumsallaşmışken (çalışmanın doğrudan karşılığı değilken), herkesin himaye ve yardım görmesi fikrinden hâlâ ürkülmektedir; ve koruyucu devletin tartışma konusu edildiği her sefer, insanları çalışmaya teşvik eden en iyi güdüyü çaba harcamanın heyecanı olarak gören o basit ahlâkçılığın kokusu sezilir. Hastalık sigortasını genelleştirmemizi, yani bunu çalışmadan tamamen ayrı tutmamızı engelleyen şey, mali ya da kurumsal sorunlardan çok bu anlayıştır. Çünkü, bu güvenceler sağlanırsa insanların çalışmak için çabalamaya hâlâ ihtiyaç duyacağından kuşku duyulur. Günümüzün mikroekonomik yapıları aynı mantığa dayanır: Bireylerin çalışması ile boş vakitleri arasındaki kâr zarar hesabı öyle yapılır ki, eğer toplumsal gelirler asgari ücrete yaklaşırsa o zaman kimse çalışmaz. Ama, bütün işsizlerin gönüllü işsiz olmadığı –bu durumun böyle bir gönüllülükle alâkası olmadığı– ve çalışma ile boş vakit arasındaki böyle bir kâr zarar hesabının ancak koşullar buna izin verirse mümkün olduğu unutulmaktadır.

Bireyleri çalışmaya teşvik etmenin hiç etkili olmadığını ya

da çalışmayı gelirden, toplumsal korunmayı çalışmadan ayırmanın riskinin hiç olmadığını elbette burada savunacak değiliz; belirtmek istediğimiz şey, çalışmanın işbirliği ve fiilî bir dayanışma yeri olduğunu ileri süren söylemlerle günümüzde çalışmayla ilişkimizi düzenleyen araç ve/veya tasarımlar arasında mevcut mesafedir. Çünkü, olayların akışına bakılırsa, gerçekten kolektif kavramsal aygıtlara ve tekniklere çağrı yapan kolektif edim olarak çalışma anlayışının serpilip gelişmesine izin veremeyecek kadar hâlâ güçlü olan bazı inançlar, düşlere ve söylemlere rağmen varlıklarını sürdürüyor olabilir.

"Yurttaşların işyeri" miti

İşyeri söz konusu olduğunda bu mesafe daha da aşikâr gözükür. Hem politik-idari söylemlerde, hem de çalışmayı ve kimlik oluşumlarını toplumsallaşmanın önemli bir yeri olarak, çalışma kolektifinin geliştiği, kimliklerin edinildiği, nesnel bir dayanışmanın kendini gösterdiği yer olarak analiz eden sosyolojik kuramlarda bu mesafe görülmektedir. İşyerine kabul, her zaman için toplumsal yaşam inisiyasyonu olarak sunulmuştur: İşyeri dışında kalmak toplumsal dışlanmaya eşdeğerdir. 1980'li yıllarda işyeri de bir "örgütlenme" halini almış ve hedefi verimliliği azamileştirmek, en başarılı örgütlenme biçimlerini bulmak olan özel bir sosyolojinin konusu olmuştur... Tamamen anti-Taylorcu olan bu analiz akımı, insan kaynakları stratejisine, ücretlilerin işyerine bağlılığı kavramına, çalışmanın motivasyonu ne kadar büyükse ve –dolayısıyla– çalışma koşulları, iletişim, ücretliler arasındaki ilişkiler ve yönetim ne kadar iyiyse üretkenliğin de o ölçüde yüksek olacağı fikrine yöneltmiştir. Üretim işlevine ek olarak, bir işyerinin, ücretlilerin kendini ifade etmesini, bağdaşıklığını, toplumsallığını sağlayan toplumsal nitelikte başka işlevler de yerine getirmesi fikri yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır: İşyeri, minyatür bir toplum, toplumsal yaşamın önemli bir yeri olur.[21]

21 "Kilise, ordu, adalet, okul, komün ve üniversiteden sonra işyeri de çağımızın önde gelen kurumları arasındaki yerini almak üzere," diyor R. Sainsaulieu (yön.) in *L'Entreprise, une affaire de société,* Presses de la FNSP, 1990.

Ama işyeri tanımı bu yeni görevlerin üstlenilmesini sağlamakta mıdır?

İşyeri genel olarak işleviyle tanımlanır: Belli bir ürünü elde etmek için farklı üretim unsurlarını bileştirmeyi hedeflemektedir.[22] Bundan iki dolaysız sonuç çıkar: Öncelikle, bir çalışma topluluğu oluşturmak işyerinin hedefleri arasında yer almaz ve işyeri konseptine dahil değildir. İkinci olarak, önceki tanımda ima edilen (ve ille de zorunlu bir öğe olmayan) çalışma, üretimin emek-unsuru'dur, daha doğrusu soyut çalışmadır. İşyeri öncelikle bir çalışma topluluğu olarak tasarlanmış değildir; insan emeğinin olmadığı işyeri de olabilir. El emeğinin müdahalesinin hiç olmadığı bir üretim tahayyül edebiliriz ve işyerinin yönelimi de elbette bu yöndedir. Emek, sermayeye göre daha pahalı olduğu için değil, ama işyerinin tarifinde, emek bir unsur ve bir maliyet olarak kabul edildiğinden bu böyledir. Son birkaç yıldan beri Fransa'da gelişen ve insan sermayesine yeniden değer kazandırmaya çalışan kuramların işyerini bu köklü eğilimden caydırmayı başarabileceği kesin değildir.[23] Temel eğilimi üretmek olan işyerinin tarifine emek dahil olmadığı gibi, dahası, işyerinin örgütlenmesi de, basitçe, –"yurttaşların işyeri" ifadesinin özünü alırsak– "demokratik" bir örgütlenmenin antitezidir. Bu, işyerinin antidemokratik bir yer olduğu anlamına gelmez, yalnızca, bu kategori ona uygulanamaz demektir. Yurttaşlık bağı, gerçekten de, eşitleri gerektirir; bu eşitler, "bir birey = bir oy" ilkesi uyarınca, genel oy yoluyla, amaçlanacak hedeflere hep birlikte karar verirler. İş-

22 Krş. D. Flouzat, *Economie contemporaine*, PUF, 1981, s. 148: "Böylece işyeri, bazı üretim unsurlarını (toprak, sermaye, emek) tüketerek, bunları satılabilir ürünlere dönüştüren bir süreç olarak belirir."

23 İnsan emeğinin yalnızca bir maliyet olmadığına ve emeğin temel önemde bir üretkenlik desteği olabileceğine inanılır: Formasyon, kalifikasyon, motivasyon ve güven, işyeri için temel önemdeki kozlardır ve bunlar üretkenlik artışının kaynağıdır. Ayrıca, insan emeğini sadece sermayeymiş gibi ele almakta yatan paradoks da açıktır... Her emeğin sermaye haline gelmesinin kapitalizmin yazgısı olduğu şeklindeki Marx'ın kehaneti böylece dolambaçlı biçimde gerçekleşmiş olur. Bkz. *Principes d'une critique de l'économie...*, *a.g.e.*, "Otomasyon Karşısında Emekçi" başlıklı bölüm. Marx şunu da belirtir: "Böylece, tüm emek güçleri sermaye güçleri haline dönüşmüş olur."

yeri bunun tamamen tersidir: Mülk sahipleri ile çalışanlar arasında tam bir ayrım kabul edilir, çalışanlar, mülk sahiplerinin ya da onların vekillerinin yönetimi altında çalışırlar, ama izlenen hedeflere ya da bu hedeflerin ele alınış tarzına müdahale etmeye hakları yoktur. Ücretli emek sözleşmesi, işyerinin büyük ölçekte taşıdığı özelliğin küçük ölçekteki halidir: Yurttaşlık ilişkisinin tersi olan bir bağımlılık ilişkisi.[24] Ücretlilerle ilgili metinlerin hazırlanmasına sendikaların katılımı ya da –hem kolektif anlaşmaların pazarlığıyla, hem de işyeri içindeki temsili kurumlara dayalı sendikal yaşam yoluyla– sendikacılığın gelişimi, bu somut durum üzerinde esasen çok az değişiklik yapmıştır.[25] İşyerini işbirliği içindeki eşitlerin topluluğu olarak kabul edemeyiz; burası, daha ziyade, çeşitli mantık ve meşruiyetler arasında parçalanmış bir yerdir: İşyerinin özünü oluşturanlar ücretliler midir, patron mudur yoksa hissedarlar mıdır? İşyeri nedir, onun birliğini oluşturan şey nedir, bağdaşıklık kaynağını nereden alır?

Günümüzde işyerleri çeşitli biçimlerde dönüştükleri ve bu altüst oluşlara çoğunlukla eşlik eden işten çıkarmalar işyerlerini ücretlilere bağlayan bağın tamamen konjonktürel niteliğini gözler önüne serdiği için, bu sorular son derece meşrudur: Ücretliler "tözsel olarak" işyerine bağlı değildir, çünkü işyeri kimliği onların ayrılışından etkilenmez. İşyerleri, diğer görevleri dışsallaştırarak, yani onları taşeron ağlarına (küçük ve orta

24 Sözleşmeye dayalı işyeri kuramına uygun olarak: "Sözleşme yoluyla mülk sahibi ihtiyaç duyduğu el emeğini tedarik eder. İş hukukunun saptadığı sınırlar içerisinde şef, dilediğince yönetir," demektedir P. Sudreau, *La Réforme de l'entreprise*, La Documentation française, 1975. İşyeri, bireysel iş sözleşmelerinin toplamından başka bir şey değildir.

25 Krş. H. Bartoli, *Science économique et travail, a.g.e.*, s. 227: "Emekçilerin işyeri yönetimine katılımının gerçekleşmesi için, işyeri komitelerinin kurulması yeterli değildir. Patronların ve teknokratların otoritesini fiilen sınırlandıramayacak kadar cılız olan, iktisadi alanda karar gücüne pratikte sahip olmayan, idari meclislerin ayak oyunlarına fazlasıyla maruz kalan, işyerinin işleyişi hakkında düzgün bilgilendirilmeyen işyeri komitelerinin işyerinin niteliğini değiştirecek güçte olmadıkları ortaya çıkmıştır. Kapitalist bir tarz ve yaklaşım olarak kalmıştır. [...] İşyeri komiteleri gerçek bir sanayi demokrasisinin organları olamazlar."

ölçekli işletmelere ya da bağımsız üreticilere) emanet ederek, kendi temel işlevleri üzerinde yeniden odaklanırlar:[26] Buna paralel olarak, kendi kalıcı personellerini dar bir çekirdek kadroya indirgerler, diğer çalışanlar farklı sözleşmelere tâbi tutulur ya da taşeronların arasına katılırlar. Bu süreç nereye kadar gidebilir? İşyeri, üretiminin tümünü ya da bir bölümünü başka yere taşımaya ve yalnızca merkezi korumaya karar verebilir. Yalnızca kurumlar vergisi ödeyen bir işyeri de olabilir. Hatta hiç kimseyi istihdam etmese ya da hiç mal üretmese bile işyeri statüsünü koruyabilir. Demek ki artık ne personel istihdamı, ne de bir çalışma topluluğunun kurulması işyeri kavramına aittir: İşyeri dış şokların etkisi altında ortadan kalktığında, gerçek doğasının, ne fiziki varlığı ne de işbirliği gerekli olan bir bireyler topluluğu olduğu görülür. İşyerinin amaçları ne demokratik bir yerin amaçlarıdır, ne de üyelerinin iyiliğini amaçlayarak bir araya gelmiş bir topluluğun amaçlarıdır.

Bu tanım, münhasıran böyle bir oluşumu mahkûm etmek anlamına gelmez. İşyerinin eğilimi, üretmektir; hem de en etkili biçimde üretmek. Buna karşılık, işyerini, içinde bulunan bireylerin gelişimini teşvik etmeye ve toplu halde yaşamanın gerektirdiği belli başlı yeteneklerini uygulamalarını sağlamaya yönelik bir tür politik topluluk gibi düşünürsek yanılırız; dahası, tüm bunların uygulanabileceği esas yerin işyeri olduğunu düşünmek yanılgının âlâsı olur. İşyeri bu işlevle yükümlü olmadığı gibi, dahası, bu söylemi savunanlar, işyerinin bu nitelikte olmasını mümkün kılacak araçlar edinmesine de kesinlikle hazır değillerdir. Çünkü, işyerinin yurttaşlara özgü bir yer olabilmesi için, iktidarın, sorumlulukların ve tercihlerin tüm eyleyicilerin elinde olması gerekir; başka deyişle, işyeri ile her bir birey arasındaki bağ ile bireylerin kendi aralarında mevcut bağın tözsel bir bağ olması gerekir. Bunun olabilmesi, işyerinde, işlevlerinde ve örgütlenmesinde öyle derin bir reformu gerekli kılar ki, bu reformu kabullenmeye her zaman olduğundan daha az hazırız. Bu reforma ikna olmak için, Barto-

26 Bkz. Bruhnes Raporu, *Choisir l'emploi,* Commissariat Général du Plan, La Documentation française, 1993.

li'nin 1950'li yıllarda kimseyi şoke etmeden ifade edebildiği sözlerini yeniden okumak yeter: "Çalışmanın erekliliği, işyerlerinin ortak yönetilmesini gerektirir. Yalnızca bireysel iradelere ve yalnızca bireylerarası iş sözleşmelerine terk edilmiş bir emek özgür olamaz. [...] Çalışma özgürlüğü, toplumsal bir örgütlenmeyi gerektirir."[27] İkiyüzlülüğümüzden vazgeçmemiz ve işyerinin hiçbir bakımdan yurttaşça olmadığını ve üretimden başka bir şeyi hedeflemediğini kabul etmek gerek elbette; ama bu durum, bu üretim koşullarını mümkün olduğunca insani kılmak için elimizden geleni yapmamızı engellemez. İşyeri ne bir kendini ifade yeridir, ne de toplumsal yaşamın öğrenildiği bir yer. Tabii eğer, böyle olmasını dileyerek, tepeden tırnağa reformdan geçirmemişsek... Bu sorunun çözümü, işyerinin toplumsallığın bellibaşlı yerlerinden biri olması *ille de gerekli mi,* dolayısıyla böyle bir şeyi *istiyor muyuz* sorularının karşılık bulmuş olmasını gerektirir.

Demek ki günümüzde işyeri bir çalışma ve yaşam ortaklığı oluşturmamaktadır; dahası, çalışma ilişkisi temel toplumsal ilişki ya da her bir kişiyi bu topluluğa bağlayan ve haklarını kullanmasını ve toplumsal bir yaşama sahip olmasını sağlayan tözsel bağ da değildir. Günümüzdeki evrimin daha ziyade tersi yönde olduğunu söylemek daha doğru olur. Çünkü, gerçekten de, anlaşmazlık ve çatışmalar aracılığıyla kolektif kimliklerin iyi kötü oluştuğu ve etkin bir kolektif hukukun geliştiği büyük işletmeler yerine –ve bunların yerinde– günümüzde çok

27 H. Bartoli, *Science économique et travail, a.g.e.*, s. 54. Şunu ekler: "Üretim araçlarına özel olarak sahip olmanın, kişisel mülkiyet değerlerini savunmanın zaruri araçlarından biri olduğu defalarca söylenmiştir. Özel mülk edinme uzun süre tercih edilir bir şey olarak görüldü, çünkü, çalışma şevkini teşvik ettiği, toplumsal düzenin teminatı olduğu, insanı toplumsal durumun mükemmelliğini daha iyi anlamaya ve kendini buna vakfetmeye yönelttiği ileri sürülüyordu. [...] Kapitalizm koşullarında bu aklamalar gölgede kalır. [...] Üretim araçlarının ortak idaresi gerekliliğinin çağrıda bulunduğu şey, para rejiminin basit maskesi olan korporatizm değil, bir çalışma ekonomisidir. [...] Özgür çalışma hakkı, pozitif hukuksal örgütlenmelerle, yani insan çalışmasının doğal hukukunun gerektirdiği örgütlenmelerle donanmış bir ekonomi içinde çalışma hakkıdır, yoksa yasası olmayan, toplumsal kurumları olmayan, anarşik bir ekonomi içinde iş yapma hakkı değildir. Çalışma hakkı, toplumsal bir haktır. Liberallerin sözünü ettiği çalışma özgürlüğü, bir karikatürden başka bir şey değildir."

özel sözleşme türleri çoğalmaktadır (genellikle bunların içeriği himaye ve yardım bakımından çok cılızdır ya da çok kısa süreliğine aktedilmiş sözleşmelerdir); giderek daha sık görülen şey, iş sözleşmeleri değil, ticari sözleşmeler olmaktadır (büyük bir işyeri ile bağımsız bir emekçi arasında aktedilen bu tür sözleşmeler, iş sözleşmesinin hiçbir avantajına sahip olmadığı gibi tüm riski de taşırlar), ve belki de, basit medeni hukuk adına iş hukukunun ortadan kalkışının ilk işaretleri bunlardır. Böyle bir dönüşüm, işyerinin temelindeki bağın hakikatini ve işyerinin "ruh"unu oluşturan eksikliği, bugünden daha çok ortaya koyacaktır.

Çalışma, sözleşme mi ilişki mi?

Çalışmanın bireysel yükümlülük olarak ve işyerinin de bireysel sözleşmelerin basit toplamı olarak tasarlanmasına dayalı bu sözleşme geleneğinin yanında, çalışmayı toplumsal ilişki olarak ve işyerini de minyatür politik toplum olarak kuramlaştırmış bir gelenek de vardır elbette. Bu kuramın yandaşı olan hukukçu Paul Durand'ı dinleyelim: "İşveren, işyeri şefi olarak üç ayrıcalığa sahiptir: bir yasama gücü, bir idare gücü ve bir disiplin gücü. Böylece hem bir yasa koyucuya, hem de bir yargıca sahip olan işyeri, politik topluma benzer."[28] Birinci gelenek –kişi hukuku– Roma hukukundan kaynaklanır ve Fransa'da, özellikle de Fransız Devrimi döneminde ve Napoléon Yasası'nda gelişirken, ikincisinin kökleri Alman felsefe ve teolojisinin –önce Ortaçağ, ardından da Hegel'ci– geleneğine uzanır. Buna göre, parça bütün tarafından daima önceden belirlenmiştir: Başka deyişle, birincil olan şey, sözleşme yapan birey değil, bir kişi ile bir kurum arasında oluşan ilişkidir. Bu açıdan bakıldığında işyeri, gerçekten de, hakiki bir birliğe sahip, organik temelde bir topluluk olarak görülür. Çalışma ise, her zaman için bir ilişki olarak tanımlanır, bu ilişki sayesinde birey topluluğa dahil olur. "Eski Germen hukukuna göre [...],

28 P. Durand, akt. G. H. Camerlynck, in *Le Contrat de travail, a.g.e.*, s. 17

kölece çalışma ilişkisinin yanında, bir vasallık sözleşmesi de vardı; bu sayede özgür bir insan bir başkasının hizmetine giriyor, o da, karşılığında, koruma, yardım ve temsil imkânı sağlıyordu. Bu sözleşme, karşılıklı bir kişisel sadakat bağı doğuruyordu, bu bağ da aile bağlarına ekleniyor ve birleştirdiği kişileri tek bir hak ve görev topluluğuna bağlıyordu. Bu kişisel bağ ve sadakat yükümlülüğü fikri, doğal olarak, Ortaçağ'da biçimlendiği ve sanayi devrimine kadar varlığını sürdürdüğü şekliyle mesleki örgütlenmelerde de görülecektir."[29] Burada, Roma hukuku kültüründen kaynaklanan gelenekten kökten farklı olan ve bu hukukun dayandığı bireyci çalışma bakış açısına özellikle 19. yüzyılda saldıracak bir kavrayış söz konusudur. Hegel'den güçlü biçimde esinlenen[30] hukukçu Gierke, bireyin hukuksal olarak dahil olduğu topluluktan bağımsız düşünülmeyeceğini savunur. Ona göre, hukukun özü, –ister bireysel irade olsun, ister devlet iradesi– iradede aranamaz, çünkü "her hukukun nihai kaynağı, her zaman için, ortak bilinçtir."[31] Başka deyişle, "halkın tini", yani bir dilin, bir tarihin ve politik ve toplumsal kurumların içinde cisimleşen *Volksgeist,* bireyden önce gelir. O, humuslu topraktır. Dolayısıyla, çalışma ilişkisi, bir topluluğa aidiyet ilişkisi olarak yorumlanır (ve bu ilişki, emekçinin katılım anında doğar), yoksa iki birey arasında sözleşmeye dayalı bir ilişki değildir: "Hukuksal çalışma ilişkisinin hakiki kaynağı, işyerine bu fiilî aidiyettir, bu topluluğun üyesi statüsünü çalışana veren şey bu aidiyettir."[32] İşverenle emekçiyi birleştiren ilişki, işgücüne yönelik katışıksız bir mübadele ilişkisi değil, öncelikle iki kişi arasındaki ilişkidir: Sadakat, dürüstlük, koruma gibi hak ve ödevleri içerir... Hakiki bir birliği olan topluluk bütünü, demek ki, tesadüfi bir birliğin ya da ilineksel, basit bir "yan ya-

29 A. Supiot, *Critique du droit, a.g.e.,* s. 16.

30 Bkz. Bölüm IX.

31 *Privatrecht,* cilt I, 1895, s. 116-117. Gierke üzerine bkz. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme, a.g.e.,* ve G. Gurvitch, *L'Idée du droit social, notion et système du droit social,* Sirey, 1932.

32 A. Supiot, *Critique du droit, a.g.e.,* s. 18.

na"lığın sonucu değil, "şef"i, üyelerin her birine bağlayan kişisel bağın ve parçalardan önce gelen bir topluluk "ruhu"nun ön-varlığıdır. Bu geleneğe göre, aşikâr bir çıkar ortaklığına dayanan işyeri, şefin doğal otoritesi altında örgütlenmiş ve hiyerarşik bir topluluk oluşturur.[33]

Bu teori, boş laflarla yetinilemeyeceğini gösterir: Çalışmanın toplumsal bir ilişki olduğunu ve bir bireyin bir topluluğa aidiyetini ve katılımını temellendirdiğini söylemenin bu gelenekte bir anlamı vardır, bizim gelenekte yoktur. Özellikle Alman işyeri ya da çalışma anlayışlarının politik bir felsefeyle anlaşılması bu şekilde açıklanabilir; bu anlayışlar içinde şirket de benzer bir şekilde topluluk olarak algılanır. İşyeri hem küçültülmüş politik bir topluluktur, hem de büyük politik topluluğun uğraklarından biridir. Dahası, başka deyişle, çalışmanın şu ya da bu niteliğe sahip olduğunu söylemek yetmez, bunu mümkün kılan bir işyeri teorisi ile politik bir teoriye de sahip olmak gerekir. 20. yüzyıl başında Fransız hukukçuların gerçekleştirmeyi düşündükleri şey budur. Toplumsal edimler karşısında toplumsal kurumların başat niteliğini kanıtladıkları için "kurumcu" olarak adlandırılan Durand, Duguit ve Hauriou, çalışma ilişkilerinin kaynağını bu kurumlarda gören sözleşme ve kuram kuralına uygun bir eleştiri yürütürler.[34] Nafile bir çaba gibi gözünüyor; çünkü, *Kömür ve Çelik Ekonomik Topluluğu* adına hazırlanmış 1964 tarihli bir rapora göre Alman kuramı, "tarihsel gelişimin çok büyük ölçüde aştığı ve mahkûm ettiği bir politik felsefeye bağlı bir anlayış"tı.[35] "İşyerinin,

33 G. H. Camerlynck, *Le Contrat de travail, a.g.e.*, s. 17.

34 "Bize temel ve indirgenemez hukuksal olgu olarak sunulan iş sözleşmesi, aslında ikincil ve türev bir olgudur. Gerçekten de buna daha yakından bakıldığında, bir işbölümü başlangıcı olmanın ötesinde, bireylerin bir öngörüde bulunarak geleceği güvence altında tahayül edebilmeleri için nisbeten karmaşık ve yeterince istikrarlı bir toplumsal örgütlenme içerir. [...] İşçilerin taraf olarak müdahale ettikleri sözleşmelerin yanında, mensubu oldukları organik kurum vardır: Ortak bir esere aktif, zekice katılım ve tek bir disipline itaat yoluyla hakiki ortaklar haline gelen, dayanışan üyeler." E. Gounot'nun tezi, Lyon, 1910, akt. G. H. Amerlynck, *Le Contrat de travail, a.g.e.*, s. 15.

35 G. H. Camerlynck, *Rapport de synthèse établi pour le compte de la CECA*, 1964., s. 147.

çalışma ortaklığı oluşturmadaki dayanıksızlığı"[36] nedeniyle de terk edilmesi gereken bir anlayıştır. Avrupa Birliği'nde uygulanabilir iş hukukunun temeli, demek ki, sözleşmeli yapıdadır, yani daha ziyade bir Roma geleneğine dayanır, çalışma ilişkisi mübadele teorisinin özel bir örneği olarak kabul edilir. Bugün bile Alman hukukunda, "çalışma ilişkisini mübadele ilişkisiyle özdeşleştirmeyi red," hâlâ geçerlidir. "[...] Kişiler hukukunun yönettiği bir ilişki fikrine ya da toplulukçu türdeki fikre sadık kalır."[37] Görüldüğü gibi bu kuram hem caziptir, hem de bazı yanlarıyla endişe vericidir. Caziptir, çünkü sözleşmeye dayalı Roma geleneğinin bize sunduğundan daha soyut bir işbirliği türünü düşünme imkânı sunuyor gibidir; ve gerçek bir aidiyet bağının ve tözsel bir toplumsal ilişkinin koşullarını da açıklamaktadır. Diğer yandan, endişe vericidir; çünkü, hukuksal olmayan, dolayısıyla kişisiz değil kişisel olan bir tabiyet biçimine dayanmaya devam etmektedir ve bu biçimin betimlediği birlik, kişisel sadakat, dürüstlük, itaat bağlarına dayalı, bir şef etrafında inşa edilmiş, hiyerarşik türde bir birliktir.

Çalışma ve işyeri ilişkisine dair bu Germen anlayışı üzerine düşünmek büyük önem taşıyor. Gerçekten de, 19. yüzyıla ait olan ve hâlâ kurtulamadığımız temel karşıtlığı açıklamamızı sağlayan budur: Bir yanda, bireyci bir sözleşme kuramı; diğer yanda, bireylerden önce gelen ve hiyerarşik bir topluluk kuramı. Bu karşıtlık yalnızca çalışma sorunundan beslenmiyor. 19. ve 20. yüzyılın ideolojik tartışma ve tercihlerine biçim vermiş olan da bu karşıtlıktır.[38] Ama olayların akışı öyle bir hal aldı ki, sanki tarih tutukluk yapmış ve biz, bugün, üçüncü bir yol bulamıyor gibiyiz.

Bu üçüncü yolun nasıl açılabileceğini düşünmeden önce, analizlerimizden elde ettiğimiz, karşıtlık içeren çalışma imge-

36 "Zorunlu ilişkinin kişisel niteliği üzerinde, bu bağın oluşumuna kimi zaman öncülük eden *intuitus personae* üzerinde ve bundan kaynaklanan bazı ilave zorunluluklar üzerinde ısrar etmek kuşkusuz normaldir. Ama *vinculum juris*, esas olarak, mübadele ilişkilerinde rastlandığı haliyle geleneksel bir zorunluluk bağı olarak kalır." *A.g.e.*

37 *A.g.e.*, s. 148.

38 Bkz. Bölüm IX..

si üzerinde duralım. Çalışma, bireyin kamusal alana çıkış sorununa ve bu sorunun içerdiği, toplumsal düzenin altüst olma risklerine bir çözüm oldu. Çalışma, bireyin toplumsal bütüne dahil olmasının ayrıcalıklı bir aracıydı, dolayısıyla, toplumsal düzenlemede belli bir kendiliğindenlik sağlayabiliyordu. Bu kapsamda, her bireyde mevcut özellik olarak, doğal ya da mirasla aktarılan hiyerarşilere dayalı eski düzenlerin yerini aldı ve yeteneğe dayalı yeni bir toplumsal hiyerarşi yaratan, yeni bir düzen ilkesi kurdu. Dolayısıyla, bireyin özgürleşmesinin aracı oldu; çalışmayı yöneten esasen bireyci tekniklerin, özellikle de, sözleşmeye dayalı bir toplum anlayışının somut tercümesi olan ekonominin kanıtladığı şey budur. Çalışma, ekonomi ve sözleşmeci bakış açısı atbaşı gider. Ama "emeğin üretici gücü"nün korkunç gelişimi ile üretim alanına bağlı ütopik enerjilerin patlaması, bu birinci fikre kökten farklı boyutlar kattıysa da 18. yüzyılda geliştirilen iktisadi bakış açısı yine de tartışma konusu edilmedi. Çalışmayı meşrulaştıran günümüz düşüncelerinin barındırdığı çelişkiler işte buradan kaynaklanır. Bu düşüncelere göre, çalışma ve üretim alanı, bireysel ve toplumsal yaşamımızın özünün gerçekleştiği alandır: Bu düşüncelerin kaynağı, çağdaş çalışma kavramını oluşturan farklı tarihsel katmanları eleştirellikten yoksun bir şekilde ele almalarıdır; bizim tezimiz budur. Çünkü bu düşünceler kendilerine miras kalmış farklı çalışma tasarımları arasında kesin bir karara varamazlar; tercihte bulunmaktan imtina ederler. Böylelikle de, üçlü bir hata işlerler: Onlara göre, çalışma ancak 19. yüzyılda hayal edilmiş biçiminde –bireysel özgürlük ve ortak yaratıcılık olarak– sunulabilir. Çalışmanın iktisadi boyutunu, yani öncelikle üretimin basit bir unsuru olarak ve soyut çalışma olarak tasarlandığını ve böyle kaldığını hatırlatmayı ihmal ederler. Dahası, 19. yüzyılın ancak düş ya da ütopya biçiminde kabul ettiği şeyi (yabancılaşmadan kurtulmuş emek), gerçekleşmiş bir şey olarak kabul ederler: Büyüye inanırlar. Son olarak, eleştirel düşünce geliştirmediklerinden –dolayısıyla, çalışmanın iktisadi boyutunu her şeye rağmen kabul etmeye devam ederek gizlediklerin-

den–, çalışmanın icat edildiği koşulları oluşturmuş olan kökensel iktisat ideolojisinin istilası altında olduklarını fark etmezler. Bu düşüncelerin peşi sıra gelen çelişkiler, genel olarak, bu düşüncelere musallat olan ve ürünü olduklarını fark etmedikleri, "ekonominin düşünülmemiş yanı"ndan doğmaktadır. Çalışmanın hangi biçimde ve niçin ortaya çıktığını unutuyorlar: Geleneksel örgütlenme çerçevelerini yitirmiş olan bir topluma bağdaşıklık kazandırmak için ortaya çıkmıştır çalışma.

Ama bu çelişkilerin çelişki olarak algılanmamış olması hem çok ilginçtir, hem de bu düşünceler ve çağımız hakkında bize çok fazla şey söyler: Kökensel olarak bireyleri bir arada tutmanın bir aracı olan ve doğası, çaba, ıstırap olan şeyi, yani çalışmayı bireysel ve toplumsal olarak kendimizi gerçekleştirmenin en yetkin aracı olarak kabul etmek artık bize endişe verici gelmiyor. Bunun anlamı, tamamen ekonomiye terk edilmiş olmamızdır: Toplumsal yaşamı ancak mübadele biçiminde ve kendini ifade etmeyi de ancak üretim biçiminde düşünebiliyoruz. Bu anlamda, toplumun karşılıklı ifadeyle, imlerin ve hizmetlerin mübadelesi yoluyla gerçekten de kendi kendini düzenleyebileceğini ve çalışmanın merkezî toplumsal aracımız olması ya da böyle kalması gerektiğini kabul ettiğimiz ölçüde, elbette hepimiz Marksist olduk. Dolayısıyla ekonomiye yeniden dönmemiz gerekiyor, çünkü çalışmaya –geçmişte zoraki, bugün gönüllü çalışmaya– bağlılığımızın kökeninde ekonomi yatmaktadır. Sanayileşmiş toplumların modernitesini niteleyen üç ana görüngünün –iktisadi düşüncenin egemenliği, çalışma ve üretim alanının bireysel ve toplumsal yaşamın merkezi olarak seçilmesi ve politikanın ortadan kalkışı– niçin birbirine bağlı olduğunu ve bu görüngülerin hangi postulatlar üzerinde varlığını sürdürebildiğini göstermemiz gerekiyor. Bir yandan, bugün bizim karşılaştığımız sorunlara uyum sağlamasını engelleyen kimi önyargıları ekonominin kendi geçmişinden miras alıp almadığını; diğer yandan ise, 18. yüzyılda ekonominin temsil ettiği tercihin –bütüncülüğe karşı bireycilik– bugün hâlâ aynı terimlerle ortaya

konup konmadığını; son olarak da, ekonominin her şeye rağmen hâlâ göndermede bulunmaya devam ettiği anlayıştan kökten farklı bir toplum anlayışına öncelikle ihtiyaç duyup duymadığımızı bilmek gerekiyor.

SEKİZİNCİ BÖLÜM
İktisadın Eleştirisi

İktisat, bizim toplumsal bilimimiz oldu. Kabaca basitleştirilmiş biçimi altında, karar vericilere, üst düzey görevlilere ve politikacılara esin veren o; insan davranışının toplumsal bilimi ve toplumsal bilimlerin en kesini –dolayısıyla en nesneli– olma iddiasında; son olarak da, nesnesi en "toplumsal" olan düşünceye –politik felsefe– kendi yöntemlerini dayatmayı başarmış olan o. Bireylerin basitçe bir araya gelmesi olarak düşünülen bir toplumun kendi kendini düzenlemesini garanti etmesi gereken yöntem olarak icat edilen iktisat, günümüzde bir başka toplum anlayışını gerçekleştirme yeteneğinden yoksun. İktisadı, çağımıza uygun bilim olarak kabul etmek, insana ve servete dair indirgenmiş bir anlayışla yaşamaya razı olmak, tek düzenleyici kip olarak çalışmayı hayal etmek ve ortak yaşama rehberlik edebilecek alternatif yöntem olarak politikaya başvurmayı reddetmektir.

Sözleşmeye dayalı toplum vizyonunun hizmetinde bir yöntem: İktisat

İktisat, 18. yüzyılda, toplumsal bağ sorununa yönelik en "güçlü" çözüm olarak sunuldu. İktisadın özgüllüğü, bireylerden ve onları iradi olmayan bağlar kurmaya yöneltmesinden kaynak-

lanır: Bolluk arzusu, bireyleri harekete geçiren ve onları mübadeleye zorlayan, dahası, bireylerarası ilişkilerin otomatik olarak düzenlendiği toplumsal bir mekanizmayı uygulamaya koyan dışsal ilkeyi oluşturur. Toplumsal düzen, mantıksal olarak, bireyler arasındaki mübadelelerden çıkarsanır. Köken itibarıyla iktisat artık sözleşmeye dayalı toplum anlayışıyla ister istemez birliktedir.

İktisadın postulat ve gereklilikleri

İktisat, işlevini yerine getirebilmek için, doğal yasalar ortaya koymalı, bireyden yola çıkmalı, mübadeleyi değerli kılmalıdır.

Toplum halinde yaşamanın doğal yasalarının bilimi: İktisat

İktisat baştan itibaren kendini, modelini Newton'un belirttiği doğa bilimleriyle kesin olarak rekabet edebilecek bir bilim olarak gördü. 18. yüzyılın tüm politik iktisat yazarlarının değişmez referansı bu olmuştur. İktisat düşüncesinin özlemi, doğal görüngülerin yasaları gibi toplumsal görüngülerin de yasalarını bulmaktı. Montesquieu ve Condorcet, aynı dönemde, fiziksel belirlenimciliğe benzeyen bir toplumsal belirlenimcilik geliştirdiler. Quesnay ile genel olarak fizyokratlar da bu anlayışı savundular. Onlara göre, doğal yasalar dünyanın fiziksel düzenine dahildir: "Toplumların düzeninin doğal yasaları, insanların varlıklarını sürdürmeleri, korunmaları ve rahatlıkları için gerekli malların sürekli yeniden üretiminin de fiziksel yasalarıdır." Say, gerçekliğin özel bir alanını –iktisat– konu edinen bir bilim fikrini ilk ileri sürendir.[1] İktisat araştırmalarının ilk yüzyılı (1750-

1 "Politik iktisat, toplumların ekonomisini yönlendiren yasaların basitçe ortaya konuşu olduğu andan itibaren, gerçek devlet adamları bunun incelenmesine ilgisiz kalamayacaklarını anladılar. Başarılı bir köprü ya da tesviye havuzu inşa etmek istendiğinde nasıl ki dinamiğin ve hidroliğin yasalarına başvuruluyorsa, bir işlemin sonuçlarını öngörmek için de bu bilime başvurmak zorundaydılar.", akt. F. Fourquet, *Richesse et puissance, une généalogie de la valeur,* La Découverte, 1989, Bölüm XVII, "La naissance de la science économique" Bu önem-

1850), yasaları ortaya çıkarmaya çalışsa ve iktisatı bir bilim olarak sunsa da, yine de matematiksel hiçbir aygıt kullanmamaktadır. Durum Cournot'yla birlikte değişir. İktisatçıların bir bilim oluşturma isteğine, öncekinden çok daha ayrıntılı bir söylem ve bir aygıt eşlik eder: Politik iktisat hakiki bir bilim olarak ele alınmalıdır ve bu bilimin "temel konusu, bireyselliklerin silindiği ve fiziksel dünyadaki büyük görüngüleri yöneten mekanizmaya çok benzeyen bir tür mekanizmaya tâbi kitlelerden başka bir şeyin söz konusu olmadığı toplumlarda insan hünerinin ürünlerinin biçimlenmesinde ve dolaşıma girmesinde nüfuz sahibi olan yasalardır."[2] Curnot 1838 yılında *Servet Teorisinin Matematik İlkeleri Üzerine Araştırmalar* başlıklı bir çalışma yayınladı. Burada, bir cebir formülasyonuna uygun olan iktisadi ilişkileri ifade etmek için matematik dilinin kullanılmasının taşıdığı önemi kanıtladı. Yayınlandığı dönemde bir yankı bulmayan bu teşebbüsü, yıllar sonra Léon Walras selamladı: "Ben de yıllardır katışıksız politik iktisadı doğal ve matematik bir bilim gibi tasarlamak üzerinde çalışıyorum."[3]

Aynı Walras, çalışmalarını özellikle katışıksız iktisat üzerinde yoğunlaştırarak bu yönde devam etti. Fazla işlevsel bir iktisat bakışına karşı çıkan Walras, iktisadı, bilimlerin sınıflandırılmasında yeri olan, başlı başına bilimsel bir alan olarak tasarlar: "Dünyada meydana gelen olgular iki biçimde ele alınabilir: Kimilerinin kökeni, kör ve kaçınılmaz güçler olan doğa güçlerinin oyunundadır; diğerleri ise kaynaklarını, uzgörüşlü ve özgür bir güç olan insan istencinin uygulanışında bulurlar."[4] Walras, böylece, üç tür bilimi ayırt eder: Doğal olaylarla ilgilenen müspet bilim, insan/doğa ilişkileriyle ilgilenen uygulamalı bilim ve insan/insan ilişkileriyle ilgilenen toplumsal bilim. İktisat, müspet, uygulamalı ve toplumsal olabilir (Walras, bu sorunların

---

li eser iktisadı "politik" ve kavramsal boyutu içinde analiz etmektedir. Dikkatimi bu esere çektiği için Christine Afriat'ya teşekkür ederim.

2 A. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales,* 1911.

3 L. Walras, *Principes d'une théorie mathématique de l'échange,* 16 ve 23 Ağustos 1873'de Ahlaki ve Politik Bilimler Akademisi'nde okunan çalışma.

4 L. Walras, *Eléments d'économie pure,* Paris, F. Pichon, 1900.

her biriyle ilgili üç ayrı kitap yazacaktır). Ama, iktisat, müspet/katışıksız olduğunda doğal olaylarla ilgilenir: "Buğdayın hektolitresi 24 franktır. İşte, mübadale değeri olgusu budur. [...] Bu olgu, doğal bir olgu niteliği taşır. Buğdayın para olarak bu değeri, ya da buğdayın bu fiyatı, ne satıcının iradesinin sonucudur, ne de alıcının iradesinin, ne de ikisi arasındaki bir anlaşmanın. Demek ki, mübadele değeri olgusu, bir kez yerleştiğinde, doğal bir olgu niteliğine bürünür; kökeni itibarıyla doğal, tezahürü ve var olma tarzı itibarıyla doğal."[5] Müspet iktisatta matematik aygıtların ve araştırmanın kullanılmasını da şu şekilde doğrular: "Politik iktisadın, şu ana kadar neredeyse yalnızca karşılıksız olarak ileri sürmekle kendini sınırladığı şeyi kanıtlamaya zorunlu kalacağı gün ancak bir bilim olacağını düşünüyorum. [...] Geometriyle uğraşmış herkes gayet iyi bilir ki, bir çemberin yarıçaplarının birbirine eşit olması ve bir üçgenin üç açısının toplamının iki dik açı etmesi ancak soyut ve ideal bir çember ve bir üçgen içinde mümkündür. Gerçeklik, bu tanım ve kanıtlamaları ancak yaklaşık olarak doğrular; ama çok zengin bir uygulamaya imkân tanır. Bu yöntemi gözlemlemek için, müspet politik iktisat, mübadele, arz, talep, sermaye gelir, üretici hizmetler, ürünler türünde deneyimleri ödünç almalıdır. Bu gerçek türlerden –tanım gereği– ideal türleri soyutlaması ve gerçekliğe ancak bilim oluştuğunda ve uygulama amaçlı olarak geri dönebilmek için bu ideal türler üzerinde akıl yürütmesi gerekir. Böylece, ideal bir pazar üzerinde, ideal bir arz ve taleple kesin ilişki içinde olan ideal fiyatlar elde ederiz. Ve bu böyle devam eder. Bu katışıksız hakikatler sıkça uygulanacak mıdır? Gerektiğinde, bilim için bilim yapmak bilginin hakkıdır; tıpkı en tuhaf figürün en tekil özelliklerini incelemenin –eğer merak konusu iseler– geometricinin hakkı olması gibi. Ama müspet iktisadın bu hakikatlerinin, uygulamalı politik iktisadın ve toplumsal iktisadın en önemli, en tartışmalı ve en az aydınlanmış sorunlarına çözüm getireceği görülecektir."[6]

5 *A.g.e.*, s. 27.

6 *A.g.e.*

Bu anlayışın ardında, iktisadın yasalarının doğanın yasalarına çok benzer olduğu ve tıpkı matematiğin –soyutlama ve idealleştirme yoluyla– fiziğin yasalarını ortaya çıkarması gibi, müspet iktisadın da gerçek iktisadın fondaki zemini gibi ortaya çıkacağı fikri yatmaktadır. Bu anlayışın temsil ettiği olağanüstü bahsi vurgulayalım: Yalnızca toplum halinde yaşam değil, toplum halinde yaşamın iktisadın incelediği bu özel bölümü de yasa olarak anlaşılabilecek düzenlilikler sunar. Bu konuda, 19. yüzyıl sonu iktisatçılarının son derece özgün oldukları söylenemez, çünkü sosyologlar da doğanın yasaları kadar sağlam toplum yasaları bulabileceklerine inanmaktadır. Bu bakış açısıyla iktisat, yine de, dönemin en ileri insan bilimlerinden biri olarak görülür, ya da en azından, en iddialılarından biridir, çünkü, kategoriler üzerine bir tür araştırmadan ya da biçimsel mantıktan ibaret katışıksız yan ile –örneğin fizik gibi– ampirik doğruluk sağlama iddiasındaki uygulamalı yan arasındaki bu parçalanmayı mümkün kılar. Servet artışının nedenlerinin araştırılmasından yola çıkan iktisat, 19. yüzyılın sonunda oldukça ilgi çekici, biçimsel bir matematik aygıtının başında bulur kendini. İktisadi işleyiş, değişmez yasaları uygulamaya koyduğu fikrinden hiç olmadığı kadar destek görür.

İktisadın bireyciliği

İktisat, bireylerden yola çıkarak kuruldu; ve bireyleri özellikle bir düzen içine dahil etmekten uzak durdu. İktisat kendini bir sözleşme felsefesi olarak sundu; bu felsefede, mübadele nesnesi bireysel özgürlüklerden değil, yetenek ve ürünlerden oluşmuştur; burada bireyler, sahip oldukları şeyden bir başkası yararına vazgeçmeden (iktidarı vekalet eden politik edim) mübadele etmeyi sürdürürler; burada toplumsal bağ, sonunda toplumun doğduğu bir mülksüzleşmeden değil, mübadelenin kalıcılığından doğar: Toplumsal bağ, kısmen fiziksel anlamda, mübadelenin bu durmak bilmeyen akışıdır. Demek ki, öne sürdüğü şey, birbirleri için özel bir önem taşımayan bireyleri,

önceden toplumsal olmayan, yalnızca kendilerini korumakla ilgilenen ve kendilerinin en basit ifadesine indirgenmiş bireyleri bir arada yaşatmaktır. İktisadın, başlangıçtan itibaren bireyci, hedonist ve yararcı olması böyle açıklanır. Temel tasarım ve kavramlarını dönemin İngiliz psikolojisinden ve felsefesinden aldığı gibi, aynı zamanda, toplumu yalnızca bireylerin varlığına indirgemeyi reddederek bu psikoloji ve felsefenin önkabullerini de radikalleştirir. Toplumsal denge toplumsallıktan değil, kendi kendini düzenleyen bir mübadele düzenleyicisinden doğar. Temel kavram olan çıkar kavramı buradan kaynaklanır; çıkar, iktisadın tüm felsefe ya da ahlâklara karşı tepki olarak kendine hak tanıdığı tek şeydir; felsefe ve ahlâklar ise kendilerine daima başka çıkış noktaları bulurlar: Toplumsallık içgüdüsünün olmadığı yerde, duygudaşlık, sevgidir bu.[7] İktisadın, vazgeçmeyeceği iki karakteristik özelliği de buradan kaynaklanır: Daima bireyden ya da bir araya gelmiş bireylerden yola çıkar; söz konusu bireydeki tamamen bireysel kaygının dışındaki tüm kaygıları bir yana bırakır. Birey yalnızca rasyoneldir; bunun anlamı, hazzı acıya her zaman tercih ettiğidir. 18. yüzyılda iktisadın yararcılığı öncelikle hedonisttir, ama felsefi inanç gereği değil, kaba rasyonalitenin en basit, en az hazırlık gerektiren biçimi hedonizm olduğu için böyledir. Hedonizm, toplumsallık ve ahlâkî buyruklar kaldırıldığında bireyden geriye kalan şeydir.

