ALAIN CAILLÉ

Faydacı Aklın Eleştirisi



iletişim

ALAIN CAILLÉ • **Faydacı Aklın Eleştirisi**

ALAIN CAILLÉ Paris-X-Nanterre Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü ve CNRS'ye bağlı Demokrasi Gözlem ve Çalışmaları Grubu'nun (GEODE) idarecisi. Aynı zamanda *La Revue de MAUSS* dergisinin de genel yönetmeni. Christian Lazzeri ve Michel Senellart ile birlikte çıkardığı *Le Bonheur et l'Utile. Histoire raisonnée de la philosophie morale et la politique* (La Découverte, Paris, 2001) en önemli eserlerinden sayılır. Diğer eserleri: *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Bouwer (Paris, 2000); *La Démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique* (La Découverte, Paris, 1993) ve *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres* (La Découverte/MAUSS, Paris, 1994).

Fransa Kültür Bakanlığı'nın katkılarıyla yayımlanmıştır.

Critique de la raison utilitaire
© 1989, 2003 Éditions La Découverte

İletişim Yayınları 1214 • Politika Dizisi 60
ISBN-13: 178-975-05-0485-3
© 2007 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2007, İstanbul (1000 adet)

EDİTÖR Ahmet İnsel
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FİLMİ Mat Yapım
UYGULAMA Hasan Deniz
DÜZELTİ Serap Yeğen
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 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

ALAIN CAILLÉ

Faydacı Aklın Eleştirisi

Critique de la raison utilitaire
Manifeste du MAUSS

ÇEVİREN ***Devrim Çetinkasap***

iletişim

İçindekiler

2003 BASKISINA ÖNSÖZ *7*

GİRİŞ *11*

BİRİNCİ KISIM
FAYDACILIĞIN ZAMAN İÇİNDE GÜÇLENİŞİ *21*

BİRİNCİ BÖLÜM
DAĞINIK FAYDACILIKTAN BAŞAT FAYDACILIĞA *23*
Dağınık faydacılık *26*
Klasik sosyal bilimler alanı ve baskın ama dengeli faydacılık *31*
Bölüme ek not *44*

İKİNCİ BÖLÜM
BASKIN FAYDACILIKTAN GENELLEŞTİRİLMİŞ VE YUMUŞATILMIŞ FAYDACILIĞA *47*
Kuramda genelleşmiş faydacılık *49*
Pratikte genelleşmiş faydacılık *56*
Ek not (2003) *64*

İKİNCİ KISIM
FAYDACI AKLIN ELEŞTİRİSİNİN ÖĞELERİ *67*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MODERN FAYDACILIĞIN DOĞUŞU ÜZERİNE KÜÇÜK DEĞİNİLER *69*
Reform *72*
Bilim *74*
Piyasa ve orta sınıfların zaferi *76*
Faydacılığın güç ve ihtişamı *77*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
FAYDACILIK VE EKONOMİZM *79*
Faydacı tarih görüşü *79*
Üçüncü dünya ve kalkınma sorunu *91*

BEŞİNCİ BÖLÜM
AKLIN BELİRSİZLİKLERİ VE ÖZNENİN FARKLI DURUMLARI *99*
Aklın belirsizlikleri *101*
Öznenin farklı durumları *108*
Ek not *116*

ALTINCI BÖLÜM
FAYDACILIK KARŞITLIĞI VE DEMOKRASİ SORUNU *117*
Demokrasi kavramı üzerine kısa tespitler *118*
Demokrasi, armağan ve cemaat *122*
Çok fazla günceldışı olmayan bazı değerlendirmeler *126*
Ne yapmalı? *134*
Ek not *144*

SONUÇ
BİR BİLGİ REFORMU İÇİN *145*

SONSÖZ
FAYDACILIK KAVRAMI ÜZERİNE VE NORMATİF FAYDACI AKIL İLE ARMAĞAN PARADİGMASININ UZLAŞMAZLIĞINA DAİR NOTLAR *155*
Faydacılık kavramı *159*
Normatif faydacı aklın çatışkısı *164*
Faydacılığa alternatif paradigma olarak armağan *172*

KAYNAKÇA *177*

2003 Baskısına Önsöz

Fransız entelektüel dünyasında bir nevi UFO olan *MAUSS* (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales)[1] dergisi çevresinde ve bu dergi bünyesinde 1982'den bu yana geliştirilen çözümleme ve varsayımları mümkün olduğunca geniş bir kesime tanıtmak amacıyla 1989'da yazılan bu küçük "halka yönelik" kitabın yeni baskısını yapmak gerçekten gerekiyor muydu? Kuşkusuz gerekiyordu çünkü baskısı tükenen kitap farklı bilim çevreleri ve halk tabakalarının ölçülü ama yoğun destek ve sempatisini kazanarak, dipten de olsa kendine bir yol buldu. Dolayısıyla kitabı, muhtemel yeni okuyucuların istifadesine sunmak gereksiz değildir. Ama, entelektüel ve siyasi iklimin önemli ölçüde değiştiği ya da her halükârda *MAUSS*'un evrim geçirdiğini düşünürsek hayır, belki de yeni bir baskı gerekmiyordu. Bu çalışmanın yeniden basılması konusunda beni duraklatan şey, *MAUSS* etrafında toplanmış yazarların iki temel kuramsal başarı olduğunu düşündüğüm şeye imza atmalarından önce yazılmış

1 Sosyal Bilimlerde Faydacılık Karşıtı Hareket.

oluşuydu. Bugün artık pek çok insan tarafından biliniyor: *MAUSS* ismi, epey farklı olmalarına rağmen şaşırtıcı şekilde birbirine bağlı ve birbirlerini tamamlayan iki şeyi simgeliyor. Etiketin olumsuz tarafında *Sosyal Bilimlerde Faydacılık Karşıtı Hareket*, başka deyişle, dünyaya ve eyleme dair araçsal kavrayışları ve ekonomizmi eleştiren bir hareket var. Olumlu tarafta ise, Emile Durkheim'ın yeğeni ve düşünsel vârisi olan Marcel Mauss'a ve onun meşhur eseri *Essai sur le don*'a sunulan saygı var; armağanın evrenselliğini yahut hiç değilse ilkel ve yaban toplumlardaki vermek, almak ve iade etmek şeklindeki üçlü zorunluluğun genel geçerliğini ortaya koyan söz konusu çalışma, Maussçulara göre geçen yüzyılın en önemli eseridir.

İki tarafı birbirine bağlayan diyalektik ilişki barizdir. Marcel Mauss'un dediği gibi insanın tarihte her zaman ekonomik bir hayvan olmadığını ve sosyal ilişkilerin kurulumunun ilksel kipini mübadelede ya da sözleşmede değil, armağanda bulunmak ya da cömert görünmek zorunluluğunda aramak gerektiğini gösteren bir antropolojiye yaslanmak, sosyal hayatın ve sosyal tarihin ekonomist kavranışının etkili bir eleştirisini hedefe ulaştırmak için elzemdir. Cömert görünmek derken, kasıtlı olarak görünmekten bahsediyorum. Sahici bir cömertlik bu görünüme tekabül ediyor mu, ediyorsa hangi ölçüde? İşte tartışılması gereken konu budur; ama bu, armağanda bulunma zorunluluğunun varlığı demek olan ilksel antropolojik olgu öncelikle kabul edildiği takdirde anlam ve doğruluk kazanabilecek bir tartışmadır.

Faydacı Aklın Eleştirisi'nin katkıda bulunduğu ve katkıda bulunmaya devam ettiği tartışma da bu tartışmadır. Fakat bugünden bakıldığında, *MAUSS* dergisinin o günden beri çıkan (toplamda 7.000 ila 8.000 sayfa eden) otuz kadar sayısından ve konuyla ilgili yayımlanan yirmi kadar kitaptan

sonra, *MAUSS*'un bu süre içinde ürettiklerine nazaran bu tartışma biraz geride kalmış gibi görünüyor. Olumsuz ve eleştirel tarafa gelince, o dönemde, faydacılılığın tarihi ve doğasıyla ilgili oldukça genel, Batı modernitesine ve sadece Jeremy Bentham'ın eserlerinden oluşan bir çerçeveye fazlaca bağlı bir görüşümüz vardı. Halbuki, yavaş yavaş keşfettik ki, faydacılık aslında, Socrates ve Platon'la birlikte ahlak ve siyaset felsefesinin doğuşundan beri Batı'da, hatta Çin'de ve daha küçük ölçekte Hindistan'da da mevcuttu. Özetle, avladığımız balığın büyüklüğünün farkına varmıştık.

1989 yılında, *MAUSS*'un pozitif yönüyle ilgili olarak da, öncekinden farklı bir bağlamda, benzer bir azımsamanın kurbanı durumundaydık. Faydacılık aslında o zaman düşündüğümüzden çok daha eski ve evrensel bir şeyken, armağan yahut Marcel Mauss tarafından ortaya konan vermek, almak ve iade etmek şeklindeki üçlü zorunluluk sandığımızdan çok daha günceldi. 1990'a kadar *MAUSS*'ta bu konuda yazılanlar münhasıran etnoloji bağlamında ortaya çıkıyordu. Armağan, esasen hep başka yerlerdeki başka insanlar için geçerliydi. Üzerine düşünmek ilginçti ama güncelliği yoktu. Öncekinden çok çok daha verimli olduğu ortaya çıkan bir varsayımı, yani armağanın, değişikliğe uğramış ve göreceleşmiş bir kisve altında, modernlerin toplumsal varoluşunun her düzeyinde aslında yoğun bir şekilde varolduğu yolundaki varsayımı ancak 1990'dan sonra ortaya koyabildik. Öyle ki, bugün bile, sosyal öznelerin, sadece mal ve hizmetlerin ticari dolaşımı vasıtasıyla ya da Karl Polanyi'nin yeniden dağıtım dediği şey aracılığıyla ilişkiye girmedikleri, armağan zincirleriyle de birbirlerine bağlı oldukları görülmediği sürece armağan olgusundan hemen hiçbir şey anlayamayız. Gerçek bir sosyolojik ve antropolojik paradigmanın kuruluşuna yol açtığını düşündüğüm bu kavrayışa itibar beratını Jacques God-

bout'un *L'Esprit du don*[2] isimli kitabı verdi.[3]

Bu koşullarda, bu kitabın yeni baskısını yapmaktansa, ikinci bir *MAUSS* manifestosu kaleme almak daha iyi olmaz mıydı? Son noktada bana daha iyi olacakmış gibi görünmedi ve bunun sebebi sadece böyle bir iş için gereken zaman ve enerjiden yoksun olmam değil. Aslında faydacılık karşıtlığına bu ilk girişin, büyük bir değer taşıdığına inanıyorum; söz konusu değer onun tazeliğidir. Burada her şey, doğruluğu ortaya çıkmaya ve pekişmeye başlayan bir genel sorunsal çerçevesinde basitçe anlatılıyor. Sorunsal aşırı epistemolojik endişelere ve âlimane dolandırmalara ram olmayacak kadar genç ve coşkuludur. Takip eden sayfalarda ele alınan noktaların her biri hakkında, çok sayıda yorum ve açıklama sunmak düşünülebilirdi. Fakat buna rağmen, kitabın esası bana doğru ve hedefi vurmuş gibi görünüyor. Bu yüzden, bazı çözümlemeleri güncellemek ve daha fazlasını öğrenmek isteyen okuyucular için bazı bibliyografik öneriler getiren dört ek not koymak haricinde metni hiç değiştirmeden, olduğu gibi yeniden basmayı tercih ettim. Bunun dışında, 1989 tarihli metin, 1991'de yazılmış *MAUSS* manifestosuna ait bir sonsözle tamamlanıyor. Bu metin de, yukarıda saydığım keşiflerin, yani faydacılığın kadimliği ve armağanın güncelliğine ilişkin keşiflerin hakkını vermek amacıyla yazılmıştır.

Bu şekilde tamamlanan *Faydacı Aklın Eleştirisi* bana hâlâ, *MAUSS*'un çalışmalarına ve "faydacılık karşıtı paradigmaya" iyi bir giriş olarak görünüyor. Bu girişi ilginç bulan ve artık saygı gören *MAUSS*'un yayımlarıyla hayat bulan bu alanla ilgilenen okurları derginin sitesine başvurmaya çağırıyoruz: www.revuedumauss.com

---

2 Jacques T. Godbout (A. Caillé'nin katılımıyla), *L'Esprit du don*, La Découverte, Paris 1992, [*Armağan Dünyası*, çev. Dilek Hattatoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002].

3 Bu paradigmanın genel çizgilerini *Anthropologie du don*'da belirginleştirmeye çalıştım. *Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000.

GİRİŞ

1980 yılı sonunda, bir avuç insan, sosyal bilimler alanında faydacılık karşıtı bir hareket oluşturmaya ve bu hareketi dergi benzeri bir yayımla, *Bulletin du MAUSS*'la desteklemeye karar verdik; dergi için oldukça mütevazı hedefler tayin edildi. Ve nerdeyse şakacıktan bir dergiye benzeyen bu yayının giderek ciddi bir dergiye dönüşeceği o zaman pek kimsenin aklına gelmemişti. Başlangıçta sadece, öğretim üyesi ve araştırmacı olarak, dar disiplin kalıplarına sıkışmamız dolayısıyla ve bütün disiplinlerde olduğu gibi pratik hayatta da, ekonomi temelli açıklama ve meşrulaştırmaların artan etkisi karşısında hissettiğimiz yaygın bir sıkıntı vardı. Ekonomizm her yerde giderek daha başat bir konum kazanıyormuş gibi görünüyordu bizlere. Aramızda iktisatçı formasyonuna sahip insanlar bulunduğundan ve kendimizi ekonomi "biliminin" ve sunduğu açıklamaların kırılganlığını değerlendirebilecek durumda gördüğümüz için, bu olgu bize çok daha tuhaf geliyordu. Faydacılık karşıtlığı başlangıçta bizim için sadece ekonomizm karşıtlığını ifade ediyordu. Ama daha ileri gitmeden önce, bu işe başlarken bizi teş-

vik eden şeyin ne olduğuna bakmamız iyi olacak. Bu da beklenecegi üzere tesadüften başka bir şey değildi. 1980 Nisan ayında, *Centre Thomas-More* tarafından Arbresle'de, armağan teması üstüne düzenlenen bir oturumda, Gérald Berthoud ile tanışmamız tesadüften ibaretti. Berthoud, Lozan Üniversitesi'nde antropoloji hocasıydı, hâlâ da bu görevi sürdürüyor. Beni ve Berthoud'yu fazlasıyla şaşırtan şey, o oturumda hazır bulunan iktisatçı, felsefeci, psikanalist vb. bilim insanlarının hepsinin, güya oturumun konusu olan olgunun gerçekliğini yadsımakta gösterdikleri gayretti. Hayır, armağan ya da cömertlik diye bir şey yoktu! Bunlardan vebadan kuşkulanır gibi kuşkulanmalıydı. Güvenle ifade edilen bu kanaate, *Armağan Üzerine Deneme (Essai sur le Don)*[1] isimli ünlü uzun makalesi açıkça bu tartışmanın esasını oluşturan Marcel Mauss'un çalışmalarıyla ilgili bazı antropologların sergiledikleri şaşkınlık verici cehalet eşlik ediyordu. Hemen orada, ilkece üzerinde anlaştığımız *Bulletin du MAUSS*, ekonomi politik, sosyoloji, tarih vb. disiplinlerin temellerine dair sorgulamalara katkıda bulunmaya yaramalıydı; bunu da, söz konusu disiplinleri, ancak antropolojiden çıkartılabileceğini düşündüğümüz derslerle karşı karşıya getirerek yapacaktı. Ve elbette, antropolojiyi de bu bağlamda sorgulamak söz konusuydu. Ama gösterenin kurnazlıklarını dikkate almamıştık.

MAUSS yani Sosyal Bilimlerde Faydacılık Karşıtı Hareket (*Mouvement Anti Utilitariste dans les Sciences Sociales*) isminin hangi tarihte ve kim tarafından teklif edildiğini artık kimse hatırlamıyor. İsim hemen kabul edildi çünkü buradaki sözcük oyunu, Marcel Mauss'a duyduğumuz saygıyı ifade etme imkânı tanıyordu. Bize göre Mauss, normatif bir antropoloji, başka deyişle, kendi etik hedeflerini unutma-

1 Türkçe çevirisi için bkz. Marcel Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, Doğu-Batı Yayınları, 2004 – e.n.

mış, özlemini çektiğimiz bir antropoloji yolunda en ileri giden kişiydi. Fakat kendimizi neden faydacılığa karşı olarak tanımlıyorduk? Elbette ilkece, faydacılığın ekonomizmle kurduğu sıkı bağlara düşmanlık besliyorduk. Fakat faydacılık karşıtlığı, bizi o sıralarda ilgilendiren şeyin esasını teşkil etmiyordu. Daha sonra göreceğimiz gibi yanıldığımız nokta da buydu. Gerçekten de, *Bulletin du MAUSS*, sadece münferit bazı araştırmacılar için faydalı olan bir çalışma gerecinden başka bir şey haline geldiyse, yayımlanan yazıların çoğunun kuruluğu ve katılığına rağmen üniversite dışında kalan bir kitleyi de etkileyebildiyse, bunun sebebi pek de farkında olmadan belirginleştirdiğimiz faydacılık eleştirisi projesinin, esası oluşturan bir şeye isabet etmesidir. Bu dergi vasıtasıyla, daha önce kendine bir yol bulamamış, üstelik sadece bilimsel ve epistemolojik değil, aynı zamanda ahlakî, siyasal ve varoluşsal bir sorgulama da, kendini ifade etmeye ve bir şekil kazanmaya çalıştı.

Bulletin du MAUSS'un yayımlandığı yedi yıl süresince keşfettiğimiz ya da keşfettiğimize inandığımız şey, faydacılığın, herhangi bir felsefe sisteminin ya da modern toplumların başat tahayyülünün herhangi bir bileşenini simgelemediğiydi. Daha ziyade faydacılık, bu tahayyülün ta kendisi haline gelmişti. Öyle ki, modernler açısından, fayda ve araçsal etkinliğe tercüme edilemeyen şeyler büyük ölçüde anlaşılmaz ve kabul edilemez şeyler olmuşlardı. En iyi ihtimalle, faydacı olmayan devasa bir alana ait olup, ya lüks nevinden az çok gereksizdirler ya da ulaşılmaz bir idealden kaynaklanıp, bu dünyaya ait olmayan şeyler olarak ele alınıyorlardı.