Demek ki çıkar ve yararlılık, ilk başta, temel fizyolojik kavramlar olan haz ve acı terimleriyle ifade edilir. Yararcılığın "kâşifi" Jeremy Bentham'ın açıkladığı gibi: "Yararlılık ilkesiyle kastedilen, çıkarı söz konusu olan tarafın mutluluğunu çoğaltıyor ya da azaltıyor gözüken eğilime, başka deyişle, mutluluğu gerçekleştirme ya da engelleme eğilimine uygun olarak her eylemi onaylama ya da onaylamama ilkesidir."[8] John Stuart

7 C. Larrère, *L'Invention de l'économie..., a.g.e.* Bkz. bölüm I, "Droit naturel et sociabilité"

8 J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* 1789, *The Works of Jeremy Bentham,* John Browning ed., Edinburgh, W. Tait, 1838, I, 1, 2, s. 1.

Mill şunu ilave edecektir: "Mutluluktan anlaşılan şey, hazdır ve acı yokluğudur. Mutluluk yokluğu ise, acının varlığı ve hazzın yokluğudur."[9] İşin özü, birey söz konusu olduğunda başka hiçbir mülahazanın araya girmediği ve haz ve acı gibi bu temel ifadelerin ölçülebilir olduğudur. Örneğin, Bentham'ın kalkıştığı haz ve acı hesabı, tüm toplumda reform yapma iddiasındadır. Bu şekilde algılanan haz kavramı homojen ve süreklidir: Artışı ve dereceleri kolaylıkla hesaplanabilir. Başlangıçta, haz kavramı, servet kavramı gibi, yararcı kampta tartışma ve anlaşmazlıklara yol açmış olsa da (Bentham'ın büyük okuru ve *Yararcılık*'ın[10] yazarı Stuart Mill, ustasının fikri olan, tamamen niceliksel haz anlayışını tartışma konusu eder ve bu anlayışın karşısına daha geniş bir tanım çıkarır; bu tanım, tıpkı Malthus'un Shakespeare'in eserlerini de servetler arasına yerleştirmenin uygun olup olmamasını sorgulaması gibi, tinsel hazları da dahil eder), bu tartışmalar uzun sürmeyecektir. "En çok insanın en büyük mutluluğu"nun ne olduğu üzerine araştırmasında, iktisat, homojen öğeleri birbirine eklemek ve karşılaştırmak zorunda kalacaktır. Ve, aslında iktisat, somut durum ya da duyumlara referans yapmayı hızla terk edecektir: Kullanımı daha basit, üzerinde anlaşması daha kolay ve kesin bir kavram olan yararlılık kavramı, haz ve acı kavramları yerine ve bunların yerinde mutlak anlamda konacaktır.

19. yüzyılda rasyonalitenin hâlâ ilksel ve fazlasıyla somutlaşmış figürü olan hedonizm, daha biçimsel bir rasyonaliteye yerini bırakır. Doğmakta olan iktisadın temel kavramı ve "toplumsallığa" karşı savaş makinesi olan *homo ecomomicus,* kendi çıkarının peşinden koşan ve kendi yararını azamileştirmeye çalışan rasyonel birey figüründe iyice serpilip gelişir. Jevons,[11] "iktisat, bireysel yarar ve kârın mekaniğidir," diye ya-

9 J. Stuart Mill, *Autobiography,* 1873, akt. M. Canto-Sperber, *La Philosophie... a.g.e.*, s. 19.

10 J. Stuart Mill, *L'Utilitarisme,* Flammarion, coll. "Champs", 1993, s. 54.

11 W. S. Jevons,neo-klasik ekolün diğer büyük teorisyeni olarak kabul edilir. Ancak, L. Walras, kendi kurduğu Lausanne okuluna dahilken, Jevons (1835-1882) İngiliz okulundandır.

zar. Neo-klasikler kökten bireysel bir anlayışa dayanırlar, ama bu artık soyut bir bireydir ve bu bireyin özelliği, kendisine sunulan mallar ya da koşullar arasından önceliklerini ifade edebilmesidir. Onun faaliyeti, önceliklerini düzenlemek ve bütünsel tatminini azamileştirmek amacıyla alternatif tercihler gerçekleştirmek olarak özetlenir: Bu işleme rasyonalite adı verilir. Yararlılık, bireylerin öncelikleri sınıflandırmayı sağlayan tercih ölçütüdür. Farklı arzular arasında karara varmayı ve bunları bileştirmeyi sağlaması gereken fiyatların önemi buradan kaynaklanır. Bu anlayış, yalnızca farklı bireylerin arzularını dikkate almakla kalmayıp, tek bir bireye belirli bir zaman süresince verilen bir malın kullanılabilir miktarlarını ve zaman mülahazasını da dikkate alarak gelişecektir. Marjinalizm diye adlandırılan budur. Dikkatini elde bulunan malın son birimine yoğunlaştırır, buna da marjinal yarar denir ve sahip olunan malın miktarı arttıkça bu yarar azalma eğilimi gösterir.[12]

Miktarlar ve zaman üzerinde akıl yürüttüğünden, matematik formüller altında ifade edilmeye özellikle yatkın olan bu yaklaşımdan yola çıkarak bazı ilkeler saptanabilir; azamileştirme bunlardan biridir. Bu ilke uyarınca, herhangi bir ihtiyaç duyan kişi, ihtiyacı tatmin edilene kadar çaba sarfeder ya da bir malı elde etmek için harcamada bulunmayı kabul eder. Harcamanın ya da çabanın yoğunluğu, mala duyulan arzuya karşılık geldiğinde dengeye erişilmiş olur: Azami tatmin sağlanmıştır. Böylece tüm davranışlar, hazır olunan harcama ile elde edilmek istenen şeyi karşı karşıya getirmeyi sağlayan böyle bir biçimselleştirmenin konusu da olabilir. Haz peşinde koşulmasını ve acıdan kaçılmasını isteyen yararcı ilkenin biçimselleştirilmesinden başka bir şey değildir bu. Bu ilke artık iyice geliştirilmiştir: İnsani her ihtiyaç ya da arzu, bir "yarar

12 Marjinalist devrim denmiş olan bu analiz türü, neo-klasikler tarafından çok sayıda alana uygulanmıştır. Bu analizin tarifi için bkz. A. Marshall'ın *Politik İktisadın İlkeleri*. Marshall dut örneğini vermektedir. Birisi, yemek için dut toplamaktadır. Bu eylem bir süre ona zevk vermektedir. Ama, bir miktar yedikten sonra arzu azalır ve yorgunluk artar. "Dinlenme arzusu ile bu arzunun dut toplama işine uzaklığı, yeme arzusunu dengelediğinde, dengeye erişilmiş olur."

eğrisi"nden yola çıkarak temsil edilebilir; bu eğri, kişinin hangi andan itibaren artık çaba safretmek ya da masraf yapmak istemediğini gösterir, yani, her bir mal için, arzu ile doygunluk arasındaki ya da acı ile haz arasındaki denge noktası olan tatmini azamileştirmenin nasıl mümkün olduğunu göstermektedir. Elde bulunan miktarlara bağlı olarak malların farklı marjinal yararlılıkları ya da farklı marjinal yararsızlıkları böyle açıklanabilir.

Yararlılık, iktisadın merkezî kavramı olmuştur. Aynı zamanda da, iktisadın kökensel ve atomistik bireyciliği derinleşmiştir. Değeri belirleyen bireydir, özellikle de arzusunun yoğunluğudur: Smith'te tohum halinde bulunan ve Ricardo'da tam anlamıyla gelişen tözcü değer anlayışı, yerini, baştan başa öznel bir anlayışa bırakmıştır. Bir malın değeri, o malı elinde bulundurmanın yararına ve bu aynı malın enderliğine dair her bir bireyin yargısı üzerinde temellenir. "Yarar-değer" ya da "yarar-enderlik-değer"den söz ederken Walras'ın gayet iyi açıkladığı şey budur: "Değerin kökeni sorununa bilim üç temel çözüm getirmiştir. Birincisi Smith'in, Ricardo'nun, Mac Culloch'un çözümüdür, yani İngiliz çözümü; buna göre, değerin kökeni emektir. Bu çözüm çok dardır ve gerçekte değerli şeylerin değerini görmez. İkincisi Condillac'ın ve Say'ın çözümüdür: bu çözüme göre, değerin kökeni yararlılıktır. Bu, oldukça geniş bir kökendir ve aslında değeri olmayan şeylere değer atfeder. Son olarak da, üçüncü çözüm, Burlamaqui'nin ve babam A. A. Walras'ın bulduğu doğru çözümdür: Değerin kökeni malın ender bulunuyor olmasıdır."[13] Bundan böyle iktisadın yöntemi bireycilik olarak kalacaktır. Başlangıçtaki "atomik" ve psikolojik bireycilikten, değerin ancak öznel olarak var olduğu fikrini savunan, böylece dönemin felsefi tasarımlarıyla buluşan Lausanne okulunun yöntemsel bireyciliğine geçildi. Aynı dönemde Kierkegaard ve Nietzcshe, dünyaya dair "bakış açıları"ndan başka bir şey olmadığı, dolayısıyla hakikat diye bir şeyin de olmadığı fikrini ge-

13 L. Walras, *Eléments d'économie pure, a.g.e.*

liştiriyorlardı.[14] Viyana Okulu[15] daha da ileriye gidecektir. Onun yöntemsel bireyciliğine, toplumsal sınıflar ya da toplum gibi, bireyden başka gerçekliklerin varlığını inkâr eden ideolojik bir söylem eşlik eder. Demek ki artık, gerçeğin içsel mantığını daha iyi kavramak için gerçeği basitleştiren Walras'ınki gibi bir soyutlama yöntemi değil, yalnızca bireyin var olduğunu ileri süren felsefi bir yaklaşım, daha doğrusu, radikal bir adcılık [nominalizm] söz konusudur: "Bu sözde-kendiliklere olgular olarak bakmaktan uzak durması ve bireylerin kendi eylemleri üzerine kuramsal düşüncelerinin sonuçlarından değil, bireyleri eylemlerinde yönlendiren kavramlardan sistematik olarak yola çıkması, toplumsal bilimlerdeki öznelciliğe sıkı sıkıya bağlı olan yöntemsel bireyciliğin karakteristik özelliğidir."[16] Hayek'e göre, bireyleri, nasıl iyi olduğuna inanıyorlarsa öyle davranmaya bırakmak gerekir, bu durumda, sonuç olarak ortaya çıkacak olan şey, tüm toplum için en iyi durumdur.[17] Dolayısıyla iktisat giderek, hiçbir toplumsal eğilimi olmayan ama özellikle aynı mallara yönelik tercihleri olan bireylerden yola çıkarak bir denge bulmaya çalışan bir bahis olarak belirmektedir. Bundan böyle iktisadın amacı, bu dengenin –toplumsal denge ya da mübadeleler dengesi– koşullarını belirlemektir ya da sınırlı sayıdaki mallara yönelik bireylerin çeşitli tercihlerinin yine de nasıl düzenlendiğini

---

14 Nietzsche'nin eseri bu fikrin uzun bir açıklamasıdır. Değerler, der örneğin Nietzsche, "insan tahakkümünün bazı biçimlerini sürdürmeye ve güçlendirmeye yönelik, gayet iyi tanımlı bazı yararlılık perspektiflerinin sonucu"dur (*Volonté de puissance*, Gallimard, 1947, c. I, kitap II, s. 58, s. 218). Erişebileceğimiz tek bir hakikat yoktur, ancak dünyanın temeldeki çoğulculuğuna denk düşen bakış açılarının çoğulculuğu vardır. Bu konuda bkz. J. Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, 1966.

15 Bu okul C. Menger (1840-1921), E. Böhm-Bawerk (1851-1914) ve F. Von Hayek gibi kişilerden oluşmuştur.

16 F. Von Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, Presses-Pocket, coll. "Agora", 1986, s. 54.

17 Özellikle bkz. *Hukuk, Yasama, Özgürlük*. Bu eserde bu yaklaşım, inşa edilmiş ya da imal edilmiş düzenler (*taxis*) ile kendiliğinden ya da olgunlaşmış düzenler (*kosmos*) kavramlarıyla birlikte geliştirilmiştir: *Droit, législation, liberté*, PUF, 1985.

göstermektir. İktisat, düzen ilkeleri bulur: Her birey için, kendi yararını azamileştirme ilkesi, çok sayıda malın fiyatlarına göre seçimidir; bireyler toplamı için ise, kolektif refahı azamileştirme ilkesidir. Tüm bunlar, iktisat için artık zorunlu olan sahnede işler: o da pazardır.

Pazarın sessizliği

Pazar, iktisadın merkezî yeridir; arzlarla talepler arasındaki hakiki buluşmaların gerçekleştiği yerdir; anlaşmazlıkların çözüme bağlandığı, ama doğal belirlenimlerin ve yasaların sükûneti ve dokunulmazlığı içinde çözümlendiği yerdir. Matematiksel aygıtın ve "saf iktisat" sözcüğünün kullanılması, bu yerin ve işlevinin son derece sembolik anlamını daha iyi ortaya koyar: Kaynak dağılımı, servet dağılımı ve mübadele, burada, egemen biçimde ve hakemliğe başvurmaya gerek kalmadan çözüme bağlanır ve kararlaştırılır. Toplumsal bağ burada kurulur. Pazar, insan müdahalelerinden tasarruf yapmayı, anlaşmazlık ve çatışma risklerini asgariye indirgemeyi sağlar: çünkü, kurallar başlangıçta verili olduğundan, bireylerin farklılaşmış savlarını düzenlemenin ve herkesin katkısına bağlı olarak hak ettiği ücretlendirmeyi belirlemenin tek aracının da fiyatlar olması gerekir. Fizyokratlar, Smith, Mandeville, Ricardo ve Malthus, daha o dönemde, doğal düzenin ve iktisadi büyüklüklerin uzun vadede yöneldiğini düşündükleri o ünlü denge yasalarının peşindeydiler. Bu nedenle, kendi kendini düzenlemesi gereken bir alana insan müdahalesinin sembolü olan devlet, bu ölçü içerisinde, ancak dönüp dolaşıp aynı yere gelmenin önleyicisi olabilir. Walras'la birlikte, durum değişir: Anlık bir denge aranmaktadır ve bu dengenin kökeni bizzat pazardadır.[18]

Genel denge teorisi, entelektüel bir başarı olmanın ötesinde,

18 Walras, genel denge teoremini bulmuş olmakla bilinir; yani, pazar ya da (ürün, üretim unsuru ve para) pazarlar üzerindeki mübadele ilişkilerini temsil eden denklem sistemine bir çözüm bulunduğunu, dahası, istikrarlı bir denge durumuna varmayı sağlayan bir fiyat sisteminin var olduğunu, dolayısıyla iktisadi faaliyetin kendi kendini düzenlediğini kanıtlamıştır.

özellikle iktisadın 18. yüzyılda giriştiği arayışın vardığı noktayı temsil etmektedir: Aynı anda tüm pazarlar üzerinde (katışıksız ve eksiksiz rekabet sistemi olarak) bir arz ve talep dengesinin var olduğunu, dolayısıyla toplumun tamamen kendi kendini düzenleyebileceğini kanıtlamak; önceden belirtilen kurallar doğruysa eğer, fiyatlar sayesinde, bu kuralların toplumsal yaşamın tüm yasalarını –ister istemez keyfî olan insani hiçbir müdahaleye gerek olmadan– kesin biçimde belirlemeleri gerektiğini göstermek. "Görünmez el" kavramından sonra, pazar ve denge de kendi kendini gayet iyi düzenleyen kavramlardır; tüm arzuların kendiliğinden uyumlandığı, düzenlendiği yerdir; dışsal ve sarsılmaz, anonim bir gücün bu arzuların aynı ölçüde ölçülebilir olmasını ve aynı zamanda tatmin etmesini sağladığı yerlerdir. Pazar, toplumsal çatışmaların, *a priori,* otomatik ve sessizce düzenlendiği en yüksek yerdir (teorik olarak, bu çatışmaların doğmaması bile gerekir: Doğallığın gücüne sahip ve karşı çıkılmaz yasalar tartışmasızdır). Apolitik bir iktisadi düşüncenin odak noktası olarak, daima tartışma konusu olabilecek her kökensel ilkeyi (örneğin, temel kuralların bireyler tarafından seçilmesi) dışlar. Denge, basit ve ezeli öğelerden, yani rasyonel bireyler ve fiyatların oluşum kurallarından doğar; bunların her ikisi de, doğanın gerçekliği içinde verilidir.[19]

İktisadın gereklilikleri bunlardır. Bunlar 18. yüzyılın tüm düşüncelerinin karşılaştığı ana soruna bağlı olarak belirlenmiştir: İşbirliğinde bulunmak ve toplum içine girmek için başlangıçta hiçbir nedenleri olmayan bireyleri bir bütün içinde tutmak ve toplumsal düzenin kendi kendini düzenlemesini garanti etmek. İktisat, bu dönemde, bu göreve uyumlu kuramsal bir aygıt ve bir değerlendirme türü tanımladı; dolayısıyla, servet olarak kabul edilmesi gereken şeyle böyle görülmemesi ge-

19 Viyana Okulu, doğal bir düzenin varlığını bu türden kabulde daha da ileri gidecektir: Liberal düşünceye son derece bağlı, doğal bir düzenin varlığına inanılır. Bu düzene "dokunmak", Pandora'nın kutusunu açmak anlamına gelir... Bu fikir, insan yapımı hiçbir düzenin doğal düzenin kesinlik ve haklılığına denk olamayacağını belirten Hayek'de neredeyse karikatüre varan bir ifade bulur. Krş. *Droit, législation, liberté, a.g.e.*

reken şey arasındaki ayrım çizgisini belirledi (servetin doğası üzerine 18. yüzyıldaki tartışmaların ortaya koyduğu gibi, hiçbir şey başlı başına servet ya da değer kaynağı değildir).[20] Demek ki, iktisadın olası kılmayı ve gerçekleştirmeyi görev edindiği toplum türü (işbirliği arzusu taşımayan, toplumsallık içgüdüsü olmayan ve iş güçlerinden başka mal varlıkları olmayan bireyleri sözleşme yoluyla bir araya getiren toplum) ile servet üreticisi olarak belirttiği şey –ticari ve maddi mübadele– arasında aşikâr bir nedensellik bağı vardır. Başka deyişle, iktisadın işlevi, ancak mübadelenin bağ oluşturabildiği bir toplumun birliğini sağlamak olduğundan, servet unsuru olarak kabul edilen şey, ticari ve maddi mübadeledir; dolayısıyla, mübadelenin ve üretimin artışı, toplumun hedefi olarak görülür.[21]

İktisat, ulusların servetini nasıl tahayyül etmektedir?

İktisat, baştan beri, bütün olarak toplumun servetinin büyüme nedenlerini inceleyen bilim olarak görüldü (Smith bu nedenle "ulus" terimini kullanır: Toplum böylelikle bir bütün olarak algılanmış olur).[22] Ama iktisat, toplumsal serveti kısa sürede ticari mübadeleden kaynaklanan bireysel zenginlikler toplamına indirgemiştir.[23] İktisat, icat edildiği dönemde talep ettiği kuramsal çatıyı korumuş olduğundan, günümüzde serveti bir başka biçimde tahayyül etmekte yetersiz kalmaktadır.

---

20 F. Fourquet'nin yazdığı gibi: in *Richess et puissance, a.g.e.*, s. 262: "İktisatçı giysisinin altında da diğerleri gibi bir gözlemci bulunur. Bütün klasik iktisatçıların, öncelikler düzenine dair temel bir sezgileri olmuştur. Hesaplanabilir ya da iktisadi kategoriler, bilimsel görünümle kodlandırılmış bir dil içinde bu sezgiyi ifade etmenin ve iletmenin entelektüel araçlarından başka bir şey değildir. Onları yöneten şey, iyi ve yararlı olan şeyin doğası üzerine bir ölçüttür. [...] Tarihsel ideal, üretken iyi tohum ile üretken olmayan delice arasında ayrım yapar."

21 Dolayısıyla, değer verilen şeyin, satış amaçlı maddi nesne üretimi olduğu anlaşılır.

22 Ulus ile iktisat kavramı arasındaki ilişki hakkında bkz. F. Fouquet, *Richesse et puissance, a.g.e.*

23 Malthus'u tekrar okumak yeter: Araştırmasının başından beri sorunun merkezinde mübadele bulunmaktadır. Bilinmesi gereken şey, mübadelenin maddi nesnelere mi yoksa maddi olmayan nesnelere mi yönelmesi gerektiğidir.

Kuramsal açıdan bu, iktisadın global yararı tanımlamak için daima bireysel yarara gönderme yapmasında ifade bulur: Global yarar daima bireysel yararların azamileştirilmesi ya da bir araya gelmesi olarak, veyahut da bu bireysel yararlarla ilişki içerisinde tahayyül edilmiştir. Kimi teorilere göre, her bireyin yararının azamileştirilmesi, global toplumsal yararın azamileştirilmesine eşlik eder.[24] Kimileri ise, kolektif refahı –refah toplamını ya da bireylerin yarar toplamını– azamileştirmeye çalışırlar; bunu yaparken de, olası tüm seçenekler arasından öyle bir tercih yaparlar ki, bu tercihin sonuçları, bu seçeneğe bağlı olan bireysel yarar toplamının, en azından, olası tüm diğer seçeneklere bağlı olanlar kadar büyük olmasını sağlamaktadır. Başka deyişle, her koşulda, kolektif refah, hatta toplumsal servet, ancak bireysel bakış açılarının –bunların bir araya getiriliş tarzı nasıl olursa olsun– dikkate alınmasından yola çıkarak tahayyül edilebilir. İktisadın, yararlar toplamının bu şekilde azamileştirilmesini inşa etmeyi başarmasını sağlayan inceliklere girmesek de,[25] iktisadi kuram içinde, toplumsal optimumun, aralarında bir uzlaşma belirlediği bireysel bakış açılarının dikkate alınması dışında asla tahayyül edilemeyeceği açıktır.

Böylece, (bireysel yararları bir araya getirme, bunların yoğunluklarını ölçme ve karşılaştırma olasılığı üzerine) birçok tartışmadan sonra, iktisat kuramı Pareto ölçütünü ortaya attı:

---

24 Bunun için, çıkarların uyumunu varsaymak gerekir; öyle ki, ben çıkarımın peşinde koşarken, ya aynı zamanda başkalarının çıkarının da peşinde koşuyor olurum (örneğin, iyi niyet sayesinde çıkarların kaynaşması), ya da doğal düzene uygun olarak başkalarının çıkarları da benim çıkarımdan kaynaklanır (çıkarların doğal özdeşliği, görünmez el), veya bir yapı sayesinde herkesin çıkarı benim çıkarımdan kaynaklanır (çıkarların yapay olarak özdeşleştirilmesi, bkz. J. Bentham). Tüm bu sorunlar için bkz. E. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique,* Felix Alcan, 1903, baskısı tükenmiş, yakında PUF'den (coll. "Philosophie morale") çıkacak, özellikle birinci cilt: *La Jeunesse de Bentham.*

25 Bu sorunlar hakkında bkz. A. Sen, *Ethiue et économie*, PUF, Paris, 1993, [*On Ethics and Economics,* Blackwell, Oxford, 1991]; J.-P. Dupuy, *Le Sacrifice et l'envie,* Calmann-Lévy, 1992; Ph. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?,* Seuil, 1991; S. C. Kolm, *Philosophie de l'économie,* Seuil, 1985; ve özellikle, J. Rawls, *Theory of Justice,* [*Adalet Kuramı*, Bilgi Üniversitesi yay., İstanbul, 2003] özellikle yararcılığa ayrılmış olan beşinci bölüm.

Bir kişinin yararının artması ille de bir diğerininkinin azalmasından geçiyorsa, ya da söz konusu topluluğun hiçbir bireyi bir başka seçeneği tercih etmiyorsa, ya da en azından bir kişi bu seçeneği tüm diğerlerine tercih ediyorsa, yalnızca ve yalnızca bu koşullarda, toplumsal bir durum Pareto'nun kastettiği anlamda optimal olarak tanımlanır.[26] Bundan böyle, her toplumsal durum, her bireyin kendine dair bakış açısından yola çıkarak değerlendirilir. Sanki toplum, toplumsal bütün üzerine tüm bireysel bakış açılarının ürünüymüş gibi; ve sanki iktisat da, optimal durumu bulmak için her bireyin bakış açısına, her bir kişiye en iyi ve en az kötü gelen bakış açısına eşzamanlı olarak yerleşmenin kerametini deniyormuş gibidir; sanki, iktisat, her bir kişinin bakış açısına yerleşerek, bir tür yüksek entegrasyon gerçekleştirmek için, temeldeki bireyciliğini ödünlemeye çalışıyormuş gibidir. İktisat, ne derse desin, kökenini –tecrit edilmiş ya da bir araya getirilmiş– bireysel bakış açısında bulmayan bir yararı asla kavrayamamaktadır; dolayısıyla, iktisadın tahayyül edebileceği iyilik ancak bireysel yararın azamileştirilmesinin ya da tüm bireysel tercihlerin bir araya getirilmesinin yöneltebileceği bir iyilik olabilir, bunun dışında bir şey tahayyül edemez.

Pratik açıdan bakıldığında, toplumsal servete dair somut tasarımımız, ancak bizim servet göstergemizin kavranış tarzından, yani gayrisafi milli hasıladan yola çıkarak açıklanabilir. İktisadın kökensel seçenekleri önemli ölçüde buna esin kaynağı olmaktadır. Öncelikle, toplumsal servet, (ister bir iş yeri olsun, ister bir birey ya da idari bir kurum) her bir üretici birimin kattığı değerlerin toplamı olarak tanımlanır.[27] Demek ki toplumsal servet, her bir üretim merkezinin, mübadelede bulunan her bir birimin zenginlik birikimi olarak, inşa edilir. Dahası, ulusal muhasebenin, özellikle genişlemiş ulusal muhase-

---

26 Daha basitçe ifade edersek: "Bir kişinin yararı, bir başkasınınki azaltılmadan artırılamıyorsa." A. Sen, *a.g.e.*.

27 Gayrisafi milli hasıla, tüm dalların katma değeri toplanarak, yani aracı tüketim değerlerinin çıkarıldığı, her bir branştaki mal ve hizmetlerin değerleri toplanarak hesaplanır.

be sisteminin[28] ortaya çıkardığı toplumsal zenginlik anlayışının, Smith'in ya da ardıllarının anlayışından daha geniş olduğu da açıktır: Maddi olmayan mallara ve hizmetlere, özellikle ticari olmayan hizmetlere (Fransa'da ancak 1976'dan beri) de yer verilmektedir. Ama buna da aynı mantık esin kaynağı olmaktadır. Çünkü bizim muhasebemiz, yalnızca toplumsal olarak örgütlenmiş üretimi,[29] dolayısıyla satmak ya da mübadele etmek amacıyla örgütlenmiş üretimi (yükümlülük, bunun maliyet fiyatını karşılayan bir satışa yer vermese bile) toplumsal servet olarak kabul eder. Dolayısıyla, ticari bir mübadelede ifade bulsa da bulmasa da, ancak toplumsal bir karşılaşma vesilesi olan şey değer taşır: Ne mübadele mantığının dışında kalan şey (kişisel eğitim, sağlık), ne de toplumsallaşmanın dışında kalan şey (ev içi emek) toplumsal servetin içinde muhasebeleştirilmiştir.[30] Ayrıca, bizim muhasebemizde gerçekten değer taşıyan şey, yalnızca ticari mübadeledir: Ticari olmayan hizmetler –örneğin, sağlık, eğitim gibi devletin yerine getirdiği kolektif işlevlerin tümü– ancak temsil ettikleri bedel biçimin-

28 Genişlemiş ulusal muhasebe sistemi, Fransa'da eski sistemde (1976) benimsenmiş olan üretim kavramını genişletti: Üretim, bir pazarda mübadele edilen ya da karşılıklı olarak mübadele edilebilen mal ve hizmetler toplamı olarak kabul edilmişti. Böylece idari kurumların katkısı dışarda tutulmuştu, çünkü bunların verdikleri hizmetler genel olarak bir satış konusu değildir. Yine de ticari GSMH ile ticari-olmayan GSMH arasında ayrım yapılmaya devam edilmektedir. Ama, çoğunlukla idari kurumların üstlendiği kolektif işlevlere denk düşen yükümlülükler, ticari olmadığından, bunlar temsil ettikleri harcamalarla ölçülür: ücretler ve ara tüketimler. Bu ölçü içerisinde, idari kurumların verdiği hizmetler, köken itibarıyla topluluk için hiçbir zenginlik ihtiva etmez. Buna karşılık, aynı faaliyet, eğer özel bir işletme tarafından yerine getiriliyorsa ve maliyet fiyatından yükseğe satılıyorsa, ki durum çoğu zaman budur, bu farklılıkla topluluğu zenginleştirdiği kabul edilir. Kökeninde daha büyük bir toplam masraf olsa da (maliyet fiyatı, artı, katma değer), özel faaliyet, demek ki, topluluğu zenginleştirici olarak kabul edilmektedir, ama idari kurumun gerçekleştirdiği yükümlülüğün durumu bu değildir.

29 Üretim, "genel olarak pazarda mübadele edilen ve/veya pazarda mübadele edilen üretim unsurlarından yola çıkarak elde edilen mal ve hizmetleri yaratmaktan ibaret, toplumsal olarak örgütlenmiş iktisadi faaliyettir," Genişletilmiş Ulusal Muhasebe Sistemi.

30 Krş. A. Chadeau, A. Fouquet, "Peut-on mesurer le travail domestique?", *Economie et statistiques*, no 136, Eylül 1981. Araştırma göstermiştir ki Fransızlar ev içi emeğe ücretlendirilen emekten daha fazla zaman ayırmaktadır.

de hesaba katılırlar, yoksa ortaya çıkardıkları varsayılan katma değer olarak değil: Kolektif bir işlevin yerine getirilmesinin zenginleşmeye, servet artışına imkân tanımadığı düşünülür. Demek ki günümüzde Malthus'tan farklı olarak maddi olmayan mal ve hizmetlere değer vermeyi bilmekteyiz, ama bir mal ya da bir hizmetin ancak satılırsa ya da mübadele konusu olursa toplumsal servet artışının kaynağı olduğu fikrinden asla vazgeçmiş değiliz.

Katma değerleri dahil eden, yani toplumsal serveti özel üretim birimlerinin her birinin yarattığı özel zenginliklerin toplamı olarak kabul eden ulusal muhasebeler, kullanılmayan şeyleri, yani üretim edimi sırasında zararlı olarak kabul edilen şeyi dikkate almaz; dahası her bir üretici birimin kendi ürettiğini, başkalarının yararlanamayacağı şeyi dikkate almadan, yalnızca kendi yararlanıp yararlanmaması açısından –kendi çıkarı açısından– ele alıyor olmasını da dikkate almaz. Özel iktisadi failler, akıl yürütürken, yalnızca kendilerinin "özel" olarak yararlanıp yararlanamamalarını dikkate alırlar. "Özel" bir ürün imal ederler, ki bu yalnızca toplam üretim yapımına katılır. Eğer bir işletme çelik üretirken bir nehri kirletiyorsa, manzarayı bozuyorsa ya da başkalarına zarar veriyorsa, yalnızca bu üretimin katma değeri muhasebeleştirilecektir: Global servetin inşası için, yalnızca özel bakış açısından yarar ya da zarar oluşturan şey dikkate alınır. Artık "genel" yarar diye bir şey yoktur, hatta, bireysel katma değerlerin tümünün toplamı yoluyla elde dilen toplaşmayı, genel zararların eksiltilmesi yoluyla düzeltme teşebbüsü bile yoktur. Günümüzde "dışsallık" adı altında üretimin yol açtığı bazı zararlı etkilerin dikkate alındığı doğrudur. Ama bu adlandırma, üretim sürecinin dışındaki bir anormallikten başka bir şeyin söz konusu olmadığını; bunun da, uslamlamanın tümünü tartışma konusu etmeden bazı düzenlemler gerektirdiğini gayet iyi göstermektedir. Yarar ya da zararı toplumsal bütün açısından düşünme becerisinin yokluğunun hâlâ bir sorun olarak kaldığı açıktır. Ulusal üretimi, bireysel üretimlerin toplamı olarak düşünmek, genel iyiliğin, tüm özel iyiliklerin –yalnızca özel bakış açısından iyi ola-

rak kabul edilen tüm iyiliklerin– toplaşmasının sonucu olduğunu düşünmektir; bu vesileyle yaratılan kötülükler dikkate alınmaz.

Refah ekonomisi yandaşı olan neo-klasik iktisatçıların bir bölümü bunu vurguladılar. Örneğin Pigou (yine de Keynes'in gelecekteki günah keçisi olacaktır), özel net ürün ile toplumsal net ürün arasında ayrım yapmaktadır: "Sırasıyla 'toplumsal' ve 'özel' olarak adlandırdığım iki tür net marjinal ürün arasında belirgin bir ayrım yapmamız gerekiyor. [...] Genel olarak sanayiciler kendi işlemlerinin toplumsal değil, özel net ürünüyle ilgileniyorlar."[31] Pigou'da, aynı zamanda da Marshall ve diğerlerinde, pazarın ille de optimuma yönelmesi gerekmediği, dolayısıyla, "özel" üretimlerin toplamının ille de azami üretime denk düşmesi gerekmediği şeklindeki bu yaklaşım, devletin kimi müdahalelerini meşru görmeye yöneltmiştir; bu durumda ilke, özel üreticiyi, bir vergi ya da sübvansiyon sayesinde, yani bir düzeltme mekanizması aracılığıyla üretilen zararı dikkate almak zorunda bırakmaktır. Ama genel yaklaşım yine de dönüşüme uğramış değildir: Bireysel üretimleri toplamakta, dolayısıyla, bütünün bakış açısıyla ele alınan toplumsal iyilik ya da toplumsal servetin ne olabileceği üzerinde hiç düşünmeden bireysel bakış açılarını bir araya getirmekte ısrar edilmektedir. Tam da bu bireyselci bakış açısından kopan kişinin Keynes olduğu itirazı elbette yöneltilebilir; çünkü o, tersine, gelişimini gözlemlediği toplaşmaları ele alır, öyle ki onun kuramında bireyler neredeyse yok olmuştur. Ama Keynes'in toplaşmaları, aynı iktisadi role sahip birey sınıflarını ya da işlevleri bir araya getirir. Bellibaşlı toplaşmalar olan üretim ve tüketime gelince, bunlar, bireysel özlem ya da davranışların zaten toplaşmış olduğu büyüklüklerdir. Keynes bunlar üzerinde "makro-iktisat" tarzında çalışır. Başka deyişle Keynes, bir anlamda, kendinden öncekilerin edindiği sonuçlardan yola çıkar, onların çözümlerini kabul eder, böylelikle de yanlızca toplaşmış büyüklükleri kullanır. Ama, bunu yaparken, öncülleri gibi, o

31 A. C. Pigou, *L'Economie du bien-être*, 1920.

da, bireysel tercihlerin toplaşması olmayan toplumsal bir iyiliğin belirlenmesini sağlayan bir yöntem bulabilmiş değildir. Keynes'e göre, toplumsal iyilik, hâlâ üretimdir ve üretim ise "özel" üretimlerin toplaşmasından başka bir şey değildir.

Toplumsal servet envanterine sahip değilsek eğer, "özel" bakış açısıyla zenginleşme olarak tahayül edilen şeyin, aslında toplumun bütünü açısından yoksullaşma olduğunu nasıl tanımlayabiliriz? Başka deyişle, temiz havanın, güzelliğin, yüksek bir eğitim düzeyinin, bireylerin yeryüzünde uyumlu dağılımının, barışın, toplumsal bütünlüğün, toplumsal ilişkilerin kalitesinin servet olduğunu hiçbir yere kaydetmediysek, göstergelerimiz toplumsal servetimizin artışını ortaya koyarken bu servetin azaldığını asla kanıtlayamayız. Gerçekten de, bireysel bakış açısına (bakış açılarına) indirgenemeyecek, bireysel edim ya da edimlerden yola çıkarak üretilemeyecek, çünkü tamamen tüm bireyleri ilgilendiren ya da onların ortak eylemlerinin sonucu olan bir servet söz konusudur. Demek ki, toplumsal servetin bir yıldan diğerine gerçekten artıp atmadığını, ancak bir toplumsal servet envanterine sahip olma koşuluyla bilebiliriz. Bu koşul sayesinde, toplumsal servetin aşınması ya da azalması anlamına gelen şeyin, bu servetin artışı olarak görülmesini engellemiş oluruz.[32] Toplumsal bağdaşmayı ya da bağı güçlendiren şeyi; kirlilik ya da şiddet yokluğu gibi, buluş-

32 Örneğin, yeniden-üretilebilir olmayan ya da yeniden üretilmesi çok uzun zaman alan kaynakları tükettiğimizde ve bunların yokolması ile bir servetin üretimi arasında bir bilanço çıkarmadığımızda ya da yoğun toplumsal ilişkileri ticari hizmetlere dönüştürdüğümüzde olan budur. "Gayrisafi milli hasıla, ulusal ekonomilerin büyümesini karşılaştırmak için en çok kullanılan toplaşmadır. Oysa bunun anlamı sınırlı kalır, çünkü, mevcut sermayenin kullanımıyla elde edilebileceğinden, üretim sürecinde gerçekleştirilen net iktisadi kazancı temsil etmez. [...] Refahı ölçmeye en uygun toplaşma, demek ki, net ulusal gelir olmalıdır, ama bu, yararlı net kazançları kesin olarak değerlendirmeyi sağlayan tüm öğeleri bir araya getirmez. Bazı öğeler muhasebe dışı kalır, oysa ki bunlar global yararı artırmaktadır; örneğin ev içi ekonominin karşılıksız hizmetleri bunlar arasındadır. Daha da önemlisi, sanayi toplumunun zararlarından doğan sakıncalar, negatif akış olarak muhasebe tablolarında genellikle yer almaz. Dahası, büyümeye eşlik eden dış zararlar muhasebeleştirildiğinde, bunlar ancak çevrenin kısmen yeniden yapılandırılma harcamaları dolayısıyla saptanabilir ve bu sayede, ürünün büyümesi olarak kabul edilirler." D. Flouzat, *Economie contemporaine,* PUF, 1981, c. I, s. 70.

ma, gezme, düşünme yerlerinin varlığı gibi herkes için bir iyilik olan şeyi; dahası, tüm bireysel nitelikleri –her bir kişinin eğitim düzeyinin yükselmesi, sağlığının iyileştirilmesi, tüm yetilerini iyi kullanması, ahlâkî ve yurttaşlık özelliklerinin iyileştirilmesi– yalnızca bu koşulla toplumsal servetin bir parçası olarak kabul edebiliriz. Günümüzde bireysel üretim merkezlerinin, iş yerlerinin özel zararlar olarak –yani, maliyet olarak (örneğin, devletin ya da iş yerlerinin mali olarak üstlendiği mesleki eğitim her zaman için bir gider olarak görülür)– kabul ettikleri şeyi, yalnızca bu şekilde toplumsal bir iyilik olarak kabul edebilir ve bu sıfatla teşvik edebiliriz.

Günümüzde sahip olduğumuz gösterge ile önerdiğimiz şey arasındaki fark açıktır: İlkine göre, iktisada kökensel olarak atfedilen işleve –yani toplumsal bağ ancak malların mübadelesinden yola çıkarak kurulabileceğinden bireyler arası mübadeleyi teşvik etmek– uygun olarak değer verilen şey mübadele ya da toplumsallaşmış üretimdir. Servet, mübadeleden ve üretim ile mübadelenin "özel" eylemi yoluyla katma değerden kaynaklanır; ve toplumsallaşmış akışlardan yola çıkarak ölçülür. Diğer durumda ise servet ata yadigârıdır, tamamen farklı bir toplum anlayışına gönderme yapar: Toplum, karşılaşmak için mübadelede bulunması zorunlu tek tek bireyler toplamı olarak değil, bireylerin zaten hep ilişki içinde oldukları ve önem taşıyan şeyin bu bireylerin niteliği ve onları birbirine bağlayan bağın yoğunluğu olduğu birleşik bir bütün olarak kavranır. Bu sonuncu anlayışta, taraflardan her birine ve onlar arasındaki bağa yararlı olan her şey servet olarak kabul edilir.

Birinci anlayış toplumsal servet hakkında ikinciden çok daha daraltılmış bir fikir verir. Bugün yaşadığımız ayrım olan, iktisadi olan ile toplumsal olan arasındaki ayrımın kökeninde de bulunur. Bu bakış açısında, iktisadi olan şey servetlerin üretim alanıdır, toplumsal olan ise bir "artık"tır: Özel yararların muhasebeleştirilmesinde dikkate alınmamış genel zararlar ve özel zararlar olarak tanımlandıkları için sorumluluğunu devletin üstlenmesi gereken genel yararlar. Üretim verimliliği hedeflemelidir (Pareto'nun optimal toplumsal durumu, "iktisadi ve-

rimliliğe" de denk düşer); bu verimlilik, servet (bir fiyat karşılığı mübadelede bulunulan mal ve hizmetler toplamı olarak GSMH) üretecek şekilde olmalıdır, bu da "sosyal girişimlerde" bulunmayı, yani üretim edimi vesilesiyle toplumsal dokuda açılmış olan ve üstlenilen harcamalar sayesinde tamir edilebilen olası yaraların sarılmasını sağlayacaktır. Toplumsal yaşam böylece ikiye bölünmüştür: Bir yanda, iktisadi failler, bireyler arası mübadeleden kaynaklanan olası en büyük serveti üretirler. Diğer yanda ise devlet, bu servetlerin bir bölümünü kolektif işlevleri yerine getirmek için harcar, ki bunların bir bölümü de toplumsal dokuyu yeniden oluşturmada kullanılır... Aslında, toplumdan kaynaklanan her şey (toplumsal bağ, yurt sathında düzenleme, güzellik, genel bilgi düzeyi) –iktisadi değil– "toplumsal"dır. Toplumsal olan şey, bireysel zenginleşme sağlamaz, üretimi artırmaz. Toplumsal olan, yalnızca bir gider unsuru olarak görülür. Toplumsal olan, bir tortudur. GSMH'nın göndermede bulunduğu anlayış budur, dolayısıyla toplumsal iyiliğin yalnızca güdük bir imgesini yansıtır.

Çok sayıda yazarın yıllardır sürdürdüğü bu eleştiriye, iktisatçıların yanıtı, ulusal üretimi ölçmemizi sağlayan aygıtı kolektif refah olarak kabul ettiğimiz şeyle karıştırmamamız gerektiği yönündedir. GSMH'nin anlamını, görecelileştirerek savunurlar: Ulusal muhasebeciler, Genişletilmiş Ulusal Muhasebe Sistemi yöntemlerini tanıtırlarken, "Toplumsal görüngülerin bütünü yalnızca iktisadi boyutlara indirgenemez: İktisadi hakların yaratılmasını ve mübadelesini parasal terimlerle ölçen ulusal muhasebenin konusu, refahı, mutluluğu ya da toplumsal tatmini ölçmek değildir," diye yazmaktadırlar.[33] Bu, ölçüm aletlerinin verdiği gerçeklik imgesini bu gerçekliğin kendisinden ayırabileceğimize inanmaktır. Bugün toplumsal servet ile GSMH –eğer bu bir ticari GSMH değilse– birbirine karıştırılıyor; oysa ki söz konusu edilen şey aslında gerçekliğin özel bir tasarımıdır, ki bu da çok sayıda varsayıma dayalıdır, üstelik de açıklanmamıştır.

33 *Système élargie de comptabilité nationale, base 1980, Méthodes*, collections de l'INSEE, C. 140-141, Haziran 1987; ve O. Arkhipoff, *Peut-on mesurer le bien-être national?*, collections de l'INSEE, C. 41, Mart 1976.

Malthus'un tam olarak aynı şeyi söylediğini hatırlayalım. O da, öz olarak, fiyat ile değer arasında ayrım yapmak gerektiğini söylüyordu: Maddi nesnelerin bir fiyatı olur ve bu sıfatla "resmî" servet kategorisine girerler, ama Shakespeare'in eserlerinin öyle yüksek bir değeri vardır ki bunların fiyatı olamaz, dikkate alınamazlar, çünkü onlar bir başka düzene dahildir...: "Newton'un keşiflerinin değerini ya da Shakespeare ve Milton'un ürünlerinin verdiği zevki, eserlerinin taşıdığı fiyatla değerlendirmek, gerçekten de, vatanları için sağladıkları ün ve haz derecesinin sönük bir ölçüsü olur."[34] Kuşkusuz böyledir; ama entelektüel zenginliklerin, güzelliğin, toplumsal bağ gücünün, resmî sınıflandırmaya giremeyecek kadar yüksek değerler olduğunu düşüne düşüne sonunda onları tamamen unuttuk.

Amerika Birleşik Devletleri'nde GSMH'yi düzeltmek ve genişletilmiş bir refah göstergesi haline getirmek için bazı teşebbüslerde bulunuldu. Örneğin James Tobin ve William Northaus bazı düzeltmeler yaptılar, bunların sonucunda GSMH, İktisadi Refah Ölçüsü'ne dönüştü. Ama Serge Christophe Kolm'un belirttiği gibi,[35] kolektif refah daima bireysel gelirlerin toplamı yoluyla elde ediliyordu. Demek ki, bizzat gösterge anlayışının gözden geçirilmesi gerekir. Kuşkusuz, böyle bir işlem güçlükler içerir: Bir toplumun zenginlik unsuru olarak kabul ettiği şeyin envanteri nasıl çıkarılır? Bireysel nitelikler nasıl değerlendirilir? Güzel bir manzaranın ve yeni bir şehrin görece yararları nasıl karşılaştırılabilir? Bireylerin farklı biçimlerde hissettikleri zarar nasıl dikkate alınır? Klasikler, özellikle Say ve Malthus da aynı sorunları ortaya attı. Malthus, *Politik İktisadın İlkeleri*'nin başında bunu çok çarpıcı biçimde ortaya koymuş[36] ve bu güçlüğü de çok doğru biçimde belirtmiştir: Bir

34 Malthus, *Principes..., a.g.e.*, s. 26.

35 S. C. Kolm, *Philosophie de l'économie, a.g.e.*, s. 250.

36 Malthus'un, servetin ne olduğunu aramaya ayırdığı on iki sayfa olağanüstüdür. Yaygın servet anlayışından yana dönemin tüm argümanları incelenmiştir. Şöyle yazar: "Titiz bir eğitimin ya da yüksek dehaların ürünü olan her bilgi, bu servet tahmini içine dahil edilme hakkına sahiptir [...] Maddi olmayan nesnelerle ilgili olarak güçlük aşılmaz görülür. Bunun bir *envanter*'ini nereden bulabiliriz? Ya da, bu geniş bilgi ve yetenek kütlesine sahip olan kişilerin ve dostlarının kulla-

envantere sahip olmak gerektiğini söylüyordu. Bu yazarların daraltılmış bir servet anlayışında karar vermiş olmalarının nedeni yalnıca teknik değildir. Toplumsal servetin tarifi, bu serveti oluşturan şeyin, bir toplum için iyilik ve kötülük oluşturan şeyin tanımı, son derece politik bir edimdir: Tartışmaları ve hatta çatışmayı gerektirir... Biz bu sorumluluğu ulusal muhasebelere bırakmayı tercih ettik.

Bugün bir başka servet kavramına ihtiyaç duymaktayız; bu, [para ve mal] akışı[nı] muhasebeleştirmekle yetinmez, aynı zamanda ortak malvarlığıyla ilgilidir.[37] Toplumsal bağdaşmayı destekleyen ve iyileştiren koşulları değerlendirmeyi ve bireylerin gerçek çıkarlarını daha iyi hesaba katmayı yalnızca bu sağlar. Çünkü bizim bugünkü toplumsal servet anlayışımız, yani bireyler arasında ürün mübadelelerinin toplaşması, herkesi buna boyun eğmeye zorlar (oysa ki bu anlayışın tanımlanmasına kimse katılmamıştır) ve herkesi, yaşamının en büyük bölümünü, muhtemelen her zaman zenginleştirmeyen, belki de, aslında, toplumu da her zaman zenginleştirmeyen bir çalışma gerçekleştirerek geçirmeye zorlar.

Üretim dini, ne işe yarar?

İktisat, bireyler arasındaki mübadelenin sonucundan başka bir toplumsal iyilik tasarlamakta yetersiz kalsa da, üretim artışının her bir kişinin iyiliğini artırmaya yönelik olduğu şeklindeki temel postulatı temellendirebiliyor mu? Bu fikir, üretim diniyle aynı anda doğdu; bolluk arayışının toplumsal gövdenin

---

nım ve tüketimine ayrılmış olan bu kütlenin niceliğinin, niteliğinin bir envanterini nasıl çıkartabiliriz? Böyle bir envanter çıkarmanın mümkün olduğunu bile kabul ederek, bunların içerebileceği maddelerin, yaklaşık bile olsa bir değerlendirmesini elde etmeyi nasıl başarabiliiz?" *Principes..., a.g.e.*, s. 3-14.

37 Karşılıklı olarak avantajlı mübadeleyi servetin temel kaynağı olarak dikkate almak, topraklara, menkul mallara sahip olma anlamında özellikle malvarlığı anlayışıyla ilgili bir "ilerleme" oluşturdu kuşkusuz. Ama günümüzde, bireyin kabulü evresini aşmamız gerekse de, mübadeleyi dikkate alan ama malvarlığıyla ilgili bu boyutu da ekleyen bir servet anlayışı icat etmemiz gerekmektedir. Bireylerin servetinin ille de bir mübadele nesnesi, kolektif malvarlığı olması gerekmez.

bütününe –Ulus– ve özel olarak her bireye, kaderini iyileştirmek için yararlı olarak gösterildiği andır bu. Bolluk mitinin yapısı bile, toplumları birleştirmeye ve onların düzenleyici ilkesini oluşturmaya yönelikti: Herkes, bolluk peşinde koşarak, toplumsal gövdenin ilerlemesini sağladığından, bu katkısı karşılığında ödüllendirilmeliydi. Bu iki işlem (katkı ve ödüllendirme) çalışma aracılığıyla gerçekleşir; genel bir bolluk, toplumun en geri sınıflarına kadar yayılır, der Smith ve sıvılarla ilgili bu metaforu kasıtlı olarak kullanır. İktisat, bu katkının ve bu ödüllendirmenin yasalarını, çalışma yasalarını belirten bilimdir.

Üretim ve bölüşüm

Smith'e göre genel servet artışı, tüm halkın ve özellikle de en güç koşullarda yaşayan en kalabalık sınıfın refahını artırmaya yöneliktir. Giderek daha fazla metanın o sınıfa erişebilmesi için fiyatları düşürecek şekilde davranmak gerekir. Dahası, iktisadın yasalarına inandığından ve kapitalist sınıfın üretimi artırmayı, fiyatları düşürmeyi ve refah getirmeyi sağlaması gereken sınıf olduğuna inandığından,[38] Smith, üretimden kaynaklanan gelirin bölüşümünün doğal yasalarının da güç ilişkilerine bağlı olduğunu bilmektedir: Ücretlerin artışı ya da fiyatların düşmesi sayesinde bolluğun tüm halk sınıflarına dağılımı otomatik olarak gerçekleşmez; bu, kösteklenebilir.

Gerçekten de, *Ulusların Serveti Üzerine Araştırmalar*'da tarif edilen toplum homojen değildir ve farklı sınıfların çıkarları da aynı değildir. Smith'in ayrımını yaptığı üç sınıfın, yani rantlarla yaşayan, ücretlerle yaşayan ve kârlarla yaşayan bu üç sınıfın genel çıkarla ilişkisi asla aynı değildir: "Birincinin ve ikincinin çıkarları, toplumun genel çıkarına sıkı sıkıya ve ayrılmaz biçimde bağlı" olsa da, işçileri istihdam eden ve kârlarla yaşayanlardan oluşan üçüncü sınıfın, "toplumun çıkarıyla bağı, diğer sınıflarınkiyle aynı değildir." Bu üçüncü sınıfın üyeleri, projelerle ve gelecekle ilgili öngörülerle meşgul oldukların-

38 "Bir toplumun yararlı emeğinin en büyük bölümünü harekete geçiren şey, kâr amacıyla kullanılan sermayedir." *Recherches.*, *a.g.e.*, s. 335.

dan, –diye devam etmektedir– kırsal mülk sahiplerinin büyük bölümünden genelde anlayış bakımından daha kıvrak düşüncelidir. Ama Smith'e göre, onlar kıvrak düşüncelerini, genel çıkardan çok kendi kişisel işlerinde kullandıklarından, onların fikirlerinden ve öğütlerinden kaçınmak gerekecektir: "Çıkarları, toplumun çıkarıyla asla bağdaşmayan, genel olarak, kamuyu aldatmakta ve hatta onu aşırı yüklerle bunaltmakta çıkarı olan ve sonuç olarak, bunları zaten defalarca yapmış olan" insanların var olduğu sonucunu çıkarır.[39] Smith kuşkuludur: Üretim artışı elbette erişilmesi gereken hedeftir, çünkü, normal olarak, bolluğun tüm halk sınıflarına yayılmasını sağlar, ama bu yasaya saygı, bazı önlemleri de gerektirir.

Smith'in ardılları ve iktisat bilimi, sonraki yüzyıllarda da, üretim artışının nedeni ve ereklilikleri üzerinde kendini açıklama zahmetine katlanmayacağı gibi, bu artışın herkese yaraması için alınması gereken önlemleri de açıklamaya çalışmayacaktır: Servet artışı sağlayan araçları bulmak, tersine, iktisat bilimini –"ana hedefi, servet artışını etkileyen nedenleri aramak olan bilim"i-[40] tanımlayan buyruk olacaktır. İktisadın aşikâr hedefi bu olacaktır, ama bu hedef asla açıklanmayacak ve asla tartışma konusu edilmeyecektir. Bundan böyle, her servet artışını saptayacak en etkili ölçüm aygıtlarıyla donanması gereken iktisat, basit bir biçimsel bilim, araçsal bir bilim olacaktır; öyle ki amacı, artık bir daha tartışılmayacak olan bir hedefe erişmek için en başarılı araçları bulmakla sınırlı kalacaktır. Daha sonra ise, neo-klasikler artık servetten söz etmeyecek, üretim dengesinden ve verimlilikten, yararlılığın ve üretimin azamileştirilmesinden bahsedeceklerdir. Keynesçilere gelince, onların üretim artışı takınağı bir dogma düzeyine yükselmiştir.[41] Her iki kesim de üretim artışını ve üretici verimliliğini

39 A. Smith, *a.g.e.*, s. 334-335.

40 Malthus, *Principes...*, *a.g.e.*, Bölüm I.

41 *Philosophie de l'économie, age.*'de S. C. Kolm, GSMH'nin savaş sırasında ve savaş sonrası dönemde, yani önemli olanın gerçekten de üretmeye yeniden başlamak olduğu bir dönemde ortaya çıktığını açıklamaktadır: "Bu gösterge, Keynesçi politikayı uygulamak için icat edildi. Başlangıçta İngiltere'de, savaş döne-

kendi başına, mutlak bir iyilik olarak, peşinde koşulan olası sonuçlardan bağımsız olarak kabul eder, dolayısıyla bunlar bu sonuçlara erişip erişmemekten bağımsız kabul edilir. Herkesin, dolayısıyla her bir kişinin refahının artması için üretimin artması gerektiğini söylemek ihmal edilir. Halkın serveti artsın diye servetlerin artmasının, bir zamanlar arzulanmış olduğu unutulur. Bölüşüm tamamen unutulmuştur; daha kötüsü, gerçekte, iktisadı hiç ilgilendirmediği düşünülür.

Önemli neoklasik metinler yeniden incelendiğinde, bölüşüm tamamen eşitsizken de iktisadi optimuma kusursuzca erişilebileceği görülür. Pareto'ya çoğu zaman yöneltilen eleştiri budur: Bazı kişiler son derece yoksulken ve diğerleri de aşırı ölçüde zenginken bile, zenginlerin yaşam tarzına dokunmadan yoksulların kaderini iyileştirmek artık mümkün değilken, Pareto'nun anladığı anlamda bir durum optimal olabilir. Pareto optimumu, doğrudan doğruya cehennem olabilir.[42] Pareto yalnızca verimlilikle ilgilenmektedir ve bölüşüm sorunlarına hiç dikkat etmemektedir. Neoklasik akıl yürütmenin bütünü, başlangıçta lafı dolandırmaktadır, çünkü üretim artışı ya da bireysel yararlar toplamı olarak kabul edilen genel yararın azamileştirilmesi mutlak bir postulat olarak kalmaktadır. Böylece, aşina olduğumuz ikiye bölünmeye kaçınılmaz olarak varılır: İktisat kendini üretim artışına, pastanın büyütülmesine adarken, bölüşümü üstlenecek olan, toplumsal olandır. Ya da, son derece moda olmasına rağmen ilginçlikten aynı ölçüde uzak şu diğer ikiliğe varır: İktisat verimlilikle ilgilenir, diğer bilimler adaletle... Keynesçiler de başka türlü düşünmemektedir: Bölüşüm elbette analiz edilebilir, ama asla üretimi artırmanın yolu olarak düşünülemez. Örneğin gelirleri en yoksul olanlara dağıtmak daha uygun olur, çünkü

---

minde Stone ve Meade ("gayrisafi milli hasıla" deyiminin mucidi) tarafından savunma çabasını örgütleyici gizli silah olarak hesaplandı, sonra da Amerika Birleşik Devletleri'nde ve diğer ülkelerde kullanıldı (1951'e doğru Fransa'da). Başlangıçtaki hedefi, yetersiz istihdam koşullarında iktisadi üretim ve faaliyet üzerinde akıl yürütmekti. Daha sonra, global üretim kapasitelerini ve büyümelerini ölçmek için kullanıldı." (s. 250). Daha genel olarak bkz. Bölüm XII: "La pensée économique bouleverse le monde: le vol d'Icare du keynésianisme"

42 A. Sen, *Ethique et économie, a.g.e.*, s. 32.

onların tüketim eğilimi, diğer sınıflarınkinden daha güçlüdür; sermayeleri yatırıma yönlendirmek daha doğru olur, çünkü böyle bir etki üretimi daha da büyütmeyi sağlayacaktır. Ama mevcut haliyle bölüşüm sorunu, bu büyümeden kaynaklanan yararların dağılımı sorunu onları ilgilendirmemektedir.

Sanayileşmiş ülkelerin günümüzdeki iktisat politikaları bunu onaylamaktadır: Servetin bölüşüm tarzı iktisadı ilgilendiren bir sorun değildir; tabii eğer üretimi etkilemiyorsa. Özellikle bu ilkeye referansla, bazı bölüşüm türleri başka türlere tercih edilebilir olarak kabul edilecektir. Daha genelde iktisat, yararcı olduğu ölçüde, Rawls'ın, tek tek kişilerin iyiliğini dikkate almadan kolektif refahı artırmaya çalışma tarzını tartışma konusu ettiği yararcılığa *Adalet Kuramı*'nda[43] yönelttiği eleştiriyi hak eder. İktisat, günümüzde, üretimi artırmanın en iyi yollarını bulmayı hedefleyen nesnel ve matematikleştirilmiş bir bilim olarak görür kendini. Uzun vadede en büyük büyüme oranını elde etmek: İktisadın amacı budur. Böyle bir buyruğun nedenleri iktisatçılara sorulduğunda, büyümenin kendi içinde iyi bir şey olduğu, ama aynı zamanda da her bir kişinin yaşam düzeyini yükseltmeyi sağladığı cevabını vereceklerdir. Ama bunu kanıtlamazlar. İktisat ne amaçlarla ilgilenmektedir, ne de bölüşümle; tek ilgilendiği üretimdir. Bu hedefi bir buyruk olarak kabul ettiği andan itibaren, örneğin eşitsizliklerin büyümesi de dahil her şey, bu hedefi gerçekleştirmek açısından iyidir. Yine de, daha yüksek bir büyüme oranı elde etmenin eşitsizliklerin artmasını gerektirdiği, dahası, bu büyümenin yalnızca birkaç kişinin yararına olduğu ortaya çıkar ve bu durumda kendimizi gerçek bir kısır döngüde buluruz. Ama belki bu kısır döngü de iktisadı ilgilendirmemektedir.

Mübadelenin doğal yasaları

İktisadın, bölüşümün yapısına ilgisizliğinin gerçek nedeni aşikârdır: İktisat kendini mübadelenin doğal yasalarının bilimi

43 J. Rawls, *Adalet Kuramı, a.g.e.*, Bölüm V.

olarak görür. Bölüşümle ve bu bölüşümün az çok adil karakteriyle ilgilenmek zorunda değildir, çünkü doğal bölüşümün, yani adil bölüşümün yasalarını bizzat o buyurur. İktisat, doğal bölüşümü (kolektif yararı azamileştiren ve her bir kişiyi üretime katkısına bağlı olarak ödüllendiren bölüşümü) ve bunun koşullarını ortaya çıkarır yalnızca: Herkes kendi marjinal üretkenliğine bağlı olarak ücretlendirilmelidir, ya da, daha genel ifade edersek, her unsur kendi marjinal üretkenliğine bağlı olarak ücretlendirilmelidir. Dolayısıyla, iyi toplum, herkesin çabasının doğal olarak ücretlendirildiği toplumdur. Bu "doğal" yasalardan uzaklaşmak, dengesizlik riskine düşmek, dolayısıyla, olası en yüksek üretimi elde edememe riskine düşmek demektir. Ücret hiyerarşisi, bu anlamda, "doğal"dır. İktisat, en azından neo-klasik iktisat, ama aynı zamanda günümüzde dört nala geri dönen sağduyu iktisadı da, kişinin üretime katkısının tek başına ele alınabileceğine, üretim artışının bir bölümünün ona atfedilebileceğine, bu katkıya denk düşen karşılığın belirlenebileceğine inanmaktadır. İktisat, doğal bir karşılığın olduğuna inandığı gibi, doğal bir işsizlik oranının, doğal bir ücretin olduğuna da inanmaktadır... Kendi ortaya koyduğu yasaların doğallığına inanmaktadır, ki bu, sonuçta her zaman kurulu düzenin onaylanmasıdır.

İktisat, bireyleri ve görüngüleri kendi tarihlerinden ve kendi toplumsal bağlamlarından koparır, sonra da onların ilişkilerinin doğal olduğuna inanmış gibi yapar. Toplumsal durumların ve toplumsal ilişkilerin, bir tarihin, çatışmaların, güç ilişkilerinin, uzlaşmaların sonucu olduğunu bilmezden gelmekten hoşlanır. Yalnızca arzuları, ilişkileri, davranışları özdeş olan bireyleri kabul eder. Yine de doğal yasa diye bir şeyin olmadığı bilinmektedir: İktisat, doğal olanı var olanla, hakkı olguyla karıştırıyor. Diplomanın doğal değeri olmadığı gibi, bir kişinin üretime doğal ve hesaplanabilir katkısı da yoktur. Niçin bir yüksek mühendislik ya da idari bilimler mezununun, veya ticaret okulu öğrencisinin başkalarından daha fazla ücret alması gereksin? Böyle bir diplomaya sahip olmak niçin üretime daha büyük katkıda bulunmak anlamına gelsin? Pa-

zar niçin toplumsal optimumu kendiliğinden buluyor olsun? İktisadın "doğal" olarak adlandırdığı şey, tersine, bir güç ilişkisinin sonucu ve en güçlünün zaferinin belirlediği durum değil midir? İktisadın boşlukları burada ortaya çıkar: Üretim içindeki konumlara ya da toplumsal konumlara, çeşitli kalıtlara, kendisinin doğal kabul ettiği denklikleri belirlemiş olan güç ilişkileri olarak bakmaz. Sanki pazarın "karar"larının toplumsal açıklaması yokmuş gibi davranır. Pazarın ve yeteneklerin görünüşte nesnel karakterinin ardında, bunların az ya da çok değer gördüğünü, farklı toplumsal kategorilerin bunlara az ya da çok erişebildiğini, az ya da çok ücretlendirildiğini görmezden gelir. Pazar, kısa vadede ücretlendirme farklılıklarının temelini oluşturan yetenekler arasındaki gerçek farkları cezalandırıyor olsa da ücret hiyerarşisi doğal değildir: Sayısız pazarlıkların ve güç ilişkilerinin sonucudur. Katışıksız bir tarihsel üründür.

İktisat, hak ile olguyu birbirine karıştırır: Elie Halévy, "toplumsal ilişki ile kurum, iktisadi ilişkiden önce gelir ve bu ilişkiyi açıklar" şeklindeki son derece kurumsalcı olan bu düşünceyi izah ederken, herkesin kendi üretkenliğine bağlı olarak ücretlendirilmesinin iktisadın ezeli yasalarına uygun ve doğal olacağı fikrini derinden eleştirir: "Metalar mübadele edilir, ve kendi değerleriyle mübadele edilir, ama bu değer nedir? İlk kuramcılar bu değeri emek miktarıyla ölçmek istediler. [...] Az çok bilinçsizce de olsa onlara göre, mübadeleye dayalı toplumsal düzeni onaylamak önemliydi, bunu yaparken de, her bir kişinin, adaletin gerektirdiği gibi, çalışmasına orantılı olarak ücret aldığı birşeyler düzeni olduğunu kanıtlıyorlardı. Değeri emekle ölçen kuram terk edildiğinden beri iktisatçıların, aynı kaygılarla, mübadele mekanizmasının sonucunun, bireylere çalışmalarının ürününü, çabalarının adil karşılığı olan ücreti kendiliğinden vermek olduğunu kanıtlamaya sürekli çalışmış olmaları bunun kanıtıdır. [...] Mübadele örgütlendiğinden beri artık en güçlü değil midir hak sahibi? Mübadele yalnızca düzenlendi ve tıpkı ulaşıma elverişli bir nehir olması için bir selin akışını düzenler gibi kullanıldı.

[...] O halde, ücretler hiyerarşisi nasıl ve hangi ilkeler uyarınca belirleniyor? Bu servet dağılımı ilkesi, doğa yasalarının kendiliğinden işleminin sonucu değildir: Karmaşık bir hukuksal kurumlar sistemi gerektirir. En güçlü olanın hakkı ile niceliğin yasası arasında bir tür sözleşmeden ibarettir. Dolayısıyla, iki olgusal hakikate dayanır: Birincisi, yaşam mücadelesinde güçlülerin zayıflar üzerinde avantaja sahip olduğu; ikincisi ise, zayıflar ortak hareket etmekten hoşlandığı sürece güçlülerin zayıfların ortaklığından daha zayıf oldukları ve kendi edimleri üzerinde çoğunluğun denetimini kabul etmek zorunda kaldıklarıdır. [...] Sonuç olarak, bu ilkenin ücretlerdeki eşitsizliği açıklıyor olmasında bir saçmalık görmemekteyiz. Servetlerin emekçiler arasında dağılımında bugün gözlemlenen büyük eşitsizlikleri açıklamaya gerçekten yetip yetmediğini ise kendimize sormaktayız. [...] Ücretlerin şu anki eşitsizliğinin, büyük bölümüyle, talep edilen çalışma kapasitelerinin eşitsizliğine değil, toplumun aristokratik yapılanmasına bağlı olan ihtiyaçların eşitsizliğine bağlı olduğu kanısındayız."[44]

Birkaç on yıl sonra Raymond Aron da farklı bir şey demeyecektir: Farklı sanayi toplumları üzerinde düşünen ve o dönemde moda olduğu üzere, kapitalist toplumlarla sosyalist toplumları karşılaştıran Aron, ardından, gelir dağılımında büyük ölçüde eşitsizlik içerdikleri şeklinde kapitalist toplumlara yöneltilen eleştirilerden biri üzerinde durarak şu sonuca varmaktadır: "Bu düşüncelerden çıkarılması gereken asgari sonuç, eşitsizlik sorununun evet ya da hayırla, iyi ya da kötüyle çözümlenemeyeceğidir. Bilinen bütün toplumlarda, üretime teşvik şeklinde tamamen zorunlu bir eşitsizlik vardır. Bir azınlığın zihinsel faaliyetlere girişme imkânı bulması amacıyla, kültürün koşulu olarak muhtemelen zorunlu bir eşitsizlik vardır; ama bu imkâna sahip olmayanlara karşı acımasız olmak anlamına gelmez. Nihayet, eşitsizlik, mülkiyet eşitsizliği

44 E. Halévy, "Les principes de la distribution des richesses", *Revue de métaphysique et de morale*, 1906, s. 545-595. Bu metne dikkatimi çektiği için Jean Saglio'ya teşekkür borçluyum.

de olsa, bireyin topluluk karşısındaki asgari bağımsızlığının koşulu olarak düşünülebilir."[45]

Dolayısıyla Marx'ın eleştirisi ciddiye alınmalıdır: İktisat, tarihten gelen durumları *a posteriori* aklamaktan başka bir şey yapmamaktadır. Bireyin, olabilecek en doğal şey olduğuna inandığı için; ve bireyi başkalarıyla ilişkisiz, tarihsiz, mirassız hayal ettiği için, iktisat, bir toplumun tüm üyelerine, bu topluma dahil oldukları gerekçesiyle miras bırakılan şey ile her bireyin yalnızca kendi çabasıyla elde ettiği şeyi ayırt edemez. Toplumsal kalifikasyona götüren yolu herkesin tek başına kat ettiğine inanmış gibi yapar, sanki ailenin, eğitimin, ve daha genel olarak, tüm toplumun aktardığı miras toplamı yalnızca bireysel meziyetin ürünüymüş ve dolayısıyla böyle ücretlendirilmesi gerekirmiş gibi davranır. Bazılarının bireysel çabalarla bu mirasa erişmiş olma şansını, ücretlendirilmeyi hak eden bireysel çabalara dönüştürür; bu sayede, Marshall'ın da –bir neoklasik olmasına rağmen– kabul ettiği gibi, bir rantın ürünü olan eşitsizlikleri sonunda doğal kabul eder.[46] Başka deyişle, bir kuşağın bir diğer kuşağa aktardığı ilerleme, bilgi, bilim, teknik ve sermaye mirası, bu mirası elde etme imkânlarına sahip bireylerin eline gerçekte eşitsiz biçimde geçer; ki bu mirasın en başında iş yer alır. Az ya da çok ücretlendirilen bir istihdam çizelgesi vardır; ve bireyler buna diplomalarından ya da kalifikasyonlarından yola çıkarak erişirler. Bu erişim sınırlıdır ve toplumsal bakımdan belirlenmiştir. En iyi ücretlendirilen işlere girebilenler, önceki kuşakların çalışmasının kârını tek başlarına toplarlar. Çünkü günümüzde çalışmanın ücretlendirilmesi, özü itibarıyla bireysel kaldığından, yalnızca sistem

45 R. Aron, *Dix-Huit Leçons sur la société industrielle*, leçon VI, "Les types de société industrielle, Gallimard, coll. "Folio", 1986, s. 127 Ayrıca şunu da yazmaktadır (s. 83): "Kolektif kaynakların miktarını mümkün olduğunca hızlı artıracak en etkili örgütlenmenin, sahip olunan malları, eşzamanlı olarak, en hakkaniyetli biçimde paylaştıran örgütlenme olduğu kanıtlanmış değildir. Soyut ifadeyle, etkin bir ekonomi ille de adil bir ekonomi değildir."

46 A. Marshall, *Principles*'de (1890) farklı toplumsal sınıfların kendi çocuklarının eğitimine farklı biçimlerde yatırım yapmasını analiz eder: "İngiltere'de eğitim ve işçilerin ilk çıraklıkları amacıyla yatırılan sermayeler, toplumun çeşitli kademelerindeki ana babaların kaynaklarıyla sınırlıdır."

içinde olanlar buna erişebilir: Önceki tüm kuşaklardan insanların ve makinelerin bileşik çalışmasının sonucuna onlar el koyar. Ve iktisat, bunu yaparken, birikmiş rantın sonuçlarını doğal kabul eder ve doğalmış gibi meşrulaştırır: Ücret hiyerarşisi, iktidar mevkilerini elde etmiş ve kendi niteliklerini iş yeri üretkenliğinin nesnel öğelerine dönüştürmüş olanların gerçekleştirdiği zımni bir değerlendirmeye dayalıdır; bu ücret ve mevkilere erişmek, kısmen, zorunlu mesleki formasyondan geçmiş olanlar için mümkündür, ve bu formasyona, yani yüksek öğrenime erişmek ise, ancak belli bir toplumsal kategoriye dahil olanlar için son derece kolaydır. Bundan böyle, üretim sisteminde yer alan bir kişinin çabasının kalifikasyonuna bağlı olarak ücretlendirilmesinin onun hakkı olduğunu söylemek, sanki ona aktarılan miras toplamı yalnızca kendi çabasının sonucuymuş gibi davranmaktır.

Bireysel çaba diye bir şey elbette vardır, ve karşılığı alınmalıdır; ama bu, her bir kişiye düşen mirasın toplumsal boyutundan, ya da üretimin kolektif boyutundan bağımsız olarak düşünülemez. İktisat, kendi ideolojisine uygun bir ücretlendirme sistemini –yeteneği ücretlendiriyor ve üretkenliği teşvik ediyor gibi görünen bireysel ücretlendirmeyi– koruyarak, servet paylaşımından önce var olan ve sonra da bunlar tarafından güçlendirilen eşitsizliklerin çoğunu, bilimsel bir görünüm altında meşrulaştırır. Doğal yasalar fikrinin ardına gizlenen, ve her bir kişinin üretimin meyvelerinden yararlanmasını teşvik eden iktisat, gerçekte, peşinde koştuğunu söylediği hedefi tamamen unutmuştur. Üretim artışı, bu artış en büyük eşitsizlikler pahasına da meydana gelse, iktisadın gerçek hedefidir. Çünkü iktisadın yönelimi, mübadele artışıdır, dolayısıyla, mübadelelerden yola çıkarak belirlenen üretimin artışıdır. Eşitsizlikler onu rahatsız etmez; hatta, bu eşitsizlikler üretim çabasına yol açtığı ölçüde onları ilginç bile bulur. Ama eşitsizlikler nereye kadar gitmelidir? Schumpeter, girişimcinin kârını aklamak için yeniliği öne sürer: Girişimci, iktisadi büyümedeki merkezi rolü karşılığında ücretlendirilmelidir (böylece, toplumun hizmetine, bedeli düşmeye devam edecek olan yeni bir ürün

sunmaktadır); ama bu ücretlendirmenin nereye kadar gidebileceğini söylemez. Elbette, pazarın kaldırabileceği yere kadar. Bu da doğaldır.

Bireysel teşvik ve toplumsal bağdaşıklık

Bireyden yola çıkan iktisat bireye geri döner: Dolayısıyla, kendi toplumsal bağdaşıklığını öne koymak isteyen ya da bunu güçlendirmeye yatkın önlemler hayal etmek isteyen bir toplumun tekniği olamaz. Yirmi yıldan beri ve korumacı devletlerin krize girdiği söylendiğinden beri bunu gayet iyi görmekteyiz: Korumacı devlet, aynı zamanda hem iktisadı (dolayısıyla teşviği ve bireysel ücretlendirmeyi) kullanan, hem de toplumsal bağdaşıklığı korumaya (dolayısıyla, yaraları pansuman etmeye ve iktisadın bireyci ve eşitsizlikçi anlayışının yol açtığı eşitsizlikleri tıkamaya) çalışan devlettir. İktisat, kaynaklandığı toplum fikrinden başkasını harekete geçiremez: Atomculuğun parçası olarak, atomculuğa geri döner. Hepsi de kendi kendine yeterli olan, toplumu yalnızca bir dekor olarak düşünen bir bireyler bütününden yola çıkan iktisatın normal sonucu toplumsal bağın parçalanmasıdır: İktisat açısından toplum, bireylerin dışındaki bir çerçeveden başka bir şey asla olmadı. Dolayısıyla bireylerin de bu fikre göre yaşamaları normaldir. Günümüzde tanık olduğumuz, toplumsal bağın yavaş yavaş yok olması, kuşkusuz, katışıksız atomculuğun geri dönüşünden daha gizli ve sinsi biçimler alıyor: Bireyler, homojen bütünler halinde gruplaşmış kalıyor. Artık sınıflar yok; aynı çıkarlarla birleşmiş ve tehditkâr kabul ettikleri başka bütünler karşısında aynı tepkiyle biraraya gelmiş, daha daraltılmış kümeler söz konusu. Birlikler, hatta kastlar haline yayılan bir toplumsal tabakalanmadır bu ve merdivenin iki ucunda bunlardan çok sayıda belirirler. Günümüzde sosyal güvenlik konusunda ortaya çıkmaya başlayan davranışlar da bunun iyi bir açıklamasıdır.

Unutmayalım ki 1945 yılında, Fransız Sosyal Güvenlik Planı, –ücretli olsun olmasın, çalışsın çalışmasın– tüm Fransız

nüfusunu hastalık, yaşlılık, hamilelik, sakatlık durumlarında korumayı ve güvence altına almayı amaçlarken,[47] herkese eşit muamele etmenin imkânsızlığı fikrinden doğan korporatizmlerin atılımıyla bu fikir başarısızlığa uğradı. Yönetici konumlarını işgal eden ücretliler, emeklilik gelirlerinin çalışma dönemlerindeki gelirle orantılı olmasını arzuluyorlardı. Çiftçiler kesintileri çok yüksek buluyorlardı. Serbest meslek sahipleri ücretlilerle "aynı potaya" konmak istemiyorlardı. Doktorlar da ücretli olmak istemiyordu. Tüm bunlardan ikili bir sonuç çıktı: Farklı toplumsal gruplara farklı güvenceler sunan, son derece çeşitli sosyal güvenlik yönetimleri ve sosyal güvencelerin tüm nüfusa genelleştirilmesinin fazlasıyla gecikmesi. Bu genelleşme bugün bile sağlanmış değil, çünkü Sosyal Güvenlik, yetkisi dahilindeki herkesi kapsayabilmek için asgari çalışma süreleri talep etmeye hâlâ devam etmektedir. Sanılanın tersine, bu korporatizm günümüzde daha da güçlüdür. Sahip olduğumuz somut ve rakamlı veriler yeterli olmasa da, her toplumsal grup kendinin sosyal güvenlik sistemine ödediğine oranla diğerlerinden daha düşük bir karşılık aldığına inanır, tükettiğinden daha fazla ödediğini düşünür ve kendi ilkelerine ve yaşam alışkanlıklarına uygun bir düzenleme arzular. Sosyal Güvenlik sisteminin krizde olduğu günümüzde –harcamalar giderek yükselmektedir ve bunların düzenli kılınması özellikle güçleşmektedir–, bazıları soruna temel çare olarak, zorunlu korumayı azaltmayı ve herkesi kendi başının çaresine bırakmayı önermektedir: Her kişi ya da her grup kendini nasıl koruyacağını kendi seçsin! Harcama ve güvenceler kimileri için yüksekken, kimileri için düşük olsun. Eğilim, güvenceyi ya bireysel bir mantık temelinde düzenleme yönündedir (ne kadar cok çalışılırsa o kadar çok kazanılır, güvenceye de o kadar çok ihtiyaç duyulur), ya da kavrayış, gelir ve *habitus* bakımından birbirine yakın toplumsal gruplar mantığına dayanır. Başka deyişle, herkes gerçekten istediği şey için ödeme yapar ve özellikle de kimse başka biri için ödeme yapma riskine girmez. Dahası, ay-

47 Krş. M.-Th. Join-Lambert, *Politiqus sociales, a.g.e.*

nı alışkanlıklara, aynı gelirlere, aynı risklere ve tüketim profiline sahip her bir toplumsal grubun aynı kuruluş tarafından güvence altına alınması; ve –temel zorunlu güvence için günümüzde hâlâ geçerli olduğu gibi-[48] farklı risklerin ve toplumsal tavırların ortaklaştırılmaktan çıkarılması. Çünkü, hastalığı önleyici çaba sarfetmemiş ya da daha fazla "risk altında" olanların, veya eline geçen parayı boşa harcama eğilimi gösterenlerin korunmasına hizmet edecek toplumsal aidatları ödemek içinse eğer, çalışmak neye yarar? Bu eğilim, içinde buluşulan ve aynı değerlerin paylaşıldığı söylenen küçük kimlik gruplarının eğilimidir. İşyeri güvencesinin iyice güçlendirilmesinden de söz edilir; böylelikle el emeğinin yönetiminde yeni bir araç bulunmuş olunır. Ücretlinin kendi grubuna bağlılığı güçlendirilir ve kabullenilen çaba ile buna karşılık elde edilen avantajlar arasındaki bağ iyice belirginleşir. Günümüzde, sosyal güvence konusundaki özlemi, bireylere asgari güvence sağlayacak bir temel oluşturup, iş yerine bağımlı ve çalışmaya bağlı ikinci "kat" çıkıp, son olarak da, istemli ve aşırı-tamamlayıcı bir son "kat" inşa etmek olan kimi projeler bu şekilde sunulmaktadır. Bu sistem yerleştiğinde, herkes sahip olduğu araçlara ve çalışma dünyasına entegrasyonuna bağlı olarak ciddi bir şekilde güvence altında olacaktır.

Bu akıl yürütme, sosyal güvenceyle ilgili ilk tartışmalara esin kaynağı olmuş olan 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başındaki yaygın bireyci felsefeye tuhaf bir şekilde benzemektedir: İnsanları kendilerini güvenceye almaya zorlamamak gerekir; ama bunun nedeni ne iş yerlerine pahalıya mal olacağıdır, ne de çalışma arzusunu azaltacağı. Sosyal Güvenliğin temel kavramı olan yükümlülük, bireyciler tarafından her zaman bireyin özgürlüğü önünde bir tehlike olarak görülmüştür: İstediği zaman kendini koruma özgürlüğüne sahip olamama tehlikesi;

48 Örneğin, Framsa'da hastalık sigortasında, bireylerin risklerine değil, ücretlerine orantılı olan tüm masraf payı müşterek kılınmıştır. Bu pay herkesin bakımının, dolayısıyla herkesin ihtiyacının finansmanına hizmet eden tek bir fona akıtılır. Mantık, biraz da, "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre" mantığıdır.

öngörü yeteneğinden yoksun kalma tehlikesi; yenilenme gücünü yitirmiş, zayıf ve korkak biri olma tehlikesi... Yüzyıl önce olduğu gibi, sosyal güvence sisteminin anahtar kavramı olan yükümlülük,[49] günümüzde de, tamamen iktisadi bir akıl yürütme adına yeniden tartışma konusu edilmektedir. Aşırı bireyci bu tezlerin, günümüzde, korumacı devletin etkisinden kuşkuya düştüğümüz bir dönemde belli bir yankı bulması tesadüf değildir. Gerçekten de, korumacı devletin içinde barındırdığı çelişkinin ta göbeğinde bulunmaktayız.

Bir yandan, korumacı devlet, klâsik iktisadın hakikatini kabul etmektedir. Oysa, klâsik iktisadi akıl yürütmenin vardığı sonuç, parçalarının toplamından fazla bir şey olmayan, dolayısıyla, başlangıçtaki hiyerarşisini hiçbir biçimde değiştirmeyen bir toplumdur. İktisat, yalnızca bireyler arası mübadeleden yola çıkarak, düzensiz çoğulluktan bir düzenin doğmasını sağlama iddiasındadır; ama öyle ki, bilimi olduğu doğal yasalar sayesinde, birlik, toplumun yerleşmesinden önce baskın olan kapasitelerin doğal dağılımına hiçbir şekilde etkide bulunmaz. İktisadın rolü, ilişki halindeki kapasitelerin dönüşüm kurallarını vermekle sınırlıdır. Her birey, başlangıçta, yeteneklerinden oluşan verili bir sermayeye sahiptir; bunu değerlendirilmenin de bir bedeli vardır ve bu bedeli iktisat söyler. Bireyler arası mübadelelerden, yani yeteneklerinin satışından kaynaklı toplum, mantıksal olarak, kökensel durumun, doğal halin sonucu olmalıdır. Başka deyişle iktisat, doğal düzeni ortaya çıkaran bilimdir, çünkü doğal hal ile toplum hali arasında bir nakil gerçekleştirmekle sınırlar kendini. Toplumsal halde bulunan her şey, doğal halde zaten vardır. Korumacı devlet ve bu devletin merkezinde bulunan Keynesçi politika, bu iktisadi akıl yürütmeyi kabul eder. Bu sınırlar içerisinde, verimlilik buyruğunun yanısıra bireysel teşviğin, üretim artışının yönettiği bireyci

49 Eğer çalışılıyorsa ya da emekçinin durumuna yapay olarak yakınlaştırılmış bazı koşullarda, hem işverenin hem de ücretlinin bir sosyal güvenlik sistemine aidat ödemesi zorunludur. Dolayısıyla, güvence ücretlinin iyi niyetine ya da tasarrufuna bağlı değildir. Herkesin güvence altına alınması ve sosyal güvenceye erişmenin gelir düzeyine bağlı olmaması için en iyi yol budur. Krş. M.-Th. Join-Lambert, *Politique sociales, a.g.e.*, s. 270 ve devamı.

üretim örgütlenmesini –eşitsizliklerin gelişimi ve üretim sisteminden giderek artan sayıda kişinin dışlanması pahasına da olsa– onaylar, buna bağlı olarak, sosyal güvencenin azaltılmasını ve bu güvencenin, gerçekleştirilen çalışmayla zorunlu olarak orantılı olmasını da onaylar.

Diğer yandan korumacı devlet, toplumun parçalarından daha fazla bir şey olduğu fikriyle yaşar. Bireyleri birbirine bağlı tutan kökensel dayanışmayı güçlendirme iddiasındaki araçlar da bu anlayış adına yerleştirilmiştir. Çelişki de buradan kaynaklanır, çünkü kökten farklı müdahalelerin temellerini oluşturan iki toplum anlayışını devlet eşzamanlı olarak kabul etmektedir. Sonuçta, korumacı "sosyal" devlet aygıtlarına korumacı "iktisadi" devlet kavramı eklenmiş olur: Devletin sağlama iddiasında olduğu yeniden-dağılım, gelirlerin başlangıçtaki dağılımı sırasında üretilen eşitsizliklerin düzeltilmesinden başka bir şey değildir. İlk evrede devlet, (işsizlere asgari ücret gibi bazı genel kurallara her şeye rağmen uyulması gerekse bile) "bırakır yapsınlar"; sonra, düzeltir. Bir yanda, üretici verimlilik ve bireysel teşviğin yol açtığı şeye duyulan saygı; diğer yanda, dayanışma adına yeniden-dağılım. Ama, korumacı devlet kendi toplumsal müdahalesini haklı çıkaran bir söylem tutturmaya hiç cesaret edemediğinden, topluma ve bireyleri birleştiren bağın gücüne inancını dile getirerek bireyleri korkutmaktan daima çekindiğinden, ve iktisat yasalarının doğallığına ve hakikatine bizzat inandığından, günümüzde giderek artan vergi ve kesintileri ne adına ödediğini ya da çalışmalarının meyvesi üzerinden, belki de o kadar çalışmayan başkalarına yönelik tutarların kesilmesini neyin haklı çıkardığını pek az insan anlamaktadır. Doğal olana gerçekten geri dönme teşebbüsü buradan kaynaklanır. Gelirlerin adil biçimde paylaşımına bırakalım pazar karar versin, doğal mübadeleler önündeki tüm engelleri ortadan kaldıralım ve devlet yalnızca büyümenin sonunda çok zor durumda kalanlara yardım için müdahale etsin! Birkaç yıldan beri ortaya çıkan ve işsizlik parasından vazgeçmeyi, sosyal güvenceyi azaltmayı, vergi oranını düşürmeyi, yani sosyal devletin yeğlediği aygıtları ortadan kaldırmayı he-

defleyen önermeler de bu mantığın parçasıdır. Devlet hangi anlayış adına müdahale ettiğini söylemeye asla cesaret etmediği ve iktisadi akıl yürütmenin sözümona yansızlığını kabul etmeye devam ettiği ölçüde bu taleplerde anlaşılmayacak hiçbir şey yoktur. Çünkü, dert tam da bu noktadadır: Ne doğal halde yaşayan özerk birey vardır, ne de doğal yasa. İktisat kendi doğallığına ve hangisi olursa olsun her türlü felsefi ya da etik anlayış karşısındaki tam yansızlığına yine de inanmaktadır. Sorun buradadır.

İktisat, insani davranışın bilimi midir?

İktisat, bir yandan, özel bir toplum anlayışının hizmetindeki bir ideoloji gibi kendini görmüş olsaydı ve diğer yandan, başlangıç hedefiyle –refahı ve maddi serveti artıracak araçları bulmak– özellikle sınırlı kalarak, varsayımları test etmekle ve hesaplar yapmakla görevli, yönetenlerin ve toplumsal tartışmanın hizmetinde basit bir teknik olarak kalmak istemiş olsaydı, tüm bunların gerçekten pek bir önemi olmazdı. Oysa, toplum halinde yaşamanın doğal yasalarını arayan iktisat, sonunda kendi konusunu büyük ölçüde yaydı ve kendini insan davranışının doğal ve genel bilimi ilan etti. İndirgeyici varsayışalrından hiçbir biçimde kurtulmadan yaptı bunu. Gerçekte iktisat, tarihsel olarak belirli bir toplum anlayışına göndermede bulunur ve bu anlayışın ideolojisi olurken, aksiyolojik yansızlığını ileri sürer.

"Homo economicus"tan yeniden söz ederken...

İktisadın bilim düzeyine erişme niyeti, başlı başına su götürür bir durum değil midir? İktisat neyin bilimi olabilir ki? Verilecek cevap, iktisadi olguların ve bunların rasyonelliğinin bilimidir, olabilir. Öngörülerde bulunulabiliyor olması ve artık bu konularda yasaların bulunduğunun ispatlanmış olması bunun kanıtı değil midir? Ama iktisat, tarih gibi –ki iktisat da geçmişle ilgilendiğinde onun bir parçasıdır–, kurallara uygun-

luklar saptayarak kısmi nedensellikler ortaya çıkarmayı dener. Daha fazlasını yapamaz. Geçmişteki iktisadi olguların, kendilerine atfedilmeye çalışılandan başka bir rasyonalitesinin olmadığı olgusuna nüfuz edebilmek için Paul Veyne'yi yeniden okumak gerekir.[50] Özellikle iktisadın, bilim sıfatını, hatta toplumsal bilimlerin en kesini sıfatını talep ederken, müspet bilimlerden, hatta tarihten bile farklı olarak, kendi epistemolojisini yapmakla asla uğraşmadığını unutmamak gerekir. Temel kavramlarının oluşumu hakkında, bunların gerçeklikle ya da tarihsel bağlamla ilişkileri hakkında, felsefeden, psikolojiden ya da her dönemin genel anlayışından neler ödünç aldığı hakkında iktisat asla düşünmedi. Fiziğin, matematiğin ve tarihin tersine, bir disiplinin temellerini sorgulamayı sağlayan bu krizleri henüz tanımış değil. Yandaşları, iktisadın her türlü etik ya da politik düşünce karşısındaki yansızlığını ve bağımsızlığını yavaş yavaş ileri sürüyorlar. Asıl sorun, iktisadın, bunu yaparken, "gerçek insan davranışı üzerinde etkide bulunan, her türlü karmaşık etik düşünceyi sessizce geçiştirmesi"[51] değil, özellikle yansız olmak için kendini yansız ilan etmenin yeteceğine inanmasıdır.