Düşünülebilir ve mümkün olanlar bütününün faydacı aklın kurallarına indirgenmesi, elbette sadece olumsuz sonuçlar yaratmadı. Bu indirgeme, somut tarih alanında, koşulların eşitliğini hedefleyen demokratik taleple ve de maddi refaha ulaşmak yönündeki yaygın arzu ile atbaşı gitti.

Bilgi alanında ise, insani öznenin, toplumların ve tarihin belirlenimlerinin bilimsel bilgisine kavuşma umuduyla özdeşleşti. Ancak *Bulletin du MAUSS*'un yayımlanması sırasında, günümüzde faydacı tahayyülün içinin boşalmış olduğu bizim için gittikçe bariz hale geldi. Çünkü faydacı tahayyül, demokrasinin icadına ve bilginin ilerlemesine katkıda bulunmak bir yana, bunları kısırlaştırıyordu. Başlangıçta rasyonel ve demokratik olan faydacılık, artık aklı rasyonalizme, bilimi bilimciliğe ve demokrasiyi teknokrasiye doğru geriletiyordu. Başka deyişle, faydacılık kendi indirgemeciliğinin kurbanıydı. Gerçekten de, kendine özgü olan eğilimden dolayı, toplumları ve insani özneleri salt bir çıkar oyununa ve bu çıkarları da ikinci bir hamleyle, salt ekonomik çıkarlara indirgemeksizin yapamazdı. Yine aynı şekilde, demokrasi sorununu üretim verimliliğine indirgememezlik, etik sorgulamayı neredeyse yok saymamazlık da edemezdi. Öyleyse bunu tersine çevirmek, miadını doldurmuş bir paradigmayı terk etmek ve düşünülmesi ve inşa edilmesi gereken devasa ve karanlık kıtaya yeni bir gözle bakmak aciliyet kazanmıştı.

Tersine çevirmek, başka bir gözle bakmayı öğrenmek... Bunların asgari şartı, toplumların, grup ve bireylerin oluşturduğu bir kendi kendini üretme uğrağının farkına varmaktır. Bu saydıklarımız, eğer gerçek ya da varsayılan çeşitli çıkarların tatminini düşünebiliyorlarsa, bunun için bile öncelikle varolmaları ve oldukları şeye uygun olarak kendilerini üretmeleri gerekir. Bunu yapabilmek önce kendine karşı mesafe almayı gerektirir. "Öncelikle" diyoruz. Bütün zorluk aslında, bu önceliğin statüsüyle ilgili. Bu öncelik, mantıki bir düzlemde mi yer alır, yoksa kronolojik ya da ontolojik bir düzlemde mi? Hangisi olursa olsun, bir uyumu sezebiliyoruz. Faydacılık karşıtlığının karmaşıklık düşüncesiyle, *kendini yaratmak* ile, varoluşla ve bütüncü-

lükle (holizm) sıkı ilişkiler geliştirdiği açıktır. Bunun nedeni kuran ile kurulan, meydana getiren ile meydana getirdiği, doğalaştıranla doğalaşan arasında paradoksal bir uçurum olmaksızın bütünün parçalara indirgenmezliği ya da öz üretim, geri döndürülemezlik, ortaya çıkış gibi şeyler var olamazlar. Bütün bunları, gayretkeş bir kestirmecilik pahasına tek kelimeyle ifade etmek gerekirse, bir nedensizlik[2] boyutu olmaksızın varolamazlar: Bu boyut sayesinde, sonuçlar saptanan sebepleri aşar. Faydacılığın gerçekliğini yadsıdığı bu boyutlar, faydacılık karşıtının gözünde birdenbire birincil olarak gözükürler. Armağan, imaj kaygısı, ahlaki değerlere bağlılık ya da öte-dünya çilecilerinin kökten çıkar gütmezliği hayali kurgu alanını birdenbire terk edip gerçekten daha da gerçek olduğu ve binbir kılığa girdiği düşünülen çıkarlardan daha temel bir şey olarak açığa çıkar.

Kendimizi bir düşünce reformcusu olarak sunarak ve düşüncenin güzergâhını değiştirmeyi umarak, açıkça gülünç görünme riskine girdiğimizi görmezden geliyor değiliz. Kimse tarafından dayatılmayan, özgürce ve ortak olarak kabul edilen ve en azından bu anlamda bir nesnel zorunluluk biçimine işaret eden bir düşünce şeklinin geçersiz olduğunu, hangi hakla, hangi faydaya binaen ileri sürüyoruz? Ve eğer modern düşüncenin en derinde faydacı olduğu doğruysa, hangi sıfatla onu aşma iddiasında olabiliriz? Hangi dışsallık adına? İçimiz rahat olsun. Gelecek kutlu günlere ya da presokratik filozoflarla doğrudan bir iletişime veya Doğulu mistiklerle söze gelmez bir sembiyoza bel bağlayan bir kâhinlik düşüncesini faydacılık karşısına çıkartmayacağız bu kitapta. Gerçi ne presokratiklere ne Doğu'nun bilgeliğine ne de gelecek kutlu günlere karşıyız. Tanrının şanına

2 Fransızca metinde kullanılan "gratuité" kelimesi, nedensizlik yanında bedava olanı da ifade eder – e.n.

hizmet etmenin modası bildiğimiz kadarıyla artık geçtiğinden, gayet iyi anlaşılmış çıkarlardan kaynaklanan normlar dışında insanlığa ve bireylere sunulabilecek norm kalmadığı doğrudur. Sorun bu çıkarların gereğince nasıl anlaşılabileceğinde yatıyor. Kendi hakkında, kökenleri, varsayımları ve çelişkileri hakkında fazlaca bilinçsiz olması dışında faydacı tahayyüle ilk elde yöneltilebilecek pek bir eleştiri yoktur. Görünüşte bunlar pek önemli değildir. Fakat sonuçları itibariyle önemlidir zira göstermeyi umduğumuz gibi, bu kendini sorgulama eksikliği, insan tarihinin önemli bir kısmının anlaşılmaz hale gelmesine ve etik soruna ancak bu sorunun ilgası yoluyla çözüm getirmeye yol açar. Geriye kalan son paranoya ve megolomani kuşkusunu da dağıtalım. Paradigmanın ters yüz edilmesini ve modern tahayyülün dönüşümünü teklif eden ilerideki sayfalar, aslına bakılırsa özgün hiçbir şey barındırmıyor. Faydacılık karşıtlığı faydacılık kadar kadimdir yani insan toplumlarıyla aynı yaştadır. Bu karşıtlık ihtiyaç ve çıkarların tatmininin tek yolunun, bunların karşılanması için gerekli çalışmaya hayatı feda etmemek olduğu şeklindeki farkında olunan ya da olunmayan, düşünülen ya da düşünülmeyen bir kesinlikten kaynaklanan analizler, inanışlar ve âdetler bütünüyle dokunur. Söz konusu kesinlik, kaybetmeye hazır olduğumuz şeylerden sadece zevk alıyor oluşumuzdan ileri gelir. Ve daha genel olarak, insanlık ancak araçsallığın ötesinde sahiden insani hale gelebilir. Faydacılık karşıtlığı bir anlamda, faydacılığın ciddiye alınmasından ibarettir, nitekim araçsal davranışların sahici ereğini, dolayısıyla çıkarların doğasını sorgulayarak işe başlar. Faydacılık karşıtlığı pek çok açıdan, dar anlamıyla faydacılığın gizli yüzünü incelemeyi ve bundan sonuçlar çıkarmayı görev edinerek, başlangıçta genelleşmiş bir faydacılık olarak sunar kendini. Bu kitapta, sınırlı faydacılığın uygulanamaz oluşunun ve zorunlu olarak

karşıtına dönüşmesinin olgusal olduğu kadar etik ya da mantıksal da olan bazı sebeplerini inceleyeceğiz.

Bu incelemeden çıkartılacak ders iki yönlüdür. İlk olarak, söz konusu olan faydacı ya da faydacılık karşıtı olmaktan ziyade, düşüncenin bu mümkün iki kutbu arasında varolan çelişkili yapı açısından akıl yürütmektir. Yine de bu hususta yanılabilinir ve ikinci ders bununla ilgilidir: Basit faydacı önermelerin kırılganlığını ve tersinirliğini gösterdiğinde öncelikle genelleşmiş faydacılık haline gelen faydacılık karşıtlığı, gayet açık bir şekilde faydacılığın aslî alanından çıkmaya meyleder. Gerçekten de faydacılık karşıtlığının böylece gösterdiği şey, faydacılığın basit bir hesapçı bencil mantığa indirgemeye çalıştığı doğuş halindeki, paradoksal bir gerçekliktir: Ortak olana, ahlak yasasına ve bilhassa da çıkar gütmemeye işaret eder. Gerçekten rasyonel olan egoist ve hesapçı öznelerin, rasyonel çıkarlarının son noktada münhasıran hesapçı ve çıkarcı olmaya devam edemeyecekleri sonucuna varmak durumunda kaldıkları doğruysa, bu, sözümona faydacı öznelerin varsayılan ilk hesaplarından çıkarsayamayacağımız bir bireysel ve toplumsal eylem mantığının var olması sebebiyledir. Bu ana önermeden iki temel sonuç çıkar:

– Öncelikle gereken, bilim camiasına, sınırlı faydacılığı faydacılık karşıtlığının özgül bir durumu olarak ele almayı sağlayacak bir çeşit Kopernikçi ters yüz etme önermektir.

– Modern demokrasilerin, sadece faydalılık ve verimliliğe dayanan bir meşruiyet üzerine bina edilmedikleri takdirde etkin ve "verimli" hale gelebileceği kabul edilmelidir. Yani ancak münhasıran araçsal olmayan, amacı kendinden menkul demokrasiler olarak kabul edildikleri takdirde...

Bu çalışma, farklı başlıklar altında ve değişik motivasyonlardan yola çıkarak, *Bulletin* ve sonrasında *Revue du MAUSS* adı altında yayımına devam eden dergiye başından beri katkıda bulunanlar tarafından ana hatları çizilen, faydacılık

karşıtı ters yüz edişin başlıca uğraklarını saptamaya ve açıklamaya çalışıyor. Elbette bu, hikâyenin mümkün versiyonlarından sadece birisidir. Ve bu hikâye zorunlu olarak tamamlanmamıştır, zira herhangi bir kesin hakikati elde bulundurduğumuz yönünde bir iddiamız yok. İddiamız, ortak düşünce çabasını şimdiye kadar olduğundan farklı temeller üzerine yaslama zorunluluğuna ilişkin. Bu iddiayı sergileyecek mümkün ve arzu edilir olan pek çok farklı versiyon mevcut. Daha çok ya da daha az kuramsal olan veyahut tersine, somutu ve ampirizmi daha ön plana çıkaran versiyonlar olabilir bunlar. Kavramların mantıksal bağlanışının, varoluşsal ve etik veçhelerinkine oranla daha sıkı olduğu versiyonlar da mümkündür. Bu kitap, *La Découverte* yayımlarının önerisinin bir sonucudur. İdealde, çok yazarlı bir kitap olması gerekirdi. Başta zaman sorunu olmak üzere pek çok farklı sebeplerden ötürü böylesi bir proje tatbik edilebilir gözükmedi. Yine de okuyacağınız sayfalar, bir dizi tartışmayı yoğunlaştırmayı hedefliyor. Bu tartışmalara bilhassa Louis Baslé, Gérald Berthoud, Pierre Bitoun, Jean-Luc Boilleau, Jacques Godbout, Michel Freitag, Ahmet İnsel, Pierre Lantz ve Serge Latouche katıldı. İçlerinden hiçbiri bu kitapta kendini tam manasıyla bulamayacak. "Öznenin farklı durumları" isimli beşinci bölümde sunulan fikirler, önceden yapılan bir tartışmaya konu olmamıştı. Vatandaşlık geliri önerisi, *üstüne üstlük* bunu üçüncü dünya ülkelerinde de tesis etme fikri, çoğunluğun desteğini almakla birlikte, genel bir coşkuyla karşılanmadı. Ve son olarak, faydacılık karşıtlığıyla demokrasi arasında kurulmaya çalışılan koşutluk bazı çekinceler yarattı. Michel Freitag örneğin, demokraside tarih aşırı bir kategori görmeyi reddetti. Serge Latouche, hayatta demokrasiden başka şeyler de olduğu türünden, ilk elde karşı çıkılması zor bir fikirden beslenen şüpheciliği terk etmek istemedi. Fakat sanırım hepsi, müte-

akip satırlara genel hatlarıyla katılacaklardır. Mutabakatın sıkılığının, hiçbir şekilde kendiliğinden doğmadığını, *kendiliğinden varolmadığını* itiraf edelim. Bunun, faydacılık karşıtı görüş açısının doğruluğunun, artık bilinçli olarak ve açıkça üstlenilen bir belirtisi ve faydacı düşüncenin devasa hâkimiyetinin kalbinde önemli bir yarık açmaya izin verebilecek daha geniş bir mutabakatın başlangıcı olacağını umalım.

BİRİNCİ KISIM

FAYDACILIĞIN ZAMAN İÇİNDE GÜÇLENİŞİ

BİRİNCİ BÖLÜM

DAĞINIK FAYDACILIKTAN BAŞAT FAYDACILIĞA

Faydacılığın tarihi neredeyse en başından başlayarak yazılmayı bekliyor. Bu tarihin, pek çok açıdan modern düşüncenin de tarihi olduğunu şayet hesaba katarsak, bu bizi pek de şaşırtmayacaktır. Malum olduğu üzere, modernite erken bir dönemde başladı ve faydacı bakış açısı 13. yüzyıldan beri Avrupa'da sağlam bir şekilde zaten mevcuttu. Üstelik bu bakış açısı, Yunanistan ve Roma'da canlılığını sürdüren bir geleneğin tohumlarından alttan alta beslenmekteydi. Böyle olmasaydı, çok uzun zaman önce Çin ve Hint felsefeleri tarafından geliştirilmiş bulunan faydacı sistemlerle rekabet etmekte zorlanırdı. Yine de, faydacı düşüncenin evrimiyle ilgili bilgi edinmek isteyenler, geleneksel düşüncenin tarihî metinlerinde olsun, felsefi, iktisadi, sosyolojik ya da siyasal metinlerde olsun, pek az veriyle karşılaşacaktır. Bu tuhaf sessizliğin pek çok nedeni var. Faydacı öğretinin basitçe ve çabuk biçimde ifade edilebilmesi, bu nedenler içinde en önde gelenidir. Bu öğreti düşünce tarihçisinin bilgisini ve ustalığını sergileyebileceği konulardan biri değildir. İnsanların haz ve acı hesabı yapan bencil mantıkla ya da salt çıkarla-

rıyla hareket ettiklerini ve bunun da hayırlı olduğunu; çünkü, etik normların bireylerin ya da bireyler topluluğunun mutluluğundan başka bir temeli olamayacağını savunan her türden öğretiyi, biz de yüzeysel ayrıntılarla meşgul olmadan faydacı olarak niteleyelim. Bu tek tanım, haz ve acıların belirlenmesi ve ölçülmesinin, çıkarcı hesaplara atfedilen bilinç ve rasyonellik derecesine göre değişen sayısız farklı şekilde tahayyül edilmesine müsaittir. Temel farklı yaklaşım, başlangıçtaki ön kabule bir teorem ekler: Sağlıklı, rasyonel ve istenir olan kurumlar ancak ortak faydayı azami kılmayı sağlayan ya da Jeremy Bentham'ın (1748-1832) dediği gibi, "en fazla sayıda insan için azami mutluluk" üreten kurumlardır. Düşünce tarihinde faydacılık, Jeremy Bentham'ın felsefesi olarak bilinir. Takipçisi John Stuart Mill tarafından geliştirilmiş ve kıta Avrupa'sında neredeyse hiç bilinmeyen bazı Anglosakson filozoflar tarafından günümüze kadar taşınmıştır. Bu görüş elbette, çok indirgeyicidir. Bentham'ın sisteminin, Ortaçağ'ın sonundan beri tüm Avrupa düşüncesinde nüve halinde bulunan faydacılık meselesinin özgül bir ifadesi olduğunu söylemek daha yerinde olur. Üstelik bu sistem, meselenin en özgün ifadesi de değildir, zira dönemin özgür düşüncesinin apaçık olduklarını kabul ettikleri görüşleri düzenli bir şekilde sunar sadece. Temel normatif ilkesi, adı verilerek Beccaria isimli İtalyan bir yazardan alınmıştır. "*Massima felicita dicisa nel maggior numero*"[1] ilkesini 1764'te ilk defa tanımlayan Beccaria'dır. Bentham'ın ihmal edilemeyecek özgüllüğü ise, radikalizmindedir. İlk defa Bentham açık bir şekilde, ortak fayda hesabında bütün bireylerin eşit değerlendirilmesi gerektiğini savundu. "Herkesin oyu birdir, kimse birden çok sayılamaz". Varılan eşitlikçi sonuç ilginçtir: Zenginliklerin eşit-

1 En fazla sayı için en fazla mutluluk.

lenmesi ortak refahı artırır çünkü en fakirlerin gelirlerindeki artışın getirdiği haz, en zenginlerin gelirindeki azalmanın bunlara getirdiği acıdan daha fazladır. Bu demokratik siyasal radikalizme, iyimser olduğu kadar saf da olan bilimci bir radikalizm eşlik eder. J. Bentham, zevk ve acıların basit birimler olarak kolaylıkla ölçülebildiğini ve kişisel refahla kamusal refahı bir arada düşünmenin basit bir hesap işi olduğu kanısındaydı. Bu safdillik Bentham'ı iktisatçıların gözünden düşürmeye yetti; fakat onlar da sonuçta Bentham'ın çizdiği epistemolojik programı izlemekten geri kalmıyorlar. Faydayı basitçe –sayısal olarak– ölçme umudundan vazgeçip, tamamen formel –sırasal– olan, dolayısıyla da steril, boş ve totolojik bir fayda tanımını ağızlarında gevelemekle çok yol aldıklarını zannediyorlar. Bu açıdan belki ilkel ve biyoloji esinli epistemolojik bir ters yüz edişin sınırları içinde kalan Bentham, yine de sosyal bilimlerin gelişmesinin iki yüzyıl önündeydi. Onun bir diğer özgünlüğü, faydacı normu, toplumsal varoluşun tüm boyutları için geçerli, evrensel ve eşsiz nitelikte vazetmesiydi. İçlerinde iktisatçıların da yer aldığı selef ve halefleri ise faydacı olmayan alanların olduğunu kabul etmişlerdi ve yakın bir zamana kadar bunu kabul etmeye devam ettiler.