Oysa, bu handikapa rağmen iktisat yaklaşık elli yıldır iddialarını güçlendiriyor: 1950 ile 1960 yıllarında iktisatçılarla etno-antropologları karşı karşıya getirmiş olan tartışmanın ortaya koyduğu gibi, iktisat, en azından kuramsal kısmıyla, kendini toplum halindeki insanın davranış bilimi kabul etmektedir. Bazı iktisatçılar kökten doğalcı anlayışları savunuyorlardı: *Homo economicus* vardır ve daima var olmuştur; iktisadın kullandığı kategoriler evrenseldir; iktisat "insan davranışını, amaçlar ile almaşık kullanımları olan sınırlı araçlar arasındaki bir ilişki olarak inceleyen bilim"dir...[52] Aynı dönemde, iktisat, konusu-

50 P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire,* Seuil, coll. "Points", 1979.

51 A. Sen, *Ethique et économie, a.g.e.,* s. 10.

52 L. Robbins, *Essai sur la nature et la signification de la science économique,* Médicis, 1947, akt. M. Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie,* Maspero, 1966, s. 19. Bu tanım çok ünlüdür, çünkü tüm bir gelenek tarafından tekrar tekrar ele alınacaktır: L. von Mises, P. Samuelson, R. Burling...

nun gerçekliğinin özel bir alanı –maddi üretimi hedefleyen faaliyetler– olmadığını, daha genel olarak, ender bulunan mallar karşısındaki insan davranışı olduğunu açıkça ilan ediyordu. Dolayısıyla iktisat kendini toplum halindeki insanın davranış bilimi olarak ilan etti; diğer yandan ise, bireyci ve yararcı önvarsayımlarını korumuş ve bunların evrenselliğini ilan etti. Bazı iktisatçılar,[53] böylece, iktisadi kategorilerin ilkel toplumlara uygulanabileceğine karar verdiler, çünkü onlara göre, "sınai meta üretiminin iktisadi sistemini açıklamak için hazırlanmış politik iktisat kavramları, her bireyin ve her dönemin içinde uyuklayan ve ancak modern kapitalist pazar ekonomisinin ortaya çıkışıyla uygulanabilmiş ve gelişebilmiş, böylece iktisadi rasyonalitenin normu ve cisimleşmesi olmuş *Homo economicus*'un rasyonel davranışının doğal yasalarını açıkladıklarından, evrensel bir hakikatin taşıyıcıları kabul edilirler."[54]

Örneğin Robbins Burling, azamileştirme teorisine geri dönmekte ve bunu genelleştirerek şunları yazmaktadır: "İnsan davranışının, bir anlamda, arzulanan bir amacın azamileştirilmesine yönelik olduğu fikri, toplumsal bilimlerdeki kuramların büyük bölümünde görüldü. Azamileştirme, doğal olarak, iktisadın temel bir kavramıdır, çünkü bu disiplinin ana eksenlerinden biri, ihtiyaçların sınırsız olduğunu ama bizim de tatminimizi sürekli olarak azamileştirmeye çalıştığımızı oraya koyar. [...] Yine de, insanı sanki bir şeyi azamileştirirmiş gibi kabul eden tek toplumsal bilim dalı asla iktisat değildir. Haz-acı ilkesi, Freudçu kişilik anlayışında derinden kök salmıştır. [...] Bu Freudçu kişilik, iktisadi insan kişiliğine son derece benzer. Her ikisinin de kafasında bir hedef vardır, her ikisi de belirli bir amaca ulaşmaya çalışır ve her ikisi de ellerindeki her araçla bu hedefe ulaşmaya ve bundan mümkün olduğunca yararlanmaya çalışırlar. [...] Bir bireyin kendi tatminini azamileştirmeye çalıştığını söylemek, herkesin bildiği bir şeydir. [...] Tüm bunlar

53 M. Herskovitz, E. LeClair, R. Burling, R. Salisbury, H. Schnider, akt. M. Godelier, *Rationalité..., a.g.e.*, ve özellikle in M. Godelier, *Un domaine contesté..., a.g.e.*,

54 *A.g.e.*, s. XI.

yalnızca bizim davranışımızın ereklendirilmiş olduğu ve çeşitli dolaysız hedeflerin de birbirlerine göre ölçülebilecekleri ve tercih sırasıyla sınıflandırılabilecekleri anlamına gelir."[55]

Edward LeClair daha da ileriye gidecektir. İktisadi olanı maddi olanla özdeşleştirenleri eleştirerek şöyle yazar: "İktisatçılar, meta toplumlarında, insan ihtiyaçlarının maddi mallarla sınırlı olduğuna artık inanmamaktadırlar –zaten hiç böyle olmamıştır– ve başka herhangi bir toplumda da bunun olabileceğine inanmamaktadırlar. Ve, insan ihtiyaçlarının materyalist doğası varsayımı, çağdaş iktisat kuramının zorunlu bir öğesi de değildir. [...] Bu nedenle, örneğin otorite, prestij ya da dini değer gibi durumlarda da araçların iktisadından söz edilebilir; mallar ve hizmetler, ritüel alanındaki, politika ya da estetikteki bir uzmanın hizmetlerini içerebilir, kısacası iktisat alanı, insanın yalnızca maddi ihtiyaçlarını değil, tüm ihtiyaçlarını kapsayabilir. [...] *İktisat, toplumsal yaşamın tümünü ele alan genel bir toplumsal bilim olabilir.*"[56]

Burada muhakkak ki, önemli bir tavır alış söz konusudur: *Homo economicus*'un evrenselliğini ve ezeliyetini ilan ettikten sonra iktisat artık konusuyla değil, yöntemiyle tanımlanmaktadır; iktisat, nedretle karşı karşıya kalan insan davranışını inceleyen bilimdir.[57] Bu biçimsel tanım iktisatçıların büyük çoğunluğunca benimsenecektir: von Mises, Samuelson, Burling... İnsan faaliyetinin tümü gibi toplumsal yaşamın tamamı da bundan böyle iktisadi bir yaklaşımla açıklanabilir.[58] İktisat, tüm zamanların toplumsal bilimi olur... Bu durumda, iktisadın rasyonalite ilkesinin kendini bilimi olarak göstermesini hiçbir

---

55 R. Burling, "Théories de la maximisation et anthropologie économique", M. Godelier, *Un domain contesté..., a.g.e.*, s. 113.

56 E. LeClair Jr, "Théorie économique et anthropologie économique", *Un domaine contesté..., a.g.e.*, s. 124-126. Altını biz çizdik.

57 Krş. yukarda, L. Robbins'le ilgili dipnot 354.

58 "Özgül iktisadi teknik ya da hedefler yoktur. İktisadi olan şey yalnızca amaçlarla araçlar arasındaki ilişkidir. [...] Eğer yardım içeren tüm davranışlar iktisadiyse, bu durumda, bir annenin bebeğiyle ilişkisi de iktisadi ilişki olur, daha doğrusu iktisadi bir yan taşır; tıpkı bir işverenin ücretli işçisiyle ilişkisi gibi." R. Burling, M. Godelier, *Rationalité..., a.g.e.*, s. 19.

şey engelleyemez: "İktisadi faaliyet, rasyonalite ilkesinin en geniş alanıdır, ve aynı zamanda bu ilkenin öncelikle ortaya çıktığı alandır, ama tek alan bu değildir."[59] Ayrıca, iktisadi ilke yeni alanları ele geçirmiştir ve geçirmeye de devam etmektedir. Dolayısıyla iktisat, her rasyonel eylemin evrensel ilkesi olarak düşünülen rasyonalite ilkesini harekete geçirir.

Dönemin antropologları bu sava karşı çıkmışlar ve hem biçimsel boyutu içinde iktisadın tanımını eleştirmişler, hem de yaptığı tek şey 19. ve 20. yüzyılın anlayışlarını genelleştirmekken, evrensel iktisadi kategoriler ve evrensel bir insan ortaya çıkarma niyetini eleştirmişlerdir. Örneğin Polanyi, iktisadın biçimsel tanımının karşısına tözsel tanımı çıkarır: "İktisat teriminin, bağımsız kökenli iki anlamı vardır; bunları tözsel anlam ve biçimsel anlam olarak adlandırırız. Tözsel anlam, insanın, hayatta kalmak için hemcinslerine ve doğaya bağımlı olmasından kaynaklanır. Bu anlam, insan ile çevresi, doğal olan ile toplumsal olan arasındaki etkileşime, maddi ihtiyaçlarını karşılama araçları sağlayan etkileşime gönderme yapar. Biçimsel anlam, "iktisadi süreç" ya da araçları iktisadileştiren süreç deyimlerinin gösterdiği gibi, amaç-araç ilişkisinin mantıksal karakterinden kaynaklanır. Belirli bir tercih durumuna göndermede bulunur, yani araçların nedretinin ardından farklı araçların almaşık kullanımındaki tercihe göndermede bulunur. Araç seçimini yöneten yasalar, rasyonel eylemin mantığı olarak adlandırılırsa eğer, bu mantık değişkesini doğaçlama bir terimle belirtebiliriz: Biçimsel iktisat. İktisat teriminin kökeninde bulunan iki anlamın hiçbir ortak yanı yoktur. Birincisi olgudan, ikincisi mantıktan kaynaklanır. [...] Bize göre, iktisadın yalnızca tözsel anlamı, geçmişin ve şimdiki zamanın tüm ampirik ekonomilerini analiz etmek için toplumsal bilimlerin ihtiyaç duyduğu tüm kavramları üretebilecek durumdadır."[60]

Demek ki, iktisadın ünlü evrensel kategorileri, modern me-

59 O. Lange, *Economie politique*, PUF, 1962, akt. M. Godelier, *Rationalité..., a.g.e.*, s. 24.

60 K. Polanyi, "L'économi en tant que procès institutionnalisé", çev. M. Godelier, *Un domaine contsté..., a.g.e.*, s. 53-54.

ta ekonomisi iktisadının kategorilerinden başka bir şey değildir ve nedret durumunda rasyonel tercih, ancak bu iktisat için geçerlidir. Malinowski, Dalton, Polanyi ve diğer antropologlar, böylelikle, genel olarak iktisadi boyutun ilkel topluluklarda da, geçinme ve ihtiyaçların karşılanması işlevi olarak var olduğunu, ancak bu işlevin toplumsal ilişkiler içine yerleştiğini, hatta bunlar tarafından yönetildiğini ve bizim bugünkü kategorilerimizin bunlara uygulanamayacağını gösterdiler.[61] İhtiyaçları doğal olarak sınırsız,[62] kazanç hırsıyla davranan ve doğal olarak ender malları arzulayan insan, iktisadın bir icadına indirgenir.[63]

İktisadın üstlendiği *Homo economicus* kavramı, nasıl ki ciddi bir sınava dayanamıyorsa, mübadele kavramının birincil niteliği de sorgulanabilir. İktisadın en basit ve en evrensel kategori

---

61 "İktisat kuramının yöntemi de içeriği de 19. yüzyıl İngilteresi'nin iki temel özelliğinden kaynaklanır: Sınai fabrika üretimi ve pazar. Tüm iktisadın entegrasyon ilkesi olarak ticari mübadele, yandaşlarının çok özel kurallara uyum sağlamasını gerektirir. Her biri kendi tözünü pazarda satılan bir şeyden alır. [...] Yandaşlarını, kişisel maddi kazanç aramak zorunda bırakan şeyin ticari örgütlenme olduğunu vurgulamamız gerekir." G. Dalton, "Théorie économique et société primitive", çev. M. Godelier, *Un domaine contesté..., a.g.e.*, s. 183.

62 İhtiyaç kavramı üzerine, bkz. W. Moore (s. 193), J. Boecke (s. 241), M.Sahlins'in (s. 243) metinleri ve alıntılar, M. Godelier, *Un domaine contesté..., a.g.e.* "Bir ev ekonomisinde, iktisadi motivasyon sürekli işlemez; bu nedenle, insanlar hep çalışmamaktadır. Kısacası, ihtiyaçların karşılanmasına, amaçlar ile araçlar arasındaki mesafenin azaltılmasına götüren iki yol vardır: Çok üretmek ya da az arzulamak. Geçim araçlarının mütevazı düzeyde üretimine yönelen ev ekonomisi ikinci çözümü, Zen yolunu seçer. İhtiyaçların sınırlı olduğunu söyleriz. Onların iktisadi faaliyetleri, sürekli bir yetersizlik duygusunun (yani araçların kıtlığının) kışkırttığı, dört nala giden arzular sürüsüne bölünmez." M. Sahlins, "L'économie tribale", çev. M. Godelier, *Un domaine contesté..., a.g.e.*, s. 243.

63 Bkz. M. Godelier, *Un domain contesté..., a.g.e.*, 183-212'deki metinler: "Geçmişte iktisadi analizin parametrik varsayımları fiziksel olgular olarak sunulmuştu. Bundan türetilen meta iktisadı yasaları, bu nedenle, doğa yasası değeri kazanıyordu. İktisadi süreçler, toplumsal sözleşmelerden ayrı, özel fiziksel yasalara cevap veriyor gibi görülüyordu. İktisadı toplumdan ayıran ve ticari sanayileşmenin kuramsal analiz bütününü yaratan iktisadi yaklaşım, 19. yüzyıl sonuna doğru Jevons, Menger, Clark ve Marshall'ın çalışmalarında daha rafine bir ifade buldu. [...] Bireylerin, bir meta ekonomisi içinde özel maddi çıkarlarının peşinden koşmalarının kurumsal zorunluluğu, toplum içinde 'insan'ın doğasına yönelik genellemeler biçiminde ideolojik olarak yansıdı."

olarak kabul ettiği şey, burada da türev bir kategoridir: "Meta mübadelesi, süreğen bir toplumsal ilişki içindeki anlık bir evredir. Mübadelenin terimleri taraflar arasında mevcut ilişkilere göre düzenlenir. İlişkiler değişirse, terimler de değişir."[64] Antropolojinin ve etnolojinin kanıtlayacağı şeyi kurumsalcı akım[65] önceden ortaya koymuştu: "Tüm iktisadi ilişkilerin mübadele ilişkileri olduğunu kanıtlamayı hedeflemek, mübadele kavramına ayrıcalıklı bir özellik vermek demektir. Tüm kavramlar arasında yalnızca bu mübadele kavramı ilkselleşir ve analize indirgenemez olur: İşte bu yüzden, iktisadi bir kavramı analiz etmek, sonuçta her zaman için onu bu ilk kavrama indirgemek olur. Ama mübadelenin analiz edilemez bir kavram olduğunu ve mübadele yasalarının, bir anlamda, canlısız doğa için moleküler çekim yasası neyse, toplum halinde yaşayan insan için de o olan, tüm benzer hukuksal kurumlardan önce geldiğini sanmak özellikle yanlıştır. Mübadele, insan toplumunun belirgin amaçlar için oluşturduğu tüm hukuksal kurumlar sistemini gerektirir. Biçimler mübadele yasalarına indirgendiğinde servet dağılımını açıklanmış kabul etmek bir yana, tersine, tersten bir açıklamaya ve indirgemeye yatkın olan şey mübadeledir: Mübadele, servet dağılımının yapay bir tarzını oluşturur. [...] Mübadelenin ilk koşulu, mübadelede bulunan kişilerin belli bir fona sahip olması konusunda toplumun açık ya da zımni rızasıdır. [...] Mübadelenin ikinci koşu-

64 Bkz. M. Sahlins'in makalesi, akt. M. Godelier, *Un domaine contesté..., a.g.e.*, özellikle s. 236 ve devamı. "İktisat biliminin uzlaşımsal bilgisinde iktisadi olmayan ya da dışsal unsurları oluşturan şey, kabile gerçekliğinde bizzat iktisadi sürecin örgütlenmesini belirler. İktisadi antropoloji, bu unsurları dışsal olarak, iktisadi alana dışardan herhangi bir yerden tecavüz etmiş gibi tahayyül edemez. İktisat bunlardır, bunlar iktisadi hesabın ve bu konuda yapılabilecek tüm hakiki analizin temel öğeleridir. Evans-Pritchard'ın Nuer'ler hakkında söyledikleri bu konuda genel olarak söylenebilir: 'Nuer'lerin iktisadi ilişkileri kendi içinde ele alınamaz, çünkü bunlar her zaman genel türde doğrudan toplumsal ilişkilerin parçasıdır.'"

65 Kurumsalcılık diye adlandırılan ve günümüzde yalnızca hukukçuların değil, sosyologların da kendilerini ait hissettikleri ve ana fikri, pazarın tek başına var olmadığını ve toplumu yönetmediğini, tersine, toplumu ve pazarı yönetenin özellikle insani, kültürel ve toplumsal ürün olan bir kurumlar bütünü olduğunu söyleyen bu gelenektir. Birincil olan, kurumdur.

lu, bir serbest rekabet rejiminin varlığıdır. [...] Bir pazarın olması hâlâ gerekir. [...] Ama, alıcılarla satıcıların buluştukları bu pazar, politik bir kurumdur: Bu pazarın var olabilmesi ve ürünlerini mübadele etmek isteyenlerin gerçekten buluşma yeri olabilmesi için, düzenlemeler, bir polis, kısacası, devlet müdahalesi gerektirir. *Gerçek iktisadi rekabet, ilk bakışta neredeyse aşikâr geleceği gibi, bireylerin mutlak dağılımını değil, tersine, toplumsal otoritenin edimiyle toplaşmalarını gerektirir.*"[66]

Toplumsal düzenin temelleri ve sürdürülmesi sorusuna cevap olarak iktisat, toplumsallığın kurucusu, ana toplumsal edim olarak ticari mübadeleyi buldu. Ama, bunu yaparken, yöntemini, varsayımlarını ve nesnesini oluşturmasına yardım etmiş belirgin bir tarihsel ve entelektüel bağlama gönderme yapmaktadır. Ama köklerinin tarih içinde olduğunu kabul etmek yerine, kendi doğduğu bağlamı ve çözmesi gereken sorunun tarihsel verilerini evrensel veriler haline dönüştürdü. İktisat, kendisine defalarca yöneltilmiş eleştirilere kulaklarını kapayarak, toplumlarımızı aşılmış temeller üzerinde yönetmeye devam etmektedir.

Politikanın musallat olduğu iktisat

Günümüzde ortam ve çözümlenmesi gereken sorunlar tamamen değişmiş olmasına rağmen, iktisat aynı temel varsayımları taşımaya devam etmektedir. İktisadın tek değil, çeşit çeşit olduğu, günümüzde (klasik ve neo-klasik iktisattan kaynaklanan) mikro-iktisat ile (esas olarak Keynes'ten kaynaklanan) makro-iktisat arasında artık büyük bir ilişki olmadığı –ki bunların "birliği" bu disiplinin önündeki ana sorunlardan biridir– ve iktisadın sözleşmeli ilişkilerce yönetilen bireylerin ortaklığı olarak düşünülen bir toplum ideolojisi olmaya devam ettiği ve varsayımsal bir *Homo economicus*'a ya da doğal yasalara hâlâ gönderme yaptığı... itirazları yöneltilebilir. Günümüzde politikacılara ve kamu yönetimlerine esin kaynağı olan ik-

66 E. Halévy, "Les principes de la distribution des richesses", *a.g.y.* Abç.

tisat, gerçekten de, genel olarak "iktisadi politika" denen, çeşitlenmiş esin kaynaklarına sahip bir karmadan oluşur. İktisat politikasının kuramsal kaynakları hâlâ belirsiz ve çeşitlidir: Mikro-iktisadi yapılarla karışmış haldeki Keynesçi türde akıl yürütmelere burada darmadağınık bir şekilde rastlanır. Tüm bunlar kamu gücünün bazı kararlarının etkilerini hesaplamayı sağlayan ekonometrik modellerle entegre haldedir. Bu belirsiz durum bazı iktisatçılar tarafından da kabul edilmiştir: "Politik iktisat, sağlıklılığın tüm belirtilerini gösterir. Sağlam kurumsal temeller, geniş ölçüde kabul gören bir bilimsellik (hatta politik iktisadın toplum bilimlerinin en bilimseli olduğunu düşünenler de vardır), politik tartışmaya güçlü katılım. Ama daha yakından bakıldığında, global bir yargıda bulunmanın imkânsızlığı fark edilir, çünkü iktisat artık homojen bir bütün değildir. Hem gelişmektedir, hem de derin bir krize girmiştir."[67]

Bu çeşitliliğe rağmen iktisat yine de her zaman homojen özellikler sunar. Yansız olmaya, politik ya da etik türde her yargıdan bağımsız, pozitif ve biçimsel bilim olmaya devam etmek ister ve amaçları yargılamaktan kaçınır. Kendini amaçların değil, araçların bilimi olarak görür, aynı zamanda da üretimin artışını başlı başına bir iyilik olarak düşünür. Bilimin ya da amaçlarında uzmanlaşmış sanatın hizmetine girmektense kendini böyle bir bilimin yerine koyar, onu gölgede bırakarak tarihin unutup gittiği şeyler arasına gönderir. Tek bir rasyonalite biçiminin var olduğunu, "geri kalan"ın ise ideolojinin alanından kaynaklandığını ileri sürer: "İktisadi rasyonalite ilkesinin, verili bir amacı azami düzeyde gerçekleştirmeye yönelik insanın tüm rasyonel faaliyetinin ilkesi olduğu ortaya çıkar."[68] İktisat, rasyonalitenin cisimleşmesi olduğu iddiasındadır, bu rasyonalite ise katışıksız biçimsel mantık olmuş, araçların verili amaçlara uygulanması halini almış olan iktisadın rasyonalitesine indirgenmiştir: "Ne kadar vurgulansa azdır: Kendi ba-

67 *La Science économique en France*, kolektif eser, La Découverte, 1989. Alıntı M. Guillaume'un girişinden alınmadır: "Le sommeil paradoxal de l'économie politique", s. 5.

68 O. Lange, *Economie politique*, akt. M. Godelier, *Rationalité..., a.g.e.*, s. 26.

şına ele alınan amaçların rasyonalite ilkesi, bağdaşıklık koşulu dışında yoktur. Bu amaçlar kesinlikle keyfidir. [...] Tıpkı zevkler gibi. Neyse odur. Bunlar, bir kişiden diğerine değişen verilerdir."[69] İktisadı yöneten ana fikir, amaçları belirleyemiyor olması değil, amaç yokluğudur. Toplumsal iyilik yoktur, yalnızca bireysel amaçlar vardır; iktisadın varsayımı budur. Keynesçilik, klasik iktisadın temellerini oluşturan toplumsal bakış açısı öğelerinden hiçbirini tartışma konusu etmemiştir. Tek yaptığı şey, klasik iktisadın tek başına bırakarak ele aldığı şeyi globalleştirmektir: "Farklılık, daha ziyade yöntemdedir. Mikro-iktisat, öncelikle, ideal bir dünyayı, örgütlü, kusursuz bir rekabetin hüküm sürdüğü bir dünyayı analiz eden katışıksız bir kuramdır. Makro-iktisat ise gerçek dünyadan ve bu dünyanın kusurlarından yola çıktığını düşünür. [...] Ortalama insan davranışının temsilcisi olarak ya da –incelikli ve kesin analizi korkutucu ölçüde karmaşık olan– çok sayıda etkileşimin özeti olarak kabul edilebilir gördüğü oldukça kaba, yontulmamış tavırlarla ilgili varsayımlarla yetinir."[70] Makro-iktisat da, mübadelede bulunan bireylerden oluşan bir toplum varsayımından vazgeçmemiştir.

Günümüzdeki pratik iktisat, kuramsal varsayımlara gönderme yapmakla bile ilgilenmez: Yalnızca ihtiyaç kavramına başvurur. Oysa bu kavram iktisat tarafından asla açıklanmamıştır, ama o bunu doğal ve yine son derece yaygınlaşabilir bir kategori olarak kabul eder: İnsani ihtiyaçlar bütünüyle bireysel ve toplumsaldır, maddi ve manevidir... Gerçekte, bu ihtiyaçlar tamamen arzudur: Beslenme, giyinme, boş vakit, sosyallik, güzellik, aşk arzusu. Bu bakış açısı, insanın asla doyurulmayan arzu varlığı olduğu şeklindeki anlayışa tamamen uygundur: İktisat kendini insanın ihtiyaç ve arzularının tatmini hizmetindeki bilim ve teknik olarak sunar.[71] İktisat, nedreti yönetir

---

69 M. Allais, "Fondements d'une théorie positive des choix comportant un risque", akt. M. Godelier, *Rationalité..., a.g.e.*, s. 43.

70 A. d'Autume, in *La Science économeique en France, a.g.e.*, s. 17

71 Arte'de A. Gorz ile Planlama Kurumu başkanı J.-B. de Foucault'yu karşı karşıya getiren bir yayında bu argüman ortaya konmuştu. Üretimin körcesine art-

ve insanın ihtiyaç duyduğu tüm malların dağılımına öncülük eden düzenin kurallarını koyar.

Bu durumun paradoksunu yine de gözden kaçırmamamız gerekir. İhtiyaçlar mantığı, kökeni itibarıyla doğal bir mantıktır –ve maddi ihtiyaçlar maddi bir üretimle karşılanacağından, iktisat başlangıçta bu şekilde tahayyül edilmiştir–, ama yavaş yavaş insanın tüm arzularını kapsamıştır. Başka bir deyişle, iktisat artık tüm arzuların sorumluluğunu üstlenir; arzuyu toplumsallaştırır, resmileştirir. Demek ki iktisat, her arzunun, (1) başkasının (2) ürettiği bir şey ya da bir hizmetle, (3) ve toplumsallaşmış biçimde (4) karşılanabileceğine bizi inandırır. Günümüzde toplumun görevi insanın tüm arzularını ihtiyaca dönüştürmek ve bunları tatmin edebilecek kolektif üretimi örgütleyebilmekmiş gibi görülür! İnsan artık yalnızca bir üretici/tüketici olarak kavranır.[72] Tüketime yönelik görülmedik teşvikler buradan kaynaklanır: Tüketmek bir uygarlık tavrı haline gelmiştir. Önüne geleni tüketin, yeter ki resmi istatistiklerde yer alsın! Kimin tükettiğinin de önemi yok, yeter ki görünür olsun! Durum paradoksaldır: İktisadın bireyi korumayı dert edindiği, bireyin dışında kalan her gerçekliğe kuşkuyla yaklaştığı sanılıyordu. Oysa tüm arzuları toplumsallaştıran iktisat, bireyi topluma iki kez tabi kılar: Bireyin arzuları dönüşmüştür ve bunları toplumsal örgütlenme üstlenmiştir; ve bizzat bireyin kendisi, esas güçlerini, başkalarının tekrar tekrar dile getirdikleri arzuları tatmin etme amacı taşıyan bir üretimi her gün gerçekleştirmeye adar.

Bu koşullarda, her bir kişinin arzusunun özelliğini yitirdiği ve tamamen standartlaştığı fark edilir. Her arzunun ihtiyaç terimleriyle yorumlanması, insanın tatmin olmak için kamusal üretim sisteminin dolayımından giderek daha fazla geçmesi

---

masından vazgeçilebileceğini açıklayan A. Gorz'a, J.-B. de Foucault şu cevabı veriyordu: "Ama birçok ihtiyaç karşılanmadan kalmış olur." Elbette bu ihtiyaçları kimin ifade ettiğini ve üretim artışı hedefinin gerçekten de bu ihtiyaçları tatmin etmek olup olmadığını söylemeyi unutmuştu.

72 İnsan, üretici insan olarak *yalnızca* sosyalist ülkelerde, tüketici olarak da *yalnızca* kapitalist toplumlarda düşünülmüş değildir; insanın modern imgesidir bu.

gerektiği; bütün insan ihtiyaçlarının iktisadi sistem tarafından karşılanabilir olmasının, öncelikle ihtiyaçları kamusallaştıracak bir sistemi, sonra da yeniden ifade etme ve nihayet toplum tarafından üstlenilme sistemini geliştirmeyi gerektirdiği anlamına gelir. Habermas'ın[73] gayet iyi açıkladığı gibi, böyle bir ifade zararsız değildir, çünkü toplumsal dolayım sistemini, kendini yeniden üretmeye, kararlar üzerinde giderek daha fazla ağırlık taşımaya ve bu gelişimi beslemeye katkıda bulunmayan her şeyi, özellikle de özerk yaşam biçimlerini ortadan kaldırmaya mahkûm bir aygıta dönüştürür. Bu aracı sistem yalnızca devletten ibaret değildir; ihtiyaçları "kamusallaştırma"yı, saptamayı, biçimlendirmeyi, bunları karşılamayı hedefleyen kurumlar bütününden oluşur... Dolayısıyla işyerleri de, devletle aynı sıfatla bu sistemin parçasıdır.

Klasik iktisat ile Keynesçiliğin özünde pek farklı olmadıklarını artık görmekteyiz. Keynes yalnızca iktisadı politika düzeyine çıkararak ona başka bir boyut vermiştir: Klasik ve neo-klasik iktisat devleti bir kenarda tutmanın yararına inanmışken, artık devlet bizzat düzenleyicidir. Devlet bu topyekun düzenlemeyi gerçekleştirebilmek için bireyleri ve üretim birimlerini aracı olarak kullanır: İstikrarsızlık takınağı,[74] düzenleme yokluğu öyle güçlüdür ki, devletin artık müdahale hakkı vardır. Böylece, devlet artık dayanıksız insanî müdahalenin sembolü değildir, tersine, hesap ve düzenleme gücünü temsil etmektedir: Devlete çağrı yapılmış olması, iktisadi ve toplumsal evrimin düzenini her şeyden daha iyi garanti edebilecek olmasındandır. Devletin müdahalesinin nereye kadar gitmesi gerektiği, katışıksız pazarın daha kesin bir düzen garantisi olup olmadığı günümüzde kuşkusuz hâlâ tartışılmaktadır; ama modern toplumlarımızın bu soruya verdikleri karşılık, bu görevin büyük ölçüde devlete düştüğü ve bunun da aslında pek önem taşımadığı şeklinde olduk-

---

73 Habermas, "La Crise de l'Etat providence", *Ecrits politiques, a.g.e.*, s. 115-116.

74 Bir yetersiz istihdam dengesi olabileceği, dolayısıyla tam istihdamı varsayan temel düzenlemede bir anormallik olabileceği fark edildiğinden beri, Keynes'in lafına kulak verilmeye başlandığını unutmamak gerekir.

ça genel bir cevap olmuştur. Dolayısıyla, süreci desteklemek, beslemek, istikrara kavuşturmak, hesaplamak devlete düşmektedir... İktisat artık yalnızca kuralları koyacak ayrıcalıklı aygıt değildir. Amaçları da o belirlemektedir: Devletin peşinde koştuğu şey şu ya da bu özel amaç değil, büyüme oranının ve/veya tüketimin artışıdır. İktisadi göstergeler politik göstergeler haline gelmiştir: "Hedefler bir kez saptandığında, uzmanların ve modellerin güvencesinde bir tür otomatik pilota başvurulur. Hedeflerin kendisi de sonunda aygıtların teknikliği tarafından olduğu kadar (bu aygıtların içerdiği tasarım, gerçeğin inşaasını/indirgenmesini oluşturur), tüm uluslararası kısıtlamalar ve içerdeki katı kurallar tarafından büyük ölçüde belirlenmiş olur. Kısacası, politik işlev artık iktisat alanındaki teknik tercihlerden ayrılamaz: İdare memurluğu artık iktisadı izlemiyor, iktisattan önce geliyor, politika teknokrasinin içinde cisimleşmiştir."[75]

Sosyal devlet ya da korumacı devlet, demek ki, bolluk ve üretim buyruğunun aldığı modern biçimden başka bir şey değildir. Devlet artık aracıdır, bireyler onun aracılığıyla birbirine bağlanmıştır. Tüketicilere hep daha fazla gelir dağıtan korumacı devlet herkesi sisteme kazanmıştır ve üretim artışı hedefini herkes kendi hedefi olarak benimsemelidir. Böylelikle giderek daha fazla ihtiyaç karşılanacak ve giderek daha çok istihdam sağlanacaktır ve bu böyle kıyamete kadar gidecektir. Böylece, yeterli sayıda ihtiyaç yaratılabilme koşuluyla, çok etkili bir toplumsal düzen biçimi elde edilmiş olur. Sonunda, toplumun bütünü yalnızca tek bir amaç için çalışır: Tüketim ateşini beslemek. Bir iktisat politikasıyla, bir istihdam politikası ve bir yardım politikasıyla düzenleme yapan ve ihtiyaçların sorumluluğunu üstlenen devlet karşısında, bireyler, iktisadın onları bulmuş olduğu tecrit durumunda ayak diremeye devam ederler.[76] Yalnızca mü-

75 M. Guillaume, *La Science économique en France, a.g.e.*, s. 6.

76 Bu, P. Rosanvallon'un (*La Crise de l'Etat-providence, age.*) ortaya koyduğu ve Fransız Devrimi'ne kadar götürdüğü süreçtir: Devlet, aracı toplulukları ortadan kaldırır, böylece karşısında dağılmış bireylerden başka bir şey kalmaz. Bunların kendi aralarında işbirliği yapma hakları yoktur ve bunların karşılarında devlet mutlak erk olarak belirir. Bkz. bu konuyu çok soyut ve heyecan verici biçimde kanıtlanmış olan A. M. Guillemard, *Le Déclin du social*, PUF, 1986.

badele yoluyla iletişimde bulunabilen katışıksız anlamda özerk bireyler, yaşamlarını üretmekle geçirirler, yani kendi kapasitelerini satılabilir hizmetlere dönüştürür ya da kendi arzularını ihtiyaç haline getirirler: Artık onlar tamamen toplumsallaşmıştır, yani kendilerini tamamen başkalarına adamış ve onlara bağlamışlardır. Sonuç olarak, çağdaş iktisat toplumsal düzeni başlangıçtaki imkânların aynısıyla üretmeye devam eder: Tamamen "mübadeleci" bir servet tanımı sayesinde, bireylerin muhtemel zenginleşmesini (hatta hayatta kalmalarını), toplumsal metabolizmaya katılımlarına bağlar. Tüm bireylerin iyi kötü içine sürüklendikleri, kendi kendini yeniden üreten toplumsal sürecin temeli budur.

Bu durumda, Hannah Arendt'in iktisada yönelik temel eleştirisi daha iyi anlaşılmaktadır: Bir ülkenin görevini özellikle iktisadi olarak ele almak ve insanı da bir üretici ve tüketici olarak kabul etmek, insanı tamamen "kamusal" kılmak anlamına gelir. İnsanı, eli kolu bağlı bir halde toplumsal düzenlemeye teslim ederek, bireyin toplumsal varlık olmak dışında başka türlü yaşayamayacağını söylemek demektir. Dolayısıyla, diye devam eder Arendt, bu durumdan kaynaklanan iki sonuç da yenilgi biçimindedir: Bireyin kendi uzamına sahip olduğu özel alanın yok olması ve yurttaşların eşit olduğu politik uzamın yok olması. İktisat bu yenilgiden galibiyet tadı alır, çünkü politikanın yerine kendisini koyar.

İktisat ve Politikanın Çöküşü

İktisat, basit ve yansız bir teknik değildir: Bir dünya görüşüyle birlikte işler. Bu dünya görüşü iktisadın doğduğu bağlamı belirlemiş dünya görüşüdür; ama aynı zamanda, politikanın ve etiğin –yani amaçlara yönelik insan sanatlarının– mutlak reddiyle de birlikte işler. İktisat, kendi içinde, politikanın çöküşünü barındırıyordu. 18. yüzyılda kendini öteki tercih olarak sunmuştu ve sonunda, en azından bizim toplumlarımızda kendini politikanın yerine koyabildi. Bolluk arayışının doğal yasalarını ortaya koyan bilim olma iddiasındaki iktisat, toplumsal ilişkilerin ya-

salarını da ortaya çıkardığını ileri sürüyor ve bir düzen ilkesi oluşturmaya yatkın diğer sistemlerle (din, ahlak, felsefe, politika...) fiilen rekabete giriyordu. Bir yandan, dünyanın anlamını, insanların ve toplumun yerini açıklayan ve yükümlülükleri temellendiren geleneksel (Habermas'ın ifadesini kullanırsak) "meşruiyet" sistemlerinin çöküşü ile diğer yandan, yeni düzenleme kiplikleri uydurup inşa etme ve insan iradesine daha geniş bir yer bırakma zorunluluğu arasında aşikâr bir ilişki var. 18. yüzyılda, kökten karşıtlık içeren iki çözüm, yani iktisat ve politika yeni koşullardan yola çıkarak toplumsal düzeni oturtmak için kendini gösterdiğinde, iktisat kendini dayattı.

Üretimde verimlilik buyruğu kendini dayattığı ölçüde, iktisat, toplumsal yaşamın bütünü üzerindeki nüfuzunu arttırdı, toplumsal yaşamı bu biricik hedefe ulaşma araçlarının örgütlenmesine indirgedi. Meşrulaştırma sistemleri ya da gelenekler yok olurken, ve toplumsal yaşam tek bir hedef doğrultusunda rasyonalleşerek gelişirken, toplumsal yaşamın amaçlarını bulma sanatı, daha basit ifadeyle, seçim yapma sanatı olan politika giderek işe yaramaz bir hal aldı. Bu saptama, devlete uygun görülen rol ne olursa olsun, iktisadi düzenlemeyi benimsemiş tüm toplumları ilgilendirmektedir. Habermas'ın yazdığı gibi: "Devletin faaliyeti iktisadi sistemin büyümesini ve istikrarını hedeflediği ölçüde, politika negatif bir karakter edinir: Devlet kendi faaliyetini işlevsizlikleri ortadan kaldıracak, sistemi tehlikeye atmaya yatkın riskleri ortadan kaldıracak şekilde yönlendirir; pratik ereklilikler gerçekleştirmeye değil, teknik düzende çözümler bulmaya yönelir. [...] Eski tür politika, tahakkümün meşrulaştırıcı biçimleriyle bile olsa, kendini pratik hedeflere göre belirlemekteydi: İyi bir yaşam fikri, etkileşim ilişkilerine yönelik yorumların konusuydu. Günümüzde baskın olan vekillik programlaması, yalnızca kılavuzluk konusu olan bir sistemin işleyişinden başka şeyle ilgilenmez. [...] Bu nedenle, yeni devlet müdahalesi politikası, nüfusun geniş kitlesinin depolitazyonunu gerektirmektedir."[77] Tartışmaya izin vermeyen bir

77 Habermas, *La Technique et la science comme "idéologie"*, *a.g.e.*, s. 40.

hedefe ulaşmak için uyulması gereken toplumsal ve doğal yasaları dayattığı ölçüde, iktisat, politikanın çöküşünü kendi içinde barındırmaktadır; yalnızca politikacıya özgü ihtiyatlı düşünmeyi gereksiz kılmakla kalmaz, aynı zamanda ulusal tartışmaları, hatta danışma ve görüş ayrılıklarını da gereksiz kılar.

İktisat ve teknokrasi

Geniş kitle depolitize edilmelidir, politik sınıf da. Bu sınıf, önceden belirlenmiş hedeflere ulaşmak için en uygun araçların seçiminde uzmanlaşmış bir teknokrasiye dönüşmek zorundadır; yoksa işe yaramaz bir gevezelik içinde yitip gider. Artık politika iktisadın bıraktığı manevra marjlarında süren birkaç tartışmaya indirgenmiştir, ama asla toplum halinde yaşamanın ereklilikleri tartışma konusu edilmemektedir. Politika günümüzde iktisadın bir alt-ürünü halini almıştır; ve aynı hedefe ulaşmanın birçok tarzı olduğuna inandırmayı, özgürlük ve tartışma görünümünü sürdürmeyi de görevi bilmektedir. Ama, "politik" işbölümü bile, bunun bir yanılsamadan başka bir şey olmadığını göstermektedir.

Günümüzdeki toplumsal düzenleme, gerçekten de, ikili bir işbölümüne dayanmaktadır: Bir yandan, toplum halinde yaşamanın amaç ve araçlarını sanki belirliyormuş gibi davranan politik-idari bir sınıf ile yılda ortalama bir kez oy vermek dışında bu amaç ve araçlarla ilgilenmeyen ve bunlarla ilgilenme çabasını ilk önüne gelene devreden nüfusun geri kalanı arasındaki işbölümü; ve diğer yandan, toplumsal yaşamın giderek daha fazla önem kazanan bir bölümünün düzenlenmesinden sorumlu, bizzat politik-idari sınıfın bağrından çıkma, daha iyi eğitimli ve sayıları giderek artan bir teknokrasi ile "yalnızca" halkın temsilcisi olan politikacılar arasındaki işbölümü. Bu bölünme, İkinci Dünya Savaşı sonundan itibaren büyük ölçüde arttı; kamusal sorunların ve daha genel olarak, toplumsal düzenin düzenlenmesinde uzmanlaşmış bir sınıf oluştu; ve bu sınıf, yansız bir bilgiye –iktisat– dayanan ve en iyi toplumsal düzeni elde etmeye çalışan yansız bir sınıf olma iddiasında. Ele alınacak sorunların son de-

rece karmaşık ve teknik niteliği, tüm nüfusun ya da klasik politikacıların karar vermenin tüm sırlarına nüfuz etmedeki yetersizlikleri böyle bir sınıfın oluşumunu haklı gösterdi. Mekanik ve teknik düzenleme sorunlarının yönetimi için oluşturulmuş olan bu sınıf, aynı zamanda politik iktidarı uygulayan sınıf da olduğu andan itibaren bölünme doruğa ulaştı. Sonuca birçok yoldan ulaşıldı: Bunun nedeni ya politikacıların ve özellikle de en seçkin işlevleri yerine getirenlerin bu sınıftan gelmiş olmalarıdır; ya da yürütme gücü ile parlamento arasındaki ilişkilerde, idarenin hesap ya da kararlarının akla yatkınlığını doğrulayacak ve bunlara hakim olacak araçlara vekillerin sahip olmamasıdır. Başka deyişle, örneğin Fransa'da politikacı olmak için, düzenleme sorunlarını ele almakta uzmanlaşmış önemli bir teknik okulu (Politknik, ENA ya da diğerleri) bitirmiş olmak tercih edildiğinden beri, yurttaşların, aynı zamanda da politikacıların depolitizasyonu kaçınılmaz hal aldu. Ulusal İdari Okul (ENA),[78] toplumu düzenleme mekanizmalarının öğrenildiği; Saint-Simon'un istediği gibi, nesneler kadar insanları da idare etmenin öğrenildiği; yalnızca teknik sorunların var olduğu, amaçların asla sorun edilmediği fikrinin benimsendiği bir okul oldu. ENA'da, düzenlemenin sırrı öğreniliyor. Bugün bir politikacı olmak, ya düzenleme sanatında usta geçinmek demektir, ya da iktisadi sorunlarda uzman bir teknokrasinin gözü kulağı olabilme yetisi demektir.

Bu olurken, başat olan şey, sorunların iktisadi nitelikte olup olmadığı değildir elbette (çünkü hiçbir konu gerçekten iktisadi değildir ama iktisat, her durumda, bütün alanların yasalarını koyma iddiasındadır). Başat olan, yasaların varlığı ve yalnızca bu yasaları bilenlerin toplumu yönetebileceği olgusudur. Toplum yönetimi, işyeri yönetimine giderek daha fazla benzemektedir. Her iki durumda da benzer bir teknokratik sapma görülür. Galbraith'in yalnızca iş yerlerini hedefleyerek sözünü ettiği sapmadır bu.[79] Max Weber'in, (idari bir genelkurmay ve

78 Fransa'da devletin üst kademe yöneticilerinin hemen hepsi ve politikacıların çoğu bu okuldan mezun olurlar [e.n].

79 Ünlü tekno-yapı; Galbraith, işyeri sahiplerinin yanında, bunun da gücünü betimler.

maddi araçlar gerektiren) "politik işyeri"nden söz ederken ve profesyonel politikacıyla ilgili modern simgenin anlamı üzerinde dururken, bizi de düşünmeye davet ettiği şey budur. 1919'da verdiği ve Fransızca'ya "Meslek ve Politikacının Eğilimi" ("*Politik als Beruf*")[80] adıyla çevrilen konferansında Weber, politikacının işlevini, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda uzun uzun analiz etmiş olduğu *Beruf* terimiyle belirtmektedir. Hem eğilim hem de meslek anlamına gelen bu terim, Luther'in İncil çevirisiyle modern anlamını edindi. Çalışmanın, dünyada insanların görevi ve toplumlarımızın temeli olmasını sağlayan dönüşümlerin özünü toparlayan bir deyimdir.[81] Yeryüzünde insanlara atfedilen ve kapitalizmin çehresini oluşturmasına katkıda bulunmuş görev demek olan *Beruf*, aynı zamanda politikacıya da atfedilen görevdir. O da kendi görevini, hesap vererek mümkün olan en etkin biçimde uygulanması ve diğer her işyeriyle aynı tarzda sürdürülmesi gereken bir faaliyet olarak tasarlar. Terimlerin benzerliğinin ardında, toplumun bir işyeri olduğu ve onu bu şekilde yönetmek gerektiği fikri yatar. Weber belirtmektedir: "Politikayı bir 'işyeri'ne dönüştüren evrim, iktidar mücadelesine katılanların ve modern parti ilkesine uygun olarak işyeri yöntemlerini uygulayanların özel olarak yetiştirilmesini gerektirir [...] Özel bir işyerinde de durum farklı değildir."[82] Weber'in karşılaştırmasını sözcüğü sözcüğüne ele almak gerekir: Günümüzde, uzmanlaşmış politikacının işlevi, toplumu bir işyerini yönetir gibi yönetmektir. Çünkü toplum bir işyeri*dir*, tıpkı "küçük" işyerleri gibi, toplum da kendi bütçesini belirler, verimli olmak zorundadır ve kârını değilse de en azından üretimini azamileştirmek zorundadır. Onun da kendi emekçileri, idare ekibi, görev dağılımı vardır. Modern dünyada iktisadi örgütlenme tüm di-

80 1919 tarihli bu konferans, bir başka konferansla birlikte ("Meslek ve Bilim Adamının Eğilimi"), konuşmanın özüne işaret eden *Bilgin ve Politikacı* genel başlığı altında derlenmiştir. Burada cep baskısına gönderme yapılmaktadır: M. Weber, *Le Savant et la politique*, 10/18, 1971.

81 M. Weber, *L'Ethique protestante...*, *a.g.e.*, s. 81-104.

82 M. Weber, *Le Savant et le politique*, *a.g.e.*, s. 121 ve 123.

ğer örgütlenmelere baskın çıkmıştır: Tıpkı modern işyerinin bir sermaye payına sahip olması gibi, modern toplumun da ulusal muhasebesi büyük bir işyerinin muhasebesidir.[83] Bugün politika yaptığımızı sanırken aslında İktisat yapmaktayız ve politika olmayan şeyi politika olarak adlandırmaktayız. Amaçlardan söz ettiğimizi sanmaktayız, oysa ki tek bir hedef önem taşımaktadır: Fransa adlı işyerini hep daha kârlı kılmak!

Rekabet edebilir olmaktan, üretmekten ve tüketmekten vazgeçilebileceğine inanacak kadar saf olmamak gerekir. Bir ülkenin hayatta kalmasının bedeli bugün budur ve bu tartışma konusu edilemez. Yine de tartışma konusu edilebilir olan şey, –ki buna tekrar döneceğiz– bu hayatta kalma hedefine verilen yerin ne kadar büyük olduğu, bu hedefe verilen ad ve başka kaygılara bıraktığı alandır. Bu arada, politikaya benzeyebilecek olan şey –yani toplumsal yaşamın amaçlarını belirlemek, bunlardan söz etmek, tartışmak, katılmak– artık elbette geçmiş zamanlar olarak belirir: Tartışma yararsızdır, çünkü yasalar vardır ve bunları okumakta ve yorumlamakta uzmanlaşmış bir sınıf vardır. O halde bırakalım o sınıf yapsın, nüfusun geri kalanı da toplumun temel işlevlerine –üretmek ve tüketmek– bağlı kalsın! Toplum bir işyeri olarak kavrandığı için, –yalnızca çalışma değil– kolektif işlevlerin bütünü de daima ötelenen bir bölünmenin konusu olabilir: İktisat, aynı zamanda toplumsal işbölümünün aygıtıdır.