Bu tespit, düşünce tarihçilerinin faydacılığı unutmalarının temel nedeni olan noktaya bizleri ulaştırır. Öğretisel kabalığı ve temel varoluşsal heyecanlar yaratmaktaki yetersizliğiyle faydacılık güçlükle ayakta durur. Bir yerlerden ona ruh katmak neredeyse yapısal bir zorunluluktur. Bu yüzden, örneğin Reagan ve Margaret Thatcher'ınkiler gibi açıkça ve bütünüyle faydacı olan politikalar, milliyetçiliğe ve bilhassa da faydacılığın ilerlemeci radikalizminin zıt kutbu gibi görünen inanılmaz bir dinî nostaljiye yaslanır. Bu görünür anakronizmin, tecimen ve faydacı tahayyülün başat dinî motif olduğu ülkelerde halen sürdüğüne bakarak, fay-

dacılığın *Ancien Régime* Avrupa'sında neden ancak başka öğretilerle karışmış olarak ortaya çıkabildiğini anlarız. Fakat bu, faydacılığın daha en başından, yani 13. yüzyıldan beri, modern düşüncenin altyapısını teşkil etmesine engel değildir. Bu altyapı son derece yalın, hatta indirgeyici olduğundan, düşünce tarihçilerinin bundan kuşkulanmamaları ve dikkatlerini az ya da çok barok olan ve üst üste binmekte devam eden farklı üstyapılara yöneltmeleri anlaşılır. 13. yüzyıl sonu ya da 19. yüzyıl başını saymazsak, felsefe, faydacılığı görmezden gelerek onunla arasındaki kararlı ve geri dönülmez kopuşu tamamladı. Nitekim Kant'ın, Hegel'in ve Heidegger'in görkemli tezleri, Bentham'ın veya iktisatçıların kuru formüllerinden çok daha etkileyici ve incelikliydi. Yine de bildik bakış açısını tersine çevirip, dikkatimizi öncelikle, modern toplumların tarihini şekillendirmekte etkin katkıda bulunan temsillerin kavramsal altyapısına yöneltelim ve şimdilik, sadece düşünce tarihi alanında kalalım. Bu durumda ilgilenmemiz gereken şey, Benthamcı şekline indirgenmemiş haliyle, geniş anlamdaki faydacılık olacaktır. Sırasıyla dağınık faydacılık, başat fakat dengelenmiş faydacılık, genelleşmiş ve örtülü faydacılık olarak isimlendirebileceğimiz, her biri üç önemli tarihsel ana denk düşen üç yapısal uğrağı birbirinden ayıralım.

Dağınık faydacılık

Faydacılığın, modern birey ve toplum düşüncesinin üzerinde yükseleceği yapı taşı olduğu yolundaki tezimize sağlamcı okuyucuyu ikna etmek için, çözümlemelerimizi ve kullandığımız malzemeyi çeşitlendirmemiz gerekirdi. Hatta, burada sınırlarını aşamayacağımız şematizmden çıkıp, farklı ulusal, tarihî ya da bilimsel disiplin içi bağlamlara göre faydacılığın çeşitli görünümlerini açıklamaya kalkmalıydık.

Fakat asıl mesele çabucak ortaya çıkar. Faydacılık öncelikle, modern doğal hukuk düşüncesine yani güçlülerin cebrine ve geleneğin otoritesine karşı duran adalet normlarını tanımlayan her düşünceye şâmil olan normatif temeli oluşturur. Nitekim toplum Tanrı yasasıyla muhatap olmayı bıraktığından ve antikitenin doğal hukuk umutlarının aksine, bu yasayı insan merkezli bir kozmik düzene uygunluk üzerine yeniden kurma beklentisinden vazgeçtiğinden beri, faydacılık mümkün tek normatif temel haline geldi. Artık, dışarıdan gelen ve sonsuza kadar kaybolmuş bir yasaya uygunluk peşinde koşmak değildir söz konusu olan. İdeal imgesini geçmişte değil, geçmişten kökten koparak, münhasıran rasyonel ve faydacı temeller üzerinde inşa edilecek gelecekte arayan bir toplum, modern bir toplum yaratılmalıdır. Bu şekilde anlaşılan modernliğin sembolik yönetimine, dinin eski toplumlarda üstlendiği meşrulaştırma işlevini üstlenerek katkıda bulunma görevi, doğal hukuk öğretisiyle yola koyulan beşeri ve sosyal bilimlere düşecekti. Faydacı ilkenin farklı öğretilerde veya saflığı içinde ortaya çıkma ya da tersine, eski düzenin ilgileriyle bir arada yaşama gücü, eski dinî meşruiyet kipliğinin tartışma ve onaylama gücüyle sıkı sıkıya ilgili olacaktır bu yüzden. Bu eski kipliğin nüfuzu ve dayanma gücü ise, önce imparatorlukların, sonra da doğmakta olan ulusların Roma Kilisesi'yle geliştirdikleri ilişkilere sıkı sıkıya bağlı olacaktır. Reformun etki gücü nasıl yeni doğan ve henüz dinî olan bir faydacılık şeklini temsil ediyorsa, muzaffer faydacılık da aynı şekilde, laikleşmiş düşünsel ve imgesel yollarla Reform'un devam ettirilmesini temsil eder.

13. yüzyıldan 18. yüzyıla uzanan bu dönem boyunca faydacılık, esasen dağınık ve ılımlı kaldıysa, bunun sebebi onun daima, kutsal güçlerin ve/veya devlet erkinin ilgileriyle iç içe ortaya çıkmasıdır. 13. yüzyılda, eşyapılı bir çifte

karşıtlığı ifade ederek bu yolu açan belki de Aziz Thomas'tır: Bir yandan, sıradan insan aklı için ulaşılmaz olan alanla, doğaüstü tanrıbilimin tebaası olan diğerlerine açık alan arasındaki karşıtlık; diğer yandan, kutsal Katolik Kilisesi ile ötekiler, yani dünyevi toplum arasındaki karşıtlık. Bu sonuncusu "ihtiyaçları için bir araya gelmiş" insanlar topluluğu olarak anlaşılır. Böylesi bir toplumun yönetiminde gözetilebilecek tek hikmet, güdülebilecek tek amaç, herkesin refahıdır. Aynı fikir Thomas'ı eleştiren Don Scot tarafından (1270-1307) paylaşılır. Fakat daha doğrudan bireyci ve faydacı olan terimlerle ifade edilir. Aynı tema çok daha sonra, skolastik İspanyol cizvitlerde de görülür. Lessius (1554-1623), Luis Molina (1535-1600) ve Juan de Lugo (1583-1660) gibilerini, refah ekonomisinin ilk teorisyenleri olarak takdim eden Joseph Schumpeter'dir: "Bunların iktisat sosyolojilerinde, bilhassa da mülkiyet teorilerinde, maddi kurumlar halkın refahı kavramını gözeten sosyal fayda düşüncesiyle açıklanması –ya da haklı gösterilmesi– gereken kurumlar olarak ele alınmaya devam etti". Ve Schumpeter bu tavrın, açıkça faydacı olan bir ruhla, gözlemcinin mantığı veya *ratio recta* açısından tasnif edilen bireylerin ekonomik ihtiyaçlarını tatmine gönderme yapılarak sergilendiğini ekliyor. Bu hak mantığı, burada dağınık veya sınırlı faydacılık olarak adlandırdığımız şey açısından tipiktir. *Ratio recta* kavramı, 17. ve 18. yüzyıl Fransa'sında, aydınlanmış despotizme bakışık duran aydınlanmış fayda kavramı çerçevesinde hayat buldu. Bu kavram, salt ampirik nitelikteki faydanın, yegâne yargı normu ölçütü haline gelmesiyle ve dinin ya da etik telakkilerin yardımı olmadan bu ölçütün kendi başına varolmasıyla ilgili o zaman için hâlâ ağır basan tereddütlere tanıklık eder.

Fakat yaygın faydacılığın en güçlü uğrağı, en iyi bilinen ve daha sonra bu düşünceyi ve bilhassa da ekonomi politiği

etkin bir şekilde şekillendirecek olan yönü, farklı toplumsal sözleşme teorileri tarafından ortaya konmuştur. Bireyler, güvenliklerini temin etmek ve hayatta kalmak için bir topluma dahil olmayı özgürce seçerler ve ortak yasaya, ancak bu yasa çıkarlarının tatminini sağladığı sürece itaat etmeyi sürdürürler. Bundan böyle açıktır ki, yegâne meşruiyet kaynağı bireysel faydadır. Toplumsal sözleşme teorisyenlerinin halen inançlı insanlar olmalarının pek de önemi yoktur. Tanrı gereksiz bir hipotez haline gelmiştir bile. Grotius bunu açıkça ifade ediyor. Coşkulu bir Hıristiyan olmasına rağmen şöyle yazıyor: "Tanrının olmadığını kabul etsek bile doğal yasanın önermeleri geçerliklerini sürdürür." Çünkü sorun artık Aziz Thomas'ta olduğu gibi, toplum içinde Tanrı ve insanların haklarını tanımlamak değildir. Mutlak dışsallığı ve aşkınlığı içerisindeki Tanrıyı reddeden reformlar yaşanmıştır bir kere. Bundan böyle toplum esasen bütünüyle insani nitelikte olacaktır. Fakat toplum tek hükümranın bakış açısından ve onunla özdeş gibi düşünülmeye devam edilir. Machiavel (1496-1527) ve Hobbes'un (1588-1679) skandal yaratmalarının sebebi, hem put düşmanı hem de *evreni yaratan tanrısal* bir neşeyle, ulus devletlerin kuruluşunu sağlayan şiddet ve dolapların muteber saygınlığını öne sürmeleriydi. Hobbes'un insan öznesi zaten tamamıyla ve münhasıran faydacıydı. Fakat pek de yüzüne bakılır cinsten değildi. Zira Hobbes, Machiavel'i takip ederek, doğmakta olan devletlerin ilkel faydacılık şekli olan ve daha sonra merkantilist düşünceyi besleyecek hikmet-i hükümeti bireylerin pek mülayim ihtiyaçlarının ve kamu yararı söyleminin yerine koyuyordu. Hobbes sonrası yüzyıl, bir yandan ilk formülasyonların yumuşatıldığı, bilhassa da, Prens'i Tanrı'dan devraldığı meşruiyet tekelinden yoksun bırakma girişimlerinin, bu tekelin tamamen ya da kısmen diğer insanlara paylaştırılarak yumuşatıldığı yüzyıl oldu. Aynı dö-

nemde psikoloji ve ahlak icat olundu. Almanya'da yüzyıl sistemci ve bilgece idi. Daha alaycı ve hareketli olan Fransa'da ise, "büyük yüzyılın" ahlakçıları bir saray erkânı psikolojisi üretecek ve bir sonraki yüzyılda yavaş yavaş materyalizme dönüşecek olan faydacılık ise, mutlakıyete karşı soylu ve köylü muhalefetine bir temel sunacaktı. Fizyokrat kuram bunun en bilinen, fakat en uçucu ifadesidir.

Doğal hukuk düşüncesinden, başta ekonomi politik olmak üzere gerçek anlamıyla sosyal bilimlere geçişi ifade eden asıl dönüşüm İngiltere'de yaşandı. Bu dönüşümün geçtiği yollar oldukça esrarengizdir. Ekonomi politiğin yani şahsi çıkarlar mantığıyla kendini üreten bir sistem kuramının resmî kurucusu olan Adam Smith, etiğe Hobbes tarafından indirilen darbeyi tamir kaygısıyla, insan doğasının temeline çıkarı değil de "sempati"yi koyan Shaftesbury (1671-1713), Hutcheson (1694-1746), Hume (1711-1776) gibi düşünürlerden ilham aldı. Bugün bu duyguya empati deniyor. Söz konusu gizem, araştırmacı çevreleri hâlâ rahatsız ediyor. Adam Smith, nasıl hem *Ahlaki Duygular Kuramı* hem de *Ulusların Zenginliği* (1776) gibi temel eserleri yazabildi? Bu sorunun yanıtı çok büyük olasılıkla, Bentham'ın aksine Smith'in insan eylemlerinin bütünlüğünü çıkar güden eyleme indirgememesi, bu bütünlüğü, John Locke'tan (1632-1704) beri kendi özerklik ve sürekliliğini kazanmış görünen ekonomi alanıyla birlikte düşünmesiydi. Nitekim Locke, özel mülkiyetin nasıl, insanlarla ilişkiden bağımsız birşeylerle ilişki mantığı kurduğunu göstermişti. İşte bu bağlam içerisinde ve şeyler arası ilişkilerle insanlar arası ilişkileri ayırdığı için, Smith sadece ekonomi politiği kurmakla kalmadı, sosyal bilimlerin klasik alanı olan baskın ama dengeli faydacılığın da başlatıcısı oldu.

Klasik sosyal bilimler alanı ve baskın ama dengeli faydacılık

Şimdi sosyal bilimler dediğimiz şey, bireylere ve ihtiyaçlarına ve onları bir araya getiren sosyal bağlara, kendilerine özgü, yani siyasal iktidardan ve hükümrandan bağımsız bir içerik tanındığı anda doğdu. Sosyal bilimler bu kendine yeter içeriğin kuramıdır. Ekonomi politik, gerçek toplumsal sözleşmenin, varsayımsal bir doğa durumundan sonra siyasal düzen tarafından tesis edilmesi beklenen bir sözleşme değil, piyasadaki hizmet ve mal alım satımıyla gün be gün çevremizde örülen bir şey olduğunu gösterme iddiasındadır. Merkantilizm sonrası ekonomi politiğin, faydacı doktrinlerin dümen suyunda getirdiği gerçek yenilik, asıl mesajı açık görünmekle birlikte, bugün yanlış anlaşılmaktadır. Güncel terimlerle ifade etmek gerekirse, bu yenilik, ekonomik oyunun bir tarafın kaybettiğini diğer tarafın kazandığı, sonuç itibariyle kazananı olmayan bir oyun değil, herkesin kazanabileceği "kooperatif bir oyun" olduğunu söylemekten ibarettir. İnsanın, iş bölümü yardımıyla doğanın hâkimi ve efendisi olması yeterlidir. Bu durumda, bazı ulusların zenginlikleri diğer bazılarının hilafına artmaz, tüm ulusların ve bütün insanların zenginliği artar. Siyasetin gözden düşmesini yan anlam olarak barındıran bu mesaj, pek doğal bir şey değildir. Bunu anlamak için, Marx'ın pazarın sadece görünüşte doğaya karşı girişilen kooperatif bir oyun olduğunu, epey sağlam argümanlarla ortaya koyuşunu hatırlamak yeterlidir. Marx'a göre toplamı sıfır olan şey, bu oyunun ta kendisiydi ve insanlığın gerçek üretim ve işbirliği güçlerinin özgür kılınması ve bunların gelişmeleri için ortadan kaldırılması gereken bu oyundu. Ve yine, yirminci yüzyılın şafağında, F.W. Taylor, hem patronların hem işçilerin, eşit olmayan oranlarda da olsa, aynı anda kazanabilecekleri

fikrine dayanan bilimsel iş örgütlenmesini nitelerken, ahlaki devrimden bahsettiğinde, bir anda kendisine vahiy inmiş gibi davranabilecekti. Yoksullara ve düşük ücretlilere reva gördüğü korkunç muamelelere rağmen, ekonomi politiğe özgü iyimser ve ilerlemeci bir yön katacak olan şey, işte bu ortak avantaj ihtimalinin keşfidir.

Faydacı tahayyülün mükemmel bir kristalleşmesi olan ekonomi politik, sosyal bilimler alanında pozitiflik kutbunun, basit ve bir açıdan klasik olan anlaşılabilirliğin tecessümüdür. Ondan hemen sonra doğan ve onun hem tamamlayıcı hem de karşıt konumlu ikizi olan sosyoloji ise, faydacı mesajın doğruluğundan duyulan şüpheyle gelişti. Sosyoloji, negatif ve romantik yönün tecessümüdür ve geçmişin kökten mahkûm edilmesini ve tecimen moderniteden beklenen ilerleme umudunu dengeler. Bu iki disiplin arasındaki dengede baskın rolü oynayan ekonomi politiktir çünkü ana pradigmayı tanımlayan odur. Bu rol yaklaşık olarak 18. yüzyılın son üçte birlik diliminden 19. yüzyılın son üçte birlik dilimine kadar gündemde kaldı. Kaba fakat aydınlatıcı olabilecek kestirimlere başvurarak, söz konusu tamamlayıcı iki mesajı kısaca özetlemek mümkün.

Ekonomi politik

Aşırı derecede basitleştirelim ve bir asır sonra marjinalizm, çok daha sonra da mikro ekonomi haline gelecek ilk ekonomi politiği –Turgot ya da Adam Smith'teki haliyle– ele almak üzere, çağlara tepeden bakmaktan çekinmeyelim. Böylece ekonomi politiğin bilimsel katkısını, üç temel önermeden kaynaklandığı şekliyle çözümleyebiliriz.

1. İlk önerme, yöntemsel bireycilik olarak tanınır. Bireylerin karar ve hesaplarına başvurulmadan hiçbir iktisadi eylemin anlaşılamayacağı fikrine dayanır. Bu önerme, ekono-

mi politiğin konusunun belirlenmesinde temeldir. Dinî ya da siyasal mülahazaların müdahale riskini ortadan kaldırarak, ekonomi politiğin kendi içine kapalılığını ve bağımsızlığını temin eder. Bu değerlendirmeler, *Ancien Regime*'in tekçi ve cemaatçi düzeninin artıklarıdır ve baştan beri, üretici olmayan sektörün cehaletini çağrıştırdığı için dışlanmışlardır. Bireyin, her türlü iktisadi akılcılığın ve normatifliğin somut kaynağı olarak kavranması için bu önerme olmazsa olmaz bir koşuldur.

2. İkinci önerme, bu birey öznenin en azından ekonomi düzleminde, münhasıran bencil ve akılcı bir hesapçı olduğunu ileri sürerek, ilk önermeyi geliştirmekten başka bir şey yapmaz. Söz konusu varsayım, sıradan olmakla birlikte, sahip olma davranışının ve zenginlik arzusunun meşrulaştırılması için ve ekonomi politiğin üçüncü önermede geliştirilecek hakiki keşfinin ileri sürülmesi açısından elzemdir.