Politik felsefe iktisat varsayımlarını benimsediğinde...

Siyasal kuram, iktisadın yöntemini kullanmaya başladığında –ve bu amaçla, aynı zamanda, iktisadın dünya görüşünün, varsayımlarının ve gerekliliklerinin tümünü de kabul ettiğinde– bizce evrimin sonuna gelinmiş demektir. Yaklaşık bir yirmi yıldır (ama aslında, 1920'li yıllarda, pozitivizmin gelişimiy-

83 "Ulusal muhasebe Fransa'da işyeri imgesine göre tasarlanmıştır. Eski iktisatçıların, hatta Smith'in kafasında, üretici ulusu bir işyeri gibi, yönetilmesi ve büyütülmesi gereken bir sermaye gibi idare etme fikri vardır." F. Fourquet, *La Richesse et la puissance, a.g.e.*, s. 267

le birlikte) Amerika Birleşik Devletleri'ndeki durum budur; Fransa'nın durumu da artık aynıdır. Politik felsefeyle ilgili çok büyük sayıda eser, gerçekten de, iktisat "bilimi"nden kaynaklanan ve Amerika Birleşik Devletleri'nde toplumsal tercih ya da rasyonel tercih kuramı olarak adlandırılan disiplinde kullanılan yöntemlerden –bunları asla açıklamadan ya da doğrulamadan– esinlenmektedir. Rawls, *Adalet Kuramı*'nda, başlangıçtaki durumda –birlikte yaşamalarını sağlayacak ilkeleri seçecek olan insanların durumunda– tarafların rasyonel varlıklar olduklarını açıklar ve ekler: "Rasyonalite ilkesi, dar anlamda, yani verili amaçlara varmak için en etkili araçları kullanma yeteneği olarak yorumlanmalıdır. [...] Adalet kuramı, rasyonel tercih kuramının belki de en önemli bölümüdür."[84] Eserin bütünü, gerçekten de, yalnızca iktisatta kullanılan yöntemden değil, aynı zamanda, iktisattaki durum, varsayım ve uslamlamalardan da çok güçlü bir şekilde esinlenir. Bundan böyle, tüm yaklaşım tarzı, bir başka disiplinden basitçe ödünç alınmış ve geliştirilmeleri yeterli görülen varsayımlara dayanır. Rawls, toplumun doğası ve toplumsal adalet kavramı üzerine düşünmesini sağlayan kurgu sıfatıyla, tam olarak, 18. yüzyılda iktisadın ve politikanın yola çıktığı tipik-durumu seçmiştir: Bireylerin tek tek, dağınık bulundukları, doğal bir haldir bu. Bu durumda hedef, bireylerin birlikte yaşamaya karar vermelerini sağlayan gerekçeleri ortaya koyabilmekti. İktisadi düşüncenin ana kalıbı olan bu kurgunun tercih edilmesi, Rawls'ta elbette masum değildir.

Rawls'ın çağdaşı iktisatçılar benzer bir kökensel duruma gönderme yaparlar. Karşılaştıralım. Rawls, 1971'de şöyle yazmaktadır: "Fikirleri belirginleştirmek için, bir toplumun, karşılıklı ilişkileriyle, bazı davranış kurallarını zorunlu olarak kabul eden ve çoğunu bu kurallarla uyum içinde davranan kişi-

84 J. Rawls, *Théorie de la justice*, *a.g.e.*, s. 40 ve 43. Rawls, daha ilerde (s. 175), rasyonalite ilkesinin rasyonel tercih teorisinde iyi bilinen ilke olduğunu belirtir: Rasyonel birey, mevcut seçenekler karşısında bağdaşık bir tercihler bütününe sahi p olandır. O, kendi tercihlerini, amaçlarını gerçekleştirme tarzına göre hiyerarşileştirir. Bu birey, ne imrenir, ne aşağılanma ne de kıskançlık çeker.

lerin, az çok kendine yeterli bir ortaklığı olduğunu kabul edelim. [...] Dahası, bu kuralların, üyelerinin iyiliğini desteklemeyi hedefleyen bir işbirliği sistemini belirlediğini varsayalım. Bir toplum, karşılıklı avantaj amacıyla girişilen bir işbirliği teşebbüsü olsa da, hem bir çıkar çatışmasıyla, hem de çıkarların özdeşliğiyle nitelenir."[85] 1962 yılında Amerikan iktisatçılarının başı Robbins Burling şöyle yazıyordu: "Bir toplum, tercihte bulunan bireyler dizisidir, dolayısıyla her edim, almaşıklaşan araçlar ve amaçlar arasında bilinçli ya da bilinçsiz tercihler içerir. Amaçlar, bireyin içinde yaşadığı ve yönelmeye çalıştığı toplum değerlerinin renklerini taşıyan hedeflerdir."[86] Her iki durumda da bireyler dağılmıştır ama rasyonel ve kendine yeterlidirler. İktisadi yöntemin tümünde olduğu gibi Rawls'ta da, bireylerin azamileştirmek istediği tercihleri vardır. İktisadi geleneğin büyük bölümü gibi, Rawls da, yararcılığa saldırsa bile, toplumsal optimum, aynı zamanda, bir denge elde etmek için uzlaştırmak gereken bireysel bakış açılarının dikkate alınmasından kaynaklanır. Her iki durumda da toplum bir toplaşma, bir dizi, rasyonel bireyler birliği, hatta bireysel olarak kalmaya devam eden amaçları basitçe "renklendiren" bir dekor olarak kabul edilir. Topluma katılım hiçbir şey değiştirmemiştir.

Ama, denecektir bize, bu dağınık bireyler çokluğundan yola çıkmak, niçin politik olmaktan çok iktisadi bir bakış olsun? Çünkü bu varsayım, önceden gördüğümüz gibi,[87] 18. yüzyılın iktisadi ve politik teorilerinde ortaktır, ve bunların çoğunun ortak özelliği de, sözleşmeyi bireylerin doğal durumdan çıkıp uygar duruma girmelerinin aracı olarak görür. Ama iki tür çözüm arasında üç önemli farklılık vardır. İlk olarak, iktisadın bir cevap olarak geçiştirdiği şeyi siyasal kuramlar bir soru olarak kabul eder: Bir yanda birey –arzuları, iradesi– ile diğer yanda toplum arasında eklemlenme. Tikel iradelerin çokluğundan genel iradeye nasıl geçildiğini göstermek gerektiğinde,

85 *A.g.e.*, s. 30.

86 R. Burling, "Theories de la maximisation et anthropologie économique", akt. Godelier, *Un domaine contesté...*, *a.g.e.*, s. 110.

87 Krş. bu eserin III. bölümünün sonu.

Rousseau'nun içinde boğuştuğu güçlükleri görmek gerekir.[88] Aynı şekilde, –ki ikinci farklılık budur–, politik kuram, göndermede bulunduğu birey anlayışını derinleştirecektir. Bir önceki yüzyılda yeşeren doğal hal varsayımlarını benimsemeye cesaret etmiş 19. yüzyıl politik kuramalrı enderdir. Toplumsal ve tarihsel olarak yeri belirlenemeyen bireylerden topluma varmanın imkânsızlığını göz önünde bulundururlar. Son olarak ve özellikle, iktisat, kelimenin kökeninin ortaya koyduğu gibi, yasaları ortaya çıkarır. İktisadın özgül farklılığı, keşfettiği düzenin otomatikliğinde yatar, oysa ki politika toplum halinde yaşamın amaçlarını bulmaya çalışan ve böylece bizim zaten daima toplum halinde yaşadığımızı kabul eden sanattır. Politika, dağılmış bireylerden yola çıkarak onlar arasında sözleşme yapsa da ve bu sözleşmenin, dağınık çokluğu büyülü bir biçimde bir anda organik bir toplumsal bedene dönüştürdüğünü hayal etse de,[89] bireylerin birbirleriyle konuşmalarını gerektirir. Rousseau'da bireyler birbirlerine hitap ederler ve yeteneklerinden başka şeyi değiş tokuş ederler. Smith'te, ama aynı zamanda ardından gelecek tüm iktisatçılarda, ta Marx'a kadar, söz yararsızdır. Toplumsal bağ, konuşulan değil, üretilmiş bir şeydir. Toplumsal bağ, bireyler arasındaki değiş tokuştan çı-

88 Siyasal sözleşme kuramları, bir toplaşmadan başka türlü düşünülen bir toplum kurmadaki güçsüzlükten kaynaklanmıştır. Hobbes ve Rousseau, tanımladıkları topluma yine de organik bir birlik vermeyi başarmışlardır. Hobbes, bireylerin hükümdara aktardığı yetkiler sayesinde; Rousseau ise çokluğu birliğe aniden dönüştüren sözleşmenin neredeyse kutsal karakteri sayesinde bunu başarmıştır: "Bütünün bölünmez parçası olarak her uzvu *beden* olarak kabul ediyoruz [...] O anda, [...] bu birlik edimi, ahlaki ve kolektif bir *beden* oluşturur [...], bu da kendi birliğini, ortak benini, yaşamını ve iradesini bu aynı edimden alır." (*Contrat social,* kitap I, Bölüm IV; abç.). Ama başlangıçtaki bu dönüşme, tikel iradelerin çoğulluğundan genel iradeye geçmeyi sağlayan dönüşüm kadar mucizevidir (krş. *Contrat social,* Kitap II, Bölüm III). Bu iki işlem hakkında getirilen çok sayıda ikna edici açıklamaya rağmen (krş. R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps, a.g.e.,* A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur,* Vrin, 1984), Rousseau'nun düşüncesinin, bireyci çıkış noktası nedeniyle ve yasa koyucunun müdahalesinin ortaya koyduğu gibi çelişik kaldığını inkâr edemeyiz (*Contrat social,* Kitap II, Bölüm VII). Buna karşılık Hegel bu açmazdan kurtulmuş gözükmektedir, çünkü onun çıkış noktası tarihte ve toplumdadır.

89 Rousseau buna örnektir.

karsanır, otomatik olarak dokunur, söylemin dayanıksızlığına, gevezeliğe, sözün olası etkisizliğine ya da boşluğuna, muhtemel kusurlarına tabi değildir.[90] Rawls'daki durum da tamamen budur.

Adalet Kuramı'nda, dağınık ama kendine tamamen yeterli bireyler, her birinin daha iyi yaşamasını sağlayacak kurallara karar vermek için –işbirliğinden elde edilen avantajlar sayesinde– bir an bir araya gelip sonra da her biri kendi köşesinde yaşamak üzere yeniden ayrılıyormuş gibi kabul edilir. Sanki yüz yüze gelme ânı mümkün olduğunca kısa olmalıymış gibi cereyan eder her şey. Bireylerin bu tercihi bir cehalet perdesi altında gerçekleştirmesi elbette önemsiz değildir: Çekindikleri şey, kuralların "hakkaniyetli" seçimi için gereken masumiyete zarar verecek dışsal imler görmek midir? Yoksa, karşılaşmanın ve sözün risklerinden bu şekilde mi korunurlar? Bir ilke saptanıyor ve her şey bitiyor. Zaten, her şey çoktan bitti, çünkü kurallar bir kez seçildiğinde insanlar bir daha asla konuşmaya, buluşmaya, toplanmaya ihtiyaç duymazlar: Bu kurgusal an, insanların toplu halde olma ve ortak olabilecek bir çıkara sahip olma riskine koştukları tek andır. Sonra, kurallar, her seferinde ve her durum için, yapılması gereken şeyi buyuracaktır ve denge de her durumda korunmuş olur.[91] Paradoksal olarak, bu temel an, kesin olarak hiçbir şey tercih etmeyen bireyler-

90 Habermas, insanın esas olarak, kökensel olarak ve münhasıran üretici olmadığını, konuşan varlık (*homo loquax*) olduğunu düşündüğü için, felsefesinin büyük bölümünü iletişime ve hermenötiğe ayırmıştır. Yalnızca imlerin anlama gönderme yapış tarzıyla ilgilenmekle kalmaz, aynı zamanda, bir topluluğun kendi tarihiyle ya da kendisiyle ilişkisinin nasıl gölgede kaldığını görme tarzıyla ve kendisiyle konuşabilmek için, sözün uygulanışını mümkün kılan belli bir miktar kurala uyum sağlama ihtiyacı duymasıyla da ilgilenir.

91 Baskın olan yine de denge şemasıdır, "rekabete dayalı talepler arasında uygun denge," *Thórie de la justice, a.g.e.*, s. 36. Hayek'e yapılan bu referansın gösterdiği gibi (akt. J.-P. Dupuy, *Le Sacrifice et l'envie, a.g.e.*, s. 227), cehalet perdesi (ve usül hukuku) kavramı bile iktisada gönderme yapmaktadır: "Belirli bir kuralı benimsemenin fiili sonucunu öngöremeyeceğimiz için, bunun herkesin şansını eşit olarak artıracağı varsayımını kabul edebiliriz. Kurallar üzerinde uyumu mümkün kılan gelecekteki sonuç bilinmiyor olsa da [...], bir prosedür üzerinde anlaşmayı mümkün kılmak amacıyla, bir sonucu kasıtlı olarak öngörülemez kılmaktan ibaret sık rastlanan uygulamanın kabul ettiği şey budur..."

den, bir anlamda, çalınmıştır: Tek toplumsallık anları ellerinden alınmıştır, o an terimin gerçek anlamıyla onlardan gizlenmiştir. Sanki iktisatçıların –Rawls'ın ve onun düşüncesine yakın politik düşünürlerin– kafasına, aynı kökenden gelme ikili bir korku musallat olmuş gibidir: Toplumun bir gerçekliği olduğunu kabul etmekten; toplumu, kendisini oluşturan bireylerin toplamından daha fazla bir şey olarak kabul etmekten, onu arzulayabilmekten ya da sevebilmekten duyulan korku; toplumsal ilişkilerin tamamen belirlenememesinden, asla gerçekten var olmamış kurgusal bir anda insanların sonsuza dek üzerinde anlaştıkları kurallardan çıkarsanamayacağından duyulan korku. "Toplumsal işbirliğine katılanların, hem temel hak ve görevleri, hem de toplumsal yararları saptaması gereken ilkeleri, *tek bir* kolektif edimle, hep birlikte seçtiklerini hayal etmemiz gerekir. [...] Bir grup insan, kendi bağrında adil ya da adaletsiz olarak kabul edilmesi gereken şeye *kesin olarak* karar vermelidir," diye yazar Rawls.[92] Demek ki Rawls'a göre, toplum halinde yaşamanın ideali, kurallar bir kez "seçildiğinde", tüm toplumsal düzenin (hiyerarşi, ihtimaller, malların paylaşımı), otomatik olarak, sanki bir makine tarafından hesaplanıyormuş gibi işlemesidir.

Rawls'ın yaklaşımının üstünlüğü sistematikliğidir: Tüm iktisadi geleneğe uygun olarak bireylerin kökensel dağılımı; bireyleri bir arada yaşatmanın tek yolu olarak görülen sözleşme;[93] yığılma olarak kabul edilen toplum;[94] toplumu, bireysel amaçlardan farklı amaçları olabilecek, bireylerden farklı bir gerçeklik olarak kabul etmenin reddi. Bu yaklaşım yine de tutarlılıktan yoksundur.

Çünkü Rawls toplumsal eşitsizliklerde belli düzeltmeler yapılmasını kabul eder. Yine de eşitsizliklerin azaltılmasını ideal

92 J. Rawls, *Théorie de la justice*, *a.g.e.*, s. 38. Abç.

93 "Tüm geleneksel anlayışlar arasında, sanıyorum ki, adil yargılarımıza en yakın olanı ve demokratik bir topluma en uygun ahlaki temeli oluşturanı sözleşme anlayışıdır," diye yazar Rawls, *a.g.e.*, s. 20.

94 "Toplumsal adalet, rasyonel temkin ilkesinin bir yığılma olarak kabul edilen grubun refah anlayışına uygulanmasıdır," *a.g.e.*, s. 50.

olarak benimsemiş değildir: Bu eşitsizliklerin artışları eğer yoksullara en ufak kazanç sağlamıyorsa, bunlar eleştirilebilir. Bununla birlikte, bazı eşitsizliklerin adaletsiz olduğunu belirten Rawls, yalnızca toplum halinde yaşamı, bunun avantajlar taşıdığı fikrini kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda bu eşitsizliklerin bazılarına çözüm bulmakta devletin yardım edebileceği fikrini de kabul eder. Ayrıntılarda farklılık içeren bu tavır sayesinde sonunda Fransızca'ya tercüme edilmiş ve özellikle bolca yorumlanmıştır.[95] Bununla birlikte, ondan önce Hayek ya da Friedmann'ın ya da ondan sonra Nozick'in veya libertaryen ya da neo-liberal denen akımın diğer temsilcilerinin yapmış olduğu gibi,[96] yaklaşımını sonuna kadar götürmemiştir. Bu yazarların ortak özelliği, iktisadın varsayımlarını ve gereklerini yeniden ele almak ve iktisadın imkân tanıdığı düzen tü-

95 Son derece incelikli bir sentez önerdiği için Rawls Fransa'ya girebilmiş ve özellikle çok fazla yorumlanabilmiştir. 1980'li yıllarda Fransa'da eşitsizliklerin büyük ölçüde arttığını gösteren, CERC'in bir raporunun 1989 yılında yayımlanması bunda özellikle etkili olmuştur (*Les Revenus des Français, le tournant des années 80,* Documents du CERC, no 94). Planlama Komiserliğinin ertesi yıl çıkardığı *Eşitsizlikler 90* başlıklı bir çalışma belgesinde, bazı eşitsizliklerin tamamen kabul edilebilir olduğunu, bazılarının ise böyle olmadığını açıklamak için Rawls'a bol bol göndermede bulunulmuştur: "Son dönemdeki kuramsal düşünceler, eşitsizliklere yeni bir gözle bakılmasını sağlamaktadır: Kriz öncesi dönemde başlı başına iyi bir şey olarak kabul edilen eşitsizliklerin azaltılması, günümüzde daha karmaşık bir sorun olarak görülmektedir." Bütün eşitsizliklerle mücadele edilmemelidir; tam tersine. Rawls'ın Fransa'ya girişi ve konu olduğu çeşitli yorumlar hakkında bkz.: B. Théret, "Le 'Rawlsisme' à la française", le marché contre l'égalité démocratique?" *Futur antérieur,* no 8, Kış 1991; ve Y. Roucaute, "Rawls en France", *L'Evolution de la philosophie du droit en Allemagne et en France depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale,* PUF, 1991. Roucaute şöyle yazmaktadır (s. 213): "Leninizmin türevleri yıkılırken, Rawls'ın, hegemonya kazanmış 'liberalizm' içinde, ama soldan düşünülebilmesi için gözardı edilemez bir koz olabileceğine inanılmaya başlanan dönemdir bu." Ve devam ediyor (s. 223): " 'Solcu' entelektüeller, 1982'den önce, üretildiği kültürel yerin (Kuzey Amerika) damgasını taşıyan ve toplumsal eşitsizlikleri meşrulaştıran bir kuramı kabul etmezlerdi; Fransız liberallerine göre farklılık ilkesi, yeniden bölüşümün, dolayısıyla devlet müdahaleciliğinin ilkesiydi. [...] Başarı buradan kaynaklanır: Rawls'a referans, birkaç yıl içinde çakışan ikili bir krizden ayrı düşünülemez."

96 Bu üç yazar hakkında bkz. J.-P. Dupuy, Ph. Van Parijs, A. Sen, önceden belirtilen eserleri; J.-F. Kervegan, "Y a-t-il une philosophie libérale? Remarques sur les œuvres de J. Rawls et F. Von Hayek", *Rue Descartes,* no 3, 1992, ayrıca *Individu et justice sociale, autour de John Rawls,* Seuil, col. "Points", 1988.

rünü, en doğal düzen yapmaktır. Hayek, ekonomi sözcüğündeki temel kök olan *nomos* terimini, toplumsal düzenin modeli yapmak için kasıtlı olarak kullanmaktadır: *nomos,* hukukun, aynı zamanda kendiliğinden bir düzene denk düşen doğal bir hukukun kuralıdır.[97] İktisadın tarif ettiği toplumsal düzenleme eğer en iyi düzense, bunun nedeni, pazardan yola çıkarak kendiliğinden gelişen düzenin doğal, neredeyse biyolojik bir düzen, insanların niyetlerinin değil, eylemlerinin sonucu olmasıdır. Devletin bütünüyle tartışılması buradan kaynaklanır. Ama libertaryenlerin –diğerlerinden daha iyi– gösterdikleri şey, iktisadın iç düşmanının, sanıldığı gibi, devlet ve buna eşlik eden vergiler, kolektif mülkler... değil, bizi toplum halinde yaşamaya ve yaşamak istediğimiz tarzı birlikte seçmeye zorlayan politikadır. Örneğin, yalnızca bireylerin var olduğu, bireysel hakların mutlak ve bireysel özgürlüğün de tam olduğu fikrinin, bireyler de dahil, genelleşmiş bir metalaşmaya yönelttiği Robert Nozick'te durum böyledir: Toplumsal ilişkileri yalnızca kurallı mübadele –tercihen meta değişimi– biçiminde düşünen iktisadi düzen, her şeyin metaya dönüşmesinde sanki mutlak sonunu bulmuş gibidir. Bireyin özgürlüğünün bedeli ve ötekini kabul etmenin tek kipi budur. Böylece libertaryenler, toplumdaki doğal ve insani her tözün metaya dönüşümünü iktisadın gelişiminin mutlak mantıki sonucu olarak kabul eden Polanyi'nin[98] analizinin doğruluğunu kanıtlarlar.

Toplumsal bilimlerin iktisatlaşması

Amaçlar üzerinde tartışmayı ve keyfiyeti ne pahasına olursa olsun ortadan kaldırma aracı olarak hazırlanmış olan iktisat, kendini politika olarak sunma eğilimini kendi içinde taşır. Ve,

---

97 F. Von Hayek, *Droit, législation, liberté,* c. I, PUF, 1986, Bölüm V.

98 K. Polanyi, *La Grande Transformation, a.g.e.,* Bölüm V. Bu bölümde ve önceki iki bölümde Polanyi, iktisadı niteleyen şeyin, kendi kendini düzenleyen bu şema olduğunu ortaya koyar. Şöyle yazar (s. 88): "Toplum, pazarın yardımcısı olarak yönetilir. [...] İktisadın toplumsal ilişkiler içine oturtulması yerine, toplumsal ilişkiler iktisadi sistem içine yerleştirilmiştir."

gördüğümüz gibi, bunu başarır da. Hatta bunu fark ettirmeden yapar. Kökensel olarak farklı bir toplum tasarımına dayanan "disiplin"lerden kaynaklanan belli başlı sonuçları yavaş yavaş emer ve bunları kendi anakalıbına dahil eder. Dolayısıyla, iktisada karşıt olarak oluşturulmuş bilimler ve düşünce akımları da dahil olmak üzere, toplumsal bilimlerin bütününe adım adım nüfuz eder. Örneğin, ilk ortaya çıktığında, iktisadın uslamlama tarzlarına, özellikle de sözleşmenin ya da anlaşmanın toplumsal örgütlenme karşısında birincil olabileceği fikrine şiddetle karşı çıkan bir düşünce akımı olarak açıkça kendini ortaya koymuş olan kurumculuk, tüm eleştirilerinin, standart denilen iktisat kuramı içine yavaş yavaş dahil edildiğini gördü. Yirmi yıldan beri Fransa'da, (sırasıyla, düzenleyici okul, anlaşmalar iktisadı okulu, kurumlar iktisadı okulu denen) birçok "okul", sosyolojide, hukukta ya da antropolojide girişilen araştırmaların sonuçları sayesinde, standart iktisat kuramının en bariz sadeleştirmelerini düzeltmeye kalkıştı. Günümüzde, kurumlara, tarihe, anlaşmalara, zımni uyumlara geniş yer veren çok sayıda modele ve çok sayıda iktisat kuramına sahibiz. Ama iktisadın, kendi temel varsayımlarını hiç değiştirmeden bu öğeleri dikkate alması son derece olağanüstü bir durumdur: Rasyonalite üzerine varsayımlar bütün modellerde son derece kısıtlayıcı kalır; her zaman için kârlarını azamileştirmek isteyen bireyler, tek varoluş kiplikleri üretim ve tüketim olarak kalan rasyonel benciller vardır. Bireysel ve toplumsal yaşamın bütünü, bu iki varlık kipince yönetilmeye devam eder ve iktisat için, üretimi azamileştirmeyi sağlayan toplumsal bütünün genel düzenlenişini bulmak her zaman önem taşır. Kuşkusuz, varsayımlar çok daha zengindir: örneğin, ücret üzerine kuramlar, pazarlıkları, sendikaların, kolektiflerin varlığını dikkate alır... Ticari olmayan mübadele de dikkate alınır: İktisat, armağını ve karşı-armağanı dikkate almaya yönelir.[99] Ama bunu, başlangıçtaki varsayımlarını gözden geçirmeden yapar, ki bu

99 P. Batifoulier, L. Cordonnier, Y. Zenou, "Le don contre-don, approche économique et approche de la sociologie", *Revue économique*, Eylül 1992; B. Reynaud, *Théorie des salaires, a.g.e.*, ve *Le Salaire, la règle et le marché, a.g.e.*

da, en azından şaşırtıcı sonuçlara varır: Mauss'çu gelenekten gelen antropologların armağan üzerine çalışmaları, böylece, mikro-iktisat varsayımlarından yola çıkarak yeniden işlenir. Ama etnolojinin ve antropolojiin geliştirdiği yaklaşım tarzıyla ve amaçlarla tamamen çelişiktir bu.[100] Marksist analizlerin yöntembilimsel bireycilik çerçevesinde yeniden yorumlandığı "analitik Marksizm" diye adlandırılan şeyin durumu da aynıdır.[101] Kurumculuk ve Marksizm, Manş-ötesine ihraç edilirken köklü dönüşümler geçirmiş gibi gözükmektedir. Kurumculuk, Amerika Birleşik Devletleri'nde, özellikle J. R. Commons'da bireyciliğin ve pragmatizmin kalıbı içine girmiştir.[102] Daha genel olarak, kurumculuk ile Marksizm, bu durumda, belki de daha geniş bir görüngünün özel bir durumu olduğundan, köken itibarıyla toplumu bir bütün olarak çözümlemeye yönelik olan sosyoloji, iktisadın yöntemini ve temel varsayımlarını, her zaman farkına varmasa da, oyun kuramına ya da rasyonel seçimler denen yöntemlere büyük ölçüde başvuruyor olmasıyla, geniş ölçüde içine katmıştır.[103] Burada önemli bir gelişme vardır: Tüm diğer toplumsal bilimler iktisadın yöntemini benimsedikçe iktisat da çözülmektedir. Bu gelişme üzerinde de düşünmemiz gerekiyor.

Çünkü, en ciddi şey, diğer bilimlerin de iktisat toplumunun yöntem ya da anlayışını benimsemeleri değil, bunu yaparken, iktisadın zımni olarak peşine düştüğü amacı kendilerine katmalarıdır. A. Sen'in belirttiği gibi, rahatsız edici olan şey, iktisa-

---

100 *A.g.e.*

101 Bkz. J. Elster'in eserleri: *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste,* Aubier, 1975; *Karl Marx, une interprétation analityque,* PUF, 1989; ve *Actuel Marx* dergisi, no 7: "Le marxisme analytique anglosaxon"

102 Amerikan kurumculuğunun bir bibliyografyası ve bir analizi için bkz.: L. Bazzoli, T. Kirat, M.-C. Villeval, "Contrat et institutions dans la relation salariale: pour un renouveau institutionnaliste", in *Travail et Emploi,* no 58, 1994. J. R. Commons hakkında bkz. L. Bazzoli'nin teksir dilmiş notu: "La création négociée et pragmatique de règles. Apport de l'analyse institutionnaliste de J. R. Commons et enjeux d'une action collective régulatrice du rapport salarial", Nisan 1993.

103 Örneğin bkz. M. Lallement, "Théorie des jeux et équilibres sociaux", in *Revue du Mauss,* no 4, 1994.

dın etikten bağımsız olduğunu söylemesi değil, aslında hiç tarif etmediği tek refahı, yarar sözcüğü altında toplumların hedefi olarak belirlemesidir.[104] Gerçekte, iktisadın bir dizi zımni değerlendirmede bulunması, iktisatçıların sonradan hakikatler olarak sunduğu iyi ile kötü arasında bir ayrım yapması son derece şaşırtıcıdır: "Ulusa verecek öğüt olmasaydı iktisatçı olmazdı. İktisatçı için tek olumlu ve bilimsel tavır, yararlı ile yararsız arasındaki ayrımın onun değil, tüm toplumun yetki alanına girdiğini kabul etmektir," diye yazar bir iktisatçı.[105] Bugün iktisadın bizi neye değer vermeye zorladığı üzerine; hesaplarını yaparken ve maliyet/avantaj bilançoları çıkarırken neleri dikkate aldığı üzerine; neleri etken diye kabul ettiği üzerine düşünmemiz gerekir. O zaman şunu fark ederiz ki, iktisadın harekete geçirdiği rasyonalite en azından sınırlıdır, servet anlayışı kısıtlıdır ve hesapladığı alan da çok dardır: İnsandan başka servetin olmadığı bir dönem vardı.[106] Günümüzde, aile politikasına, yani verimliliği ancak uzun vadede ölçülebilecek bir işleme üç yüz milyar fransız frangı[107] harcamaya hazırız: Bu harcama, ülkemizin ayakta kaldığını görme isteğinde kendini mutlak olarak doğrular. Bu sınırlı verimlilik kavramına niçin daha sık başvurmuyoruz? Verimlilik kavramının kapsama alanını genişletmeyi niçin başaramıyoruz? Sağlıklı, uygar davranışlarda bulunma ve işbirliği yeteneğine sahip, barışı kaygı edinmiş bir nüfus da arzu edilebilir bir şeydir. İktisat, bir yıllık kamu yatırımlarının verimliliğini kendi ölçütleriyle değerlendirmektedir. Sık karşılaşılan ve binlerce insan yaşamının feda edildiği kriz ya da savaş anlarını dikkate almayı ise daima unutmaktadır. İktiadın muhasebe yeteneği pek sınırlı değil midir?

---

104 A. Sen, *Ethique et économie, a.g.e.*, bkz. tüm Bölüm II, "Jugements sur l'économie et philosophie morale" A. Sen şöyle yazar (s. 45): "Sonuç olarak, tek değer kaynağı olarak yarar tezi, yarar ile refahın özdeşleştirilmesine dayandığından, iki nedenle bunu eleştirebiliriz: 1. çünkü refah tek değer değildir; 2. çünkü yarar tam olarak refah demek değildir."

105 F. Fourquet, *Richesse et puissance, a.g.e.*, s. 261.

106 Burada Jean Bodin'in iyi bilinen bir ifadesi söz konusudur.

107 Takriben kırk beş milyar euro [e.n].

DOKUZUNCU BÖLÜM

Politikayı Yeniden Keşfetmek: Sözleşmecilikten Çıkış

Sanayileşmiş Batılı toplumlar, ister kapitalist olsun ister eski sosyalist, günümüzde, esas konusu bireysel kimliklerin bağlanacağı bir yer yaratma kapasiteleri olan bir bunalım yaşıyorlar. İkinci Dünya Savaşı'ndan doğan jeopolitik düzenlerin altüst oluşu, Avrupa gibi ulus-aşırı düzenlerin oluşumu, hatta kısmen küresel bir iktisat, mübadele ve iletişim düzeninin varlığı, hem bireyler için çok altüst edicidir, hem de dinsel, etnik, ulusalcı, vs. farklı temellerde yeni gruplaşmaların kapısını açmaktadır. Sovyet düzeninin çöküşünün yol açtığı talepler, farklı nitelikte temellere dayalı toplulukların oluşumunu hedeflemektedir: önce ulus, sonra kavim, sonra da genişlemiş aile. Geri çekilme nerde duracak? Sonsuza dek gitmesini ve son çare olarak bireye gelip dayanmasını nasıl engelleyebiliriz? Bir yaşam ve haklar topluluğunu hangi temelde, hangi benzerlikler ve hangi kimlik üzerinde kurabiliriz? Bu topluluk ne adına kabul edilebilir? Bizim "kapitalist" Batılı toplumlarımız da bu sorularla karşı karşıya. Bu toplumlar aynı kimlik krizinin, ulus-aşırı düzenler karşısında duyulan aynı korkunun, kişilerin kendilerini on milyonlarca başka insana bağlı olduklarını kabul etmekte karşılaştıkları aynı güçlüğün, toplumsal bağın doğası üzerine, bizim ortak-aidiyetimizi temellendiren ve bu

temelin bizi zorladığı şey üzerine aynı sorgulamanın sarsıntısını yaşıyorlar. İçinde bulunduğumuz toplum, ikili ya da Balkanlaşmış bir toplum olma tehdidi altında; kâh barışçıl olarak, kâh gizli bir iç savaş biçiminde bir arada bulunan, her biri kendi *habitus*'larına, kendi din, okul, sosyal güvence ve getto'larına sahip olan çok sayıda gruba parçalanma yolunda. Önemli bir dönemdeyiz, çünkü her şey mümkün: Ya toplumlarımız bir biçime kavuşmuş bütünler halini almayı başarır ve bireyler de bu bütünlerde kendi yerlerini bulabilir –yani kendi özgürlüklerini, tasarılarını, inançlarını geliştirebilirler–, aynı zamanda da bu ortak-aidiyet onlar için temel bir şey, kendi gerçekliklerinin bir parçası –bu toplumsal bağın varlığını ve yoğunluğunu maddileştiren aygıtlar ve kurumlar– olabilir; ya da toplumlar bunu başaramaz ve kendilerini dinamitleyen ve sona mahkûm eden davranışların kendi içlerinde gelişmesine izin verir...

Politik bir felsefeden yararlanma gereğine dair

Toplumumuzun çözmesi gereken en acil sorunlar, toplumsal bağla ilgilidir. Bu sorunların tümü, yurttaşları birbirine bağlayan bağın doğasına dair sahip olduğumuz en içsel anlayışımızla ilgilidir. Çünkü, cevaplamamız gereken temel sorular arasında, nasıl soracağımızı bugün henüz bilemiyor olsak da, toplumsal bağdaşıklık (bu bağdaşmayı nasıl sağlayacağız, nasıl garanti edeceğiz?), dışlanma (nüfusun giderek artan bir bölümünün işten, konuttan, sosyal yardımdan yoksun kalmaması ve –temel haklarını kullanamadığı için– toplumsal yaşamdan dışlanmaması, hangi önlemleri almamızı gerektiriyor?), eşitsizlik (bir toplum, eşitsizliği hangi düzeye kadar kaldırabilir?) gibi sorular yer alıyor. Toplumsal bağın ve toplum anlayışımızın tartışılması gerektiğini söylemeye kimse cesaret edemiyor. Politik söylemler bazı sorunları ya da işlevsizlikleri (okulun rolü, işsizlik, banliyöler, sosyal güvence, dışlanma) ortaya koymayı kuşkusuz başarmakta ve bunların her birini özgül analizlerin konusu yapmaktadır. Ama, bunların tek ve aynı so-

runun farklı yanları olduğu henüz açıkça görülmemektedir: Bizim toplum tasarımımız, toplumsal bağ anlayışımız, toplumun çözülme risklerine, eşitsizliklerin büyümesine ve giderek artan sayıda kişinin marjinalleşmesine karşılık vermemize imkân tanıyor mu? Bizim toplum ve toplumsal bağ anlayışımız, bireysel bağları çoğu zaman tutku ve duygu üzerinde ya da dil, folklor, *habitus* ve din gibi sözümona "doğal" öğeler üzerinde temellendirebilen –örneğin ulus gibi– muğlak kavramlara başvurmak zorunda kalmadan, bir Avrupa düzeninin inşaasına direnebilecek ve korporatizmleri, bireyci çıkışları, küçük kimlik gruplarının teşesbbüslerini bağdaştırabilecek sağlam bir toplum yerleştirmeyi sağlar mı? Daha somut bir deyişle, bizim toplum anlayışımızın özellikle toplumsal hak ve ödevleri temellendirecek şekilde olup olmadığını bilmek, bizim ortak-aidiyetimizin hangi tür yükümlülükler gerktirdiğini, özellikle de, birey ile toplum ilişkilerinin nasıl eklemlendiğini ve buna kimin karar verebileceğini kendimize sormamız önem taşır. Ama sorunu henüz çözüm sağlayan terimlerle fade etmeye cesaret edemiyoruz.

Toplumun kendine dair tasarımlarını açıklayabilecek hakiki bir politik felsefenin yokluğu özellikle burada hissedilmektedir. Politik bir kuramımız olmadığından, bağımızın doğasını ve geleceğimizi nasıl tasarladığımızı anlamamızı sağlayan bir aynaya sahip olma fırsatını da kaçırmaktayız. Tartışmamızı, belki de mücadele etmemizi, sonuç olarak politika yapmamızı sağlayan bir ayna gerek. Bu aynaya sahip olmamamızın nedeni, ülkemizde, dönemin havasını kuramlaştırmayı hiçbir düşünürün başaramaması değil, günümüzde, yorum, mücadele, karşıtanlam, kaçırılmış kuramsal buluşmalarla fazlasıyla dolu bu soruyu sormaya kimsenin cesaret edememesidir. Toplumu başlı başına bir gerçeklik olarak, kendine özgü bir değeri ve iyiliği [*bien*] olan bir bütün olarak düşünme araçlarını bize veren politik bir kuram özellikle yoktur. Bu nedenle, eşitsizliklere çare bulmamızı, toplumsal bağdaşıklığı güçlendirmemizi ya da toplumsal iyilik olarak kabul ettiğimiz şeyi daha etkili aramamızı sağlayacak aygıtların kullanımını da meşrulaştıramı-

yoruz. Fransız Devrimi'nin topluma müdahaleleri meşrulaştıran bir politik kuramı vardı.[1] Bireye olan sarsılmaz inancı yüzünden (ya da bu nedenle), bazı toplumsal kötülüklerden toplumun sorumlu olduğu kabul edilmişti ve bu tespitten, toplumsal bir müdahale tarzı ve hakiki bir politika çıkarsanmıştı. 19. yüzyılın ise bireyci toplum kuramına sahip olduğu ve bunun da, yardım adına toplumsal müdahaleyi reddetmesine yol açtığı söylenebilir.[2] Ama 20. yüzyıl, topluma müdahaleleri haklılıkla temellendirebilecek politik bir kurama sahip değildir. Bu yokluk, toplumsal bağdaşıklığı güçlendirmeyi hedefleyen bir devlet müdahalesini kavramsal olarak haklı çıkarmamızı engellemektedir. Kardeşlik ya da dayanışma, gerekçeli olarak asla gerçekten temellendirilmemiştir. Bunun istisnası, toplumsal işbölümü ve uzmanlaşmanın sonucunda kısmen kendiliğinden bir dayanışmanın güçlenmesini bekleyen –paradoksun doruğu!– sosyoloji kuramlarıdır.[3] Bizim korumacı devletimizin kavramsal temeli yoktur: Bu devletin müdahaleleri, daha ziyade, donmuş bir toplum tasarımına eklenmiş bir pratikten kaynaklanır. Bazı toplumsal sistemlerimizin son derece muğlak niteliğini açıklayan da budur.[4]

O dönemde insanların daha dayanışmacı, toplumsal bağdaşıklığa, toplumsal iyiliğin bölüşümüne ve kamusal tartışmaya daha fazla önem gösteren bir topluma geçmeye ne kadar hazır olduklarını görmek için, büyük bir sosyal güvenlik sistemi ku-

---

1 "Yoksulluğu desteklemiş ve yaymış olan kötü kurumlardan kaynaklanan kötülükleri, iyice düşünülüp taşınılmış bir iyilikseverlikle düzeltmek kamunun çıkarınadır," Kurucu Meclis Dilencilik Komitesi, *Quatrième rapport*, 1790. Ayrıca bkz. M.-A. Barthe, "Pauvretés et Etat-providence", *a.g.y.*

2 1850 yılında A. Thiers'in kaleme aldığı Kamusal Yardım ve Destek Komisyonu raporu, bu resmi doktrinin iyi bir örneğidir. Örneğin: "Bu erdemin [yardımseverlik], kişiselken kolektif olduğunda, özel erdemken kamusal erdem olduğunda, erdem niteliğini koruması, yani gönüllü, kendiliğinden, sonuçta, yapıp yapmamakta özgür kalması önem taşımaktadır, çünkü, başka türlü olursa erdem olmaktan çıkar ve zorunluluk olur."

3 E. Durkheim, *La Division sociale du travail, a.g.e.*

4 Ve, özellikle, sosyal güvence sistemimizin –biri sigorta, diğeri dayanışma kaynaklı– iki kavram arasında "parçalanmaları" da elbette bunla açıklanır, kr. M.-Th. Join-Lambert, *politiqus sociales, a.g.e.*, s. 255.

rulurken Pierre Laroque'un verdiği söylevleri[5] ya da Henri Bartoli'nin eserlerini yeniden okumak gerekir. Ama birçok nedenle –ki bu nedenlerden biri de SSCB'de (Marksist-Leninist bir devlet anlayışı ve toplumun yüksek menfaati adına) olup biten ve hâlâ olmakta olan şeydi– topluma kendine özgü bir değer ve varlık atfeden hakiki bir politik kuram oluşamamıştır. Bizim korumacı devletimiz, yani gelirlerin ve malların temel paylaşımını düzeltmek için devletin müdahaleleri, demek ki, hâlâ kuramsal bir temelden yoksundur. Bizim korumacı devlet anlayışımız tesadüfi ve keyfîdir; yalnızca pratiğin ürünüdür ve tamamlayıcı bir iktisadi doktrinle karşılaştığı için bu yönde gelişebilmiştir: Bu doktrin, önemli miktarda mali kaynağın eşitsizliklerle mücadeleye ve toplumsal bağdaşıklığı güçlendirmeye adanabileceğini, çünkü bunun büyümeyi teşvik ettiğini ileri sürüyordu. Ama ekonomik gelişmeler ve iktisat kuramı Keynesçi kuramı sarstığından beri korumacı devletin işi bitti. Günümüzde yaklaşık on beş yıldır ileri sürülen eleştiriler, demek ki, yalnızca savaş sonrası tutkularının önemini yitirmesinden ya da eşitsizlikleri azaltma zorunluluğunun sorgulanmasından kaynaklanmaz.[6] Bu eleştiriler, daha derin olarak, korumacı devletin müdahalelerinin uygun bir politik kuram tarafından asla meşrulaştırılmamış olmasından kaynaklanır; öyle ki en ufak eleştiri, örneğin iktisadi eleştiri bunları tartışma konusu etmeye yetmektedir.

Cemaat mi, toplum mu?

Niçin böyle bir kuramımız yok? Çünkü, topluma dair, her ikisi de eşit ölçüde anakronik olan iki gelenek, iki bakış açısı ara-

5 P. Laroque, 1945 yılında, tüm nüfusu kapsayan hakiki bir sosyal güvence sistemi yerleştirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bkz. 4 Ekim 1945 tarihli kararname gerekçelerinin sunuş özeti, in M.-Th. Join-Lambert, *Politiques sociales, a.g.e.*, s. 276. Burada özellikle şunu okumaktayız: "Bu durumda ortaya konan sorun, emekçilerin ya da yoksul ailelerin kaynaklarını tamamlamak için gereken miktarların hali vakti yerinde bireylerin gelirlerinden alınmasına yönelik olarak, ulusal gelirin yeniden bölüştürülmesi sorunudur. [...] Bu açıdan düşünüldüğünde, zorunlu sosyal güvence, geniş bir zorunlu yardımlaşma örgütlenmesinin düzenlenmesini gerektirir."

6 P. Rosanvallon, *La Crise de l'Etat-providence, a.g.e.*

sındaki kısır karşıtlıktan kurtulamadık: Bunlardan biri, toplumu bireylerin basit bir toplaşması (*societas, Gesellschaft*) olarak kabul eder; diğeri ise, toplumu bütünün parçalara baskın olduğu bir cemaat (*universitas, Gemeinschaft*)[7] olarak kabul eder. 18. yüzyılda doğmuş olan ve iktisatta ifade bulan birinci anlayış, bireyin doğuşuyla bir anlamda donup kalmıştır. Bireyin keşfi öyle radikal bir etkide bulunmuştur ki, bu gelenek toplumun bireyler arasında gönüllü bir sözleşmeden doğduğunu hayal etmekten başka bir şey yapamaz. Toplum yalnızca bireylerin eseri olmakla kalmaz, aynı zamanda, bireylerin amaçlarının peşinde barış içinde koşmalarını sağlamak için de vardır: Toplum, doğal düzenin gelişebilmesini sağlayan bir çerçeveden başka bir şey değildir. Toplumu bir sözleşmenin sonucu olarak gören politik kuram ve iktisat 18. yüzyılda birlikte gelişmiştir: İktisat, bir anlamda, en radikal politik kuramdır; bireyleri kendi amaçlarının peşinde koşmaya teşvik ederek, onları birlikte yaşamaya zorlayan, ve toplumsal hali arzulamayan bireylerin birlikte yaşamasını sağlamak için, çözüm olarak, mübadelenin karşılıklı olarak avantajlı cazibesinden başka bir şey hayal edemeyen, sosyallikten yoksun sosyallik riskini en fazla hesaba katan kuramdır.[8] Burada, kurucu öğelerini önceden belirtmiş olduğumuz çok belirgin bir dizi tarihsel olgu söz konusudur.

Bu gelenek, politik topluluğu başat, tüm diğer insan gruplaşmalarından önde gelen ve bir bütün oluşturduğu için, kendine özgü bir iyiliğe [*bien*] sahip olarak kabul eden Antik düşüncenin tam karşıtıdır. Aristoteles, *Politika*'da bu anlayışı şu sözcüklerle tarif ediyordu: "Her sitenin bir tür cemaat olduğu-

7 *Gesellschaft/Gemeinschaft* karşıtlığı F. Tönnies tarafından analiz edildi: *Communauté et société. Catégories fondamentales de la société pure*, Retz, 1977. Ayrıca bkz. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme, a.g.e.*

8 Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*. 1784'te yazılmış bu küçük yapıt bir dizi başka metinle birlikte derlenmiştir: *Opuscules sur l'histoire*, GF-Flammarion, 1990. "Sosyallikten yoksun sosyallik" deyimi Kant tarafından kullanılmıştır; insanların topluma katılma eğilimi ifade eder, "yine de bu katılımdan genel bir tiksinti duyulur ve toplum sürekli olarak dağılmakla tehdit edilir."

nu ve her cemaatin da belli bir ortak iyilik [*bien*] amacıyla oluştuğunu görmekteyiz. [...] Bu cemaat, site diye adlandırılan politik topluluktur."[9] Aristoteles'e göre insan site dışında yaşayamaz; tüm diğer insan gruplaşmaları ancak site karşısındaki konumlarına göre kavranabilir. İnsan ancak sitenin içinde tam anlamıyla gelişebilir ve gerçek insani yetilerini, aklı ve sözü sergileyebilir. Site birincil olgudur; politik hayvan olarak tanımlanan, yani, insanlığını ancak başkalarıyla karşılıklı-aidiyet ilişkisi içinde geliştirebilen ve bu ilişkinin dışında bir hiç olan hayvan olarak insana varlığını veren odur.