3. Adam Smith gibi bir ahlakçının bariz çekincelerine rağmen, ekonomi politik ancak, B. de Mandeville'in *Arılar Masalı* (1714) adlı çarpıcı metninin açtığı yola saparak ve öznelerin söz konusu ahlak dışı bencilliğinin bir çeşit tanrı lütfu olduğunu ileri sürerek, gerçek anlamıyla doğabilecektir. Bugün herkese neredeyse üzerinde tartışılması gereksiz bir doğru gibi gözüken bu fikir, o zamana kadar insanlığın tamamına gayet doğal gelen bir başka görüş açısından, tam bir skandaldı. Bu görüş açısına göre, adil ve uyumlu bir toplumsal düzen kurmak için erdemli insanlara gerek vardı. Bu insanların arasında en başta kral ya da imparator geliyordu. Ekonomi politiğin buluşu ise bunun hiç de böyle olmadığı yönündeydi. Adalet ortak refahtan başka bir şey değildi ve bu da, insanların ahlaksızlığına yol verilerek kendiliğinden kurulacaktı. Adil ve uyumlu bir düzeni ortaya çıkarabilecek olanlar artık yüce duygular değil, herkes tarafından paylaşılan ve hayata geçirilen salt bencilliktir. Pazar,

görünmez bir el tarafından idare edilen bu kutsal makine, adalet konusunda kaygılanmadan, şahsi kusurları kamusal yarara dönüştürerek gereği gibi çalışır.

Hemen akla gelecek, en belirgin eleştirileri karşılamak için burada bazı tespitlerde bulunmak gerekiyor:

1. Yöntemsel bireycilikten bahsetmek şüphesiz anakronizmdir. Adam Smith, Quesnay ve Ricardo, iktisatçılar olarak bireylerinkinden çok sınıfların ve dünya sisteminin maddi çıkarlarıyla ilgileniyorlardı. Keynesci makro-ekonomiye gelince, o da toplamlarla ilgilendiğinden, onun da ilke düzeyinde bireylerle pek işi yoktu. Bütün bunlar doğru. Fakat bu, Smith'in bile, çıkarı ve o dönemde söylendiği gibi izzet-i nefsi sistemin merkezine koymak zorunda kalmasına engel teşkil etmez. Çünkü, aksi halde, sistem kişiliksiz kalacaktır. Makro-ekonomiye gelince, günümüzde akademik ekonomi politiğin onun için mikro ekonomik temeller icat etmeyi sürdürmesi ve böylece onu meslek açısından anlam taşıyan normlar içine katma çabası oldukça manidardır.

2. İlke düzeyinde, her türlü faydacı varsayımdan arındırılmış bir ekonomi politik düşünülebilir. Zaten rakibi Anglosakson ekolünden daha karmaşık olan Avusturya ekolünün çabası da bu yöndeydi. Genel olarak, hiçbir iktisatçının, insanın *Homo oeconomicus*'a indirgenebileceğine inanması gerekmez. Doğrusu, yakın zamana kadar buna sahiden inanan iktisatçı yoktu. Ama ekonomi politik, iktisadi faillerin davranışını kabaca faydacı olarak sunmadığı zaman, geriye salt formel ve totolojik olan bir denklem sisteminden başka bir şey kalmaz. Bu durumda belki hesap yapılmaya devam edilebilir, fakat, açıklayıcı olduğu kadar normatif de olan her tür amaçtan vazgeçilmesi gerekir. Ekonomi politiğin herhangi bir şeyi açıklayabilmesinin tek yolu, varolan eylemleri ideal bir akılcılık normuyla kıyasla-

ması, dolayısıyla da son noktada faydacı olan normatifliğine sahip çıkmasıyla mümkündür.

3. Üçüncü önerme ise, açıkça ekonomi politiğin ayrılmaz bir parçasıdır. Tek mesele, piyasanın işleyişi sonucu ulaşılması gereken refahın ölçülmesi ve tanımlanmasıyla ve devlet müdahalesi karşısında piyasaya tanınması gereken özgürlük ve özerkliğin derecesiyle ilgilidir. Serbest piyasa kendi içinde yeterli midir? Tek başına evrensel mutluluk getirir mi, yoksa bunun için devletin sürekli yardımına mı ihtiyaç duyar?

Sosyoloji

Bu sonuncusu tamamen akademik bir mesele değildir. Bilakis günümüze kadar modernitenin siyasal ve pratik açılardan merkezî sorunu olmuştur. Bunun sebebi belki de piyasa ile modernitenin pek çok açıdan eşanlamlı olmasıdır. Sosyalizmler, korporatizmler, faşizmler, hep, korunan bir geçmiş ya da kurulacak bir gelecek adına, piyasanın genişlemesini reddedişin siyasal ve ideolojik ifade şekilleri oldular. Veya daha genel anlamda, bu ikisinin çoğunlukla tuhaf olan bir karışımıydılar. Sosyoloji ise, piyasa karşıtı itkilerin kuramsal ve bilimsel alandaki temsilcisi oldu. Bu sıfatla sosyoloji, siyasal faydacılık karşıtlığının kuramsal ayağını teşkil etti çünkü piyasanın gelişimi ancak geleneksel toplumların yıkıntıları üzerinde gerçekleştirilebilirdi. Bu disiplinin pek çok açıdan kelimenin epistemolojik manasıyla tepkisel olmasının sebebi de budur. Louis de Bonald (1754-1825) ve Joseph de Maistre'in (1753-1821) 1789 Devrimi'ne karşı yönelttikleri eleştirinin takipçisi olan Saint Simon (1760-1825) ve Aguste Comte'un (1798-1857) eserleriyle sosyolojinin kurulduğu kabul edilir. Onlarla birlikte sosyoloji, 16. Louis'nin öldürülmesi ve toplumsal düzenin

dinî temellerinin kaybolmasıyla ortaya çıkan simgesel yön yitiminden endişe etti. Bonald ve Maistre'nin aksine sosyoloji, kurtuluşu katolisizmin ve papa otoritesinin yeniden inşasında değil, yeni bir dinin, İnsanlık ve Bilim dininin tesisinde görüyordu. Bu da toplumsal bağların temelinin iktisatta bulunamayacağını ileri sürmenin başka bir yoluydu. Ekonomi de mühendislik dehasının bütün imkânları seferber edilerek geliştirilmeliydi yine de. Demek ki sosyoloji sadece devrimin cemaatleri çözen şiddetine değil, aynı zamanda iktisatçılar tarafından yüceltilen tecimen bireyciliğin tehditlerine karşı da yükselen bir tepkiyi temsil ediyordu. 1960-1970'lere kadar sosyoloji ilke olarak, iktisatçıların bahsettiğimiz üç önermesine karşı bir itirazı, hiç değilse bir yumuşatma talebini ifade ediyordu.

1. Sosyoloji, toplumsal düzeni bir arada tutan etkenleri düşündüğünden ve toplumu ne iktisatçıların konusu olan ekonomiye ne de doğal hukuk doktrinlerinin ilgilendiği hukukun ve iktidarın temelleri sorununa indirgemediğinden, kendini, bütünün mantığının parçaların mantığından farklı olduğunu ileri süren az ya da çok "tekçi" bir konumda buldu. Emile Durkheim için bu çok açıktır. Her ne kadar ekonomi politiği eleştireyim derken, sonunda ekonominin toplumsal ilişkilerden bağımsız bir şekilde, bir açıdan tek başına ve kendisi için varolduğu yanılsamasını üretmiş olsa da, aynı şey Karl Marx için de geçerlidir. Ve son zamanlarda yöntemsel bireyciler kampına dahil edilmeye çalışılmasına karşın, aynı şey Max Weber için de geçerlidir. Nitekim dünya çapındaki iktisadi faaliyeti iteleyen etkenlerin dinsel kaynaklı olduğunu gösterme isteği, bireyciliğin yöntemsel duruşunda saklı olan faydacı önermelerle pek uyuşmaz.

2. Sosyologların tekçiliği, doğal olarak, iktisat mantığının, global toplumsal mantığın alt bileşeninden ibaret oldu-

guna dair kanaatlerinden kaynaklanır. Buna göre, iktisadi olan ne çeşit bir özerkliğe sahip olursa olsun, onun nihai anlamını ancak, daha genel olan bütünün temelinde yorumlayarak anlayabiliriz. Buradan da, bununla bağlantılı ve doğal olarak, *Homo oeconomicus* kurgusunun tam da bir kurgudan ibaret olduğu kanaati çıkar. Ve bu kurgunun, insan davranışının kesinlikle bütününü değil, sadece özel bir boyutunu ele aldığı... Muhtemelen en muğlak örnek, sosyoloji geleneğinden gelenlerin hepsinin hem en ekonomisti hem de en anti ekonomisti olarak görünen Marx'tır. Nitekim Marx bir yandan, insanın yeniden kazanılması gereken yitik ve yabancılaşmış soy varlığını, tecimen bencilliğin mutlak karşıtı olarak vazeder. Diğer yandan ise, burjuvazinin egemenliği altında, hiçbir şeyin bencil hesabın buz gibi soğuk sularından kaçamayacağına inanıyor gibidir. Durkheim'ın gözünde, insanın iktisadi olmaktan önce toplumsal bir varlık olduğu açıktır. Hatta liberalizme ve ekonomi politiğe en yakın olan sosyologlar bile, faydacı önermenin verimli olabileceği alanın sınırlarının ne kadar dar olduğunu göstermeye çalışır. Pareto, mantıklı eylemlerin aslında mantık dışı eylemlerin tortusu olduğunu açıklar. Başka deyişle, insanlar çıkarlarından çok tutkularıyla hareket ederler ve bunların dayanaklarını ve sonuçlarını doğru olarak hesap ettikleri de şüphelidir. Max Weber'e gelince, varoluşun her alanının rasyonelleştirme başarısıyla malul Batı modernitesine özgü olan bir tavırla, sosyolojisinin merkezine –araçların amaçlara akılcı uygunluğunu gözeten– *zweckrational* adını verdiği eylemleri yerleştirmekle birlikte, o da, bu araçsal akılcılığın insan eyleminin mümkün dört kipliğinden sadece biri olduğunu hatırlatır. Bilhassa, faydacılığın ana önermesiyle ilgili olarak Weber, *wertrational* –akılcı etik– eylemin ideal tipi aracılığıyla, etik mülahazalarla davranılırken bile akılcı olmanın mümkün olduğunu gösterir.

Kabaca söylersek: Aptal olmadan da, şahsi çıkarlarımız dışında bir şeyle ilgilenmemiz mümkündür.

3. Daha geç bir dönemde Talcott Parsons'un öne sürdüğü gibi, şayet iktisat, toplumsal sistemin sadece bir alt bileşeniyse, hesapçı ve çıkarcı eylem, öznenin farklı motivasyonlarından sadece biriyse, toplumu, temel bazı sorunlarla karşılaşmadan devasa bir pazara çeviremeyeceğimiz açıktır. İktisatçıların piyasaya atfettikleri güzellikler, kayda değer insani ve toplumsal bedeller hesaba katılmadan düşünülmeyecektir. Hatta o kadar ki, Marx'a göre, söz konusu yararlara ancak piyasanın yıkımı yoluyla ulaşılabilir. Durkheim'a göre, sınai ve ticari işbölümünün maddi ve toplumsal avantajları su götürmez olmakla birlikte, piyasanın gerektirdiği ve ürettiği bireyci bencillik, umutsuzluk ve anomi kaynağıdır. Sendikalar ve meslek birlikleri modernite bünyesinde, ticaret ruhuna yabancı bir yeniden toplumsallaştırma ve cemaatleştirme gerçekleştirmediği takdirde, piyasa tek kelimeyle kendini imha eden bir yapıya sahiptir. Max Weber'e gelince, o da, piyasa sistemi ve bürokrasi tarafından yürürlüğe konan şeklî akılcılığın ezilenlerin ve yığınların maddi geleceğini en nihayetinde mutlaka iyileştireceğini kabul eder. Fakat bu konuda hevesli de değildir. Zira Weber, şeklî akılcılığın sağladığı yadsınamaz maddi gelişimin, dünyanın büyüsünün kaybedilmesine ve genel bir ruh yitimine yol açacağını göstermiştir.

Toplumsallaşmış faydacılık olarak sosyoloji

Bu şekilde sosyoloji, iktisatçıların faydacılığını yumuşatmış olur. Sosyoloji, sosyal eylemin ve tarihin, sadece bireylerin bencil ve hesaplı çıkarlarına atıfla anlaşılamayacağını gösterir. Ama, bir dizi değişiklik ve açıklama getirerek bu çıkarların önemini kabul de eder. Bunun ötesinde sosyoloji, iktisatçılara karşı ciddi manada alternatif olabilecek bir

paradigmaya sahip değildir. Henüz sadece embriyon halinde bulunan bu paradigmalar, tek tek düşünce okullarına ve çeşitli ulusal geleneklere has özgücülüğün himayesinde kaldığı için, yeterli olgunluğa ulaşamıyor ve iktisatçıların faydalandığı ölçüde bütünlüklü ve kabul gören bir kuramsal zemini sosyologlar için sağlamakta yetersiz kalıyor. Bunun sebebi esasen, sosyal bilimlerin klasik çağı diyebileceğimiz bir dönem boyunca, sosyolojinin her şeyden önce bir anti ekonomi politik olmasıdır. Sosyoloji, faydacılık karşıtlığından farklı olarak, toplumsal ya da toplumsallaşmış bir faydacılık şeklini temsil eder. Marx'ın Bentham'a itiraz ettiği nokta, onun faydacılığı değil, bütün insanlığın yararını düşünmek yerine, faydacılığı sadece tek tek bireylerin bakış açısından geliştirmiş oluşudur. Marx'a göre, toplumsal eylemin gerçek öznesi, bireyler değil toplumsal sınıflardır. Bunlardan biri olan işçi sınıfı, belli bir tarihsel dönem için insanlığın ortak çıkarının temsilcisidir. Bu bakış açısı Saint-Simon'un veya Comte'unkine çok yakındır. Bu ikisinin yazılarında, üretici sınıf, Marxçı proletaryanın oynadığı rolü oynar. Locke'un ve ekonomi politiğin burjuva üreticilerinin aksine, proletarya, kendi için çalıştığı kadar, yüceltilmesi gereken insanlık için de çalışır. Durkheim, toplumu yani ulusu, insanlığın fiili tecessümü haline getirerek aynı fikri paylaşır. Nasıl olduğunu pek bilmesek de, kendisi için neyin iyi, düzenin devamı için neyin işlevsel olduğuna karar veren, toplumdur. Ekonomi politiğin en azılı düşmanları olan Marx, Comte ve Durkheim'ın toplumsallaşmış ve dönüşüme uğramış faydacılıktan başka bir ilham kaynağı bulamamasındaki acizlik, faydacı aklın gücüne yeterli bir delildir. Dolayısıyla, modernitenin diğer büyük örgütlü söylemlerinde faydacı aklı ciddi manada iş başında görmek şaşırtıcı değildir.

Felsefe

Ne kadar kaba olursa olsun, modern düşüncenin güçlü çizgilerini gözler önüne seren bir tablonun, felsefenin evrimini tasvir etmeye çalışmaması olacak iş değil. Bu evrim, tam da düşüncenin mekânını gözler önüne sermek için biçilmiş kaftan değil midir? Ve hemen şu sorulacaktır: Günümüz felsefesi, bilhassa da Fransız ve Alman geleneği, külliyen faydacılık karşıtı değil midir? Durum böyle olsaydı, faydacılığın modern düşüncenin temelini teşkil ettiği fikrini ciddi biçimde gözden geçirmek, en azından görelileştirmek gerekirdi. Gerçekten de, 19. yüzyılın ilk üçte birlik döneminde, bilhassa da Hegelci sistemin ortaya çıkışından itibaren felsefe, modernitenin başat söylemine muhalif, bir çeşit yapısal karşı-söylem olarak iş gördü. Daha iyi bir gelecek inşası için yitirilmiş geçmişin yasını tutan sosyolojinin de ötesinde felsefe, kayıp gelenek nostaljisinin cisimleşmiş halidir. Nietzsche'nin acı alaylarına ve akıl ilkesine Heidegger'in okuduğu lanete rağmen, felsefenin de, sanat için sanatı savunan ideolojiler misali, faydacılığı eleştirmekten çok hasır altı ettiğini söylemek daha doğru olur. Felsefe aslında faydacılıkla pek ilgilenmez. Moderniteyi icat eden 17. ve 18. yüzyıl siyaset felsefelerinin aksine felsefe, sonraki yüzyıla müdahale etmekten hepten vazgeçmiştir. Gelgelelim, meditasyonla geçen hayatın kendine göre güzellikleri olsa da, bu hayat, kilisede günah çıkaran birine pek hitap etmez. Hele hele bu hayatın, dünya hayatının örgütlenmesine model sunması pek güçtür. Hafif alaycı bu tespitlerde çağdaş felsefelerin zamandışı mülahazalarına yönelik bir horgörü aranmasın. Bu tespitler sadece yeni bir düzen ve sorgulama şekli oluşuncaya kadar söz konusu mülahazaların, toplumun üzerinde yükseldiği faydacı temellerle aşık atabilecek başka temeller sunamayacağı yönünde sahip olduğumuz bir güçlü inancın ifadesidir. Moderniteyi felsefe açısından sistematik bir

şekilde düşünme girişimlerinin sonuncusu Hegel'e aittir. Görkemli fakat donuk, bilimsel bir çalışmaya pek az elveren bir girişimdir bu. Kendisiyle birlikte her şeyin düşünüldüğüne ve söylendiğine inanma eğilimindedir. Hegel bir açıdan, Marx'ı olduğu kadar Durkheim ve Weber'i de müjdeler ve bünyesinde barındırır. Fakat bu düşünürleri tüketmeye de muktedir değildir çünkü, tarih ve toplumun sadece kavramlarını değil, fiili hallerini de düşünmek gerekir. Bir açıdan, meşale zaten Kant tarafından felsefeden sosyal bilimlere geçirilmiştir.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, aklın esas görevinin üç soruya cevap vermek olduğunu söylemişti: 1) Neyi bilebilirim? 2) Ne yapmalıyım? 3) Neyi umabilirim? *Mantık*'ta bunlara bir dördüncüsünü ekler: "İnsan nedir?" Ve açıklar: İlk soruya metafizik, ikincisine ahlak, üçüncüsüne din, dördüncüsüne antropoloji yanıt verir. Fakat aslında, "hepsini antropolojiye indirgeyebiliriz, çünkü üç soru da dördüncüsüne ilişkindir". Antropolojiye dönüşmeye özenle davet olunan sosyal ve beşeri bilimlere paradoksal ve önemli bir görev teslim etmek demekti bu. Esasen numen olarak vazolunan, özgür, belirlenimden kaçtığı için bilimler açısından ulaşılmaz olan bir nesneyi, yani insanı, bilimsel bir boyutta düşünme görevi... Veyahut kendi terimlerimizle ifade edecek olursak, faydacı bir önermeler sistemi temelinde, çıkarcı zorunlulukları aşmayı bildikleri ölçüde gerçek anlamda insan sıfatını kazanan insan toplumunu ve bireyi düşünmek. Söz konusu sosyal ve beşeri bilimlerin bu paradoksa uyum sağlamakta zorlanmalarını anlayabiliriz.

Diğer söylem ve disiplinler

Söze antropolojiden başlayalım. Etnolojiye yani ötekilerin antropolojisine indirgenen bu disiplin, faydacı ve bilimci bir toplumu, insanlığın geri kalanı için ulaşılması gereken bir

norm olarak sunan evrimci ve yayılmacı bir safhayla ilk adımlarını atar. 20. yüzyılın ilk yarısının antropolojisi, hem birbirlerine zıt hem de birbirlerini tamamlayan iki büyük akımın işbirliğine tanıklık eder. İkisi arasında, ekonomi politik ile sosyolojiyi hatırlatan bir kararsız denge söz konusudur. Bu iki akım işlevselcilik ve kültürcülüktür. B. Malinovski'de örneğin, bu ikisi birbirlerine sıkıca kaynaşmıştır. Durkheimcı sosyolojinin Anglosakson türevi olan işlevselcilik, iktisatçıların fayda merkezli açıklamalarını toplumsallaştırmıştır. Bir kurum varolabiliyorsa, somut şekilde topluluğa faydalı olduğu içindir. Bu, en az iktisatçıların bireysel fayda üzerinden yaptıkları açıklama kadar *ad hoc* ve döngüseldir. Açmaya çalışırsak, önümüze iki yol çıkar. Bizzat kendisi özgül ve keyfi olan değerlerin sonucu olan toplumsal düzenin yeniden üretimi için kurumların faydalı olduğu iddia edilebilir. Bu, çeşitli insan topluluklarını, kendi kültürel keyfiliklerine kapalı dünyalar olarak telakki eden kültürcü anlayıştır. Veya kurumların insan ihtiyaçlarını tatmin açısından faydalı olduğu iddia edilir. Şu ya da bu maddeci ve evrimci şekle, dolayısıyla faydacılığa zorunlu olarak gelip dayanacak nesnelci açıklama tarzıdır bu. Bu tarzlardan biri Melvin Harris'in doruk noktasına çıkardığı kültürel maddeciliktir. Claude Lévi-Strauss'un çalışmalarına gelince, kimse onların büyüklüğünü ve gücünü yadsıyamaz. Gerçekten bu çalışmalar, faydacı akıl zemininden beslenirler. Belki de fazlasıyla. Lévi-Strauss'un yapıtları, felsefeyi reddetmesine rağmen tıpkı felsefe gibi faydacı zemini açıklamaktan çok, gözden gizler. Ama bu yapıtların gerçek anlamda takipçisi yoktur. İşlevselci ve yapısalcı açıklamaların modası geçtikten sonra, antropoloji artık, mümkün ve tahayyül edilebilecek her türden kuramsal etkiye açıktır. Durkheim sonrası ya da Maussçu tekçilikten yöntemsel bireyciliğe, Marksizm, hermenötik ya da bilişimciliğe kadar uzanan bu etkiler, alan

monografilerinin çeşitlendirilmesinin ötesinde, antropolojiye özgü güçlü bir kuramsal çizgi sunamamıştır. Bu etkiler elbette faydalı ve elzemdir fakat, kendi başlarına, ana kuramsal sorunların çözümüne ve bir genel antropolojinin geliştirilmesine katkıda bulunmaya yetkin değildirler.

Benzer bir durum, psikanaliz için geçerlidir. Psikanaliz de, faydacı tipte bir açıklamanın getirileriyle bu türden bir açıklamaya indirgenemeyecek olanlar arasında net bir ayrım belirleyememiştir. Nitekim en başta, Freudçu proje kadar, yani acı ve haz ekonomisi üzerine kurulmuş bir ruh bilimi kadar tipik bir faydacı ve pozitivist kuram daha olamaz. Ruh bilimi açıkça iktisadi niteliktedir. Böyle oluşunun sebebi psikanalizin hazzı arzuyla ve arzuyu da simgesel olanla bitiştirmesi ve bu şekilde davranışçılıktan radikal bir şekilde ayrılmasıdır. Ciddi güçlüklerin çıktığı yer de burasıdır. Id'in mi, ben'in mi, üstben'in mi, yoksa bilinçdışının mı, kimin özne olduğunu ve kimin hesap yaptığını bilemeyiz. Mümkün pek çok cevap olduğuna bakılırsa, psikanalizin kendi sosyolojisini, kendi antropolojisini ve kendi edebiyat eleştirisini kurarak, nasıl tüm sosyal bilimlerin indirgenmiş bir çeşit modeli haline geldiğini daha iyi anlarız. Ya da belki kendi sosyolojilerini ve antropolojilerini demeliydik... Bütün bunlara rağmen, psikanaliz yine de kendi kuramsal temellerinin konumunu belirlemeyi başaramamıştır. Açık olan tek şey, idin, öznelerde konuşuyorsa, hesap da yapabildiğidir. Dolayısıyla çıkar gütmeyen çıkar yoktur ve dolayısıyla bir psikanalist, bu çıkar gütmeme kusurunu azdırmamakla yükümlüdür. Ve bilhassa kendi mekânında.

Bu kaba ve baştan savma panoramayı, biyoloji ve dilbilim alanına taşarak tamamlamak yerinde olur. Örneğin, Saussurecü dilbilimin nasıl, Walrasçı genel denge kuramı ve Durkheimcı toplumsal bilinç kuramı üzerine kurulduğunu hatırlayalım. İşlevselciliğin dilbilimdeki önemini de saymayı unutmayalım. Yine, biyoloji üstünde bugün hâlâ etkisi

olan Darwinci "hayat için kavga" temasının, rekabetçi piyasa imgesinin hayvanlar dünyasına aktarılması olduğunu, üstelik bu temanın, doğrudan doğruya ekonomi politikten alındığını da hatırlatalım. Bugün bize genlerin de, bencil ve hesapçı olduğu söyleniyor.

Fakat biz burada ne eksiksiz ne de tanıtlayıcı olma iddiasındayız. Hepi topu, basit fakat tuhaf bir şekilde anlaşılmadan kalan bir varsayımın doğruluğunu göstermeyi denedik: Modern düşüncenin genel mantığını, evrimleşme ve farklılaşma çizgilerini en iyi anlama yolu, onun faydacı altyapısını ortaya çıkarmaktır. Bu varsayımın hemen göze çarpmasını engelleyen şey, sosyal bilimlerin klasik dönemi boyunca –1770'li yıllardan 1970'li yıllara kadar– geçerli tek paradigmayı temsil etmesinden dolayı, her ne kadar başat da olsa, faydacılığın belirsiz ve silik bir faydacılık karşıtlığı tarafından dengelenmiş oluşudur. Bu karşıtlık, iktisatçıların kendi sınırlarını belirlemeleri, sosyologların ya da antropologların toplumsallaşmış faydacılığı ve de faydacılığın filozoflar tarafından hasıraltı edilmesi gibi olgular arasında salınır. Bu dönem artık miadını doldurmuştur. Sosyal bilimler, bilhassa ekonomi politik ve sosyoloji, bilimsel alan dışında da iş gören ve daha genel olarak çağımızın karakteristik ethosunu şekillendiren genelleşmiş bir faydacılığı artık merkez almaktadır. Dahası, bu faydacılık ancak kendini yumuşatarak genelleşebilmektedir.

Bölüme ek not

Birinci bölümün başında "faydacılığın tarihi nerdeyse en başından yazılmayı beklemektedir" demiştik. Açıkça bu bugün 1989'da olduğundan daha az doğru. O dönemde faydacı felsefe Fransa'da basbayağı unutulmuştu, bilinmiyordu; öyle ki, bu öğretiyle ilgili malumat için yıllar boyunca *MA-*

USS dergisine, yani "faydacılık karşıtları"na başvurulması gerekti. Daha ne olsun! Ama durum değişti. Elie Halévy'in (üç ciltlik) büyük kitabı, *La Formation du radicalisme philosophique*'in PUF yayınevi tarafından yeniden basılması Fransız okuyuculara, Benthamcı evreyi bütün boyutlarıyla tanıma fırsatı sundu; gerçi, kitapta sunulan yorum o günden beri, sert hatta çoğunlukla aşırıya kaçan tartışmalara konu olmaya devam ediyor. Yine PUF yayınevi tarafından üç cilt olarak, Catherine Audard'ın öncülüğünde yayımlanan *L'Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Bentham'ın öğretisinin öncüsü ve takipçisi olan çok çeşitli metinler arasında seçme imkânı sunuyor. Üstelik, Philippe Van Parijs'in (*Qu'est-ce qu'une société juste*? Seuil, 1991), Jean Pierre Dupuy'nin (*Le Sacrifice et l'envie*, Calmann-Lévy, 1992) veya Will Kymlicka'nın (*Les Théories de la justice*, La Découverte, 1999) çağdaş adalet kuramlarını takdim eden kitapları, faydacılık üzerine tartışmalarda geniş yer tutuyor. Fakat bu kitapların hepsinin, tıpkı bizim 1989 tarihli metnimiz gibi önemli bir kusuru var. Bu kusur, faydacılığın, esasen 18. yüzyılda ortaya çıkan, münhasıran modern bir kuram olduğunu varsaymaktır (gerçi biz onun kökenlerini 13. yüzyıldan itibaren araştırmıştık). Gayet açık olan bir şeyi görmemektir bu: Bütün antik felsefeler faydadan, acıdan ve hazların azami kılınmasından, bunlara ulaşma yollarından ve de ortak yahut bireysel mutluluğu korumaktan bahseden bir dil kullanırlar. Bu onların hepsini faydacı yapmaz gerçi, ama en azından, bu felsefelerin faydacı ve faydacılık karşıtı önermeler arasındaki gerilimle şekillendiklerini gösterir. Bize öyle geliyor ki bu okuma –faydacı ve faydacılık karşıtı yahut faydacı olmayan savların yeri nedir?– daha genel olarak, antikiteden günümüze süregelen, ahlak ve siyaset felsefesi tarihine uygulanabilir. Ahlak ve siyaset rasyonel çıkarla ilgili telakkilere mi yoksa başka bir şeye mi yaslanmalıdır,

eğer öyleyse nedir o başka şey? Farklı felsefi doktrinler bu sorunu nasıl ele alıyor? *Le Bonheur et l'utile* [Mutluluk ve Fayda] isimli ortak çalışmanın belirgin hale getirmeye çalıştığı konular bunlardır. *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique* (hazırlayanlar: Alain Caillé, Christian Lazzeri ve Michel Senellart, La Découverte, 2002) kırktan fazla uzmanı bu sorular etrafında bir araya getirdi. Ayrıca soruşturmayı Batı'nın dışına doğru genişletmek gerekirdi. İktidarın geleneksel meşruluğundan uzaklaşan ve akılcı bir temel arayan toplumlarda faydacılığın doğmak ve gelişmek yönünde gösterdiği doğal eğilimden ve kadimliğinden şüphe edenlerin, yanılgılarından kurtulmaları için Han Gei Tse'nin *Prensin Tao*'suna şöyle bir göz atmaları yeterlidir. Bu kitap, hiç farkında olmadan *Devlet*'in Platon'uyla, Makyavel'i ve Adam Smith'i birleştiriyor gibidir. Dahası, klasik sosyolojinin faydacılık ve ekonomi politikle ilişkileri üzerine yazılmış bir eser olan Christian Laval'ın *L'Ambition sociologique* (La Découverte/MAUSS, 2002) adlı kitabı da artık okuyucuların ellerinde; Laval, *Faydacı Aklın Eleştirisi*'nde sunulan bazı varsayımları ve içgörüleri çıkış noktası almış ve onlara, lazım gelen tarihsel boyut ve uzmanlığı eklemiştir. Faydacılık kavramıyla ilgili tartışma üzerinde yoğunlaşmak isteyen okurlar şunlara başvurabilir: *MAUSS* dergisinin (1995 2. yarıyıl) "Faydacılık nedir?" başlıklı 6. sayısı; Christian Lazzeri ve Jean-Pierre Cléro'nun A. Caillé ile söyleşisi "Faydacılık karşıtı olmak nedir?" (*Cités*, sayı 10, 2002, PUF) "Günümüzde faydacılık. Denetim altında mutluluk?". Son olarak, faydacılık karşıtı bir konumun, (Van Parijs, Dupuy veya Kymlicka'ın tartışmaları gibi) adalete dair güncel tartışmalara getirilerini değerlendirmek isteyen okuyucu için, Philippe Chanial'ın *Don, justice et association*'unu şiddetle salık veririz (La Découverte/MAUSS, 2000).

İKİNCİ BÖLÜM

BASKIN FAYDACILIKTAN GENELLEŞTİRİLMİŞ VE YUMUŞATILMIŞ FAYDACILIĞA

1970'li yıllarda beşeri ve sosyal bilimlerde, 1770'li yıllardan beridir bu bilimlerin klasik formunda başgösteren dönüşümler kadar önemli bir başka dönüşüm gerçekleşti. Pek çok açıdan çağın ve düşüncenin buluşmasını ifade eden bu dönüşüm, bu bilimlerin sonunun, hiç değilse, başlangıçtaki büyük umutların bir tarafa bırakılmasının habercisiydi. Bu umutlar tam olarak, beşeri öznelerin doğası ve onları toplum içinde bir araya getiren ilişkilere dair nihai hakikati ifade etmeyi hedefliyordu. Bu hakikate yavaş yavaş ulaşmak adına yapılan şey, toplumların ve bireylerin fiili varlıklarını, olması gerekenle karşı karşıya getirmekti. Sosyal bilimler, pozitif ve normatif arasındaki bu açığa yerleşerek, eskiden dine ve etiğe verilen işlevleri yerine getirebildi.

Bu işlevin artık yerine getirilmesi açıkça imkânsızdır çünkü modern toplumların bizzat kendileri, kendi has ve biricik normları haline gelmiş gibidirler. Bu toplumlar oldukları haliyle illaki iyi, adil ve meşrudur, zira iyi, adil ve meşru olan bu toplumdur. Toplumların oldukları hallerini, varsayımsal bir doğal hukuk adına eleştirmenin yolu kal-

maz. Modernitenin kurumları doğallığın ta kendisidir. Bu kanun gibi olan kesinlik karşısında, sosyal bilimlerin söyleyecek önemli birşeyler bulabileceğini pek düşünemeyiz. Çünkü modernite de, bu bilimlerin nihayet gerçekleştirilmiş ideallerinden başka bir şey değildir. Modernite, tümüyle akılcı olan yani bireysel ve ortak fayda mantığı ve kriteri dışında herhangi bir ilkeye uymayan bir toplum kurmak için, devralınan gelenek ve göreneklerin keyfiyetinden kurtulmak gerektiği fikrinden kaynaklanıyordu. Üç kurum, modernleşmenin özgürleştirici güçlerinin cisimleşmesi ve kılavuzu oldu. *Piyasa*, maddi çıkar oyununu, bu oyuna sızmış olan kişiler arası ilişkilerin muğlaklığından kurtularak özgürleştirmeyi sağlayacaktı. *Ulusal demokratik devlet*, şiddet ve otorite üzerine kurulmuş iktidarın yerine, piyasada şekillenen maddi çıkarların temsilcileri arasında yapılacak seçimi getirecek ve piyasanın potansiyel bir tehlike arz eden düzensizliklerini ve sarsıntılarını düzeltme görevini üstlenecekti. Ve nihayet *bilim*, akıldışı inançlardan kurtulmayı sağlamalı ve meşru simgeseli, kendisi de çıkarların akılcılığının teminatı olan aklın çıkarlarını ifade edeceği bir şekle indirgeyebilmeliydi. Daha somut olarak, mesele, geniş ölçekte tarih dışı olan tikellikler çoğulluğu üzerine kurulu *Ancien Regime*'in kırsal toplumlarını eritmek ve bunları kentleştirerek, evrensel tarih için kesintisiz ilerleme yolunu açmaktı. O dönemde bu programın, en azından Batılı ve Batılı olmaya aday ülkelerde geniş ölçekte gerçekleştirileceğine kim inanırdı? Çok yakın bir zamana kadar ne kadar geniş ve güçlü olmuş olursa olsun, bugün kırsal dünya artık bir anıdan ibarettir. Tikelciliğin ve geçmişle ilişkinin son çekilme alanı olan aile hayatının sınırlı çerçevesinin ötesinde ve endüstriyel tikelleştirmeye yaslanan ve onu üreten medyanın muğlak alanının ötesinde, modern bireyin varoluşu, piyasa, devlet ve bilim gibi bü-

yük formel çarkların itimleriyle gitgide daha fazla belirlenmektedir.

Sonunda, beşeri ve sosyal bilimlerden, başta da bu bilimlerle uğraşanlar olmak üzere hiç kimse bir hisse çıkaramaz, farklı davranmak ve düşünmek için bir teşvik umamaz oldu. Bu bilimlerin şekillendirilmesine büyük bir güçle katkıda bulundukları gerçeklik, artık kendi başına işliyor ve kuramın ulaşamayacağı bir hızla kendi kendini üretiyor. Kuram en fazla, bazen piyasadan bazen de devletten biraz daha fazlasını beklemekle yetiniyor. Her halükârda daha çok da bilimden birşeyler bekleniyor. Fakat, bu az ya da çok ama artık kuramsal olmaktan ziyade pratik bir sorun haline geliyor. Beşeri ve sosyal bilimler pratik hayatın yönetilmesine hâlâ hizmet ediyorlar. Fakat, somutla mesafelerini kaybettiklerinden, bilimler artık bilgilendirme iddiasında da bulunamıyorlar. Somutu kendi dillerinde, yankılayarak, yeniden üretiyorlar, o kadar.

Kuramda genelleşmiş faydacılık

1770'li yıllar, ekonomi politiğin ve onun dümen suyunda, çağdaş beşeri ve sosyal bilimlerin doğmasına sahne olabildiyse, bunun sebebi, faydacı paradigmanın sadece adil iktidarın sınırlarını belirlemeye değil, aynı zamanda, egemenin kendi bağımsız mantığına göre şekillenen sıradan pratiklerini de normatif bir şekilde yorumlamaya imkân verdiğinin fark edilmesindendir. Dağınık haldeki faydacı tahayyül böylece merkezî konuma yerleşti. Fakat henüz onun genelleşmiş olduğunu kabul etmek mümkün değil. Bir müddet felsefe, daha sonra da sosyoloji, ekonomik önermelerin geçerliğini tartışmak için hazır bulunuyorlardı ve hatta iktisatçılar bile o dönemde, sadece iktisadi alanın analiziyle sınırlı bir etkileri olduğuna inanıyorlardı.