Başlangıcını bireyin doğuşu olarak görme konusunda herkesin hemfikir olduğu Modern Zamanlar, antik anlayışa kökten karşı çıktı: Ne cemaat/topluluk vardır, ne de toplumsal iyilik. Bütün bireyler için ortak olabilecek amaçlar da yoktur. Örneğin Fransa'da Benjamin Constant'ın çok güçlü biçimde ifade ettiği bu fikir, sonradan beylik bir hal alacaktır:[10] Antik dönemin politika anlayışı kesinlikle imkânsızdır. Bireyin ve sonsuz özgürlüğünün ortaya çıkışı, bireylerin gayet kurallı birliğinden başka türlü bir toplumu düşünülemez kılmıştır. Topluluk bir mitten başka bir şey değildir. Ne toplumsal iyilik vardır, ne de toplum

---

9 Aristote, *La Politique, a.g.e.*, Kitap I, Bölüm I, 1252a. Aristoteles şunu ekler (Kitap I, Bölüm II, 1252b-1253a): "Sonuç olarak, birçok köyden oluşan topluluk, sözcüğün tam anlamıyla sitedir. [...] Başlangıçta yalnızca yaşamsal ihtiyaçları karşılamak için kurulmuş olan site, iyi yaşamayı sağlamak için vardır. Bu nedenle, her site doğal bir olgudur. [...] Site, doğal olarak var olan gerçeklik sayısı kadardır, ve insan, doğası gereği poltik bir hayvandır. Ve, doğallığında –yoksa koşullar gereği değil– sitesiz olan kişi, ya düşkün bir varlıktır ya da insanlığın altındadır." Yunan sitesi ile Roma *civitas*'ı arasındaki farklılığa yönelik E. Benveniste'nin analizlerine de göndermede bulunabiliriz: Yunan *polis*'i birincildir ve yurttaşı tanımlayan aidiyet ilişkisinin temelinde o vardır; Roma *civitas*'ı yurttaşlar karşısında ikincildir, birbirine eklenmiş *cive*'lerin bütünüdür. Dolayısıyla bir toplam olarak ortaya çıkar, diye yazar Benveniste, ve geniş bir karşılıklı yardım gerçekleştirir. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, c. II, Gallimard, coll. "Tel", 1974, Bölüm XX, s. 272-280.

10 Bu konuda bkz. I. Berlin'in çok sayıda analizleri: *Eloge de la liberté*, Presses-Pocket, 1990, [*Four Essays on Liberty*, Oxford Un. Press, 1969]; *Le Bois tordu de l'humanité*, Albin Michel, 1992, [*The Crooked Timber of Humanity*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1990] ve *A contre-courant. Essais sur l'histoire des idées*, Albin Michel, 1988 [*Against the Current*, Princeton University Press].

halinde iyi yaşamanın ya da iyi toplumun birlikte aranışı anlamında politika... Ortak iyiliği isteyemeyiz; çünkü toplumlarımız bireylerin, anlayışların ve takip edilen iyiliklerin ortadan kaldırılamaz çoğulluğu üzerinde inşa edilmiştir. Bireylerin tek bir amaç üzerinde anlaşması tahayyül edilebilir bir şey değildir. Rawls, kendi yaklaşımı içinde, adil olanın iyi olandan önce geldiğini belirtirken, bu bakış açısını kusursuz biçimde ifade etmektedir. Onun adaleti "prosedür olarak" tanımlaması da aynı fikrin ifadesidir: Ancak biçimsel bir adalet fikrine sahip olabiliriz; yoksa, iyiliğin adaletten önce geldiğini ve dolayısıyla, tüm bireylerin üzerinde anlaşabileceği bir iyiliğin var olduğunu kabul etmek gerekirdi. Oysa bu imkânsızdır. Her bir bireyin çoğul olarak kabul ettiği çoğul iyilikler dışında iyilik olamaz.[11] Ortak bir İyiliğin mümkün olduğunu kabul etmek, toplumun bir bölümünün özlemlerini gözardı etme ve dolayısıyla o bölümü ezme riskini almak olur. Toplumun bir cemaat olabileceğini ve ortak bir iyilik olduğunu kabul etmek, her zaman için bireyi ezme riski içerir. Oysa ki Modern Zamanlar özellikle bireyin özgürlüğünün sonsuz olduğu keşfine dayanır. Bu geleneğe göre, tüm bireylerin ortak iyiliğini aramayı hedefleyen her girişim, bireysel özgürlüğü ortadan kaldırma iradesi olarak yorumlanır. Bu nedenle, politika minimuma indirgenir: Politika, yasalarını iktisadın belirlediği doğal düzenin iyi işlemesini garanti etmekle sınırlanır.

Temelde Anglosakson olan bu gelenek, toplumu bireylerden bağımsız ve onların üzerinde bir gerçeklik olarak kurmaya çalışan her kuramı eleştiriye tâbi tutmaya ve bu kuramlardan kuşku duymaya devam etmektedir. Antik politika anlayışıyla ve cemaat kavramıyla yeniden bağlar kurmayı hedefleyen Alman teşebbüslerine özellikle karşı çıkmaktadır. Gerçekten de Alman geleneği, cemaatçi bir anlayışla toplum halinde yaşama idealini derinden beslemiştir. Yukarı Ortaçağ'ın felsefesine, te-

11 1985 yılında Rawls şunları yazarak düşüncesini belirginleştiriyordu: "[Politik adalet] doktrin çeşitliliğini ve çatışan ve kendi aralarında fiilen ortak ölçütü olmayan, mevcut demokratik toplumların üylerinin desteklediği iyilik anlayışlarının çoğulluğunu dikkate almak zorundadır." *Individu et justice sociale, a.g.e.*, s. 281.

olojisine ve hukuksal anlayışına kök salmış bu anlayış, Schelling, Hegel ve Hölderlin, "güzel Antik bütünlüğe geri dönüş"ü kendi ortak çığlıkları yaptıkları 19. yüzyıl başında yeniden itibar kazandı. Bu filozoflar, önceki dönemin özelliği olmuş bireycilikten kopmayı ve bireyi, artık başka temellere dayanan politik topluluğa yeniden dahil ederek bu toplulukla uzlaştırmayı arzuluyorlardı. Alman 19. yüzyılı, felsefe alanında, yeniden kavuşulan bir politik topluluk umudunun yüzyılı oldu. Bu konuda, Alman filozoflar Rousseau'nun Yunan sitesine ya da Roma yurttaşlık erdemine olan özlemine katılıyorlardı. Ama, Rousseau'dan farklı olarak Almanlar birey ile topluluğu gerçekten uzlaştırmayı; Roma İmparatorluğundan ve Hıristiyanlıktan itibaren gerçekleştiğine inandıkları parçalanmayı –bireyin içinde bile kişisel çıkar ile yurttaşlık görevleri arasında meydana gelen parçalanmayı– aşmayı diliyorlardı.

Bu girişimler Anglosaksonlar tarafından daima fazlasıyla kuşkuyla karşılanmış ve daima mahkûm edilmiştir; özellikle Rus Devrimi kendi devlet ve toplum anlayışını temellendirmek için Marx'ı ve Hegel'i şahit gösterdiğinden beri bu böyledir.[12] Anglosakson gelenek, her türden cemaat kuramının, kendi içinde daima bireyin boğulması ve totalitarizm riski taşıdığını tekrar tekrar kanıtlamaktadır. İster birey ile birlik ilkesini uzlaştırmayı hedefleyen çabalar söz konusu olsun, isterse de en milliyetçi, holist ya da totaliter çabalar, toplumu bir tüm olarak gösteren çeşitli politik tasarımları külliyen mahkûm edebilmek için tarihsel belirsizlikleri gerekçe göstermiştir.[13] Daha önce

---

12 Bu yorum ve karşı çıkışlar için–, özellikle Hegel konusunda bkz. E. Weil, *Hegel et l'Etat, age.*; ve Marx konusunda bkz. M. Rubel'in Marx'ın *Toplu Eserler*'ine önsözü (Gallimard, coll. "La Pléiade", *age.*; M. Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle,* Rivière, 1971; ve M. Henry, *Marx,* 2 cilt, Gallimard, 1976. Rubel ve Henri, Marx'ın düşüncesini Marksizmden şiddetle ayırırlar.

13 Örnekler çoktur. En bilinenleri arasından F. Von Hayek'in, özellikle de K. Popper'in eserleri, en başta da *Open Society and Its Enemies* [*Açık Toplum ve* Düşmanları, Türk Siyasi ilimler Drneği yay., Ankara, 1967] gösterilebilir. Bu eserde Popper, Hegel'i totalitarizmin atası olarak görür. Ama, daha genel olarak, Anglosakson felsefe-mantık çalışmalarının çok büyük bir bölümü, 20. yüzyılın başından itibaren, Alman metafizik sözlerinin bir işe yaramadığını göstermekle uğraşmıştır.

sözünü etmiş olduğumuz Alman geleneğinin bir bölümünün, modern *societas*'tansa Thomas'çı *universitas*'a daha yakın olduğu doğrudur. Düzenin, öncelikle yüksek bir ilkeden kaynaklandığı kanısındadırlar: Tıpkı Aristoteles'de, cemaat ya da site fikrinin bireyden, çiftten, aileden bir anlamda önce gelmesi gibi, –Hegel de dahil olmak üzere– cemaatçi Alman felsefesinde de muğlaklığa yatkın kimi ifadeler vardır, dolayısıyla ikircikli lik son derece rahatsız edicidir: Gerçekten de, bu ifadeler, toplumun iyiliğine, bireylerin arzularını küçümseyerek ulaşılabileceğini düşünmeye imkân tanır. Bazı Alman yazarlarında cemaat/topluluk kavramı toplumun kimi zaman hiyerarşik ya da organik, hatta aynı zamanda milliyetçi bir görüşüne dayanır. Halkın tini –*Volksgeist*– kavramı da kimi zaman ikircikli tarzda kullanılır.

Ama 19. yüzyıldaki Alman felsefesinin büyük bölümü, aynı zamanda, bireyi toplumsal bütüne (ne basit yakınlık biçiminde olan ne de dışsal bir ilkenin cazibesi biçiminde olan) bir düzene göre dahil etmek için büyük bir çaba da göstermiştir. Alman felsefesi, bir merkezden, önceden var olan ve parçalara anlam veren bir birlikten yola çıkan bir düzen düşüncesinin uzun geleneğine de sahiptir. Bireylere son derece nüfuz etmiş olan ve onları belirlediğinden, sanki bireylerden önce gelirmiş gibi gözüken içsel bir ilkeye, ruh, tin, ortak bilinç ya da cisimleşmiş ahlâka sık sık yer verir: Böylelikle birey, içinde bulunduğu yerden, tarihten, dilden, politik kurumlardan, cisimleşmiş ahlâktan kendini asla bağımsız olarak tahayyül edemez. Bu anlamda, bütünün parçalardan önce var olduğu söylenebilir. Yapıştırma ya da toplaşma yoluyla oluşan ve yine de bir birlik elde etmeyi sağlayan bir düzen fikrine bu gelenekten daha uzak bir şey olamaz. Bu filozofların ilklerinden olan Leibniz, düzen kavramı üzerinde düşünerek ve "monad"lar sistemini önererek Alman felsefesine şu hedefi vermişti: Kökten farklı ve tek başına öğelerden yola çıkarak, içsel ve tözsel bir düzen kurmak. Leibniz, her monad'ın (ya da bireyin), kendi bakış açısıyla, tüm diğerlerini ifade ettiğini hayal ederek, bu sonuca bir ifade kuramıyla varmıştı. Dönemin Alman felsefesi-

nin çabalarının, milliyetçilikten ya da holizmden kopmayı başaramayan kuramlara doğru sapmalarla gittiği doğru olsa da, Hegel'in politik terimlerle ifade ettiği bu teşebbüsün öncesiz olduğu da bir o kadar doğrudur.

Bir Fichte'nin milliyetçi teşebbüslerini, sorumlu ile şefi birbirine karıştıran hukuksal anlayışları, toplumu, bağımlılık ilişkileri içindeki hiyerarşik bir bütün olarak gösteren toplum tasarımlarını ve Hegel'inki gibi yüksek bir uzlaşmaya erişmek için gösterilen çabaları aynı biçimde afaroz eden Anglosakson gelenek, Alman düşünürlere bağlı olduklarını ileri süren iki totaliter deneyimle çatışarak, birlik varsayımına aykırı davranan her toplum tasarımının kendi içinde bireyin ölümünü taşıdığına inandırmayı başardı. Aynı zamanda tek alternatifin şu olduğuna da inandırdı: Bir yanda, meta mübadelesiyle birbirine bağlı, iktisadın yönettiği ve eşitsizliklerin gelişmesine izin veren, özgür ve eşit bireyler toplumu; diğer yanda ise, birleşmiş ama hiyerarşik, politikanın yönetiminde ve bireyi bir hiç olarak kabul eden holist bir toplum. Bu karşıtlığı en fazla derinleştirmiş Fransız yazar olan Louis Dumont şöyle özetlemektedir: İktisat, politikanın yerini alan toplumsal düzenleme türüdür. Politika, toplumları iktisattan önce yöneten düzen ilkesidir, holist türde bir ilkedir. Bu düzende kişiler arası ilişkiler yapılandırıcıdır, ilişkiler ister istemez hiyerarşiktir. İktisat ise, tersine, bireyci ve –gerçekte ne olursa olsun– eşitlikçi toplumların düzen türüdür. İktisattan vazgeçmek, tâbi olmaya, kişisel bağımlılığa, bireylerin özgür ve eşit kabul edilmedikleri bir tür düzene yeniden düşmek demektir. Buradan yola çıkan Louis Dumont, bir bütün olarak düşünülen toplum ile bireyin karşılaştığı riskleri özdeşleştirmeye karşı çıkmaya da önemli ölçüde katkıda bulundu; ama toplumsal birliği düşünmeye yönelik kuramsal çabaların birbirlerinden temelde nasıl ayrıldıklarını vurgulamayı gözardı etti.[14] Dumont, eşit-

14 L. Dumont *Bireycilik Üzerine Denemeler* adlı eserinde özel bir sözlük önerir, buna göre: "toplumsal tümlüğü değerli gören ve insan tekini ihmal eden ya da tâbi kılan bir ideoloji holist olarak belirtilir." Oysa, L. Dumont'un tüm tezi, bir toplaşma olarak görülmeyen her toplumun holist olduğunu, dolayısıyla bireyi ezdiğini söylemekten ibarettir... L. Dumont'un, başka eserlerinde olduğu gibi

likçilik ile hiyerarşi arasında kaba bir karşıtlığı teşvik etti. Günümüzün en yaygın düşüncesi, bir yanda eşitsizlikler ile diğer yanda bireyin ezilmesi arasında tercih yapma durumunda olduğumuz, ve bu ikisi arasında elbette eşitsizlikleri seçmek gerektiği yönündedir. Louis Dumont'un şu cümlesi buna kanıttır: "Önümüzdeki olgular bir düşünceyi doğrulayacak kadar güçlüdür. Bu olgular, bugüne kadar, servetin amaç olması ile tâbi olmanın zora dayalı, patolojik biçimleri arasında sıkışıp kaldığımızı göstermektedir. Hiç kuşku yok ki, totalitarizmin dramı da burada düğümlenmektedir. Bizi 'sahiplenici bireycilik'ten çıkarma iddiasındaki cömert doktrinerlerin acemi büyücülüğü özellikle burada kendini gösterir."[15] Bugün hâlâ hep birlikte bu tasarımı yaşamaktayız. Dahası, sanki her şey, Sovyet imparatorluğunun çöküşü ve bu düzenin gerçekte ne olduğunun ortaya çıkması, bireysel özgürlüğe dayalı doğal düzenden başka bir düzenin imkânsızlığına olan inançlarımızı güçlendirmekten başka bir şey yapmamış gibi cereyan etmektedir. Sanki bireysel özgürlük bizim toplumumuzun bayraktarlığını yaptığı bir şeymiş gibi...

Bireysel özgürlüğün savunulması bizim için aşılmaz bir ufuk mudur?

Rawls'ın ya da ardıllarının kuramları, her koşulda şöyle sunulmaktadır: Demokratik Batı toplumları günümüzde öncelikle bireysel özgürlüğün tartışma konusu edilmesine karşı kendini korumakla yükümlüdür. Buna ikna olmak için *Adalet Kuramı*'nın, yararcılığın eleştirisine ayrılmış beşinci bölümünü okumak yeterlidir. Yararcılık, malların eşitsiz bölüşümüne yöneltebileceği için değil, öncelikle, bireysel özgürlüğe yete-

---

bu eserinde de geliştirdiği Hegel yorumu, Hegel'in gerçek katkısını es geçmekte ve onu "holistler"in büyük kitlesiyle karıştırmaktadır. Özellikle bkz. "Genèses II", *Essais sur l'individualisme, a.g.e.* L. Dumont burada Almanların çabalarını özellikle *universitas*'ın rönesansı olarak yorumlar.

15 L. Dumont, *Homo aequalis, a.g.e.*, s. 134. Büyük ölçüde bu kitaba dayanmaktayız, çünkü bize göre politik ve idari sorumluların en iyi bildikleri eserlerden biri budur. Birçok kişi için, güncel politik kuramı iyi özetleyen ve çok sayıda denemecinin esin kaynağı da olmuş bir klasiktir.

rince yer vermediği için eleştirilmektedir: "Yararcılık, kişilerin çoğulluğunu dikkate almamaktadır," diye yazar Rawls sonuç olarak; böylelikle de, yüksek bireycilik adına, yararcılığın ilkel bireyciliğini tartışma konusu eder.[16] Rawls'a göre yararcılık, kişiyi, bireyin sonsuz özgürlüğünü toplumsal iyilik adına feda etme riskini daima taşımaktadır. Kolektif iyiliğin artışıyla yararcılık öylesine bulanık bir hal almıştır ki, bu artış adına birkaç bireyi feda etmeye her zaman hazırdır. Dolayısıyla, Rawls'ın derinden sorguladığı şey, herhangi bir toplum için bireysel özgürlüğe aldırmayarak sözümona toplumsal iyiliği artırma olasılığıdır. Toplumsal sistemin iki uğrağını ya da iki çehresini ayırt etmeye gösterdiği aşırı özen buradan kaynaklanır: "Böylece, toplumsal sistemin her bir kişi için temel özgürlüklerin eşitliğini tanımlayan ve garanti eden çehreleri ile toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri özgülleştiren ve yerleştiren çehreleri arasında ayrım yapıyoruz."[17] Bu ayrım temel önemdedir. Mutlak anlamda birincil olan şey, demek ki, Rawls'ın temel özgürlükler dediği şeydir: Politik özgürlükler (oy kullanma hakkı ve kamusal faaliyet hakkı), ifade, toplantı özgürlüğü, düşünce ve vicdan özgürlüğü, kişisel özgürlük (psikolojik baskı ve fiziksel saldırıdan korunma), kişisel mülkiyet hakkı... herkes için eşit olmalıdır. Servet ve gelir bölüşümüne gelince, bunun eşit olması gerekmez, yalnızca her bir kişinin avantajına olmalıdır. Ve, Rawls'ın açıkladığı gibi, iki temel ilke grubu arasında mevcut sıra sözcükseldir, yani birincisi ikincisinden önce gelir. Demek ki, birinci ilkenin koruması altındaki ve herkes için eşit olan temel özgürlüklere saldırılar haklı gösterilemez ya da daha büyük ekonomik veya toplumsal avantajlarla telafi edilemez.[18] Bunlar, 18. yüzyıl politik analizlerinin zaten kanıtlamış olduğu şeylerdir. Bu akıl yürütme, bizi bir yüzyıl geriye götürür.

16 *Théorie de la justice, a.g.e.*, s. 53.

17 *A.g.e.*, s. 92.

18 *A.g.e.* Rawls'a göre en önemli kurumlar arasında, düşünce ve vicdan özgürlüğünün yasal olarak korunması, rekabet halindeki pazarların varlığı; üretim araçlarının özel mülkiyeti ve monogamik aile yer alır.

Rawls bireysel özgürlüklerin dokunulmazlığını kanıtlamaya önem verir. Eğer herhangi bir eşitsizliği azaltırken bireysel özgürlüklere zarar veriliyorsa, hiçbir ekonomik ya da toplumsal eşitsizlik azaltılamaz der. Rawls, sanki Marx var olmamış gibi, sanki gerçek özgürlükler ile biçimsel özgürlükler arasındaki ayrım üzerine 19. yüzyıl ortasından beri geliştirilmiş olan analizlerin hiç yankısı olmamış gibi, sanki Beveridge "bireylerin temel ihtiyaçları karşılanmamışsa gerçek özgürlük olamaz", yani gelir, istihdam ve sağlık politikaları bu özgürlükleri gerçek kılmamışsa özgürlüğün olamayacağını hiç söylememiş gibi davranır. Rawls elbette korumacı devleti, yani ekonomik sürecin yol açtığı en çarpıcı eşitsizlikleri düzeltmenin devletin görevi olduğu ve bu süreçten kaynaklı servetlerin yeniden dağılımını sağlamanın da devlete düştüğü fikrini kuramlaştırmaktadır; ama her biri kendi amaçlarının peşinde koşan ve bu vesileyle eşitsizliklere yol açan bir bireyler toplaşması olarak görülen bir topluma gönderme yapmakta diretir ve devletin de bireysel teşvik yapısına ya da bireylerin özgürlüğüne zarar vermeden bu eşitsizlikleri düzeltmek için araya girdiğini ileri sürer. Rawls, iktisadi olan ile toplumsal olan arasındaki ayrımı kuramlaştırır, ama toplumu *societas* dışında başka bir şey olarak düşünme imkânı sunmaz. Günün birinde devlet müdahalelerinin, özellikle, birincil olan bu doğal düzen adına tartışma konusu edilmesinden kaçınmayı sağlamaz. Adalet kuramı toplumun birliğini gerekçeli olarak temellendirmeyi sağlamaz. Sanki adalet kuramı bireyi toplumun ya da devletin vakitsiz müdahalelerine karşı ve özellikle, kolektif iyilik adına bireyi feda etme riski taşıyan bu hileli yönteme karşı mutlak olarak korumaya yönelik dev bir makineymiş gibi cereyan eder her şey. J.-P. Dupuy'nin çok ikna edici biçimde açıkladığı gibi,[19] –dahil olduğu düşünce geleneğine uygun olarak– Rawls, sanki toplumsal bir iyiliğin kabulü, bireyin kaçınılmaz olarak "kurban edilmesini" (kullanılan sözcük budur) gerektiriyormuş gibi davranır. Bu gelenekte, hakiki bir toplum düşüncesine yer yoktur.

19 J.-P. Dupuy, *Le Sacrifice et l'envie*, *a.g.e.*

Sözleşmecilikle hesaplaşmak için

Sözleşmecilik yaklaşımının eleştirisi uzun süre önce gerçekleştirildi: 19. yüzyıl başında Hegel tarafından büyük bir ustalıkla,[20] ve ardından da sosyologlar, etnologlar, antropologlar tarafından yapılmıştır bu eleştiri. Esas eleştiri, doğal halin gerçekten bir kurgu olduğunu, dahası tehlikeli bir kurgu olduğunu söyleyerek yapılır: Bireyler asla tek başına ve özerk olmamıştır, topluma katılmalarından önce rasyonel olamazlar, "tamamen olmuş" ve toplum halinde yaşamayan bireyler varsaymak saçmadır. Dahası, bireyler zaten hep toplum halindedir, başkalarıyla ilişki içine zaten hep nüfuz etmişlerdir, başkalarıyla zaten hep konuşmaktadırlar. Sözleşmeden doğan bir toplum fikri ise savunulabilir bir şey değildir, çünkü aklı ve dili kusursuz gelişmiş (ama mutlak bir yalnızlık içinde gelişmiş) bireylerin, toplumsal işbirliğinin avantajlarından yararlanmak için günün birinde işbirliği yapmaya karar verebileceklerine inandırmak ister. Toplumun tanrısal bir şey değil insan eseri olduğunu ortaya koyabilmek amacıyla bu görüşün 18. yüzyılda yaygın kullanılmış olması kolaylıkla anlaşılır; ama bu kurgunun günümüzde de kullanımda kalması endişe vericidir, özellikle ilk karşılaşmayı ve bir araya gelme kararını içeriyorsa iyice endişe vericidir. Fransa'da, önemi kuşkusuz anlaşılan (bireylerin bir anlamda toplum halinde var oluşlarına boyun eğmeleri gerektiği olgusunu ortaya koymak) ama bugün yöntembilimsel olarak bile hiçbir değer taşımayan Rawls'ın düşüncesini lekeleyen korkunç anakronizm üzerinde henüz yeterince durulmadı. Henüz toplum halinde olmayan ve toplumun kipliklerine karar veren bireyler arasında toplumsal sözleşme fikri son derece yanlıştır ve tüm diğer hataların kaynağında bu yatar: Bireylerin kendi amaçlarının peşinde koştukları ve toplumun onlara

20 Hegelci hukuk felsefesinin tümü, tıpkı bu fikrin üzerinde temellendiği bireycilik ve soyut hukuk gibi, sözleşme fikrinin eleştirisidir: Tam anlamıyla özerk irade ile Roma hukukunun ya da 18. yüzyıl felsefesinin bireyi soyutlamadan başka bir şey değillerdir. Birey ancak bir toplum içinde tam anlamıyla temsil edilerek vardır; irade ancak dünyanın içinde zaten işler halde vardır; sözleşme toplumun içinde işler haldedir.

yardım etmek için var olduğu yanılsaması buradan kaynaklanır. Tamamen özgür olan ve özgürlüklerinin bir bölümünü topluma katılırken feda eden birey fikri ya da bireylerin kayıpları ile kazançları arasında hakemlik yapabilecekleri fikri de buradan kaynaklanır...

Bu tasarım sadece yanlış olmakla kalmaz, dahası hangisi olursa olsun herhangi bir yükümlülüğü temellendirmekte yetersiz kaldığı da ortadadır. Hegel'in yönelttiği ikinci önemli eleştiri budur; sözleşme politik toplumu yönetemez, çünkü bu, politik toplumun tözsel bağının bireyler arasında keyfî bir anlaşmadan kaynaklandığı anlamına gelir: "Sözleşme, yani cüzi iradeye bağlı olan ve olumsal bir şeye yönelik anlaşma, tesadüfi bir irade tavrını da içerir."[21] Sözleşme, bir şeyi elde etme ya da bir işlemi gerçekleştirme konusunda anlaşmaya keyfî olarak karar veren iki ya da daha çok kişi arasındaki anlaşmadan başka bir şey değildir. Cüzi iradede keyfiyet vardır. Demek ki, sözleşme, keyfî bir tercihe dayanır, oysa ki toplum daha sağlam bir şeye dayanmak zorundadır: Toplum daima bütün sözleşmelerden önce gelir. Toplum, bireyler arasındaki bir yapının ve bir anlaşmanın sonucu olamaz. Sözleşmeli kuramı, toplumu bireyler arasındaki keyfî anlaşmanın sonucu olarak tahayyül ettiğinden, yükümlülük kurabilecek durumda değildir, çünkü birey keyfî olarak karar verdiği şeyi reddedebilir, yaptığı şeyi bozabilir. Bu anlayışa karşı üçüncü büyük eleştiri, Hegel ve Tocqueville tarafından benzer terimlerle geliştirildi. Böyle bir toplumun hakikati, derler, bireyciliktir; toplumsal bağın, temelsiz, keyfî, ve özellikle de dayanıksız niteliğidir. Bireylerle birlikte, bireylerden fazlası asla elde edilemez. İç düzen ilkesi olmayan bir çoklukla birlik elde etmenin imkânı yoktur. Bu tür toplumun hakikati, en güçlü olanın hak sahibi olmasıdır; eğer toplum, bireylerin özel çıkarlarının geliştiği yer ise, devlet bu çıkarların hizmetindeki bir aygıttan başka

21 Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosohiques*, Vrin, 1970, s. 495. Ayrıca bkz. *Principes de la philosophie du droit, a.g.e.*, s. 75 ve G. Planty-Bojour'un makalesi, "Majesté de l'Etat et dignité de la personne selon Hegel", *L'Evolution de la philosophie du droit..., a.g.e.*, s. 7.

bir şey değildir: Yavaş yavaş, bireylerin arzularının aygıtı olarak belirir, baskı guplarının eline geçer, bireysel mülkiyeti savunmak için vardır yalnızca.[22] Devlet, sonunda en güçlü baskı grubunun tutsağı olacak bireyler birliğinden başka bir şey değildir. Böyle bir toplumun amacı, doğal hukuka, en güçlünün hukukuna –söz konusu durumda, en zenginin hukukuna– geri dönüştür. Ama, toplumu oluşturan bireylerin amaçlarından başka amaç kabul etmeyen bir toplumun devlete ihtiyacı yoktur. Onun amacı, toplumsal bağın tamamen yok olmasıdır; bunun kurbanları da, servet yarışının mağluplarıdır. Hegel'in betimlediği sivil toplum budur.

Bireyi kabul etmek, toplumsal bağı korumak

Hegel ve Tocqueville, düşünceleri birbirinden ne kadar uzak olsa da, yine de aynı analizi geliştirirler: İki yazar için de sivil toplum (ya da burjuva toplumu), eski politik düzenin, feodal ve aristokratik düzenin yıkımını; ve bireysel özgürlük ve eşitlik fikrine dayandığı için de vaat dolu yeni bir düzenin yükselişini temsil eder. İnsan haklarının evrenselleşmesini sağlamış olan sivil toplumun özgürleştirici içeriği[23] konusunda her ikisi de hemfikirdir. Modern Zamanlar'ın özelliğinin bireyin kabulü olduğunu[24] ve toplumun bireye önemli bir yer ayırması gerektiğini ikisi de kabul eder ve bununla birlikte ikisi de aynı tanı-

22 Hegel, *Principes de la philosophie..., a.g.e.*, s. 258.

23 Krş. A. Wellmer, "Modèles de la liberté dans le monde moderne", *Critique*, Haziran-Temmuz 1989, s. 506 ve devamı.

24 Hegel'de bununla ilgili örnekler çoktur. Örneğin: "Öznenin kendi ihtiyacını karşılamayla ilgili tikel hakkı, ya da, aynı anlama gelmek üzere, öznel özgürlük hakkı, Modern Zamanlar ile Antik Çağ arasındaki farkı belirten kritik ve merkezi noktayı oluşturur." *Principes de la philosophie..., a.g.e.*, s. 124; ayrıca: "Günümüzde insanın, insan olarak, hak sahibi olarak kabul edilmesini, dolayısıyla insanın varlığının kendi statüsünden daha yüksek olduğu olgusunu önemli bir şey olarak değerlendirmek gerekir. İsrailoğullarında yalnızca İbranilerin hakları vardı, Yunanlarda yalnızca özgür Yunanların, Romalılarda yalnızca Romalıların hakları vardı ve bunlar İbrani, Yunan ve Romalı oldukları için hak sahibiydiler, yoksa insan oldukları için değil. Ama şimdi, hukukun kaynağı olarak evrensel ilkeler yürürlüktedir ve böylece dünyada yeni bir dönem başlamıştır." Akt. G. Planty-Bonjour, "Majesté de l'Etat...", *a.g.y.*

da bulunur: Bireyden öteye adım atamamak, her türlü toplumsal dayanışmayı ortadan kaldırmayı kabul etmek ve yeni bir dayanışma inşa edebilecek bir düzeni yeniden kurmayı başaramamaktır. Demek ki, Modern Zamanların meydan okuması, bireyi kabul ederken, aynı zamanda onu yalnızca basit ticari mübadele olarak özetlenemeyecek, haklardan ve ödevlerden oluşan bir topluluk içine dahil etmekten oluşur.

Bu iki yazar, bu amaçla farklı biçimlerde çaba sarfedeceklerdir. Hegel bireyi ve sözleşmeyi toplumun özü olarak gören soyut bakış açısını aşmaya çalışır: Böyle bir birey soyuttur; asıl birey, bir topluluk ve bir devlet içinde cisim bulandır. Birey ancak politik topluluk içinde kendini gerçekleştirebilir.[25] Tocqueville'e gelince, o, cemaatçi bir özgürlük anlayışından ayrılmayan demokratik bir toplum hayal eder. Olumsuz özgürlük evreni aşılmalıdır ve birey yüksek bir düzene, özgürlüğünün tüm anlamını bulacağı bir topluluğa dahil edilmelidir.[26] Her iki yazarda da bireysel özgürlük, demek ki, tam anlamıyla kabul edilmiştir, ama aynı zamanda bir topluluğun içine de uyumlu olarak katılmış olmalıdır. Toplum kendi amaçlarına sahip olabilir.

---

25 Hegel'in tüm felsefesininkanıtlamaya çalıştığı şey budur: Bireyci filozofların ya da 18. yüzyıl ekonomisinin betimlediği soyut birey diye bir şey olmadığı gibi, birey de ancak bir topluluk, bir dil, toprak, politik kurumlar içinde cisimleşmiş olarak vardır, dahası devlet, bireye son derece saygı gösteren şeydir: "Modern devletlerin ilkesi, öznellik ilkesinin, kişisel özelliğin aşırı özerk olmasını ve aynı zamanda onu tözsel birlik içine katmasını ve böylece bu tözsel birliği kendi içinde korumasını sağlayacak ölçüde gerçekleştirmesini sağlayan bu güce ve bu görkemli derinliğe sahiptir." *Principes de la philosophie..., a.g.e.*, s. 260.

26 Tocqueville de tek ilke olarak olumsuz özgürlük evresini aşar ve bunu politik bir topluluk fikriyle uzlaştırmaya çalışır. Bu nedenle onun anlayışı, ortak iyilik fikrine ve bu ortak iyilik anlayışını tartışan ve bu konuda görüş belirten bireyler fikrine yer verir: "Sivil toplum yapılarında cisimleştiği haliyle olumsuz özgürlük, burada, birlikte hareket eden yurttaşların olumlu ya da rasyonel özgürlüğüne dönüşmüştür; bu olumlu ya da rasyonel özgürlük, bireyler arasındaki bu topluluk bağlarının restorasyonunun bir biçiminden kaynaklanır; bu bağın yokluğu onların varlıklarını bağımsız mülk sahipleri olarak tanımlar. [...] Yalnızca özgürlük sayesinde bireyler, koşullarının bağımsızlığının, onları içinde yaşattığı tecrit durumundan kurtar[abilir] ve birbirlerine yaklaştırabilir. [...] Anlaşmak, birbirlerini ikna etmek, ortak işlerin yerine getirilmesinden karşılıklı olarak zevk almak zorunluluğuyla onları her gün bir araya getirir. [...] Yalnızca özgürlük, nesnelere duyulan özlemi servetin elde edilmesinden daha önemli kılar." *L'Ancien régime et la Révolution*, GF-Flammarion, 1988, s. 94-95.

Bireysel özgürlük bahanesi

Çünkü, günümüzde bir toplumun ortak iyiliğinin ancak bireyi ezerek mümkün olabileceği tezi, dilsel bir yanlış kullanıma dayanmaktadır: Toplumu, bunu oluşturan tüm bireylerinkinden farklı bir gerçekliğe sahip bir bütün olarak kabul etmek, bireysel özgürlük ve toplum halinde yaşam üzerine düşünceyi en uç noktalara itmiş çağdaş filozoflardan biri olan Isaiah Berlin'in de kabul ettiği gibi, bireylerin ille de "feda edilmesi"ne yol açmaz: "Bence, bütün ülkelerde tek bir, ilk ve orta öğretim sistemi kurmak, bazı Batılı ülkelerde –özellikle benimkinde– okullar hiyerarşisinin varlığının yarattığı ya da desteklediği toplumsal statü eşitsizliklerini ortadan kaldırmak için arzu edilir bir şeydir. Bunun nedeni bana sorulursa şu cevabı veririm [...]: Toplumsal eşitlik olarak toplumsal eşitlik hakkı; anne babaların mali kaynaklarının ve toplumsal konumlarının çocukların kapasite ve ihtiyaçlarından daha belirleyici olduğu bir sistemden kaynaklanan toplumsal statü eşitsizliklerinin yarattığı kötülükler; dayanışma fikri; yalnızca ayrıcalıklı kişilerin değil, geniş kesimlerin de fiziksel ve entelektüel gelişimini desteklemek; ve özel olarak, azami sayıda çocuğun seçme özgürlüğünde bulunabilmesini sağlamak, ki okuldaki eşitlik bu özgürlüğü yalnızca artırır. Eğer bunların, anne babaların çocukları için arzuladıkları eğitim türünü, onların içinde büyümesini arzuladıkları entelektüel, dinî, toplumsal ya da ekonomik çevre türünü seçme özgürlüğüne ciddi bir saldırı olduğu itirazı yöneltilirse, bu itirazı elimin tersiyle bir kenara itecek değilim. Şunu söyleyebilirim ki, sahici değerler çatışmaya girdiğinde, seçim yapmak gerekir. Söz konusu durumda, çatışma burada birçok istek arasında yer almaktadır: Anne babaların çocukları için arzuladıkları eğitim türünü belirleme özgürlüğünü korumak, başka toplumsal ihtiyaçları karşılamak, ve son olarak da, hukuksal olarak sahip oldukları ama kullanamadıkları hakları uygulamaktan (seçme özgürlüğü) yoksun olanlara bu imkânı tanıyacak koşulları yaratmak."[27]

27 I. Berlin, *Eloge de la liberté, a.g.e.*, s. 50.

Modern toplumların özelliğinin, bu toplumları oluşturan bireylerin bakış açılarının ve inançlarının çoğulluğu olduğu, dolayısıyla bizim toplumlarımızda ortak bir iyilik tasarlamanın imkânsız olduğu fikrine gelince, bu da aynı ölçüde yanlıştır. Rawls bu fikri desteklediğinde, esas olarak dinsel kanıları, felsefi inançları, yaşam tarzlarını, vb. düşünmektedir. Ama toplumsal iyilikten söz edildiğinde, tamamen başka bir şey kastedilir. Gerçekten de, tüm bir toplumu herhangi bir dinî, herhangi bir felsefi bakış açısını ya da herhangi bir yaşam tarzını benimsemeye zorlamak söz konusu olamaz. Servet bölüşümüne, neyin servet olarak kabul edileceğine, sağlık sisteminin nasıl örgütlenmesi gerektiğine, vergileri kimin ve hangi ilkelere göre ödemesi gerektiğine, eğitimin nasıl örgütleneceğine, toprakların nasıl düzenleneceğine, kirlenmeyle nereye kadar mücadele edilmesi gerektiğine, iş yerlerinin hangi ilkelere göre yönetilmesi gerektiğine... hep birlikte karar verebilmek için aynı dinî inançlara sahip olmaya hiç gerek yoktur. Kişiye özgü inançların çoğulluğu, demek ki, hiçbir biçimde ortak arayışa ve toplumsal amaçların tartışılmasına bir engel oluşturmaz. Toplumsal bir iyiliğin bireyler için yükümlülüklere yol açabileceği doğaldır. Ama bugün, toplum halinde iyi yaşamanın birey için bir bedeli ve bir değeri olduğunu ve bazı arzularının (yoksa, bireysel özgürlüklerinin değil) toplumsal yaşam olgusu nedeniyle sınırlı olabileceğini kabul etmeye belki de cesaret etmemiz gerekiyor. Çünkü elimizde zaten başka bir şey yok. Bizler zaten toplumsal varlıklarız ve hem bireysel özgürlüğün gelişimine hem de yoğun bir toplumsal bağa özlemi en yüksek noktada uzlaştırabilecek bir toplumsallık türü kurmaya çabalamak daha doğru olur. Dolayısıyla günümüzde bireysel özgürlüğü savunan kuramların kazanımlarından yeniden yola çıkmamız gerekir. Bu özgürlüğün metinlere kayıtlı olması gerektiğine ve tüm değerlerin en başta geleni olduğuna kuşku yoktur. Ama bunun ardından, toplumsal birliği garanti etmek politik kuramın görevi olur. Hegel buna teşebbüs etmiş ama başaramamıştır.

Hegel'in yenilgisi

Hegel'e niçin geri dönmek gerekiyor? Öncelikle, modern toplumların sorununun bireysel özgürlük ile topluluğu uzlaştırmak ve bu uzlaşmanın araçlarını inşa etmek olduğunu ortaya koymuş az sayıdaki politik kuramcıdan biridir. Modern Zamanların ilkesinin birey olduğunu gayet iyi kabul etmiş; ve bu ilke bir topluluk içinde cisimleşmezse, toplumlarımızın yok oluşa doğru koşacağını en iyi ortaya koymuş politik düşünürdür. Ayrıca, atomculuğun ve holizmin ötesinde, milliyetçiliğe düşmeden üçüncü bir yol bulmaya da çalışmıştır. İktisadı, burjuva sivil toplumun meta mübadelelerinin bilimi olarak kabul etmeye böylelikle varmıştır, aynı zamanda da bu sivil toplumu sınırlandırmış ve onu yüksek bir düzen türünün sanatı olan politikaya tâbi kılmıştır. Dahası, önemli bir tarihsel uğrakta bulunmaktadır, çünkü İngiliz politik iktisat düşüncesini ve kendi ülkesindeki milliyetçi ya da toplulukçu gerici düşünceyi kabul eder ve özümser. Bunu yaparken, politik toplumu kurmak için hem bireysel çıkarlar alanını, hem de meta mübadelesi alanını dikkate almak gerektiğini, ama aynı zamanda bu sonuncusunun yalnızca bir tarihe, dile, ruha değil, özellikle politik kurumlara, haklara, görevlere, düzenlere dayanması gerektiğini görmüştür. Nihayet, topluluk olarak toplum tasarımı ile devlet arasında karşılıklı nedensellik ve diyalektik bir ilişki olduğunu özellikle Hegel göstermiştir. Bunun anlamı, eğer toplumun birliği bir devlet içinde cisimleşmemişse, bu durumda, ya "doğal" ekonomik düzenle ya da "doğal" holist düzenle, veyahut "doğal" ulusal (coğrafi, tarihsel ve dilbilimsel) düzenle karıştırılma riski daima vardır. Yalnızca devlet toplumun kendine karşı mesafeli olmasını sağlar, çeşitli kurum ve araçlar bütünü aracılığıyla toplumun birliğini temsil eder ve ona gerçekten birliğini kazandırır. Yalnızca bir devlet bir milletin sembolik birliğini temsil edebilir ve bunu gerekçeleriyle temellendirir... görüşünü desteklemektedir Hegel; yalnızca devlet milleti duygu üzerine değil, kurumlar üzerine oturtur. Birey, daima politik bir topluluğa aittir; bireye anlamı-

nı veren ve ona nüfuz eden bu politik topluluk ve bunun bağrında gelişen çeşitli doğal ya da yapay topluluklardır. Birey, bu nedenle, birçok düzene katılır ve kendi kimliğini ya da kimliklerini bunlarda bulur: eşlerin alanı, aile alanı, ekonomik alan, mesleki çıkarların tasarım alanı, politik alan. Toplumsal bağ kökenini ekonomik mübadeleden, üretim ya da çalışmadan almaz; bunlar, tersine, uğraklardan başka bir şey değildir. İnsan böylece farklı alanlarda, farklı kipliklerde kendini ifade eder. Ve devlet de, toplumsal evrim ve ifadenin son sözü değildir: İnsan kendi kimliğini sanatta, dinde, felsefede de bulur; varlık kipleri çok sayıdadır ama hepsi de, birincil olan ve onlara anlam veren bu politik topluluk içinde gelişir.

Hegel, son derece iddialı ve tutarlı bir politik kuram inşa etti; bu kuramda, toplumun temsiline, bireye saygılı topluluğa çok gelişmiş bir devlet kuramı eşlik etmiştir. Bu kuram, yalnızca devletin birincil değer olan toplumsal bağdaşma adına müdahalelerine tüm meşruiyetini vermekle kalmaz, ama bir anlamda bireylerin çoğul-yurttaşlığını, yani yurttaş olmalarının ve bu toplulukta bir kimliğe sahip olmanın farklılaşmış tarzlarını da temellendirir. Ama Hegelci kuram sonuna kadar götürülemedi. Hegel'in bazı deyimleri karışıklığa yol açıyordu[28] ve sonraki yüzyıldaki eleştirmenler, Hegel'i devletçiliğin, ve özellikle Prusya devletçiliğinin savunucusu, dolayısıyla Bismarck ve ardından da Hitler'in atası yapmak için bu karışıklıkları kullanmakta tereddüt etmeyeceklerdir. Diğer yandan, Hegel'in politik kuramı, derinleştirilmeyi gerekli kılmıştı: Anayasal monarşiyi en iyi yönetim biçimi kabul eden Hegel ne halk egemenliğini, ne de temsili kuramlaştırmıştı. Son olarak, dev-

28 Hegel uzmanları, bazı Hegel okumalarının dayandığı karışıklıkları uzun zamandır göstermektedir: Hegel, tersine, milliyetçilik-karşıtı düşünürlerin en yetkinidir. Aynı zamanda modern devletin kavramlaştırıcısıdır da; idari bakımdan son derece merkezi, ama ekonomik çıkarlar bakımından geniş ölçüde ademimerkeziyetçi, bir meslekten görevliler birliğiyle birlikte, ve devlet dininin olmadığı bir devlet. Tüm bu konularda, J. Hippolyte'in, K. Papaionnu ve E. Weil'in önceden belirtilen eserler dışında, 1948 tarihli *Cahiers internatıonaux de sociologie*'deki bir dizi makalesi, özellikle J. Hippolyte'inki: "La conception hégélienne de l'Êtat et sa critique par Marx"

let ile birey arasındaki bağ anlayışı, her zaman çok dinamik değildir. Yurttaşların politik yaşama katılımı, birey ile devlet arasındaki ilişkileri dolayımlamaya yarayan çeşitli kurum ya da korporasyonlar içinde üstlendikleri çeşitli sorumluluklar dolayısıyla gerçekleşir. Ama Hegel, Antik Çağda bireyleri demokratik yaşama gerçekten katmayı sağlayan mekanizmaya benzer bir mekanizmayı Modern Zamanların göbeğinde tasarlamayı başaramaz. Ama döneminin politik bilimini önemli ölçüde ilerletmeyi başarmıştır: Biz de özellikle bu teşebbüsten yola çıkmalıyız, çünkü, sanki 20. yüzyılın korkunç deneyimleri, politik kuram açısından bizi bir yüzyıldan fazla geriye götürmüş gibidir. Politik felsefe, bırakılmış bu görevi yeniden ele almak zorundadır, çünkü Hegel'den bu yana, bu toplumsal bağı gerçekte daha fazla kurabilmiş değiliz.