Sosyal pratiğin ya da özne olarak insanın bütününe dair hakikatin tekelini elde tuttuklarını iddia etmiyorlardı. Faydacılık dengelenmiş durumdaydı. İşte sonraki iki yüzyıl boyunca ideolojik, siyasal ve etik tartışmaların beslendiği şey, ekonomik anlaşılırlık kutbuyla, iktisatçıların devraldığı sosyolojik anlaşılırlık kutbu arasındaki bu gerilimdir. Bugün ideolojilerin öldüğünün söylenmesi, siyasal tartışmaların açıkça kısır ve salt işlevsel hale getirilmesi, faydacılığın genelleşmesine doğru yönelen ve bariz şekilde acımasız olan bir itime bağlıdır. Bu genelleşmenin, sosyal bilim kuramcılarına hâkim olması, piyasa mantığının evrenselleşme eğiliminin, gelişmiş toplumların içerisinden gelen ciddi bir muhalefetle karşılaşmayı kestiği ana hemen hemen denk gelir.

Eski dengeleyicilerinden kurtulmuş bir faydacılığın kuram alanında iktidarı ele geçirişinin pek çok göstergesi var. Bunların, çeşitli bilgi alanları üzerindeki etkisini takdir edebilmek için uzun uzun ayrıntıya girmek gerekir. Biyolojide örneğin, bilimci beklentiler hiç bu kadar güçlü olmamış, "güçlü indirgemeci program" vasıtasıyla doğrudan psikolojiye yahut sosyobiyoloji vasıtasıyla sosyal sisteme dair biyolojik bir kuram olmaya kadar varmamışlardı. Bağlantılı olarak, psikolojide, psikanalizin artığı olarak gördüğü unsurlara göz açtırmayan davranışçılık yani mekanizm, tartışmasız tedaviye yönelik başarı iddiasında bulunmak üzere salt deney alanıyla sınırlı olmaktan çıktı artık. Dilbilimin statüsü ise oldukça tuhaf bir hal aldı. Dilbilim, büyük bir müjdeci ve öncü iken, yapısalcı ve göstergebilimci umutlar kaybedildi. Başka ifadeyle, farklı faydacı ve davranışçı mekanizmalara alternatif olma potansiyeline sahip bir paradigma olmayınca, anlamın yapısal bilimi haline gelerek dilbilimin de acziyetini teslim etmesi gerekti. Dilbilim, anlamı mesajın yapısından ziyade sözün bağlamına dair kılan farklı faydacı

girişimlere yöneldi. Fakat bu girişimlerin verimliliği, uygunluk (*relevance*) terimiyle değerlendirildiğinden ve bu da okuyucunun "ihtiyaçlar"ına –diğer adıyla faydaya– bağlı olduğundan, dilbilim de sonuç itibariyle, başat paradigmanın sınırları içine çekildi. O da, biyolojik örgütlenme, düşünce ve dili aynı hareket içinde yeniden düşünmek adına biyoloji, psikoloji ve dilbilimin arakesitinde ortaya çıkan ve yapay zekânın programlanmasıyla ilgili sorunlardan ilham alan bilişimci akım çerçevesinde kendini yeniden yapılandırdı. Otuz sene kadar önce, Theodore Schultz ve Gary Becker'ın, beşeri sermaye kuramı hakkındaki ilk yazıları yayımlandığında, ekonomi politik dahilinde yeni bir uzmanlık alanının ortaya çıktığını düşünebilirdik. Ama aslında, teknik düzlemde yeni kuram, mikro ekonomik analizin geleneksel araçlarına nispetle hiçbir belirgin yenilik içermiyordu. Bunun sebebi, aslında söz konusu olan gerçek dönüşümün, bizatihi iktisadi kavramsallaştırmayla değil, bunun geçerlilik alanı olarak düşünülen şeyle ilgili olmasıydı. Birdenbire, her türden toplumsal pratik, iktisadi çözümleme tarafından yargılanabilir hale geldi. Eğitim, aile, suç, aşk, siyaset ve bilim alanlarının ekonomi politiği ortaya çıkmaya başladı. Her türden eylem ve toplumsal pratiği sadece ilgili bireylerin tarafgir tercihleri açısından değerlendirmeye ve açıklamaya dayanan Bentham'ın projesi, iki yüzyıl sonra etkili bir şekilde hayata geçmeye başlıyordu. Tek değişiklik, ki bu da kuşkusuz temele dair değildir, modern yazarların, bireylerin ne istediklerini bildikleri ve tercihlerinin aktarılabilir olduğu varsayımıyla kendilerini sınırlamaları, bu unsurları onların yerine ölçme iddiasında bulunmamalarıdır. Böylece, ihtiyat ele alınır, tercihlerin yani faydanın özüyle ilgili söz söylenmez ve beşeri öznenin hakiki doğası hakkında ön yargıda bulunmaksızın, sadece yöntemsel bir bireycilikten yana olunduğu söylenirdi.

Refah kuramı kaynaklı normatif öğelerle kaynaşmış olan yöntemsel bireycilik aynı zamanda, akılcı tercihler kuramı olarak da bilinir. Ekonomi politiğin önemli fakat kısıtlı bir alt branşta kurduğu bentleri aşan yöntemsel bireycilik, başlıbaşına bir sosyal bilimi değil, tüm beşeri ve sosyal bilimlerin ortak paradigmasını kurmayı hedefler. Tarih, antropoloji, siyaset felsefesi ve sosyoloji gibi daha önce birbirlerinden açıkça ayrılan disiplinleri konu alan çok sayıda çalışma, genelleşmiş faydacılıktan başka bir şey olmayan bu yeni paradigmadan artık beslenecektir. Örneğin –dar anlamıyla Benthamcı– faydacılığa muhalefetine rağmen, John Rawls'un yapıtları tıpkı Nozick ve diğerlerininki gibi, iyi derecede ekonomi bilgisi olmadan anlaşılamaz. Anglosakson sosyolojisinin ve Fransa'da etkisi hissedilen sosyolojinin büyük bölümü, beşeri sermaye kuramı geleneğinden gelen iktisatçıların çalışmalarından güçlükle ayırdedilebilir hale gelmiştir. Sosyoloji ise, bahsettiğimiz gibi, sosyal bilimlerin klasik çerçevesinin yürürlükte olduğu dönemin tamamı boyunca, bir çeşit anti ekonomi politik rolü oynamasına rağmen, daha sonra, başat eğilimi içerisinde genelleşmiş bir ekonomi politiğe dönüşmüştür.

Bu evrimin sadece liberal eğilimli sosyologlara dair olduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır. Anglosakson kültürü paylaşan ülkelerde, faydacılık eleştirileri bile, bir kısım Marksist eleştiriler de dahil, faydacılık tarafından şekillendirilmiş araçlar olmaksızın yapılamaz olmuştur. Pierre Bourdieu'nün çalışmaları sayesinde, mücadeleden çok bilmeye ağırlık veren belli bir Marksizmin hiç değilse Fransa'da yaygınlaşması da ancak, genelleşmiş bir ekonomi politiğin çizgileri altında gerçekleşti. Burada, iktisadi sermayeye eklenen kavram beşeri sermaye değil de, toplumsal sermaye, kültürel ve sembolik sermaye gibi eklemlenmiş kavramlar dizisidir. Bourdieu tarafından çözümlenen temel sermaye

biçimlerini ele alalım. Bourdieu, sahih bir sosyolojik perspektifte, iktisadi sermaye birikimi mantığının, bu birikimin toplumsal ilişkilere, kültüre ve saygınlığa aktarılmasını gerektirdiğini ve bu alanların her birinde, özgül çıkarları yürürlüğe koyan farklı sermaye türlerinin hükmettiğini gösterir. Yöntemsel bireycilikle temel fark, son çözümlemede, toplumsal eylemi besleyen şeyin bireylerin tercihleri olmayıp, sınıfsal köken tarafından belirlendiği ve "habitus" tarafından düzenlendiği şekliyle, nesnel çıkarlar oluşudur. Fakat son kertede, Bourdieu, toplumsal, kültürel ya da simgesel çıkarlar ne olursa olsun, bunların farklı sosyal sınıfların çıkarlarına bağlı olduğunu ima eder. Bu çıkarlar, sınıfların, maddi zorunluluk karşısındaki konumları arasındaki farkla şekillenir. Bir uçta olduğu gibi diğer uçta da, yani, yöntemsel bireycilikte olduğu gibi Pierre Bourdieu'nün pratik ekonomi politiğinde de, bireysel ve toplumsal eylemin bütünlüğünün, çıkarcı hesaptan kaynaklandığı farz edilir. Çıkarın, bir uç için tamamen şeklî, hatta şekilci bir tarzda tanımlanması, diğer uç için ise, açıkça daha özsel yahut maddî olarak tanımlanması önemli değildir. İki durumda da dünyayı idare eden çıkardır. Toplumsal ilişkinin veya toplulukların, salt bireysel veya sınıfsal çıkarlara indirgenemeyecek, kendinden kaynaklanan hakikatine yapılan her türden referans, sosyologlar açısından tuhaf bulunabilecek bir şekilde ortadan kaybolur. Bu açıdan, yöntemsel bireycilik ilhamlı sosyolojinin özü, bilhassa ve ilkece eleştirel nitelikte ortaya çıkar. Bu sosyoloji, ortak öznelerin varoluşuna duyulan inancı çözüp dağıtmak için uğraşır. Sınıflar, gruplar, uluslar, devletler, birey tercihlerinin soğuk, soğuk olduğu için de nihayet berrak olabilen sularında daha iyi çözülebilsin diye, şeyleşmeler ve her şeyin altında yer alan genel belirlemeler şeklinde sunulur. Özgeci eylemler olamaz diye bir şey yoktur, denir. Fakat özgecilik de yine –daha önce

Bentham'ın önde gelen takipçisi John Stuart Mill'in yapmaya çalıştığı gibi– bencil hesabın bir sonucu olarak açıklanmalıdır. Yine Bourdieu, çıkar gütmemenin nasıl simgesel sermaye birikiminin temel aracı, yani kendisi de paraya döndürülebilir bir terim olarak ekonomik sermayenin parçası olan saygınlığı elde etmenin yolu olduğunu gösterir. Etkili bir şekilde birikim sağlamak için bile bile ve gerçekten çıkar gütmemek gerekmesi paradoksal, çünkü çıkar gütmemek bir çıkar gütmektir. Faydacılık yüzünden açılan bu tartışmanın merkezindeki bu paradoksa geri dönmemiz gerekecek. Ekonomi politiği genelleştiren sosyoloji için hiçbir şeyin, çıkar gütmezliğin bile, hatta bilhassa çıkar gütmezliğin çıkar yasalarından kaçamayacağını belirtip geçelim şimdilik. Sosyolojide artık genel kabul gören bu aksiyomun geçerliğini göstermek için, artı bir işaret olarak şunu söyleyelim: Her türden pozitivizmin ötesinde akla ve ahlaka hakkını vermeye çalışan Habermas bile, ideal iletişimsel cemaatini ancak, bu cemaat bünyesinde karşı karşıya gelen farklı çıkarların meşruluğunun ve mesnedinin tartışıldığı bir yer olarak görür. Akıl, aklın çıkarlarını da kapsayan çıkarların evrenselliğine tekabül eden bir uğraktır sadece.

Düzeltme ve açıklamalar

Elbette, ağırlığı karşısında gerileyebileceğimiz pek çok karşı örnekle söylediklerimize itiraz edilebilir. Faydacılığın genele yayılmasının şaşırtıcı ve umutsuzluğa düşürücü olduğunu belirtmek yetmez. Buna karşı koyan şeylerin konumu sorusu olduğu gibi kalır. Bu alanda, devasa ve çok çeşitli bir yapı söz konusudur. Bilhassa da, bu yapıya karışmaktan rahatsız olan edebiyat ve sanatın bir kısmını buraya ekleyebiliriz. Faydacılıktan fersah fersah uzakta duran düşünce akımları saymakla bitmez, fakat bunların kendi aralarında kurdukları ilişkiler

sorunlu ve karanlık olmaya devam ediyor. Pek çoğu, başta da Avrupa kıtası felsefesinin önemli bir bölümü, bilim olma iddiasında değil. Bu düşünce akımları, yapısı gereği bilimin düşünmediğini öne sürmeye kadar varmamalarına rağmen, hakikate ayrıcalıklı bir erişimleri olduğunu iddia etmekten de geri kalmıyorlar. Gelgelelim bu düşünürlerin çoğu, aslında bilginler cemaatinin eleştirilerinden ne hakla kurtulduğu belli olmayan zımnî birer sosyolojiye, antropolojiye ve tarihe yaslanıyor. Bu cemaatten yana olanlara, bu konumun, etnolojik ve tarihsel açıdan ne manaya geldiğini sormak makuldür. Gelenekten yana olanlar için ise, beklenen ruh tedarikinin pek muhtemel olmadığını, bizim geleneğimizin çok uzun zamandan beri külliyen faydacı olduğunu belirtmek mümkündür. Temel soru öyleyse, faydacı olmayan düşüncelerin var olup olmadığı sorusu değildir. Cevap elbette olumludur. Hatta sosyoloji ve ekonomi politik için bile böyledir bu. Temel sorun daha çok, bu düşünce çeşitliliğinin, alternatif bir paradigma yaratmaya ve bilimsel türden bir bilgi yöntemi sağlamaya hangi şartlar altında, ne kadar muktedir olduğu sorusudur. Burada girişilen iddia, bu olasılığın var olduğu, ancak bunun faydacılık ile doğrudan ve somut bir karşılaşma vasıtasıyla etkin hale gelebileceği yönündedir. Faydacı düşünceyi kısır, zayıf ve hiç olmamış, ilgilenmeye değmeyecek bir şey gibi telakki eden her tavır sonuçta, modern düşünce mirasını üstlenmekte başarısızlığa uğrar ve belirsiz bir yerde konumlanma iddiasında bulunmuş olur. Yumuşatılmış faydacılık ancak dünyanın, bilimin ve reel tarihin dışında ya da yöresinde yaşayabilir. Sıfatı da, tinsiz bir dünyanın, önemsiz olduğu için hoşgörülebilen bir tinciliği olmaktan ibarettir. Faydacılık karşıtlığı ise, tersine, bilgi alanında olduğu gibi, pratik ve toplumsal varoluş alanında da geçerli olan bir anlaşılırlık ilkesi tanımına ulaşmak için, sezgiler sunmakla yetinilemeyeceğini bilir ve bunu aşmaya çalışır.

Bu yeni anlaşılırlık ilkesinin temelleri, belki de, modern düşüncenin hem açıkça birbirinden ayrılan hem de giderek birbirlerine yaklaşan iki akımının kesişmesinden çıkacaktır. Bunların ilki, birey ve toplumları, tek bir ilkeden çıkarsanabilecek, az ya da çok mekanik bir nedenselliğe tâbi nesneler, basit ve homojen kendilikler olarak düşünmeyi reddeder. Tersine, bir hiper-karmaşıklık, sonu tarihselliğe, geri çevrilemezliğe ve kökten yeninin doğuşuna varan, paradoksal bir öz üretim ve öz meşrulaştırma boyutunu iş başında görür. Ayrıntıya girmeden, örnek kabilinden, burada, Cornelius Castoriadis, Jean-Pierre Dupuy, Claude Lefort, Edgar Morin, Alain Touraine ve Ilya Prigogine'i sayalım. Diğer akım, belki tuhaf bir şekilde, ilk bakışta, genelleşmiş faydacılığın gelişiminde kuşkusuz nüve halindedir. Tıpkı formel mantığın temel ilgisinin, sonunda, mantığın sınırlandırılması kuramlarına gelip dayanması gibi, faydacılığın aksiyom ve formül üretme çabası da, bize göre, bazı bilgici (*cognitiviste*) çalışmalardaki gibi, kendi çıkmazlarını göz önüne sermek durumunda kalacaktır. Bu bakış açısından, biraz önce genelleşmiş faydacılığın temsilcileri olarak saydığımız bazı yazarlar, faydacılık karşıtlığının inşasında belki de temel bir rol oynayacaklardır. Şayet, gerektiği gibi, paradoksların gerçekliğinin statüsü ve derecesi üzerine bir tartışma yürütülecekse, böyle bir inşa neden mümkün olmasın?

Pratikte genelleşmiş faydacılık

Konuya döneceğiz, fakat daha ileri gitmeden önce, iki şüpheyle daha yüzleşmeliyiz. Bunların ilki, bu kuramsal tartışmaların gerçeklikle en ufak bir ilgisi olup olmadığı sorusundan doğar. İkinci şüphe, sağlam önermelerden yoksun sayılamayacak bir varsayımdan, faydacılığın aşılmış olduğu varsayımından kaynaklanır. Buna göre, faydacılık eskiden

vardı fakat artık yoktur ya da gücü tükenmiştir; öyle ki, arkaik kuramlara karşı çıkmaya yönelik tezimizin modası da geçmiştir. Bu iki şüphe, açıkça birbirine bağlıdır; nitekim ikincisine göre gerçekliğin, faydacılıktan ilham alan kuramların açıkladıklarıyla uzaktan yakından ilgisi yoktur. Ve bu kuramların gerçekliği doğru bir şekilde açıklayamadığı konusunda, pekâlâ ikna olmuş durumdayız. Tek kelimeyle, faydacılığın özünün faydalılık olmadığını düşünmek için her türlü gerekçeye sahibiz. Fakat asıl soru, kuram alanına hükmeden faydacı tahayyül ile pratik dünyayı yöneten şey arasında bir bağlantı var mıdır yoksa bu iki dünya birbiriyle neredeyse ilişkisiz midir sorusudur.

İkinci seçeneğe dayanarak, faydacı olmayan güncel söylem ve çözümlemelerin desteklediği yığınla önermeyi öne çıkarmak mümkündür. Bunların çoğu, açıktan açığa olsun veya olmasın, *postmodernite* teması etrafında öbekleşir ve faydacı ve üretici tahayyülün modernizasyonun ideolojik altyapısını teşkil ettiğini, buna karşılık modernizasyonun artık sona erdiğini ileri sürer. Bunun sonucu olarak da, edebiyattan bilime, sanata ya da felsefeye, mimariden siyasete ve ekonomiye kadar akla gelebilecek her alanda, kutlu yarınlar vaat eden akılcı öncülerin miadının dolduğunu ilan eder. Artık kimse, sahici bir hakikatin mümkün olduğuna ve dolayısıyla da faydalı bir faydalılığa ya da adil bir topluma inanmayacaktır. Bu çağ artık üretime değil klasik referansların yitiminin yarattığı baştan çıkarmaya ve gösteriye, göstergelerin yaygın sapmasına göre ilerleyecektir. Bize açıkladıkları kadarıyla modern özne, kendini denetleyen güçlü bir karakterin harekete geçirdiği hesapçı bir özne değil, soyut özdeşleşmelere, "*feeling*"e dayanarak iş gören narsist öznedir. Bunun onu mutlu ya da mutsuz etmesi o kadar da önemli değildir. Böyle bir toplum artık, üretim disiplinleri veya baskılarla değil, iletişimle ve kişileşme uğraşından isti-

fade edilerek yönetilebilir. Toplum *hard*'iken *soft* olur. Şirket yöneticileri veya politikacılar bile akılcı hesap yapan kimseler olarak değil, oyuncular ve sporcular olarak düşünülür. Asıl modern aktör *Homo oeconomicus* değil, *Homo communicans*, *Homo Ludens* ya da *Homo sportivus*'tur. Bazen de, aslında narsist de olsa, zamanın bireyciliğin değil kabilelerin zamanı olduğu söylenir. Zaman faydacı çilecinin değil, şebeke içi kurnaz taktikler kullanarak resmî topluluğun stratejilerini bozan *keyifçi, şenlikçi kişiliğin* zamanıdır...

İyimser versiyon, iletişimin ve imaj mantığının zirveye ulaşmasının demokratik bir toplum ürettiği sonucuna varıyor. İkinci dereceden, göz ucuyla ve istihzayla işlediği için bu toplum, varlığı hayal edilmeyen felsefi erdemleri içinde barındırır ve fırsat eşitliğine yönelen demokratik atılımın son noktasını temsil eder. Bir başka iyimser versiyon ise bize, artık uzaktan yönetimin işlemediğini anlayan modern devletin, güce dayalı düzenlemeler yerine nüfuza dayalı olanlara geçtiğini, yerel inisiyatifleri yeniden değerlendirip, meşrulaştırmak suretiyle, işbirliğine dayalı örgütlere sahici bir demokrasiyi yaşatma kabiliyeti verdiğini anlatıyor. Kötümser senaryo ise tersine, postmodernitede, bize klasik faydacılığı aratacak bir tahakküm mantığının son noktasını görüyor. Çünkü artık teknik ilkesi zafer kazanmış ve erekler sorunu bir tarafa bırakılmıştır. Bu yoruma göre, teknik ilke tek başına iş görür ve iyi, kötü, ahlaki, gayri ahlaki, tehlikeli, tehlikesiz, faydalı, faydasız olduğuna bakmadan, gerçekleştirilebilecek her şeyin gerçekleştirilmesini kaçınılmaz kılar. Bireysel özneler etkin bir şekilde strateji üretmeye devam ederler ama artık yegâne gayeleri rollerine uyum sağlamaktır. Faydacı mantık, kendi içine kapalı, kendine yeterli ve erekten yoksun, salt araçsallığa evrilmiş ya da gerilemiş olabilir; bu da bizi fayda ilkesinin çok daha ötesine götürür.

Karamsar olsun iyimser olsun, faydacılık dışı ya da post faydacı olsun, bütün bu çözümlemelerin hakikatin ihmal edilemeyecek bir kısmını barındırdıkları gerçeğini itiraf edelim. Bütün zorluk, bunların her birinin geçerlilik sahalarını belirlemektir. Bu da, yeterince açık kuramsal araçlara sahip olduğumuzun varsayılmasını gerektirir. Gelgelelim, bize yeni bir kuramsal paradigma arayışının zorunlu olduğunu düşündürten şey, bu araçların yokluğudur. Yine de aşikâr olan ve ilk elden postmodernist temayla atbaşı giden şey, farklı türden meşruiyetler arayışında açıkça başat olmuş bir faydacılıktan uzaklaşmayı gerektiren değişimlerin bazı alanlarda, tarihsel açıdan ortaya konmasının fiilen mümkün oluşudur.

Yumuşatılmış faydacılık

Sadece iki örneği ele alalım. Öncelikle, bu iş için en uygun alan olarak gözüken mimariye bakalım. Postmodern sıfatı, en azından artık kabul edildiği manada, yirmi sene kadar önce mimariyle ilgili olarak ve mimari içinde kullanılmaya başlandı. İşlevsel hakikat ve ekonomik olmak adına biçim zevkinin ve süslemelerin çileci reddinden modern mimari ismiyle tanıdığımız felaketleri yaratan akımdan uzaklaşmak niyetindeki herkesi bir araya getiren, neredeyse slogan benzeri bir sıfattı postmodern. Mimari, faydacılığın başat konuma yükselmesine ilişkin tezimizi, manidar bir şekilde göstermeye yarayabilecek bir başka düşünce ve pratik sahasıdır. Gerçekten de Bauhaus'tan Le Corbusier'ye kadar, ilerleme adına geçerli olan şey, burada da kasti olarak indirgemeci biçimde, güzeli faydacılıkla özdeş tutma yönündeki ihtiras ve faydacı çalışanlar için yine faydacı şehir düzenlemeleri kurmaktı. Postmodern akım ise tersine, tarihin sona erdiği, yaratılacak yeni estetik ve mimari biçimlerin olmadığı düşüncesinden hareketle, eski biçimlerin devasa bir eklemlenişini

gerçekleştirmeyi ve ilerleme ideolojisinden kopmayı savundu. Bunu yaparken de, işlevselci soyutlamadan çok daha kullanışlı ve insanî telakki edilen taklit ve tekrar mantığına başvurdu. Şehircilik alanında faydacılığın sonu muydu bu?

Ele alacağımız diğer örnek, bir öncekiyle yakından ilintili olan, şirketlerde ve idari alanda iş örgütlenme şekillerinin geçirdiği evrimdir. Burada da, katı faydacı dönem, zaman içinde kolaylıkla ayrıştırılabilir. Bu dönem aşağı yukarı 20. yüzyılın ilk altmış yılını kapsar ve Taylorcu bilimsel iş örgütlenmesi modeline denk düşer. Bu model de Fordçu seri üretim ve kitle tüketiminin icadıyla hızla yerinden edildi. İşletmeler o dönemde, teknik ve ekonomik boyuta indirgenmiş katı işlevselliğin dünyası olarak düşünülüyordu. Üretim işlemlerine uygulanan ortak payda ilkesi, optimal işlem dizisini hesaplamaya yarıyordu. Ancak aldıkları ücret miktarının yükselmesiyle motive olabilecekleri düşünülen ücretliler, üretim sürecinin matematiğinde somutlaşan teknik disipline ram olmak karşılığında asgari ücretlerde artış elde ettiklerini gördüler. Taylor, eski arkadaşı bir işçiye bu durumu "emirleri tartışmamak kaydıyla daha fazla kazanacaksın" diye açıklıyordu. Şirket yöneticilerinin, pederşahi ve karizmatik otoriteleri ise işlevsel hale geldi ve büyük işletmelerde, *business school* profesörlerinin ürettiği az çok incelikli ve çalışılmış işletme modellerinin uygulamaya konulmasıyla, yönetim akılcı hale getirildi. Burada da yine, 1960'ların sonuna doğru her şey tepetaklak oldu. Devamsızlığın hızla yükselmesi, işçilere ait belli bir çalışma etiğinin son bulduğuna ve işçileri akılcı ve ekonomik koğuş-sitelerde barınmaya vardıran mekanikleşmenin pek de heyecan uyandırmadığı olgusuna delalet eder. Artık barbarları da yabancıdan saymayıp, adamakıllı şirket üyeleri arasında görerek şirket bünyesine katmak gerekecektir. Otomasyon, fiziki ya da psişik çabadan çok, güvenilirliği önemli kıldığı

ölçüde, bu gereklilik daha da arttı. Katılım, kilit söz haline geldi. Ancak katılım öncelikle ve esasen hiyerarşinin yüksek kadro ve kademeleri içindir. Şirketlerin zihin dünyasındaki hakiki devrimin avdeti ancak birkaç yıl öncesine uzanır. Japon kalite grupları deneyimine yönelik ilgi, verimliliğin ya da bugünlerde denildiği gibi faydalılığın bürokratik prosedür şekillerinden ziyade, dinamik yöneticilerin firma "değerlerini" çalışanlarıyla paylaşma kapasitesine bağlı olduğu şeklindedir. Bazı Amerikalı işletme uzmanları tarafından yapılan analizler hep bu bağlamdadır. Bilgisayarlarına yapışık yaşayan, kısa vadeli kârlara aç, tumturaklı bürokratlar kadar sadece maaşlarıyla ilgilenen ücretlilere de yer yoktur artık. Üçüncü tipten şirketlerde, tavandan tabana kadar herkes, aynı kültüre iştirak eder ve sosyal demokratik sözleşmenin yeni versiyonu olan şirket projesinin kutlu kıldığı mükemmellik ve kalite dinine iltihak ederler. Herkes şirket kültürü içinde yaşamayı öğrenmelidir.

Mimarlık ve şirketlere dair bu iki örnek, faydacı muhayyilenin artık ikinci plana düştüğünü ve demokratik ve şahsileşmiş katılım ve iletişimi gözeten bu yeni mantığın bir alt kategorisi haline geldiğini savunan postmodern yönelimli çözümlemeleri doğruluyor mu? Batı toplumlarının yakın tarihli evrimine içkin olan ve sadece görünür değil, gerçek de olan bazı muğlaklıklara rağmen yanıt olumsuz gibidir. Örneğin, kısa dönemli kârlılık mantığının terk edilmesinin, evvela görece olduğunu ve ancak uzun vadede daha büyük bir kâr umuduyla bunun yapıldığını hatırlatmak, sıradan olmakla birlikte tamamen faydasız da değildir. Bu olgu skandal yaratacak türden değildir elbette ama, toplulukçu ve demokratik inancı yaymayı görev edinmiş *new-look* patronluğun, "topluluğa", "kültüre" ve demokrasiye ancak ve her şeyden önce araçsal bir yönelimle yatırımda bulunacaklarını hesaba katarak, bizleri duruma biraz daha mesafeli bak-

maya zorlar. Pétain zamanında[1] duyulan söylemlerle zaman zaman uyumlu olan garip sesleri bir tarafa bırakıyoruz. Ancak, pek çok alanda Vichy yönetiminin bu ilerlemenin en ön safında yer aldığı da doğru! Tüketim alanına ve kültüre hükmeden hazcı mantıkla üretim dünyasına hükmetmeyi sürdüren çileci püriten, dolayısıyla da faydacı mantık arasındaki giderek büyüyen ayrışmaya dikkat çeken Daniell Bell'in çözümlemesinden yana olmak, hiç değilse en akıllıcasıdır. Emek değerin özenle korunan hatta artmakta olan gücüne ilişkin en önemli tezahür, özellikle Fransa'da, çalışma saatlerinin azaltılması yönündeki girişimlerin karşılaştığı güçlük ve daha da önemlisi, çalışma aracılığıyla yükümlülüklerinden kurtulma gerekliliğinden bağımsız bir asgari gelir tespit etmekteki başarısızlıktır.

Fakat şüphesiz, zaten ortada olan bu tespitlerin ötesine gitmek gerekir. 1970'li yıllar civarında, sosyolojinin hâkim ekonomi politiğe kayması ile mimaride postmodern akımın ve şirketlerde, önce katılımcı ve daha sonra kültürel nitelikli yeni yönetim tarzlarının ortaya çıkması arasındaki şaşırtıcı kronolojik kesişmeden, bizim gibi, herhalde okuyucu da etkilenmeden edememiştir. Bu akımların, farklı alanlarda bambaşka anlamlar ihtiva etmesi ve bize, faydacılığın düşünce alanındaki yaygınlaşması olarak görünen şeyin, yine faydacılığın şehircilik ve endüstri alanlarında ilerleyen yok oluşunu getirmesi şaşırtıcı olsa gerektir. Bu iki alanda da iş başında olanın, indirgenmiş faydacılığın genişlemesi olduğunu düşünmek muhtemelen en doğrusu olacaktır. Bu da sonuçta, Bourdieu'nün çözümlemesine oldukça uygundur. "Şekillere yatırım", cemaatçi toplumsala,

---

1 İkinci Dünya Savaşı sırasında, Fransa'nın Almanya tarafından işgal edildiği dönemde işgal güçleriyle anlaşıp, işbirliği yapan Fransız mareşali. Vichy rejimi olarak adlandırılan bu yönetim güçlü bir korporatist, faşizan ideolojiye sahipti – e.n.

kültüre, kısacası şimdiye kadar faydacı olmayan veya olmadığı düşünülen ne varsa her şeye yapılan yatırım zorunlu hale gelir. Faydacılık kusurunun faydacı olmayan erdemi bir şekilde yüceltmesi biçiminde de olsa, tanık olduğumuz şey, faydacı ilkenin bit pazarına yollanması bir yana, bu ilkenin etkin bir şekilde yaygınlaşmasıdır. Her türden duygusal yeti, bir şeye kendini adama, iyi iş çıkarma düşüncesi, cömertlik, risk alma becerisi gibi faydacı olmayan her şey, faydacılık hesabına harekete geçirilmelidir. Pierre Bourdieu güzel ifade etmişti. Faydacılık karşıtlığı verimlidir. Şüphesiz Japonlar bunu Batılılardan daha iyi veya daha önce anladılar.

Faydacılığın yaygınlaşmasını güçlükle fark edilebilir kılan ve onu terk edilmiş ya da aşılmış gibi gösteren şey, onun ancak faydacı olmayan şekillere riayetle işleyebilir olmasıdır. Örtülü şekilde ortaya çıkması da bundandır. Bu tespitlerden kalkarak, dünyanın tepeden tırnağa, gerçek anlamıyla faydacı olduğu sonucunu çıkarmayalım. Dünya, Ortaçağ Avrupa'sının Hıristiyan olması gibi faydacıdır; yani Hıristiyanlığın pek de Katolik olmayan inanış ve pratiklerle bir arada varolması, yani otantik Hıristiyanlıktan uzak olması gibi faydacılıktan uzaktır.

Muğlaklıklar

Yine de bize söylemediğimiz şeyler söyletilmesin. Maskeli şekilde dolaşan, herhangi bir faydacı komployu açığa vurduğumuz yok. Tüm söylediğimiz, kuramsal faydacılığın gelişiminin faydacılık karşıtı yönelimi açığa vurması gibi, pratik faydacılığın yaygınlaşmasının da karmaşık belirlenimlerden kaynaklandığı ve bir çeşit belirsizliğe kapı açtığıdır. Şüphesiz kurnaz yöneticilerin Makyavelci hesaplarının bir ürünü değildir bu. Bu yaygınlaşma daha çok, klasik üretim

yönelimli modelin yaslandığı faydacılık ötesi motivasyonların olağanüstü baskılanışı uzun vadede sürdürülemez göründüğünde ancak zorunlu hale gelir. Ve yine, üretimin demokratikleştirilmesi sadece yukarıdan dayatılan bir şey değil, aşağıdan gelen bir demokratikleştirici itime de bir cevaptır. Şunu akıldan çıkarmayalım: Özerk veya eşyönetim nevinden sözcükler, ilk elde patronların benimsediği türden sloganlar değildir. Benzer şekilde, burada olduğu gibi başka alanlarda da, şeyler ancak paradoksal boyutları dolayısıyla gelişirler. Şirket kültürü, demokratik katılımı ve iletişimi güçlendirmek gereği gibi konularda söylediklerine samimiyetle inanmayan bir işletme şefi muhakkak ki pek de inandırıcı olamayacaktır. Her halükârda harekete geçirme ve etkinlik konularında zayıf kalacaktır. Demokratikleştirme, salt araçsal motivasyonlardan kaynaklanıyorsa ancak araçsal açıdan verimli olur. Bu da, sınıf savaşı ve egemenlik terimleriyle yapılan analizleri bilhassa karmaşıklaştırır. Çünkü egemenler konumlarını ancak, namına egemenlik iddia ettikleri değerlerin nüfuzuna düşüncelerinde tâbi oldukları takdirde muhafaza edebilir.

Geriye bu paradoksları sonuna kadar izlemek ve bir adım daha atmak kalıyor. Anlaşılırlık ve normatifliğin münhasıran faydacı bir temelini bulmaya bel bağlamamak ve madalyonun diğer tarafından bakıldığında, nasıl bir görünümle karşılaşacağımızı sormak gerekir. Genelleşmiş faydacılıktan yana olanların, faydacılık karşıtı olmaları için biraz daha gayret etmeleri gerekiyor.

Ek not (2003)

Son on yılda yaşanan değişimler, bu bölümde sunulan çözümlemeleri hem geçersiz kılmış hem de tam manasıyla onaylamıştır. Faydacılık, ölçüye sığmaz oranda genelleşmiş-

tir. Buna karşın, yumuşamaya uğramamış, hatta bunun tam tersi gerçekleşmiştir. 1989 yılında bu kitapta incelediğim düşüncelerin Berlin duvarının yıkılmasından bu yana geçirdikleri dönüşümün, bizzat gerçekliğin köklü bir şekilde altüst oluş süreci içerisinde nasıl billurlaştıklarını görmek gerçekten şaşırtıcı oldu. Öznenin, *homo ethicus, homo politicus, homo religiosus, hommo sociologicus, homo sportivus* vb. farklı veçhelerine dair kuramların tek bir *homo economicus* bünyesi içinde buharlaşması, küreselleşme ve ultra liberalizmin de yardımıyla, sonunda, eski düzenlenme biçimlerinin pratikte, kısa vadeli çıkar ve kârlılık düşüncesi tarafından temellük edilmesine vardı. Enron davasını veya daha büyük ya da küçük çaplı diğer pek çoklarını hatırlamak yeterlidir. Buna karşın, komünizmin kapitalizmin zıddı olarak yok olması, kapitalizmi her türden yumuşatma endişesinden özgür kıldı. Şirket kültürünün *soft* yönetimi ve entegrasyon endişesi, *downsizing* (ölçek küçültme) ve stres yönetiminin hoyratlığına yerini bıraktı.