Gerçekten de, ister –Marx'ın da dahil olduğu– sol ya da sağ Genç-Hegelciler olsun, Hegel'in ardılları, dahası Anglosakson geleneği, iktisat ile politikayı yeniden ayırmayı başaramayacaktır; tabii eğer milliyetçilik yoluna sapılmamışsa... Marx başta olmak üzere, bu düşünürlerin büyük bölümü, devlete gereksinim duymayan, kendi kendini düzenleyen bir toplum; toplumsal bağın birliğinin konuşulup yapılabildiği sembolik bir organa ihtiyaç duymadan, doğrudan doğruya şeffaf bir toplum hayal edeceklerdir. Marx, Hegel'in yarattığı devlet kavramıyla sürekli dalga geçecektir:[29] Ona göre devlet, egemen sınıfların, kendi çıkarlarını savunurlarken, genel çıkarı savunduklarına inandırmak için ele geçirdikleri araçtır. Marx'a göre, üretim ilişkilerinden kaynaklanmayan düzen yoktur; bu iki alan, ekonomi ile politika birbirinden ayrılamaz; ekonomi toplum-

29 Bkz. Marx'ın 1843'te yazdığı ve La Pléiade dizisinin birinci cildinde yayımlanan *Critique de la Philosophie de Hegel* [*Hegel Felsefesinin Eleştirisi*], düğüm noktası özellikle sivil toplum ile devlet arasındaki eklemleme olan, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin çok sert bir yorumudur. Marx'ın eleştirisi son derece akla yatkındır: Bu eleştiri, Hegel'de bireylerin, kabul edilseler bile, devletin hedeflerinin belirlenmesine gerçekten katılmadıklarını, ara düzenlerin pek az işe yaradıklarını ve sivil toplumun devletin taşkınlıklarından korunacak hiçbir araca sahip olmadığını gösterir (özellikle bkz. s. 943). Ama Marx bu olgudan, devlette reform yapmayı değil, onu ortadan kaldırma sonucunu çıkarır.

sal ilişkilerin hakikatini söyler, politika *odur.* Milliyetçiliğe gelince, o da, tarihiyle, yeriyle ve gelenekleriyle çakışan toplumun şeffaflığı biçimini alacaktır. Devlet, kabul gördüğünde, kendisiyle yeniden uyum içinde olan bu halkın aygıtından başka bir şey değildir. Her iki durumda da çakışma, toplumsal düzenin artık aracıya ya da temsile ihtiyaç duymaması şeklindedir, o, çatışmasız, doğal, kendi kendine üretilmiştir: Kendisiyle tam çakışma halinde olan toplum, kendi kendini örgütleyebildiğinden, politika da devlet de gereksizdir.

Devlet ve topluluk

Günümüzün politik düşüncesi, toplumsal bağdaşmayı güçlendirmeyi hedefleyen bir devlet müdahalesini gerekçeleriyle temellendirmemizi sağlamamaktadır. Çünkü, kendine ait bir ya da birçok iyiliği olan (kendi bağdaşıklığı da bunlar arasındadır) bir topluluk olarak toplumu tahayyül edemediğimiz gibi, toplumsal birliğin sembolü ve bu birliği somut kılmaya uygun araçları meşru biçimde kullanan merci olarak bir devlet anlayışına da sahip değiliz. Belki de bu iki yetersizlik birbirine bağlıdır, belki de devlet karşısındaki güvensizliğimiz ve klasik devlet tasarımımız, toplumu niçin bir topluluk olarak düşünmekte güçlük çektiğimizi de kısmen açıklamaktadır.

Hegel'de toplumun ancak merkezinde devletin bulunduğu bir kurumlar bütünü içinde cisimleştiği andan itibaren bir topluluk niteliği taşıdığını gördük. Oysa, bizim toplumlarımızda, devletin meşruluğunu hâlâ tam olarak kabul etmek istemiyoruz ve onu bu topluluğa gerçekliğini verebilen merci olarak kabul etmek istememeye devam ediyoruz. Anayasamızın, özellikle bazı toplumsal sorumlulukları devlete değil ulusa emanet etmesi bir tesadüf değildir.[30] Devleti, genel olarak, kendi yararlarına iktidarı işgal edenlerin kullandığı bir aygıt

30 Fransa'nın 1946 Anayasasının giriş bölümünde, bireyin ve ailenin gelişimi için zorunlu koşulları sağlayan, çocuğa, anneye ve yaşlı emekçiye, sosyal güvence, dinlenme ve boş vakit garantisi veren, yükümlülükler karşısında tüm Fransızların dayanışmasını ve eşitliğini ilan eden ulustur.

olarak tasarlamaktayız. Dolayısıyla devlet anlayışımız hem iktisadi (devlet, düzenlemeleri engelleyen bir parazittir), hem Marksist (devlet, egemen sınıfların iktidar aygıtıdır), hem Weber'ci (devlet, meşru şiddet tekelini elinde bulundurur), hem de "modern"dir (devlet, bürokrasilerin en kötüsüdür). Devleti bir ur olarak düşünmeye devam etmekteyiz; ve onun asıl işlevi (genel çıkar için çalışmak), yaşamın tüm alanlarının sorumluluğunu üstlenme mantığı adına sonunda daima unutulur.

Gerçekten de, devletin müdahaleleri toplumsal uzamın çok büyük bir bölümünü kapsasa da, devlet üzerine düşüncelerimiz "mevcut haliyle devlet" üzerinedir, yoksa olması gereken devlete dair değil. Başka deyişle, devleti daha iyi iş görmesini sağlayan reform türü ve devletin işlevi üzerinde düşünmek gerekirken, devlet fikrini mahkûm ediyoruz. 1970 ve 1980'li yıllarda gelişen düşünce akımı bu tuzağa düştü. Bu akımın sloganı, sivil topluma yoğunluğunu geri vermek olmuştu ve bunu da sivil toplumun kendi kendine örgütlenme kapasitesi sayesinde, derneklerin gelişimi ve bizzat bireyler ya da birey grupları tarafından bunların sorunlarının üstlenilmesi sayesinde yapabilmeyi ummuştu.[31] Devlet, savunmasız birey karşısında en yüksek başvuru mercii olarak kendini daha iyi gösterebilmek için ortadan kalkmalarına büyük ölçüde katkıda bulunduğu aracı birliklerin yıkıntıları üzerinde gelişmiş olmakla itham edildiğinden, yerini bırakmalı, toplumsal uzamı serbest bırakmalı, müdahalelerini önemli ölçüde azaltmalıdır.

Bu çözümleme, daima devlete bağlı potansiyel riskleri ve tarihsel deneyimi dikkate alıyor olsa da, topluluğa dayalı hakiki bir toplum inşaasında temel bir öğeden yoksun değildi. Çün-

31 Bu gelenek içinde P. Rosanvallon, *La Crise de l'Etat-providence, a.g.e.*, ile sayılabilir; ama, kullanım değerleri ya da yerli alanlar adına devleti eleştiren I. Illich de vardır; özellikle bkz. *Le Travail fantôme*, Seuil, 1981; *Le Chômage créateur*, Seuil, 1977; *Libérer l'avenir*, Seuil, coll. "Points", 1971; *La Convivialité*, Seuil, 1975; ayrıca, "birinci" Habermas, örneğin *La Technique et la science comme "idéologie"*, Gallimard, 1973. *La Crise de l'Etat-providence*'in [*Korumacı Devletin Krizi*] dördüncü makalesinde şu belirtiliyordu: "Bu deneme, toplumsalın devletleştirilmesi yönündeki klasik mantığın yerine, toplumsallaşma, ademimerkeziyetçilik ve özerkleşmeden oluşan üçlü bir dinamiği önermektedir."

kü, böyle bir toplum ancak sürekli olarak yeniden başlanan bir dolayım hareketinin sonunda ortaya çıkabilir ve bunun düzenleyici ilkesi de haklar, görevler ve kurumlar bütününden başka bir şey olamaz. Yoksa, yeniden, ya toplumun kendisiyle kusursuz uyumu kuramına, ya da daima özel çıkarlara sahip bireylerin gruplaşmasından yola çıkarak ortak bir çıkarın kendi kendine oluşması kuramına yeniden düşmek riski var. Eğer bir devlet katalizörlük ve aracılık görevi görmüyorsa, modern bir toplum hakiki bir topluluk olamaz. Bu, her devletin bu işlevi yerine getirdiği anlamına gelmez; tam tersine. Ama, daha ziyade, şu anlama gelir ki, bir topluluk kurmayı hedefleyen politik bir felsefenin görevi, ilk başta, toplumun özgürce seçtiği amaçları gerçekleştirmek için benimsediği bilinçli araç olan ve genel iradenin oluşumuna ve ifadesine yardım ederek toplumun kendisiyle dolayımını sağlamayı birincil işlev olarak benimsemiş merci olarak bir devlet kuramı oluşturmak olur.

Büyümenin düzenleyicisi ya da eşitsizliklerin düzelticisi olmadan önce,[32] böyle bir devletin ilk görevi kamusal uzamı sürekli örgütlemek, yani kamusal tartışma için gerekli verilerin dağılımı ve enformasyon için serbest bir uzam bırakmak, yurttaşların bu uzama erişebilmesini, orada kendilerini ifade edebilmelerini ve geniş anlamda kamusal kararlara, iyi toplum tercihine ya da politik işleve katılımını sağlamak olur.[33] Yalnızca böyle bir dönüşüm ve "iktidar ile akıllıca bir öz-sınırlamanın, son derece yenilikçi, böyle bir bileşimi",[34] doğal olmaktan başka bir temel üzerinde bir topluluk fikrini[35] olası kılmayı ve eko-

32 Fransa'da eşitsizliklerin gelişimi hakkında bkz. özellikle CERC Belgeleri, *Les Français et leurs revenus, le tournant des années 80,* no 94, La Documentation française et le rapport *Santé 2010,* atelier "Les inégalités devant la santé", La Documentation française, 1993.

33 Bu, Aydınlamacılardan alınma ve Habermas'ın otuz yıldan beri geliştirdiği fikirdir: Gerçekten politik tek uzam olan kamusal uzamı genişletmek. Bu konuda bkz. J.-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication,* PUF, 1987 ve bu kavrama yönelik Habermas'ın ilk çalışmaları hakkında J.-M. Ferry'nin söyledikleri.

34 Deyim Habermas'a aittir, "La crise de l'Etat-providence" *Ecrits politiques, a.g.e.,* s. 120. Habermas, önceleri, sosyal devletin yerine konabilecek bir çözüm olmadığını belirtiyordu.

35 Bkz. J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée,* Christian Bourgois, 1990.

nomik ve idari buyruklarla kendi kendini yöneten alanı geriletmeyi başarabilir. Politika ve yurttaşlıkla ilgili Antik anlayışı, Modern Zamanların göbeğinde yeniden canlandırmayı sağlayacak olan tek şey, devlete böyle bir görevin atfedilmesidir. Ama bu sonsuz bir görevdir, çünkü, birey ile genel irade arasında –Yunan'da aynı uzamda, Hegel'de birliklere katılım yoluyla, bizim parlamenter demokrasilerimizde basit temsil ve katışıksız vekillik yoluyla– o zamana kadar kurulmuş olan ilişki türünden farklı olarak, böyle bir devlet hakiki bir inşa, açıklama, yayım çalışmasına girişmelidir. Topluma dayalı devletin ve yurttaşların görevi olan bu sonsuz görev,[36] tezgâha hep yeniden yatırılan toplumsal bağın dokunmasından başka bir şey değildir.

Korumacı devletlerimiz de dahil olmak üzere, bizim devletlerimizin gerçek olduğunu söyledikleri işlevleri ile gerçeklik arasında çok büyük bir farklılık vardır. Dolayısıyla bu, devlet hakkındaki fikrimizi mahkûm etmek yerine (ve bunun yerinde), devletlerin gerçekliklerini derinden değiştirmekten, onları olmasını dilediğimiz şeye uygun kılmaktan, "yoldan çıkmaları" elden geldiğince önleyebilecek kural ve uygulamaları yerleştirmekten ibaret politik düşünce ve pratik karşısında hakiki bir meydan okumadır. Böyle bir sorun, aslında, iyi bir yönetim arayışına kendilerini adadıklarını söyleyen Yunanları meşgul eden sorundan çok da uzak değildir. Ama bu, pratik boyutu önem taşıyan bir sorudur: Devlette reform yapmak, kuşkusuz, yapılması en güç şeylerden biridir; ve şu çok kesin gözükmektedir ki, daha toplulukçu bir toplum geliştirmekten ve devlette reform yapmaktan ibaret bu iki yaklaşımdan biri yoksa diğeri de gerçekleşemez ve bunlar ancak birbirlerini dölleyerek gelişebilirler.

36 "Modernite projesi, olumsuz özgürlük ile toplulukçu özgürlük arasındaki böyle bir uzlaşmanın projesidir. Bu projenin, Marx'a karşı ve Hegel'e karşı, ilerlemekte olan, kesin çözümleri olmayan bir proje olduğunu söylemek gerekir. [...] Liberalizme karşı, şunu söylemek gerekir ki, toplulukçu ve rasyonel bir özgürlüğün, dolayısıyla etik yaşamın demokratik bir biçimi olmadan, olumsuz özgürlük ancak bir karikatür ya da bir kâbus olabilir," A. Wellmer, "Modèles de la liberté dans le monde moderne", *a.g.y.* Politik eylem alanının kendi kendinin içeriği olduğunu; başka deyişle, toplumsal bağın toplumsal iyiliğin tartışılmasıyla oluştuğunu düşünmek Hannah Arendt'in önemli fikirlerinden biridir; krş. *Essais sur la révolution,* Gallimard, 1967 [*On Revolution,* 1963]..

Topluluk tercihi

Günümüzde bizim toplumlarımızın, bağdaşıklıkları içinde, kendini yeni tutkulara adayacak kadar zengin, olgun ya da yeterince tehdit altında olduğu konusunda bahse girmeye kuşkusuz artık cesaret etmek gerekiyor. Geçmiş ve bugünkü tarihin gösterdiği gibi, toplumlar yalnızca maddi servet üretimiyle ayakta kalmazlar. Aynı zamanda, anlam, bilgelik, dayanışma, güzellik salgılayabilir olmalarıyla da her türden iç ve dış saldırıya direnmeyi başarırlar. Bu kaynaklar doğrudan servet getirmez, ama uzun vadede şiddeti, milliyetçiliği, değersizleşmeyi, savaşı ve sonuç olarak toplumsal çözülmeyi ortadan kaldırmayı başaracakları da kesindir. Ancak kimse asla bu bilançoyu çıkarmıyor ve sınırlı rasyonalitenin bakış açısından görülemeyen bu hesabı yapmaya kimse cesaret edemiyor. Bizim toplumumuzun da bir topluluk olduğunu, bu topluluğun bir değeri ve bir ya da birden fazla çıkarı [*bien*] olduğunu –kendi bağdaşıklığı da bunlar arasındadır–, bunları hep birlikte aramamız gerektiğini kabul etmeyi artık tercih edebilecek kadar olgun ya da tehdit altında mıyız? Toplum halinde yaşamayı bize bir fedakârlık olarak, vergilerin azaltılmasını bir ideal olarak ve her kolektif edimi son derece sıkıcı bir şey olarak sunan imgeleri terk edecek kadar olgun ya da tehdit altında mıyız? Tek kelimeyle, böyle bir bakış açısını benimsemenin dayattığı altüst oluşları kabul edecek kadar olgun ya da tehdit altında mıyız?

Böyle bir anlayış, gerçekten de, üç önemli tartışma konusu varsayar: İktisatın yerinin tartışma konusu edilmesi; devletin yerinin tartışma konusu edilmesi; vergilerle ve toplumla ilgili aygıt, kurum ve düzeneklerin tartışma konusu edilmesi. Öncelikle, iktisadın işgal ettiği yere dair bir reform kolaylıkla tasarlanabilir: Toplumsal iyilik ve yararın [*bien*] birçok yanı olması gerektiği, toplumun amaçlarının sorgulanması, etik ve politik mülahazaların topluma yeniden dahil edilmesi gerektiği kabul edildiğinde; bizim toplumlarımızın tek bir hedef peşinde koştuklarına, bunun da her şeyin tâbi olması gereken büyüme artışı olduğuna; toplumsal bağın sadece üretimden

kaynaklandığına; iktisadi düzenin doğal bir düzen olduğuna, ve politik düzen ile toplumsal düzenin de gelip buna eklemleneceğine inandırmak güç olur. Tersine, bundan böyle bütün olarak toplumun bir değeri olduğu ve bu değerin de onu oluşturan bireylerce belirlendiği fikri, politik bir boyutu, dolayısıyla bir tartışma ve tercih boyutunu da yeniden işin içine katar; bu politik boyut, kendi kendini düzenleme fikrinin karşıtıdır ve toplumsal bağ "üretimi"nin rekabet eden bir kaynağını oluşturur. Dahası, toplumun toplulukçu boyutunu kabul etmek, iktisatı politikaya tâbi kılmayı –yani, iktisatı bazı servetlerin nasıl üretileceğini bize belirten basit bir teknik aygıt olarak kabul etmeyi–,[37] bugün sahip olduğumuz göstergeler yerine (ya da bunların yanında), tüm servet biçimlerini –doğal miras, bireyler, toplumsal bağ– değerlendirmeyi mümkün kılan toplumsal servetin yeni göstergelerini yaratmayı[38] ve bu yeni toplumsallaşma kipini –politik– mümkün kılmak için bireysel ve kolektif uzamı serbest bırakmayı gerektirir.

Günümüzde yurttaş politik işlevini seçimler sırasında yerine getirir ve politika da uzmanlaşmış bir görevdir. Bireylerin iyi toplum tercihine daha fazla katılımını istemek, hem bu uzmanlaşmaya son vermeyi (başka deyişle, politik işlevi toplumsal işbölümüne tâbi kılmaya son vermeyi), hem de bu katılımın uygulanma kipliklerini yaratmayı ve dolayısıyla, devletin eylem kiplerini gözden geçirmeyi gerektirir. Parlamentonun ve yürütme gücünün karşılıklı sorumluluklarında değişiklikler yapmak ve seçilmişlerin genel iradeyi temsil ediş tarzını

37 Küresel mübadeleler sistemine ve bu kurumlara entegrasyonumuzun bize dayattığı zorunluluklar elbette dikkate alınmamıştır; ama bizim modern toplumlarımızda iktisadın tuttuğu yeri adım adım yeniden görmek ve söz konusu servetin ölçütlerini, büyümenin içeriğini, verimlilik hesabı için dikkate alınan çevreyi... tartışarak, iktisat/politika ilişkisini tersine çevirmek önem taşır. "Düş görmek" ya da arzularımızı gerçekmiş gibi kabul etmek değil, iktisada kendi yerini, hesaplar yapan ve farklı çözümler öneren, kendi ölçütlerini ortaya koyan ve ardından da çalışma sonuçları ve hipotezleri tartışmaya tabi tutulan bir teknik olarak yerini vermek gerekir.

38 Ve dolayısıyla, ulusal muhasebe sistemimizde hakiki bir reform yapmak: Bu muhasebeyi tartışmaya ve sınamaya tabi tutmak, toplum açısından neyin servet olduğunu belirlemeyi ekonomistlere bırakmamak.

düzeltmek (örneğin, vekilliğin bir elde toplanma olasılıklarını ortadan kaldırarak, parlamenterlerin devamlılığını güçlendirerek, hatta –niçin olmasın?– yerel çıkarları temsil edenlerle ulusal yasa koyucuların bu iki işlevini birbirinden ayırarak). Bu tür temsille rekabet halinde olan, hatta, toplumsal tarafların gerçekleştirdiği güncel dolayımla rekabet halinde olan, genel iradenin yeni ifade kipliklerini bulmak da gerekir. Gerçekten de, parlamenter temsil bireylerin kendilerini ifade etmesine yetmemektedir. Partiler artık genel iradenin oluştuğu yerler olmaktan çıkmıştır ve başlangıçta mesleki çıkarları temsil etmek için kurulmuş olan sendikalar da her türlü toplumsal çıkarı temsil etmemektedir. Demek ki hedef, genel iradeyi ifade edecek yeni kiplikler bulmaktır; ve bunlar da ne hazırlıktan yoksun ve üzerinde tekrar tekrar çalışılmamış basit bir tasarım olmalıdır, ne de –örneğin kamuoyu yoklamaları aracılığıyla– bireylerin özlemlerinin basitçe kaydedilme prosedüründen oluşmalıdır.[39] Bundan böyle devlete üç işlev atfedilebilir: Bir yandan, karar almak için bilgilendirme, yayma ve aydınlatma[40] ile genel iradenin oluşumuna ve bunun dikkate alınmasına katkıda bulunmak, diğer yandan, bu incelemelerden yola çıkarak (sağlık, eğitim, konut, gelir, nüfusun topraklar üzerinde dağılım politikaları konusunda) ulusal hedefler ve çerçeveler

39 *Le Désenchantement du monde*'da [*Dünyanın Büyüsünün Bozulması*], Gallimard, 1985, M. Gauchet, devletin rolünün artık yurttaşların isteklerine tamamen uyum sağlamak olduğunu açıklar: Demokratik –bürokratik– devlet, geleceğe buyuran her türlü bakış açısından vazgeçmesine ve yönettiklerinin özlem ve inisiyatiflerinin değişken çokluğunu temsil etmeye giderek daha fazla açık olmasına bağlı olarak gelişir." s. 262. Bu kuşkusuz devletin işlevine dair yetersiz bir fikirdir. Dolayım işlevi, bir yansıma işlevine indirgenemez.

40 Devletin yayımlamak zorunda olacağı tüm öğelerin listesi (tasdik edilmiş hesaplar, geir analizleri ve sapmaları, entegre analitik muhasebelerle birlikte kamu harcamalarının analizi, vs.) özel türde bir yasada belirlenecektir. "Yayımcılık" konusunda devletin rolü temel önemdedir: Sosyal güvence üzerine, kamu faaliyetinin yönetimiyle ilgili farklı yapılar üzerine toplumsal tartışmaya gerekli verileri süreli olarak ve herkesin erişebileceği şekilde yayımlamak; kendi işleyişiyle ilgili aynı verileri çok kesin biçimde ve hiçbir hükümetin kaçamayacağı şekilde yayımlamak; sosyal-mesleki farklı kategorilerin çeşitli gelir ve avantajlarının yapısı ve gelişimi üzerine bilgiler vermek... Tüm bunlar yurttaşların kamusal tartışmaya daha iyi katılımını sağlar: Bu bilgilere yalnızca uzman görevlilerin erişmesi için hiçbir neden yoktur.

belirlemek ve bunların gerçekleştirilmesini denetlemeye ve değerlendirmeye elverişli araçlarla donanmak. Son olarak, bu politikaları gerçekleştirme görevini büyük oranda başkalarına devretmek; örneğin yerel kolektiviteler, herhangi bir ortak çıkar amacıyla özel olarak tasarlanmış gruplaşmalar, birlikler, işletmeler bunlar arasındadır. Tüm bunlar son derece belirgin yayım, hesaplama ve şeffaflık yükümlülüklerine, değerlendirmelere ve öz-değerlendirmelere tâbi olur. Oldukça özel türdeki bu sözleşmeler aracılığıyla, devletin doğrudan üstlenmediği ama onun sorumluluğunda, kamusal çıkarın kapsadığı geniş bir alan görülür.[41]

Bu devlete gelince, bugün bildiğimiz ve tanıdığımız devletten çok farklı olacaktır: Çok daha az sayıda, ama daha stratejik nitelikte, toplum ile kendisi arasında aktif aracı olacak işlevler yerine getirirken, temel görevi, toplumsal tartışmayı beslemekten başka, genel yararı hedeflere dönüştürmek ve bu şekilde belirlenmiş özel amaçları topluma yönlendirmek olur. Böyle bir devlet, ister yürütme gücü olsun ister yasama gücü, ister politik olsun ister idari, herhangi bir sınıf tarafından *rehin alınamayacak* şekilde olmalıdır – ki bu, ele aldığımız konunun kuşkusuz en ütopik ve en stratejik öğesidir. Bu, aynı zamanda parlamenterlik işlevine girişte reform yapılmasını gerektirir (özel reformlar, vekillerin yenilenmemesi, hatta kura çekme); öyle ki artık politikacılık bir meslek olmaktan çıkar, çünkü politikacılık mesleği kadar politika fikrine aykırı bir

41 Devlet bu prosedüre yeterince başvurmamıştır. Örneğin, hastahaneler üzerine 1958 tarihli Debré yasası özel kliniklerin devletten ayrıcalık elde edebileceklerini, yani devletin belirlediği hedeflere uyarak, idareyi sağlayarak, kamusal bir yararın sorumluluğunun üstlenilebileceğini öngörüyordu. Ancak bunun yerine, ya "kamusal" tarzda idare edilen kamusal hastahaneler gelişti, ya da özel klinikler, ki bunların yükümlülükleri çok az ağırlık taşır ve kamunun yerine getirdiklerinden farklıdır: Hedefler saptamakta ve bu hedeflerin gerçekleşmesini düzenli olarak değerlendirmekte devletin yetersizliği, kamusal bir yararın yüklenilmesinden kaynaklanan zorunluluklara uymada özel aktörlerin yetersizliği... Sorumlu kimdir? Sosyal Güvenlik İdaresiyle ilgili olarak benzer bir akıl yürütme de günümüzde sürdürülebilir: Kamusal yararla kamusal idareyi birbirinden ayırmak, genel sorumluluklar ile gündelik idareyi birbirinden ayırmak, günümüzde temel önemdedir.

şey olamaz; ayrıca, kamu görevlerine yetiştiren okullara girişte de bir reform gerekir,[42] bu okulların yönelttiği işlevlerde, iki işlev arasında bugün mevcut köprülerde reform gerekir; ve nihayet, devletin kendisinin bazı yükümlülüklere tâbi olması, özellikle kendi faaliyetleri hakkında bilgilendirmesi gerekir.

Son olarak, toplumun topluluk olarak kavranışı iktisatla yeni bir ilişkiyi ve devletin rolünün yeniden tanımlanmasını gerektirse de, aynı zamanda, mevcut tasarruf ve yeniden paylaştırma aygıtlarında reform da gerekir. Söz konusu olan şey, ne korumacı devletin düzenleyici ve yeniden paylaştırıcı müdahalelerini meşru kılmaktır ne de toplumun kendine yönelik müdahaleler bütününü yeniden düşünmektir; toplumun temel hedefinin, diğer hedeflerin tâbi olduğu belli bir bağdaşmayı somut olarak gerçekleştirmek olduğunu unutmamak gerekir.[43] Bu, en azından üç koşulun gerçekleşmiş olduğunu varsayar: Kırk yıl önce Bartoli'nin ileri sürdüğü gibi,[44] bireysel teşviği ya da ücretlendirmeyi üretime katkıya bağlı kılan kavramların kısmen terk edilmesi; ulusal gelirin bir bölümünün ortak miras olarak envanteri çıkarılan (bireyler, toplumsal bağ, kolektif işlevler) ve gerçek bir yatırım olarak değerlendirilen kesimin yenilenmesine ve iyileştirilmesine ayrılması; eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasının, toplumun tümü tarafından sergilenen ve tasarruf düzeneklerinin bütününe dahil bir hedef oluşturması ve yalnızca tasarruf yoluyla değil, aynı zamanda bazı temel mal varlıklarına [*biens*] (bunlar yalnızca Rawls'ın temel mal varlıkları değildir; çünkü bunlara Sosyal Güvenliği, asgari bir işi, toplumsal hakların uygulanmasını da eklemek gerekir) erişimin kolaylaştırılmasıyla da gerçekleşmesi. Bu üç fikrin kökeni aynı inançta yatar: Doğal

42 Özellikle Fransa'da ENA'nın, politikacı değil görevli yetiştirecek şekilde olması gerekir.

43 Bu düşünce dizisi içinde Habermas şöyle yazmaktadır: "Modern toplumlar üç kaynağı sahiptir, bunlardan yola çıkarak kendi düzenleme ihtiyaçlarını karşılayabilirler: para, iktidar ve dayanışma. Bunların nüfuz alanlarının yeniden dengelenmesi gerekmektedir." "La crise de l'Etat-providence", *Ecrits politiques, a.g.e.*, s. 122.

44 H. Bartoli, *Science économique et travail, a.g.e.*, "Le travail, source de droit", 51-54.

düzen yoktur; ve, sonuç olarak, hakkaniyet kavramı,[45] herkesin asla tanımlamadan sözünü ettiği, moda olan bu yeni erdem, politik felsefenin söz dağarına ait olamaz. Hakkaniyet, sözlüğe bakılırsa, herkese borçlu olunan şeyin değerlendirilmesindeki doğal adalet kavramıdır. Dolayısıyla bu, herkese kendine ait olan şeyi iade etme, doğal düzenin buyurduğu bölüşümü kurallara bağlama fikridir. Bu sorun bizi daima doğal duruma taşıyor. Herkes için iyi olacak önlemleri –örneğin, gerçek bir kamu sağlığı politikası ya da Sosyal Güvenliğin hastalıkla ilgili bölümünün genelleştirilmesi, ya da ana babaların faaliyetini kolaylaştıracak şekilde, okul öncesi ya da ilkokul çocuklarını kapsayan, etkili, gerçek bir hizmet– finanse etmek için vergileri artırma fikri, bizim ülkemizde hâlâ bir tabu olmaya devam etmektedir. Şu basit nedenle ki, eğer çözümleme mantıki sonucuna kadar götürülürse, ne olursa olsun ve ezelden beri, bireysel keyfiyeti işin içine katmak tercih edilmektedir. Demek ki, güncel "politikalar"ın güdüsü daha yüksek harcamalardan kaçınmak değildir: Günümüzde toplumun daha fazla harcaması tercih edilmektedir, oysa ki bunu yaparken eşitsizlikler artmaktadır. Halbuki, herkes için yararlı bir faaliyeti finanse etmek için (örneğin kreşler; bunları, yeni uygulanmaya başlanan, aileye yönelik sosyal güvenlik kesintilerinde muafiyet mekanizmasıyla karşılaştırmak gerekir)[46] vergileri artırma tercihi daha doğrudur. Bireysel keyfi-

---

45 Bu kavram Fransa'da J. Rawls'ın kitabının çevrilmesiyle yaygınlaşmıştır. *Fairness* terimi "hakkaniyet" olarak tercüme edilmiştir ve J. Rawls, "hakkaniyet olarak adalet kuramı"ndan söz eder (bkz. s. 29, örneğin).

46 En yüksek gelir grubuna sahip ailelerin çocuklarına baktırmak için evlerinde yardımcı kullanma giderleri, iyi bir kamusal donanım politikasından elbette çok daha masraflıdır. Kamusal donanımların gelişiminin Fransa'da, örneğin İskandinav ülkelerinden farklı olarak, engellendiğini gördük; çünkü devlet bütçesi üzerinde ağırlık oluşturmakta ve vergi toplamayı zorunlu kılmaktadır. Bunu yerine bireysel çözümler tercih edilmektedir. Ama, söylendiği gibi, bu kamusal hizmetlerin ille de devlet tarafından yönetilmesi gerekmemektedir. Onların ulusal muhasebeye dahil edilme biçimleri değiştirilebilir (eğer sorun yalnızca buysa...); son olarak da, vergi üzerinde ağırlığını hissettiren tabu günümüzde faal bir pedagojinin konusu olmalıdır: vergi, kolektif işlevleri finanse etmeye yarar, dolayısıyla iyi kullanılması gerekli ve yeterlidir. Bunun için, bilgilenme kurallarını belirlemek ve önceliklerin seçimine ve kamusal paranın neye harcandığının bilinmesine yurttaşların daha iyi katılımını sağlamak kalır geriye.

yet olasılıklarını artırmak (dolayısıyla bireylerin yerine karar vermemek), doğal düzene saygı duymak ya da örneğin zorunlu katkı payları için,[47] "imkânsız" denen eşikleri aşmayı reddetmek; günümüzdeki yeniden-dağıtım ve vergilendirme sistemlerimizin ana ilkeleri bunlardır.

Kendi bağdaşıklığına değer veren bir toplum için, yalnızca çok büyük gelir ve miras farklarını önlemek değil, aynı zamanda şansların, erişme imkânlarının ve malların gerçek dağılımını da daha fazla gecikmeden örgütlemek öncelikli bir görev gibi gözükmektedir. İş yerinin son derece dayanıksız olduğuna hiç kuşku yoktur; ve iktisatın, ezelden beri mevcut yasalardan başkasını keşfedemiyor olması ya da Rawls'un[48] karar vericilerin olmadığı bir karar prosedürüne başvurması bir tesadüf değildir... Gerçekten de serveti paylaştıracak ilkelerin seçimi son derece politik bir eylemdir, aynı zamanda da doğallığa son derece karşıt, en insani ve olabilecek en riskli eylemdir. Yasaların hazırlanmasına yurttaşlarının katılım zorunluluğuna inanmış olan tüm büyük politik kuramcıların, ister Yunanlar olsun ister Rousseau, kutsal nitelik taşıyacak en azından birkaç sarsılmaz ilke seçebilecek güçte mitik bir ilk yasa koyucuya, bir *nomothete*'ye başvurmuş olmaları da bir tesadüf değildir. Çünkü politika, her düzenin tartışma konusu edilmesi olasılığıyla tanımlanır.

47 Bkz. *Droit social* dergisinin bu konudaki özel sayısı, no 3, Mart 1990 ve B. Théret, "Le 'rawlsisme' à la française", *a.g.y.*

48 Rawls'ın giriştiği sonsuz gerileme (*Théorie de la justice, a.g.e.*, s. 30 ve devamı) şöyledir – bir durum, hakkaniyetli koşullarda seçildiği için hakkaniyetlidir. Bu prosedür, aslında, kura çekmeye benzer bir sonuca varır. Aşikâr olan şey, doğal düzen ile kura çekmenin aynı anlama gelmesidir: Tercihi ve tartışmayı olduğu kadar, ortak çıkar oluşumunu da ne pahasına olursa olsun engellemek söz konusudur.

ONUNCU BÖLÜM

Çalışmanın Büyüsünü Bozmak

Modern toplumlarımızın bugünkü paradoksu –çalışma zorunluluğunun üzerimizdeki baskısını günümüzde gevşetmemiz mümkünken, bu sorunu çözüme bağlayamıyor olmamız, dahası, çalışmanın toplumlarımızın normu ve düzeni olmasından başka bir anlama gelmeyen özgül bir kategoriyi, yani işsizlik kategorisini icat etmiş ve korumuş olmamız– bu kitabın ilk şaşkınlık kaynağı ve çıkış noktası oldu. Bu paradoks, çalışmanın bizim toplumlarımız için bir toplumsal ilişki olmanın ötesine, serveti dağıtmanın ve varsayımsal bir bolluğa erişmenin aracı olmanın ötesine geçtiğini göstermektedir. Gerçekten de çalışma, geçmiş iki yüzyıl boyunca yüklendiği tüm ütopik enerjiler altında ezilmiştir. Çalışma "büyülü"dür, yani bizim üzerimizde bir "tılsım" uygular ve biz de bunun esiriyizdir. Artık bu büyüyü parçalamamız, çalışmanın büyüsünü bozmamız gerekiyor.[1]

Weber, "dünyanın büyüsünü bozmak" deyimini kullandı-

1 Bu terimi popülerleştirmiş olan, "dünyanın büyüsünü bozmak" ifadesini eserinde defalarca kullanmış olan Weber'dir. Büyüyü bozmak, afsunu, tılsımı bozmak anlamlarına gelen *"entzaubern"* terimi, Romantik bütüncede, özellikle Goethe tarafından *Aufklärung*'un sonucunu belirtmek için kullanılmıştır. Aydınlanmacılar, aklın kullanımıyla dünyayı büyülü ve esrarengiz güçlerden temizlediler, dünyanın muamma boyutu ortadan kaldırılarak, dünya anlağın kesin kavramlarına tabi kılındı.

ğında, tarihsel bir sürecin sonucunu, aynı zamanda da iradi bir eylemi belirtiyordu: Ruhun kurtuluşunun tekniği olarak büyünün ortadan kaldırılması,[2] hem Yahudi peygamberlerin başlattığı ve Calvin'in sürdürdüğü bilinçli bir prosedürdü, hem de boş, kimsenin oturmadığı, ruhsuz bir dünyayı, Tanrı'nın artık insana yol göstermediği bir dünyayı, anlamdan yoksun bir dünyayı yavaş yavaş ortaya çıkaran bilimsel keşiflerin sonucuydu. Çalışmanın büyüsünü bozmak, bizim açımızdan bir karar anlamına gelir, ama tarihsel bir evrime de işarettir; buna göre, "emek toplumuna bağlanan ütopya, ikna edici gücünü yitirmiştir."[3] Çalışmanın büyüsünü bozmak, bizim toplumlarımız açısından acılı ve riskli bir karardır, ki bu kararın reddi sonuçları bakımından daha da ciddi olur.

Niçin böyle bir karar alamıyoruz? Bugün, ya bir reformun dayanak bulabileceği toplumsal güçlerin yokluğundan, ya da müteredditbir tutuculuktan kopmayı başaramayan seçkinlerin yeni bir tavır geliştirememesinden söz edilmektedir. Bizce, daha derinde, öncelikle çalışmaya niçin bunca ümit bağlandığını açıklayacak ikna edici bir soykütükten yoksunuz; ikinci olarak, ütopik enerjilerimizi yansıtacağımız başka bir yerimiz yok, ve son olarak da, bu "aktarım"ı risksiz gerçekleştirmemizi sağlayacak somut bir prosedür taslağından yoksunuz. Bu cevap, Alman felsefesine ve özellikle de bu felsefenin son yüzyılda hazırlayabildiği,[4] ama görünen o ki, bizim henüz yeterince esinlenmemiş olduğumuz çözümleme aygıtlarına çok şey borçludur. Bu felse-

2 M. Weber, *L'Ethique protestante..., a.g.e.,* s. 117. Ayrıca bkz. C. Colliot-Thèlène, *Max Weber et l'histoire,* PUF, coll. "Philosophies", 1990, s. 52 ve devamı.

3 Habermas, "La crise de l'Etat-providence", *Ecrits politiques, a.g.e.,* s. 110; ayrıca bkz. C. Offe, "Le travail comme catégorie de la sociologie", *agy.*: "Çalışma olgusu, kendi içinde, kültürel, örgütsel ve politik oluşumun çıkış noktası olarak alınamaz." Ayrıca B. Guggenberger, *Wenn uns die Arbeit ausgeht, a.g.e.,* s. 94'de, *"anachronistiche Arbeitszentralität"*dan söz eder, yani "çalışmanın anakronik merkeziliği"dir bu. Şunu da ilav eder: "Çalışma, çalışma toplumunda olmayan şeydir."

4 Nietzsche, Weber, Freud, Hannah Arendt, Benjamin, Bloch, Habermas, Hans Jonas, hatta Heidegger'dir söz konusu edilen. Frankfurt Okulu, Marksist, Freud'çu ve Heidegger'ci mirasların kavşağında, felsefeye böyle bir özlem vermeye çalışmıştır: Sosyolojik ve istatistik incelemelere dayalı ve pratiğe yönelik bir toplumsal felsefe olma özlemi.

fe, korku, arzu ve ütopya antropolojisine dayanır, ki bu da bir değişim pratiğine açılır. Ayrıntılara girmeden belirtirsek; insanı içinde temel bir korku –bu korku, hem dünyada olma, hem ölme, hem ötekilerin arasında olma, hem de ötekilerden farklı olma korkusudur–, dolayısıyla eksiklik ve arzu barındıran bir varlık olarak tahayyül ediyor olması, insanı ve toplumları, istikrar, kategoriler, düzen, değer ve anlam "imal eden" bir enerjinin sahibi olarak kavramasını sağlar. Örneğin Nietzsche, Platoncu ya da Hıristiyan art-dünyaları, aynı zamanda rasyonalite, toplumsal düzen, ahlâk, sanat ya da kültür gibi mantıksal kategorileri, hem korku hem de güç isteği, hem kaygı hem de yaratıcı enerji olan ilksel bir enerji yatırımının sonucu olarak görür.[5] Nietzsche'nin felsefesinde her düzen, her zaman için bir "büyüleme"dir, bir tür biçimleme, anlamı olmayana anlam verme ve buna inanmadır.[6] Weber, insanların ve toplumların başına gelen temel dönüşümleri psikolojik güdülere (*Antriebe*) atfederken ve bunların kaynaklarının da inançlarda ve dinsel geleneklerde yattığını söylerken başka bir şey dememektedir. Marx'ın da dahil olduğu, Alman düşüncesinin geniş bir alanı, insanı, kökensel ve oluşumsal korkusu yaratıcı enerjilere dönüşen, dünyalar, yorumlar, ideolojiler uydurabilen varlık olarak görür. Ütopya, bu enerjilerin yüklendiği nesneleri ya da dünyaları önceleyen, destekleyen ve aşan gerilimdir. Bu düşünce bize her düzenin ya da her değerlendirme sisteminin bir "nedeni" olduğunu, bunun soykütüğünü çıkarmak gerektiğini, yaratılmış sistem içindeki

5 Özellikle bkz. *Ahlakın Soykütüğü*. Nietzsche'nin düşüncesini niteleyen soykütüksel girişimi anlayabilmek için bkz. J. Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophiede Nietzsche, a.g.e.*, özellikle soykütük ve eleştiri kavramları üzerine Bölüm II ve III.

6 "Hakikat bizi öldürmesin diye sanat var," diye yazar Nietzsche ve sanatı hakikatin üzerine atılan bir peçe olarak tarif eder. Yaratmak, doğanın hakikatini peçelemektir. Sanatsal yetinin, insanın yaratma yetisinin aldığı tüm biçimleri Nietzsche, sanat genel kategorisinde görür: Sanat, güç istencinin plastik faaliyetidir. "Fatih, yasa koyucu ve sanatçı doğalarının özdeşliği – madde üzerinde kendini aynı biçimde ifade ediş, en aşırı enerji. [...] Dünyada yaşamayı tolere edebilmek amacıyla, dünyayı dönüştürmek, işte devindirici içgüdü budur." *Volonté de puissance*, c. II, Kitap IV, s. 118, akt. J. Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, a.g.e.*, s. 524. Bu konuyu gayet iyi açıklayan Heidegger'in *Nietzsche*'si de (Gallimard, 1980) okunabilir.

kısmen ütopik inancın ancak "tedavi edici" bir yaklaşımla ortadan kaldırılabileceğini ve bu enerjileri başka değerlendirme sistemlerine aktararak bu tedavinin yapılabileceğini öğretir.

Böylelikle, kapitalizmin doğuşu, gelişimi ve uyarlanmasının yanı sıra, buna eşlik eden servetin, tekniğin ve üretkenliğin olağanüstü büyümesi de, ütopik enerjilerin (kimileri bunlara eskatolojik umutlar diyecektir) öte dünyadan bu dünyaya doğru yatırımsızlaşmasının sonucu olarak yorumlanabilir. Hâlâ içinde yaşadığımız ve nedenini henüz kimsenin gerçekten bulmayı başaramadığı iktisadi büyüme çılgınlığını açıklayabilecek tek şey, hem beklentiler biçiminde, hem de doktrinin, yorumlama ve iktidar aygıtlarının rafineleşmesi biçiminde o zamana kadar öte dünyaya yöneltilmiş bu gerilimlerin gevşemesi ve kütlesel olarak bu dünyaya yatırımıdır. Ortaçağ sonunda başlayan ve 17. yüzyıl başına kadar devam eden büyük korku –kökeninde veba, tanrının uzaklaşması ya da doğal düzenlerin çöküşü gibi çeşitli "olaylar" saptanabilir–, ütopyanın, bu kez dünyaya dönük olarak ve dünyevi, rasyonel bir düzenin hizmetinde geri dönüşünü açıklayabilir: "Korku, bugün bile, ekonomik ve teknolojik büyümenin devindirici gücü olarak kabul edilebilir,"[7] diye yazmaktadır Hans Jonas'ın modern bir yorumcusu; ve ona göre, son iki yüzyılın ilerlemeye, büyümeye ve tekniğe olan hayranlığı da korkunun ve güvenlik arayışının sonucudur. Korkunun enerjiye dönüşümüne aniden imkân tanımış kişi Bacon olduğundan, böylece, Bacon'cu evre de temel önem taşır.

18. yüzyılda bu "büyük korku"ya cevap olarak, çalışma, enerjilerin bu dünyaya doğru yeniden yatırılmasının önde gelen taşıyıcısı ve bolluğun, düzenlemenin, ilerlemenin aracı oldu. 19. yüzyıl ortasında çalışmaya aniden yeni bir hasat beklentisiyle yaklaşıldı: Üretim, ekonomik ve toplumsal yaşamın merkezi olurken, çalışma da toplumun kendini ifade ettiği ayrıcalıklı araç oldu. Üretim artık yalnızca maddi ihtiyaçların

7 H. Achterhuis, "La responsabilité entre la crainte et l'utopie", in *Hans Jonas, Nature et responsabilité, a.g.e.*, s. 44. Ayrıca bkz., aynı yazardan, "La critique du modèle industriel comme histoire de la rareté", *Revue philosophique de Louvain*, 1989, no 81, s. 47-62.

tatmin aracı değil, aynı zamanda tüm potansiyelleri değerlendirme ve gün ışığına çıkarmanın da aracıdır. Günümüzde toplum kendi kendinin üreticisi olarak yaşamaya devam etmektedir ve tüm toplumsal düzeneklerimiz toplumun kendine dönük bu durmak bilmeyen *maiötik* [diyalektik] işlemi etrafında örgütlenmiştir. Her şey bu odaktan yola çıkarak anlam bulmaktadır: Bireyde değer taşıyan şey, doğal kapasitelerinin dünyayı değerlendirmeye elverişli olup olmamasıdır. İnsan, değer getirici kapasiteleriyle düşünülür.

Dünyaya ve insana değer verme isteği, hümanizmanın ortak biçimidir. Kültür, aslında, insanı ve dünyayı doğallıktan çıkarmaktan, insanın insanlığını geliştirip inceltmekten, insanda hâlâ doğal olarak kalan şeyi biçimlendirmekten ibarettir.[8] Kapitalizm, bu değer vermenin en etkili ve en hızlı biçimi olabilir: Gerçekten de kapitalizm her bir kişinin, yarar sağlamak amacıyla kendi kapasitelerine değer vermekte çıkarı olmasına dayanmaktadır. Bu kapsamda, dünyanın değer kazanmasını asla görülmemiş boyutlarda hızlandırmıştır. Bununla birlikte, hümanizmanın en sapkın ve en indirgeyici biçimi olarak kalmıştır. Çünkü, mal ve hizmet üretimini dünyayı "uygarlaştırma"nın en yüksek biçimi olarak kabul etmeye 19. yüzyıldan önce asla cesaret edilememiştir. Dünyanın değer kazanması, o zamana kadar, tersine, çokboyutlu olarak kendini gösteriyordu: Sanat, din, ahlâk, kurumlar, politika, uslamlama, bilgi, insanı ve dünyayı "derinleştiren" olasılıklardı. Başka deyişle, kültür ve kültürün iki nesnesi olan insan ve dünya hâlâ indirgenemez bir çoğulluğu temsil ediyordu. Kapitalizm, bu değerlerin bazılarını yararsız kıldı: Bunlardan yalnızca bir bölümünü servet unsuru olarak kabul ederek; dışsallaştırılmaya, gösterilmeye, eklenmeye yatkın bir yükümlülük oluşturmayan, kısacası "yararlı" olmayan her "kültür" biçimini gereksiz kıldı. Üretimin ve ifade etmenin mantıkları at başı gider: 19. yüzyılın ortasında gerçekleşmiş olan kültürün indirgenmesi, yalnızca bir nesneye katılabilen ya da hizmet biçimini alabilen, dolayısıyla ötekiyle ilişki-

8 Nietzsche ve Freud'e göre "uygarlığın" doğuşudur bu.

de kullanılmaya yatkın olan insani ya da doğal potansiyellikleri dikkate alır yalnızca. "Pratik" denen –nedenlerini dışlarında değil, kendi içlerinde taşıyan ve dışarıda üretilmeye yönelik olmayan– faaliyetler, ister geniş anlamda bilim olsun, ister ahlâk ya da politika, bundan böyle yararsız kabul edildi.

19. yüzyılda kültürün çalışmaya indirgendiği görüldü. Bu gelişmenin sonucu ikilidir: Öncelikle, dışarıdan belirlenen bir "zemin"den başka bir şey olmayan bir insan; ancak dış uyaranlarla biçim bulabilen bir madde; ve ancak toplumsal talebe bağlı olarak öne çıkarılan doğal kapasiteler bütünü. Birey, basit bir maddeden başka bir şey değildir; bu maddenin biçimlenmesi için gençliğinde yatırım yapılmıştır ve bu yatırımın amacı da sonradan bu maddeden bir gelir elde edebilmektir. Eğitim sistemi, bireylerin doğal kapasitelerini kalifikasyona varmak amacıyla biçimlendirmekle görevli düzeneğe dönüştü;[9] mesleki eğitim ancak imkân tanıyacağı toplumsal ya da profesyonel kalifikasyona bağlı olarak tahayyül edilebilir oldu. Bu "kalifikasyon", bireyin doğal kapasitelerinin, dünyanın azami değer kazanması için talep edilen biçimi almış olduğunu kabul eder. En iyi mesleki eğitim, modaya göre, ya kapasiteleri geleceğin mesleğine en iyi uyarlanacak tarzda yontandır, ya da kapasiteleri en esnek kılandır. Antikçağ ve Ortaçağ, insanın kendi yeteneklerini yalnızca kazanç sağlamak için geliştirmesini yakışıksız kabul ederek; ve tersine, mesleki ve genel eğitimin her türlü dış mülahazadan en bağımsız edim olması gerektiğine inanarak, insan kapasitelerinin satışını yasaklamıştı. Günümüzde, insan kapasiteleri ancak gelecekte sağlayacakları kullanıma ve gelire bağlı olarak geliştirilmektedir. Bireyler, yaşama aracı olarak kendi kendilerini kullanıyor, kendi kapasitelerini bu perspektif içinde seferber ediyorlar. Böylece bire-

9 Kuşkusuz, eğitimsel çıraklıklar bütününün, insani yetileri üretici sistem için tümüyle kullanılabilir kılma yetileriyle belirlenmesi gerektiği (bunun önemli olmadığını söyleyeceklerdir, çünkü –diyeceklerdir– üretici sistem, en yüksek insani ihtiyaçlar da dahil olmak üzere her şeyin üreticisidir...) ve bilişsel bilimlerdeki araştırmalardan çıkan sonuçların, bu işlemi mümkün olduğunca en verimli kılmak için büyük ölçekte kullanılacağı noktada değiliz henüz, ama doğru yoldayız!...

yin hangi kapasitelerini geliştirmesi, hangilerini nadasa bırakması gerektiğine tümüyle toplum karar vermektedir.

Bu gelişmenin diğer sonucu, hizmetler toplumudur. Bu toplumda herkes kendini özellikle bir diğerinin yararına göre biçimlendirilmiş kapasite olarak sunmaktadır. Günümüzün kimi düşünceleri, böyle bir toplumun yükselişini öngörmekte ya da arzulamaktadır.[10] Maddi malların dönüşüm ve üretim faaliyeti makinelerin ve otomatikleştirilmiş sistemlerin yükümlülüğünde olduğundan ya da yersizleştirilmiş, hatta daha az zengin ülkelere terk edilmiş olduğundan, bir on yıl içerisinde sanayinin geçimlik boyutlara indirgeneceği ve çalışanların yüzde 80'inin, hatta daha fazlasının hizmetlerde görev yapacağı belirtilmektedir. Bu tür düşüncelere göre, hizmet toplumu bir toplumun alabileceği en kusursuz biçimdir (nesne dolayımının olmadığı en katışıksız mübadele ilişkisi), aynı zamanda istihdam sorununun çözümüdür. Kişiye dönük hizmetler, gerçekten de, ihtiyaçların, dolayısıyla istihdamın tükenmez rezervi olarak görülür. Kimilerinin belirttiğine göre, her işvereni işyerine dönüştürmek kalmıştır geriye; yani vergilendirilebilir gelirinden ücretleri ve sosyal yükümlülükleri çıkarmasını sağlamak gerekmektedir.[11] Ve önerilerine devam ederler: Yeni servetleri tanımak, yeni hizmetler yaratmak ve bunlara denk düşen yeni istihdamlar icat etmek tümüyle zorunludur...[12]

Bu önermelerin gerçek değerini ölçmemiz ve içerdikleri riskleri görmemiz gerekir. Zamanın eşitsiz mübadelesine ve başlangıçta eğitime yapılmış eşitsiz yatırımlara[13] dayanan kişiye yöne-

10 Bkz. CNAM'ın iki yüzüncü yılı vesilesiyle gerçekleştirdiği çalışmalar. Özellikle "Teknik Değişim, Küreselleşme, İstihdam – Nereye Gidiyoruz?" başlıklı ve17-18 Kasım 1994 tarihli kolokyum. Burada, yazılı olarak belirtilen işler listesinde, "İstihdam İçin Yeni Bir Dinamik" denmektedir, ki burada amaçlanan şey, tam gün istihdama geri dönüştür. Ayrıca bkz. Banque Indosuez, *Conjoncture mensuelle*, Kasım 1994, no 59, "Le chômage: idées fausses et vraie solution."

11 *A.g.y.*

12 Roma Kulübü, O. Giarini'nin notu, "Some Considerations on the Future of Work. Redefining Productive Work," OCDE-Scénario-Emploi, Haziran 1994.

13 Böyle bir gelişmenin mantığı, ücretli bir yöneticinin zamanının, üç ya da beş yıl daha az öğrenim görmüş ya da kalifikasyon bakımından aşağı birinin zamanından son derece daha değerli olduğudur. Dolayısıyla bu personel, bir ayda kazan-

lik hizmetler kolektif hizmetlere tercih edildiğinde kaçınılmaz olarak gelişecek eşitsizlikler üzerinde durmayalım; kişisel bağımlılık ilişkileri anonim iktidarla ilişkinin yerini aldığında ve iki kişi arasındaki ilişki iş hukukunu tümüyle geçersiz kıldığında bu çözümün içerdiği gerileme riskleri üzerinde de durmayalım.[14] Gerçekten önem taşıyan şey başkadır. Hizmet toplumunun gelişimini alttan alta destekleyen mantık, var olan her şeyin –doğal kaynaklar, doğal kapasiteler, toplumsal ilişkiler– değerlendirilmesidir. Her türlü şey değerlendirilebilir; yeter ki onu yararlı bulacak biri çıksın. Kişiye dönük hizmet denen alanın kapsamı incelendiğinde görüldüğü gibi, toplumsal ilişkilerin bütünü bu mantığın eline düşer. Aslında bu ilişkiler geçmişte çekirdek ailenin ya da komşuluk dayanışmasının üstlendiği faaliyetlerdir: Ev içi üretim, çocuk bakımı, yaşlıların bakımı, alışveriş, yemek, temizlik... Kadınlar emek pazarına kütlesel olarak katıldıklarından ve aile yapısı değiştiğinden, artık bu faaliyetler de pazara girmektedir ve yavaş yavaş tüm sosyal ilişkiler metalaşma konusu olabilecektir. Günümüzde, yeni servetler bulmanın ve istihdam yaratmanın yollarından birinin, örneğin, yaşlıların çocukları tarafından bakımını sosyal bir faaliyet olarak kabul etmek ve sonuç olarak bunu topluluğun bütününe finanse ettirmek olduğu söylenmektedir...

Hizmetler topluluğu nedir? Faaliyetin özünün, bir maddenin dönüşümü değil, "hizmet" biçimini aldığı; faaliyetin ne üretim kavramıyla ne de emek harcamayla at başı gitmesinin gerekli olmadığı bir toplum. Bu tür bir toplumda çalışma ile çalışma-olmayan şey arasındaki farklılık silikleşir: Her şey çalışmadır kuşkusuz, ama çalışma artık ne sıkıcıdır, ne maddi, ne ölçülebilir; ilginçleşmiştir çalışma, hatta geliştiricidir, daha-

---

dığı ücretin onda ya da yirmide birini, evinde kullandığı bir kişiye ödemeye ayırmayı tercih eder. Bu iki kişinin zamanları aynı değerde değildir ve yine de mübadele eşit kabul edilir. Başlangıçtaki yatırımın son derece önem taşıdığı kabul edilir. Eğitim, yirmi yıl sonra gelir getirecek bir yatırım olarak görülür.

14 Bir hizmetçiler toplumu, yeni-hizmetçilik toplumu fikri A. Gorz tarafından defalarca ele alındı. Bu fikrin ne anlama geldiği son derece açıktır; tabii eğer mali imkânlara sahip kişilerin, daha az kalifiye kişilere iş "vererek" onlara armağanda bulundukları düşünülüyorsa, o başka...

sı herhangi bir başka faaliyetle basitçe karşılaştırılması da mümkündür. Yeni bir mesleğe hazırlanmak için kalifiyeleştirici süreğen mesleki eğitim, topluluğun ücretlendirdiği çocuk bakımı, hangi açılardan çalışma olarak görülür? İşte, günümüzde giderek yaygınlaşan bir tez: Çalışma ile diğer faaliyetler arasındaki ayrım artık aşılmıştır.

Bu noktada bizim toplumlarımızın, paradoksal bir biçimde, ama son derece Marksçı oldukları görülür: Her şey çalışma, istihdam öldü, yaşasın faaliyet![15] Çünkü Marx'ta da toplum, hizmet biçiminde kendini gösteriyordu ve çalışma ile boş vakit arasındaki ayrım kaybolmuştu. Marx'ın düşlediği toplumla tek fark, bizim mübadelelerimizin meta niteliğibi koruyor olması, ve bu durumun toplumumuzun kusursuz biçimde birlikte yaşanabilir ve geliştirici olmasını engellediğini dikkate almıyor olmamızdır. Marx gibi, bizim toplumumuz da insanın tezahürünün en yüksek biçiminin çalışma olduğuna, her faaliyetin çalışma olmaya namzet olduğuna inanır. İnsanın iki yüzyıldan beri dünyayı değerlendirme tarzının tarihsel olarak belirlenmiş bir tarz olmasıyla ile Almanların kültür dedikleri şeyi –Marx gibi– karıştıran düşünceleri eleştirme konusunda bu kitabın gösterdiği kararlılık buradan kaynaklanır. Birinci düşünce ikincisinin bir parçasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla, yaratıcı çabayı, zorunluluğu, biçimlendirme acısını, düşünmeyi, yazıyı, politikayı çalışma olarak kabul etmek; çaba gösterebilen ve yaratabilen varlık olarak insan fikri adına çalışmayı kurtarmak gerektiğini ileri sürmek; çalışmadan vazgeçilirse yeniden özel ilişkilerin içine düşüleceğini ileri sürmek,[16] ciddi bir tarihsel hata işlemek olur. Çalışmanın alabileceği biçimlerden yalnızca birinin istihdam ya da ücretli emek olduğunu, çünkü çalışmanın çok daha geniş bir alanı kapsadığını kabul eden herkes bu hatayı işler. Burada bir sözcük oyunundan başka bir şey söz konusu değildir. Kültür ile çalışmayı karıştırmak, yaşamın aynı zamanda ey-

15 M. Godet, *Le Grand Mensonge: l'emploi est mort, vive l'activité!*, Fixot, 1994.

16 Bkz. C. Dejours, "Entre souffrance et réappropriation, le sens du travail", *a.g.y.*

lem olduğunu unutmaktır (yaşam yalnızca üretim demek değildir); toplumlarımızın insan yaşamını yalnızca kendini tüketme olarak tahayyül etmesi riskine düşmektir. Günümüzde işsizlik sorununa çözüm olarak sunulan tam faaliyet fikri böyle açıklanmaktadır. Eğer herkes istihdam edilemiyorsa, ama yine de herkesin çalışma hakkı olmalıysa, çalışma olarak kabul edilen şeyin alanını genişletmek yeterlidir, diyorlar. Kültürü (ya da kendini geliştirmeyi) kuramsal çalışmaya indirgedikten sonra –özellikle de Marx dolayısıyla bunu yapınca–, toplumlarımızın mantığı tüm faaliyetleri gerçekten çalışma biçiminde görmek olur.

Bu karışıklık çok rahatsız edici ve çok ciddidir: Bizim özümüz olduğu varsayılan rastgele bir şeyi çalışma olarak adlandırmaya son vermeli ve insanların sosyalliğe, toplumsal yararlılığa, entegrasyona, yani çalışmanın verebildiği ve kuşkusuz hâlâ verebileceği –ama artık kesinlikle tekelci anlamda değil– her şeye erişmelerinin başka hangi yollarının olabileceğini düşünmemiz gerekir. Sorun, giderek artan sayıdaki faaliyete çalışma biçimini vermek elbette değildir, tersine, mantıkları kökten farklı, hakiki özerklik ve işbirliği kaynağı olan faaliyetlerin gelişmesini sağlamak için çalışmanın nüfuzunu azaltmak gerekiyor. Çalışmanın büyüsünü bozmak, yüklediğimiz çok güçlü beklentileri çalışmanın sırtından almak,[17] ve dolayısıyla, onu kendi gerçekliği içinde görmek, tasarımlarımızın ve hatta kullandığımız terimlerin kökten değişimiyle başlar. Bir yandan, insan kapasitelerinin çoğullukları içinde uygulanacağı hakiki bir kamusal uzamı serbest bırakmayı ve diğer yandan, çalışmayı yeniden örgütlemeyi ancak bu koşulla başarabiliriz.

17 "Çalışma alanından yola çıkarak, öznel olarak anlamlı birlik olan yaşamsal bir bağdaşma inşa etmeye çalışmak nafile olur. [...] Herkesin çalışmayla ilgili özgeçmişinde oluşacak kesintiler ile yaşamın bütününde çalışma zamanının payının azalmasının muhtemel etkisi, çalışmayı başka olgular gibi bir olguya dönüştürmek ve kişisel, toplumsal kimlikler için işaret noktası olma işlevini göreceleştirmek olacaktır." C. Offe, "Le travail comme catégorie de la sociologie", *a.g.y.*

Kamusal uzamı serbest bırakmak

Bazı yazarların ileri sürdüğünün tersine, çalışma ve çalışmayla ilgili küçük ayrıntılar uyanık geçen yaşamımızın büyük bölümünü işgal etmektedir (en azından işi olan nüfus açısından böyledir) ya da bir işi olmayanların, gelir ve statü yokluğundan, bir başka alana olası bir yatırım yapmalarını engeller. Üretimin yanı sıra, başka sosyallik tarzlarının, başka ifade araçlarının, bireylerin bir kimlik edinmesinin ya da kolektif yönetime katılmasının başka tarzlarının gelişebilmesi için, kısacası, hakiki bir kamusal uzamın gelişebilmesi için, bireysel çalışma süresinin azaltılmasında ifade bulması gereken, çalışmanın yaşamımızdaki yerinin daraltılması olmazsa olmaz koşuldur. Üretime ve çalışmaya ayrılmış alanın bilinçli olarak kendi kendini sınırlaması,[18] ister bireysel düzende olsun ister kolektif düzende, esas olarak *praksis*'in alanı olan Habermas'ın etkileşim dediği alan ile üretim alanı arasında yeni bir dengeyi mümkün kılmalıdır. Araçsal rasyonalitenin ve iktisadın gelişimine sınır koymak, kamusal yaşam için hakiki bir eğitimin gelişebileceği yerler inşa etmek, somut kipliklerin seçimine ve yeni bir yurttaşlık uygulamasına yatırım yapmak; işte, çalışmaya adanmış bireysel zamanın azaltılmasını ve aslında politik nitelik taşıyan, dahası –akrabalık ve dostluk bir yana bırakılırsa– toplumsal bir dokuyu gerçekten yapılandıran faaliyetlere ayrılmış olan toplumsal zamanın artışını sağlaması gereken şey budur. İnsanları çalıştırmaya, onların zararını tanzim etmeye ya da onlara, büyük bölümü bir işe yaramayan stajlar sunmaya yüz milyarlarca lira ayırmak yerine, bazı çıkarların sorumluluğunu üstlenmeyi ve bireylere kendilerini buna adama arzusu vermeyi, onlarda özerklik ve özgürlük arzusu uyandırmayı başarabilen gruplaşma ve birliklere yol açabilecek araçlar bulmayı başarmak, bugün devlete yönelik en bü-

18 Aristoteles'in, "yaşam, üretim değil eylemdir"inin (*La Politique, a.g.e.*, Kitap I, Bölüm IV, 1254a) devamında yer alan Habermas'ın deyimi. Ayrıca bkz. bu deyimin (Budapeşte Okulu'ndan filozof) G. Markus tarafından yorumu, "*Praxis* et *poeisis*: au-delà de la dichotomie", *Actuel Marx*, no 10, 1991.

yük meydan okuma olur. Bu çözümün başarısı kamusallığa duyulan tutkunun geliştirilmesine bağlı olduğu ölçüde, bu, Tocqueville'ci bir çözüm olur.

Çalışmanın örgütlenmesini gözden geçirmek

Emeği/çalışmayı kutsallaştırmaya son vermemiz, aynı zamanda, onu yalnızca servet dağıtıcı işleviyle görmemizi ve böylece bu işlevi nihayet sorgulama imkânı bulmamızı da sağlar. Günümüzde çalışmanın bireyler arasında dağılım tarzını değiştirmek istemiyorsak bunun nedeni, bu dağılımın gelirlerin, statülerin, güvencelerin ve toplumsal konumların ana aracını oluşturuyor olmasıdır: Çalışmanın dağılımını gözden geçirmek, tüm toplumsal malların [*biens*] dağılımını yeniden gözden geçirmeye yöneltir. Ama çalışma aslında daralmışken, biz daralmasını arzularken, teknik ilerleme çalışma hacmini daraltmaya devam edecekken, serveti dağıtma işlevini hâlâ çalışmanın yerine getiriyor olması hakkani midir?[19] Emek pazarına giriş ve çıkış süreci ne kontrol altında ne de kurallara bağlıyken, diğer yandan bu süreç asla istihdamın değil, üretimin ya da kendi gelişimlerinin buyruğu altındaki özel aktörlerin keyfiyeti sonucuyken, çalışmanın işlevinin aynı kalması normal midir? Zengin bir toplumun, tüm toplumsal malların bölüşümünün "doğal" tarzda, vahşice ve rastgele yapılmasına izin vermesi haklı mıdır? Ve madem ki çalışma tüm diğer toplumsal iyiliklere erişmeyi sağlıyor, bu durumda onun da bölüşümü ve dalgalanması kurallara bağlı, tamamen kendine özgü bir toplumsal iyilik olarak kabul edilmesi gerekmez mi? Ortak iyiliği ve toplumsal bağdaşıklığını

19 Bu noktadaki görüşler çok bölünmüştür: Bazıları teknik ilerlemenin, en azından başlangıçta, çok sayıda işi ortadan kaldırmaya katkıda bulunacağını ileri sürmektedir (bkz. daha önce belirttiğimiz CNAM kolokyumu ve genel ödeneğe ve çalışmanın paylaşılmasına ayrılmış *Futuribles*'in özel sayısı, no 184, şubat 1994, "Pour ou contre le revenu minimum, l'allocation universelle, le revenu d'existence?"). Sanayicilere göre, ticari olmayan hizmetlerdeki üretkenlik rezervleri hesaba katılmadan, Almanya'daki istihdamın yüzde 40'ı bugünden itibaren ortadan kaldırılabilir. Bu son noktada bkz. B. Bruhnes'in makalesi, "Le travail réinventé", *La France au-delà du siècle*, L'Aube, D.A.T.A.R., 1994.

dert edinmiş bir toplumun başka türlü davranacağına emin olabiliriz. Böyle bir toplum, çalışmayı, gelirleri, statüleri ve o zamana dek çalışmaya bağlı kılınmış avantajları, üyeleri arasında bölüştürülmesi gereken bir mal [*bien*] olarak kabul eder ve bunun iyi bölüştürülmesinin ortak iyiliği [*bien*] oluşturduğunu bilir. Toplum üyelerinden biri falanca işyerinde, falanca bölgede bulunma ve filanca mesleği icra etme talihsizliğindeyken, bir diğerinin bundan kurtulduğu, tamamen keyfî bir evrimin sonucu olan servet bölüşümünü desteklemeyi reddeder. Tesadüf, modern toplumlarımızın ilkesi olabilir mi?

Bizim toplumlarımızın asıl sorununun hiçbir biçimde çalışma kıtlığı değil, "ikna edici bir bölüşüm tarzı" yokluğu olduğu gayet iyi görülmektedir.[20] Bu durum günümüzde, bizim ülkemizde, en yaşlı ya da en dayanıksız kişilerin emek pazarından "doğal olarak" dışlanmasıyla, gençlerin emek pazarına girmesinden önce giderek uzayan elek zincirinin varlığıyla ve bu pazarın güçlü seçiciliğiyle gerçekleşmektedir: Bölünmemiz, işsizlik kategorisine dökülerek gerçekleşiyor. Yine şu da görülmektedir ki, sözünü ettiğimiz toplum, toplumsal malların [*biens*] dağılımının endekslenebileceği doğal ölçütler aramayı reddedecektir: Böyle bir toplum doğal hukuka inanmaz, ama dağılım ilkelerini seçmek için gözleri kapamanın yeterli olduğuna da inanmaz. Dolayısıyla yalnızca kendine güvenebilir; açıklama, tartışma, uzlaşabilme, çatışmaları aşabilme kapasitesine güvenebilir, bunu da gelirlerin, avantajların, mevcut konumların incelikli bir bilgisinden yola çıkarak yapabilir. Elbette üç kurala karar verecektir: Çalışmaya herkesin eşit erişimini garanti etmek; çalışma, gelir, statü, güvence bütününün kabul edilebilir bir paylaşımını hedeflemek; gelirin yalnızca çalışmadan başka dağılım olanakları olmasını kabul etmek.

Çalışmaya herkesin eşit erişimini garanti etmek, faaliyetlerimizin farklı alanlar arasında yeniden dengelenmesiyle ya da çalışma süresinin azaltılmasıyla çelişik değildir; tam tersine. Hâlâ gerekli olduğuna göre; gelirleri paylaştırmanın bir aracı ve bir

20 B. Guggenberger, *Wenn uns die Arbeit ausgeht*, *a.g.e.*, s. 123.

üretim unsuru olmaya hâlâ devam ettiğine göre; çalışma, bir yarardır [*bien*], aynı zamanda, anayasanın da belirttiği gibi, bir görevdir; dolayısıyla, tüm diğer toplumsal hak ve görevlerle aynı sıfatla, herkesin çalışmaya katılımını sağlamak gerekir. Günümüzde, gerçek özgürlük de dahil, diğer toplumsal iyiliklere erişme yolunu hâlâ çalışma açtığına göre, kesinlikle bölüştürülmesi gerekir; bu bölüşüm ilk başta bir verimsizlik kaynağı olarak görülse bile, daha pahalıya mal oluyor gözükse bile, daha güçlü yatırımlar gerektirse bile, bu yapılmalıdır. Hem bireysel çalışma zamanını azaltabilmek için, hem de herkesin iş sahibi olabilmesi için bireylerin ve işyerlerinin oluşumunu belirleyecek bir toplum mühendisliği yerleştirebilmek için tüm bunlar gerekli olacaktır. Ebette nazik bir operasyondur bu, çünkü kişilerin kapasiteleri ve işyerlerinin ihtiyaçları homojen değildir ve mevcut mesleki eğitimler de daima bunlara uygun değildir. Ama, bugün toplumsal zararların yeniden dağılımına ve tazminine ayrılan paranın, daha ziyade bu bölüşüm mühendisliğine, işten çıkarmayı önleyici tedbirlere yardıma ve süreğen kalifikasyon uyarlanmasına, kısacası çalışmanın paylaştırılmasına yatırıldığını hayal etmek elbette mümkündür.

İşsizliğin azaltılmasıyla ilgili böyle bir önlemin etkisinden kuşku duyan (üretkenlik kazançları yedekte kalır), böyle bir önlemin geri dönüşsüzlüğünden ya da "Malthus'çu" karakterinden endişelenen, hatta "ekonomi makinesi"nin kendi kendini uyarlamasını dileyen politik ve idari sorumluların bir bölümü, günümüzde, olası bir paylaşımın fikrini bile kuşkuyla karşılamaktadırlar.[21] Ama, bu tür önlemlerin işsizlik üzerinde her şeye rağmen olası etkilerine rağmen,[22] çalışmanın "paylaşım" ya da "bölüşüm" sorununun hiçbir biçimde iktisadi bir sorun olmadı-

21 Klasik iktisat kuramına göre, aniden kalifiye olmaktan çıkan kişiler, ürün yaratan ve iş gücü talep eden yeni sektörlere doğru yavaş yavaş yöneldikçe işsizlik ortadan kalkmalıdır. Bu, Sauvy'nin"akıtma" dediği tezdir.

22 Bazı makro-iktisat incelemeleri, ücretlerin hafifçe düşürülmesi, çalışmanın örgütlenmesinde değişiklik, indirmnin kitlesel karakteri gibi bazı koşullar gerçekleşirse işsizliğin azaltılmasının mümkün olduğunu gösterdi. Bz. OFCE incelemeleri ve P. Artus'un konuşması, *in* actes du colloque "Les réductions du temps de travail", CGP-DARES, Documentation française, 1995.

ğı görülmektedir. Bu sorun bizim toplum anlayışımızı tehlikeye atmaktadır: Ya toplum kendi bağdaşıklığını ve yurttaşlarının somut özgürlüğünü öne çıkarır ve çalışmayı birinci iyilik/yarar olarak kabul eder –kendi içinde; çünkü diğer toplumsal iyilikler bütününe açılımı o sağlar–, ve o zaman da, doğal, dolayısıyla keyfî evrimlere onun öncülük etmesi ve zaman ve üretkenlik kazançlarının tüm bireyler arasında kalıcı paylaşımını örgütlemesi gerekir; ya da işi oluruna bırakır, çalışmayı ilk yarar [*bien*] olarak kabul etmez ve toplumsal hiyerarşilerin, rantların ve eşitsizliklerin çalışmanın doğal "paylaşımı"ndan yola çıkarak kurumlaşmasına izin verir. Rawls bu ikinci düşünce okulunu temsil etmektedir ve bu konuda o tam da bir korumacı devlet düşünürüdür, çünkü, ona göre, çalışma eşit olarak paylaşılması gereken ilk yararın [*bien*] parçası değildir.[23] Bu paylaşımın kurallarını bulma çabasına girilmediğinde, bizim toplumumuza vaat edilen iki kötülüğün yaygınlaşma riskiyle karşı karşıya kalınır: işsizlik (yani ikiye bölünmüş bir toplum) ya da yoksulluk (yani kuşkusuz homojen bir öğeler bütünü olan bir toplum; ama çok güçlü eşitsizliklerle ve yoksulluk eşiğinin altında yaşayan büyük bir nüfus kitlesiyle birlikte).[24] Birinci çemberden dışlanmış topluluklara, az ücretlendirilen kamu faaliyetlerinde iş vererek, bu kesimlerin yer alacağı bir "dördüncü sektör"ün, –hem de, toplumsal olarak engelli kabul edilen nüfusun herhangi bir bölümünün bu sektöre hangi temellerde katılacağı bilinmeden– rekabet gücüne sahip modern bir sektörün yanında gelişmesi de ancak böyle bir çabayla önlenebilir.

---

23 Tersine, genel bir ödenek önermektedir.

24 Günümüzde bazı yazarlar, bizdeki işsizliğin öneminin, koruyucu bir statüsü olanlara ve genelde iş sahibi olan ve ücretleri artan kişilere yönelik aşırı-güvencelerin sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Bunlardan bazıları, ücretlilere yönelik koruyucu statülerin azalmasının (işsizlik ücretinin düşürülmesi, geçici sözleşmeler, bir başka paylaşım biçimini oluşturan ve çok az ücretlendirilen "küçük işler"), Amerikan tarzı bir işsizliği geliştireceği, yani geniş bir nüfus kesiminin geçinmek için her türlü yola başvuracağı fikrini ortaya attılar. Her iki durumda da toplum güçlü biçimde parçalanmış olur ve yine her iki durumda, bir işe sahip olmak, ortaya sürülen peyi iki misli artırır: Çalışma ne kadar ilginç, iyi ücretlendirilmiş, sorumluluk verici, vs. ise, buna bağlı güvenceler ve avantajlar da o ölçüde büyüktür.

Böyle bir özlem, güçlü düzenleyici mekanizmalar gerektirir; yani toplumun kendine hedefler koyma, teknik gelişmeye hangi ölçüde başvuracağını, ürtkenlik kazanımlarının zaman, istihdam ve ücretler arasında nasıl bölüştürüleceğini, farklı iç ve dış şokların düzenli bir paylaşımla nasıl ifade bulacağını öngörülü olarak tanımlama kapasitesi gerektirir. Dolayısıyla, geleceğe dair yükümlülüklere girebilecek, geçmişe ve geleceğe dönük sağlam incelemeler yapabilecek ve güçlü toplumsal düzenleme mekanizmaları hazırlayabilecek aktörlerin kendi aralarında anlaşmalarını gerekli kılar; bu da, işyerlerinin kendi çıkarlarından başka çıkarların peşinden koşmayı kabul etmelerini, aynı zamanda da, kendi eylemlerini, hedefleri yalnızca iktisadi olmayan bir topluma dahil etmelerini gerektirir. Bu konuda, Alman toplumunun, üretimden kaynaklı kazançların ve kayıpların programlı bölüşümünü sağlayan birkaç yıllık global anlaşmalar (istihdam/ücretler/zaman) yapabilme kapasitesinin, dahası, liberal ama Fransa'dakinden son derece daha düzenli bir sağlık sistemi sürdürüyor olmasının Alman kültürünün son derece daha toplulukçu karakteriyle ilişkisi olup olmadığı üzerinde düşünebiliriz.

Çalışma, bu toplulukçu toplumun (hakkaniyetli değil) kabul edilebilir tarzda paylaştığı tek iyilik [*bien*] değildir. Bu toplum, çalışma, gelirler, statüler ve güvenceden oluşan kümelerin düzenli bir bölüşüm konusu olmasını dilemektedir, böylelikle büyük farklılıklara yer olmaz; ayrıca, statüyü, sosyal güvenceyi ve avantajları tamamen çalışmanın belirlediği ve bölüşümün oldukça üstünkörü yapıldığı Amerikan modeline, koşullarda yakınlığın egemen olduğu bir modeli tercih etmektedir. Burada da, toplumsal bir düzenleme gereklidir, ama bunu bir denetim olarak düşünmemek gerekir ve bu düzenlemenin tüm toplum tarafından kabul edilmesi şarttır. Dolayısıyla, gelirleri, gelir dağılımını, eşitsizlikleri ölçen ve yayımlayan örgütlerin varlığının normal görülmesi ve bu durumun toplumsal bağdaşmayı güçlendirdiğinin kabul edilmesi gerekir.[25] Nihayet, böyle bir top-

25 Günümüzde "dayanıksız" durumdaki kişi sayısı için bkz. CERC (Gelirler ve Maliyetler İnceleme Merkezi) belgeleri, *Précarité et risque d'exclusion en France*, no 109, La Documentation française, üçüncü üçaylık 1993: "Sonuç olarak,

lum, servetin ve toplumsal avantajların dağıtımının tek kanalının çalışma olarak kalmamasını diler. Genel ödenek fikri,[26] yani herkese dağıtılan ve çalışıp çalışmama tercihini herkese verdiği kabul edilen, genellikle oldukça düşük (takriben 225 euro) bir ödenek fikri elbette kabul edilemez. Böyle bir çözüm, tıpkı uzmanlaşmış bir sektör çözümü gibi, yalnızca bu ödenekten yararlananları yardım görenler durumuna dönüştürmekle kalmaz, aynı zamanda onları toplumsal olarak uyumsuz olarak da gösterir ve rekabet gücüne sahip olarak görülen bir sektörün frensiz gelişimine bahane oluşturma riski de taşır. Çalışmaya herkesin erişmesi garanti edildiği ölçüde, bu çözümü bir yana bırakmak ve buna karşılık, üretimden kaynaklanan zenginliklerin bir bölümünün, çocuk bakımı, hastaneler, evde verilen sağlık hizmetleri, bazı yetki sorumluluklarını üstlenen yeni tür dernekler gibi herkese açık olan kamusal hizmetleri doğrudan doğruya finanse etmeye gidecek şekilde düzenlenmesi de tercih edilir. Böylece, "toplulukçu özgürlük" anlayışına sahip ve kendi bağdaşıklığına özen gösteren bu toplum, risklerin ve toplumsal iyiliklerin [*biens*] bugünkü "doğal" tarzda bölüşümünün yerine geçecek olan iradi paylaşım felsefesini benimser. Bu felsefe, herkesin, daha doğduğu andan itibaren ve tüm toplumsal yaşamı boyunca tıpatıp aynı risklerle yüzyüze gelebileceği, bunlara karşı tek başına kendini güvenceye alma isteğinin işe yaramadığı, çünkü böylelikle toplumsal topluluktan çekilmiş olacağı fikrine dayanır. Bazı risklerin ve bazı iyiliklerin [*biens*] paylaşımını kabul etmek elbette toplumsal bağın parçasıdır.

---

bizdeki farklı sosyal güvence mekanizmaları sayesinde yoksulluktan ya da geçici işsizlikten kurtulan insan sayısı (eşler ve çocuklar da dahil) günümüzde muhtemelen 12-13 milyon civarıdır." Yine de bu rakamlara ihtiyatla yaklaşmak gerekir, çünkü bu şekilde ortaya konan dayanıksızlığın bir bölümü nesnel olarak ölçülmemiş, öznel olarak hissedilmiştir.

26 Genel ödenek konusunda son yıllarda çok sayıda analiz yapılmıştır. Özellikle bkz. V. Bresson, *L'Après-salariat*, Economica, 1984; *Revue Nouvelle*'in özel bir sayısı, "L'allocation universelle", Nisan 1985; "Garantir le revenu, une des solutions à l'exclusion", *Transversales Science Culture*, Mayıs 1992, no 3; "Allocation universelle et plein emploi, l'inéluctable alliance", Ph. Van Parijs, *Reflets et perspectives de la vie économique*, Brüksel, 1994; ve *Futuribles, a.g.e.*, Şubat 94, no 184.

Çalışmanın yerinin, denetimli bile olsa, bu şekilde azaltılması, muhakkak ki riskler içerir. Özellikle bunlardan dördünü belirtmek gerekir. Birincisi, bu şekilde boş bırakılan alanın, yok olduğu sanılan doğal tahakküm ve tâbiyet biçimlerinin gelişimine fırsat vereceğidir; örneğin çalışma zamanının azaltılması sosyal-mesleki kategoriler ya da cinsiyetler arasında eşit biçimde gerçekleşmez. Örneğin kadınlar çalışma yoluyla özgürlüklerini kazanmış olsalar bile, günümüzde eve herkesten çok bağlı olduklarından eve geri dönüş ihtimali onlara kuşkusuz yabancı değildir. Paylaşım biçimleri ve bu paylaşımın gerçekleşebileceği kiplikler de elbette zararsız değildir. Hedef, "her şey çalışma!"dır diyen ama sonuçta tarihsel bir evrenin tezahürü olan bu inanışı aşabilmektir. Yine de çalışmanın bizi kısmen kurtardığı geriletici biçimlere düşmemek gerekir. İkinci risk, serbest bırakılmış alanın, yeniden büyülenmek bir yana, tersine, aşırı tüketim, bastırılma ya da bireysel alana kapanma vesilesi olması, eylem ve kolektif sorumluluk karşısında ilgisizliği teşvik etmesidir, ki bu tür faaliyetler, sonuçta, gerçekten de sınırlı rasyonaliteye alışmış kişilerce ticari olmayan, dolayısıyla pek de ilgi çekici olamayacak şeyler olarak görülecektir. Demek ki tüm hedef, bu uzamı kamusal bir uzam haline getirebilmektir; ama elbette kimseyi buna zorlamadan, böyle bir katılım arzusunu teşvik ederek ve elbette, bireysel faaliyetleri mahkûm etmeden.[27] Elbette burada da özel zamanlarla toplumsal zamanların eklemlenmesi üzerine çok fazla fikir ileri sürülebilir, ama aynı zamanda, 1960'lı ve 1970'li yıllarda tüm bir düşünce okulunun kullandığı boş vakit teriminin özellikle bireysel ya da kolektif faaliyetler açısından kapsamı üzerinde de düşünebiliriz.[28] Burada temel sorun, bir "özgürlük toplumu"na hazır olup olmadığı-

27 1970'li yıllarda çalışmaya yönelik eleştirilerin bir bölümü, birey haysiyeti açısından ve birey adına yapılıyordu. Habermas, A. Gorz, Illich emeğin özgürleşmesini aynı zamanda bireye geri dönüş olarak hayal ediyorlardı. O zamandan beri Habermas ve A. Gorz bu bakış açısından büyük ölçüde vazgeçmişlerdir.

28 Bkz. J. Dumazedier'nin, W. Grossin'in eserleri ve 1980'de boş vakit üzerine düşünceler toplamı; bunlar, aynı adlı bir bakanlığın geçici olarak yerleşmesinden sonra bir sonuca varamadı.

mızı bilmektir;[29] bu dizginsiz büyüme mantığından vazgeçmeye hazır olup olmadığımızı, ütopik enerjilerimizi, dolayısıyla metafizik korkumuzu başka sistemlere de aynı güçte yatırabilecek durumda olup olmadığımızı ve bunların, çalışmayla tanıdığımızdan daha kötü yabancılaşma biçimlerini peşlerinden sürükleyip sürüklemeyeceklerini bilmektir.

Üçüncü risk, çalışmaya yapılan yatırımın büyük ölçüde azalmasının, emeğin ve üretimin gerçek koşullarını artık hiç dikkate almamaya varmasıdır; yani çalışma koşullarını iyileştirmek ya da işyerinin giderek ortak-yönetilen bir yer olmasına uğraşmak için artık hiç gerekçe bulamamaktır; çünkü çalışma, büyümenin olası yeri olmak yerine, toplumsal bir zorunluluk olarak ve işyeri de basit bir üretim yeri olarak görülür olacaktır. Aynı şekilde, –ve bu bizce dikkate alınması gereken dördüncü risktir– çalışmanın büyüsünün bozulması, mesleki eğitimi uzatma, ülkedeki mesleki eğitim düzeyini, dolayısıyla rekabet etme potansiyelini yükseltme yönündeki teşvikleri frenleyebilir; ücretlendirmenin bir bölümü bireysel olmayacağından bu engel daha da büyüyebilir.

Bu çok gerçek belirsizlikler bütününe tek bir cevap verilebilir: Üretimden başka uzamları büyüleme kapasitemiz. Bu cevabı formüle ederken, ne postmodern zamanların yeni bir ütopyasına çağrıda bulunmaktayız, ne de "kaynaklara geri dönüş"e, yani politikaya, agorada toplanmaya ya da doğrudan demokrasiye çağrı yapıyoruz. Daha ziyade, ümit ettiğimiz şey, çalışmanın yanı sıra, kolektif ya da bireysel başka faaliyetlerin –Marx'ın dilediği gibi– her bir kişinin çok-faaliyetli olabileceği şekilde gelişmesidir. Marx, günümüzde "tam faaliyet" deyiminin kapsadığı hedefi kendi döneminde kusursuz kavramıştı. Bu deyim, kullananların zihninde, bir işe sahip olan kitlenin yanında, iş bulma imkânından dışlanmış olan kişiye, iş olmasa da işe benzer bir faaliyet edinme imkânı sağlamak anlamına gelmektedir genellikle... Böylece, toplumun tam faaliyeti, fark-

29 B. Guggenberger bu soruyu sormaktadır ve kitabının bölüm başlıklarından birini, "çalışabilir nüfusun tembelliği" olarak koymuştur. Şunu der: "Sorun, sıkıntı değildir, bizim sabırsızlığımız, sakin durmayı başaramayışımızdır." Tercüme bize ait.

lı gerçeklikleri kapsamış olur: Kimileri için klasik işler, kimileri için "yeni" faaliyetler; ama her ikisi de genel olarak çalışma kategorisi içinde yer alırlar. Biz ise, tersine, Marx'la birlikte, tam faaliyet kavramının bütün olarak topluma değil, her bir bireye uygulanması gerektiğini, her kişinin hem bir iş zamanına, hem de, ne iş ne çalışma olan başka faaliyetlere ayrılmış bir zamana sahip olması gerektiğini düşünüyoruz.[30] Çünkü, gelirlerden ya da statüden çok, zaman söz konusudur ve Smith, zaman ile emeği özdeşleştirdiğinde hakikatten elbette çok uzak değildi. Ama, kavramı homojenleştirmeye ve onu tekanlamlı bir kavram yapmaya katkıda bulunarak, aynı zamanda, somut emeklerin çeşitliliğini olduğu kadar, farklı çalışma türlerinin yol açtığı son derece çeşitlenmiş zaman ilişkisini de önemli ölçüde sildi. Emeğin, statünün, sözleşmenin, toplumsal konumun her türü, zamana özgü bir erişim içerir: Kimileri için çok sınırlı, kimileri için tamamen bağımlı, daha başkaları için ise kendi yaşamlarının hareketiyle bizzat özdeş bir zaman. Kullanımı bizi iki temel hataya yönelttiğinden –çalışmanın alanının işin alanından daha geniş olduğuna inanmak ve çalışmanın herkes tarafından aynı tarzda algılandığına inanmak–, bugün "çalışma" terimini çok ihtiyatlı kullanmamız gerekiyor. Bu terim artık fazla anlam yüklüdür ve bizim de işimize yaramamaktadır. Görünürdeki birliğinin ardında, zamanla, özellikle de özerk zamanla, yani Aristotelesçi anlamda boş zamanla farklı ilişkiler gizler: Güzel eylemler için boş, ve tıpkı üretim gibi servet kaynağı. Çalışma zorunluluğunun gevşemesinin tüm bireyler için imkân tanıyacağı şey, kuşkusuz –bireysel ve kolektif, temel değer olan– zamanla yeni bir ilişkidir. Bu zamana hâkim olmak ve örgütlemek, yüzyıllarca gölgede kaldıktan sonra, yeniden esaslı bir sanat olarak ortaya çıkacaktır.

30 Her bir kişinin çalışma zamanı kaç saat olarak belirlenmelidir? Birçok kişiyi meşgul etmiş bir sorudur bu. M. Johada şunu da soruyordu: "İnsanın ne kadar çalışmaya ihtiyacı vardır?", "Braucht das Mensch die Arbeit" [İnsanın Çalışmaya İhtiyacı var mı?], F. Niess, *Leben Wir um zu arbeiten? Die Arbeitswelt im Umbruch*, Köln, 1984. B. Guggenberg aynı soruyu, *Wenn uns die Arbeit ausgeht, a.g.e.*,'de sormaktadır.

Çalışma, hem söylemde hem gerçeklikte, ulus için ürün zenginliğini artırma, birey için gelir sağlama, kapitalist sınıf için de kâr etme yolu oldu hep. Maddeyi insanın kullanabileceği ürünler haline getirmenin, doğayı dönüştürmenin, dünyayı insanlaştırmanın aracı olmanın yanında, emek, bireyi topluma bağlayan en önemli unsurlardan biridir.

Dominique Méda, çalışmanın hakikaten insanın özüne dair bir şey olup olmadığı sorusunu yeniden gündeme getiriyor. Méda'ya göre, aslında tarihsel olarak çalışma toplumsal hayata bu kadar hükmeden bir olgu değildi. Ekonomik düşüncenin ön plana çıktığı 19. yüzyıldan itibaren insanlar üzerindeki etkisi giderek arttı. Peki, çalışma gerçekten toplum ve birey için vazgeçilmez bir yaşam biçimi midir? Sosyalleşmek ve kendini gerçekleştirmek için insanın uymak zorunda olduğu tek faaliyet midir?

Bu soruları yanıtlarken, aletlerin insan gücünün yerini alması, hizmet sektörünün gelişmesi, şirketlerin doğaya karşı sorumluluğu, her bireyin gelir sahibi olabilmesi gibi, emek ve çalışmayla ilgili birçok başka konuya da açıklık getiriyor. ■

İLETİŞİM 1060
ARAŞTIRMA İNCELEME 176
9 789750 502736