İKİNCİ KISIM

FAYDACI AKLIN ELEŞTİRİSİNİN ÖĞELERİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN FAYDACILIĞIN DOĞUŞU ÜZERİNE KÜÇÜK DEĞİNİLER

Pratik ve kuramsal faydacılığın nüfuz kazanmasıyla ilgili tasvirlerimizin, hiç değilse kaba hatlarıyla kabul gördüğünü varsayalım. İlk anda bu nüfuzdan kurtulmaya yönelik herhangi bir teşviği bu tasvirlerden çıkarmak mümkün değildir. Hatta tam tersi söylenebilir. Faydacılık bu şekilde hâkim olabildiyse, bunun, diğer tahayyül dünyaları karşısında sahip olduğu bilişsel ve normatif üstünlük yüzünden olduğu türünden bir varsayım sunmak son derece çekici değil midir? Demek ki, faydacılığın nerede hatalı olduğu ve nerede sorun çıkardığını göstermek, girişilmemiş bir iş olarak önümüzde duruyor.

Şüpheye sevk eden nedenlerden ilki, tamamen sıradan ve apaçık olan, fakat yine de faydacı aklın karşılaştığı zorlukları ortaya koymaya yarayan bir tespit. Faydacılık hep var olagelmemiştir. Nitekim ilkel toplumların, üretmekten çok bekalarını sağlamakla ilgilendikleri ve bu toplumda yaşayanların, maddi zenginlik birikiminden ziyade, saygınlık ya da huzurlu bir tembellik peşinde koştukları açıktır. Modernitenin doğuşuna kadar, önemli olanın haysiyet sahibi olmak, komşulara rezil olmamak, ataları ve tanrıları onurlan-

dırmak gibi şeyler olduğuna insanların inandığı, inanmak istedikleri ya da inanıyormuş gibi yaptıkları da yine açıktır. Kısa zaman öncesine kadar Avrupa örneğiyle ilgili olarak, A.O. Hirschmann, çıkar teriminin ancak çok geç bir dönemde tutkuların yerine geçebildiğini gösterdi.[1] Mekanik yanına rağmen, Descartes bile çıkarlar üzerine bir kitap değil, bir *Tutkular Kitabı* yazmıştı. Tutkular devlet için zararlıdır; bilhassa da, saray erkânı tarafından daha yeterince medenileştirilmemiş olan savaşçı bir aristokrasinin parlamasına yol açabilecek olan zafer tutkusu... Hirschmann'a göre ahlakçılar, tutkuları birbiriyle savaştırmanın yolunu araştırdılar ve diğerlerini alt edebilecek en güçlü tutkunun çıkar olduğu sonucuna vardılar. "Çıkar tutkusu" yavaş yavaş sadece çıkar, daha sonra da bugün bildiğimiz anlamda, münhasıran ekonomik olan çıkar haline geldi. Montesquieu'nün bahsettiği "tatlı ticaret"in de yolu buradan geçecek, ruhlar ve kalpler sükûna kavuşacaktı.

Bunda ne var diye sorulacaktır? Kuramsal ve etik faydacılığın ezelden beri var olduğu kimsenin aksini savunmaya kalkmadığı bir gerçektir. Görelilik ve kuantum kuramının ömrü bir yüzyılı doldurmadı diye, modern fizik Aristoteles fiziğinden daha üstün olmayacak değil ya. Şüphesiz öyle! Fakat faydacılık konusundaki zorluk, insanların çıkarcı, bencil ve hesapçı oluşlarını doğaları gereği kabul etmesinden kaynaklanır. Öyle ki, faydacılığın insanların varsayılan doğalarına nasıl olup da ancak belli bir çağda uygunluk göstermeye başladığını açıklaması gerekmektedir. Ne demeye şimdiye kadar insanlar, bize gerçekten böyle oldukları söylenen yüzleriyle kendilerini görmek istemediler. Faydacılık alanında, bu gizeme iki mümkün açıklama getirilebilir. İkisi de birbirini destekler. İlk açıklama, modern öncesi in-

1 Burada referans verilen A.O. Hirschmann'ın *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* adlı kitabıdır – e.n.

sanların ikiyüzlü olduklarıdır. Hesap yaparlar ama itiraf etmezler. İkincisi de onların bilinçsiz olduğunu söylemektir. Hesap yaptıklarını bilmezler. İkisinin de temelinde yatan ve birbirlerini tamamlayan önerme şudur: Bilinçsizlik ne kadar çoksa ikiyüzlülük o kadar azdır ve tam tersi. İki açıklama da elbette savunulabilir olmakla birlikte, biraz cansıkıcıdır. Akılcı bir hesapçıya, bilinçsizse eğer, hangi manada akılcı diyebiliriz? Ve bugüne kadar bütün insanlığın payına neden ikiyüzlülük düşmüştür? Daha sonra ne çeşit bir seçkin erdem keşfedilmiştir? Bu açıklamaların modernleri pek güzel, modernlik öncesi insanları ise pek çirkin göstermesi bir yana, modernlerin kendilerini kuru ve bencil hesapçılar olarak sunarak aslında pek de ikiyüzlü davranmadıklarını ve diğerlerinin de, kendilerini, müthiş hesapsızlar ve çıkar gütmeyen insanlar olarak afişe etmediklerini söylemek mümkündür. Demek ki, hiç değilse, faydacılığın gökten zenbille inen varsayımları olan ikiyüzlülük ve bilinçsizliği, kendiliğinden ortaya çıkan bir üçüncüsüyle tamamlamak gerekir: Bu da, faydacılıkla onun doğuşuna sahne olan zamanın ruhu arasındaki gizli ortaklıktır. Faydacı akıl, genel insan pratiklerinin nihayet ortaya çıkardığı bir hakikat olmaktan çok, öncelikle, özgül bir düşüncenin, yani bizim, modern ve çağdaş Avrupalıların düşüncesinin bir ifadesidir.

Dolayısıyla faydacılığın ideolojik bir sistem ve baskın kuram olarak ortaya çıkışına katkıda bulunmuş olan şeyleri sorgulamak yerinde olur. Hirschmann, rasyonelleştirici devlet tarafından daha kolayca idare edilebilsin diye toplumun dinginliğe kavuşturulmasıyla ilgilenen siyaset felsefecilerinin çıkarı icat ettiğini savunuyor. Siyasi terimlerle ifade edilen bu açıklama, saray toplumunun medenileştirici rolü üzerinde duran Norbert Elias'ın çözümlemeleriyle örtüştürülebilir. Bu devasa sistem içerisinde herkes, bir diğeri karşısındaki konumunu hesaba katmak zorundadır. Bu açıklama kesin-

likle verimlidir. Fakat, Avrupa haricindeki, Eliasçı manada medeni olan toplumların, mesela Çin toplumunun, faydacı tahayyülün başatlığına imkân tanımamış oluşu da dikkate alınmalıdır. Şüphesiz faydacılık büyük oranda, Louis Dumont'un çözümlediği modern bireycilikten ayrı düşünülemez. Faydacılığın doğuşunu, Yahudiliğin ve ardından Hıristiyanlığın, hiç değilse yapısal bir mümkün olarak içinde barındırdığı bireyselleştirici potansiyele bağlamaya çalışmak da caziptir. Yine de, Budist gelenek de örneğin daha az bireyci olmamakla birlikte, faydacı tipte bir toplumsal öğretinin oluşturulmasına imkân vermemiştir. Ya da Ortaçağ Hıristiyanlığı ne özellikle bireyci ne de münhasıran faydacıydı.

Demek ki sebepleri ya da en azından eşzamanlı gelişimlerin kaynağını uzakta aramamak gerekiyor. Açıklanması gerekenin, her yerde şahit olduğumuz faydacı söylem değil, faydacılığın topyekûn başat olan bir açıklama ve meşrulaştırma sistemi haline gelecek şekilde değişmesidir. Farklı tarihlerde ortaya çıkmakla birlikte birbirlerine bağlanan, birbirleriyle eklemlenen dört belirleyici etmen geliyor akla.

Reform

Tarih sıralamasından çok, önem sıralamasında birinci olan etmen, Reformdur. Reform, bireysel özneyi, Kilise otoritesinin temsilcileri hilafına, nihai meşruiyet için yeter bir kaynak haline getirerek, ilk itimi yarattı. Bilindiği gibi Max Weber, Reformun, dünya hayatını kıymetlendirerek, kapitalizmin dinsel meşruluğuna nasıl alan açtığını yeterince kesin bir şekilde ortaya koymuştur. Tanrı öylesine aşkın bir hale gelir ki, insanların yaptığı hiçbir şey onu ilgilendirmez. Tanrının cennetini bu dünyada kazanmaya çalışmanın âlemi yoktur, çünkü her şey zaten önceden belirlenmiştir. Geriye sadece, iktisadi görevleri yerine getirmekteki ciddi-

yet sayesinde, nasıl seçilmişler arasında ilelebed yer aldığını göstermek kalır. Bu noktadan ileri gidemeyen Weber'in savlaması eksik görünüyor. Seçilmiş olmanın tartışmasız işaretinin neden iktisadi hesaplılıkta mükemmele ulaşmakta, tasarruf ve nefsini bastırma ilkelerinde görüldüğü pek anlaşılır değildir. Aradaki bağlantı noktası muhtemelen şudur: Luther, ancak dünyanın kökten değersizleştirilmesi sayesinde dünya hayatını kıymetlendirme yolunu açabilmiştir. Para, "şeytanın pisliği"dir ve ekonomik faaliyet, tam da dünya hayatının bu hakir boyutunun ideal zemini oluşu dolayısıyla canlandırılabilmiştir. Veyahut, Tanrıyı sonsuz aşkınlığı içinde hapsederek onu bir çeşit *deus otiosus*, tembel bir tanrı yapmak, zamanın ruhu içerisinde, dünyayı artık inayetsiz ve büyüsüz, salt şeytanın ve zilletin nüfuzuna açık bir yer olarak vazetmek anlamına gelir. Daha sonra, faydacılık ile doğrudan doğruya fiiliyata geçtiğini göreceğimiz aşkınlık bozumu damarının tıpkısıdır bu. Dünyanın dışına atılması gereken şey Tanrı ve ilahi kayra değil, bireylerin ve her türlü katı bencil mantığın karşısında, toplumsal ilişkilerin sahip bulunduğu aşkın boyuttur. Fakat faydacı tahayyülün hiç şüphesiz temel bir bileşeni olan hazcılık, Lutherci ve Kalvinci lanetlemeler bir yana, bu dünya nimetlerinden faydalanmayı savunmuyor mu diye sorulacaktır. Püritanizm ve hazcılık ilişkisini ve bunların iki ayrı akım mı yoksa iki boyutlu bir ve aynı akım mı oldukları sorusunu kapsayan geniş bir konudur bu. Yine, modern mutçuluk [eudémonisme] olan hazcılığın, eski mutçuluktan başka bir türden olup olmadığı sorusu da bu konuya dahildir. Burada derine girmeden, izlenimci bir bakışla, antik hazcılığın çoğunlukla öz sınırlandırma ilkesini barındırırken, çağdaş hazcılığın daima daha fazla ilkesine bağlandığına işaret etmekle yetinelim. Çağdaş hazcılık, biriktirmeye dayanır ve bu bağlamda, ters yönlü ama tamamen püriten olan bir çi-

leciliğe delalet eder. Ve kısa bir zaman önce yaşanan cinsel özgürleşme sürecini ve bu süreci belirleyen, doruk noktasına varmış bir çeşit ahlakçılığı hatırlarsak, burada da püriten bir temelin iş başında olduğunu sezebiliriz. Birdenbire, seçilmişler arasında yer aldığımızı göstermek için özgürleşme zorunluluğu ortaya çıkar. Cinsel devrim ile bir önceki bölümde tasvir ettiğimiz, genelleşmiş faydacılığa evrilişin eşzamanlı olduğuna işaret etmek ilginç olsa gerek. Yoksa pancinsiyetçilik ve pan-faydacılık hep bir ve aynı kavga mıdır?

Bilim

Reform bütün Batı'ya hâkim olan ethosu yarattı. Yine de reform, şüphesiz tek başına kuramsal faydacılığa yol açamazdı. Zira en nihayetinde kuramsal faydacılık radikal bir şekilde tanrısızdır. Luther'in ulaşılmaz yüksek mertebelere sürgün ettiği Tanrıdan bir kesin bir şekilde kurtulmak için bir adım daha atmak gerekiyordu. Ve bu onu sadece aşkın ve tembel değil, aynı zamanda gereksiz, neredeyse var olmayan bir şey kılmak için yapılmalıydı. Tanrının laik ikamesi, gerçek anlamda uhrevilikten yoksun bırakılmış tanrısı, Akıl olacaktı. Ve onun da gözde evladı, kutsal ruhu ve aynı zamanda peygamberi de bilim olacaktı. Sosyalbilimlere ve bilhassa da ekonomi bilimine dair varolan soykütükler tuhaf bir körlükle hem faydacılığın ağırlığını hem de klasik mekaniğin rolünü hafife alırlar. Halbuki, o zamanlar yeni doğmakta olan fiziğin olağanüstü itibarını ve yine fiziğin, tabir bağışlanırsa neredeyse mekanik olarak faydacı paradigmaya sürüklediğini görmek için, gerçek manada modern olan ilk "sosyal bilimci"yi, Hobbes'u okumak yeterlidir. Öyle ki, beşeri ve sosyal bilimlerde faydacı bir konum almadan, yakın bir zamana kadar yürürlükte olan doğa bilimler idealine ulaşma iddiası da muhtemelen mümkün olamazdı. Gerçek-

ten de bilimsellik arzusu, merkezî faydacı teoremden, açıkça kaçınılmaz olarak çıkarsanan iki önermeye dayanır:

– İlk önerme, doğada ve toplumdaki hiçbir şeyin aşkın nedenlerle açıklanamayacağı önermesidir. Külli irade, tanrı inayeti veya devralınmış gelenek merkezli açıklamalardan kurtulunmalı, fenomenlerin şeylerin doğasından kaynaklanan içkin nedenlerini araştırmaya bel bağlamalıdır.

– İkincisi, yalnız ölçülebilir ve hesaplanabilir olan şeylerin biliminin yapılabileceğidir.

– Beşeri bilimlerin merkezî aksiyom tercihi de bunlardan mantıksal olarak çıkar. Yapılması gereken, insan eyleminin, hem bu eyleme tamamen içkin olan hem de hesaplanabilir olan sebeplerine dair genel kavramları araştırmaktır. İdealde içkin ve ölçülebilir olan bu sebepler, fizikteki kuvvet kavramının tam karşılığı olan çıkar ve fayda kavramlarıdır. Bazı açılardan, epistemolojik olarak bakıldığında, çıkar kavramı güç kavramından neredeyse daha fazla tercih edilir. Nitekim çıkar, hesaplanabilirliği kuvvetlendirir. Hesaplayanlar da yalnız bilginler değildir. Nesne de hesap yapar. Sosyal bilim, hesaplayan öznelerin hesabını yapar. Böylece çevrim mükemmelen tamamlanmış olur. Bilginlerin hesap yapmak için, nesneleri olarak gördükleri insan öznelerin hesap yaptıklarını varsaymaları gerekir. Zaten bunun simetriği de, bilginlerin hesap yaparak, varsayımın doğruluğunu ispatlıyor olmalarıdır. Kanıtlama, açıkça su götürmezdir. Daha sonra geri döneceğimiz iki güçlüğe işaret etmekle yetinelim. Bir yandan, öznelerin gerçekten hesap yaptıkları kabul edildiğinde, bunların neyi, nasıl hesapladıklarını sorma hakkı sabittir. Diğer yandan, ilk önermeden kurama geçişte bir çatlak göze çarpar. Aşkın sebeplere dayalı açıklamalardan vazgeçmek, biz bu biçimleri istediğimiz kadar içkin olarak görmeye çalışsak da, insani öznelerin şu ya da bu aşkınlık biçimiyle ilişkileri dolayımında belirlenmediğini varsaymaya müsaade etmez.

Piyasa ve orta sınıfların zaferi

Eylemlerin nihai nedeni sonunda bulunmuştur: Çıkar. Ama bu neden hâlâ epey belirsizdir ve genellikten, soyutluktan yoksunluk gibi bir kusuru vardır. Savaşçının çıkarı zafer; müminin ebedi kurtuluş; yaltakçınınki sevilmektir. Bütün bunlar evrensellikten fazlasıyla yoksundur. Ekonomi politiğin ve modern sosyal bilimlerin keşfettiği şey çıkar değil, ekonomik çıkardır. Ekonomik çıkar şeylerle ilişkide kurulur ve sadece bu çıkar türü, sosyal ve kültürel durumlarından bağımsız olarak bütün insanlar için geçerlidir. Fakat bu keşfin tamamen kabul edilebilir olabilmesi için, gerçekten ve bilinçli olarak maddi çıkar tarafından yönetilen bir sosyal eylem sisteminin pratikte gelişmiş olması gerekir. Öyleyse piyasa ekonomisinin gerçekten gelişimi, faydacılığın hâkimiyet kazanmasının üçüncü tarihsel şartı olarak ele alınmalıdır. Ancak bu üçüncü şartın ortaya çıkışı da, daha önce böyle bir rolü hiç üstlenmemiş olan bir sınıfın tarih sahnesinde ön sıralarında yer almaya başlamasından ayrı düşünülemez. Söz konusu olan, orta sınıftır. Yoksa orta sınıflar mı demeliyiz? İtiraf edelim ki bu kategori biraz geniş ve muğlaktır; bilhassa, kendini bütün bir insanlıkla özdeş görmek orta sınıfların özgül idelojisi olduğu için böyledir bu. Orta sınıflar, çok sayıda demokratik devrimde olduğu kadar, o zamana kadar tüccar mantığını gemleyen engellerin aşılmasını vurgulayan ekonomik devrimde de başrolü üstlenecektir. Burjuvazidense orta sınıflardan bahsetmeyi tercih etmemizin sebebi, *Ancien Regime* toplumlarında burjuvazinin üst katmanlarının, çıkar yönünden soylulara ve saraya bağlı olması ve modernleşmeyi itekleyen güçler arasında yer almamasıdır. Örneğin İngiltere'de, toprakların etrafının çitle çevrilmesini savunanlar büyük toprak sahipleri değil, orta büyüklükteki toprak sahipleriydi. Orta sınıflar,

büyük, orta boy ya da küçük mülk sahiplerinden oluşan bir karmaydı. Bunlar bazen zengin de olsalar, muteber bir sosyal kimlikten faydalanamıyorlardı ve müsrif aristokratlar ile yüksek ruhban sınıfının kibirli nazarlarında yok hükmündeydiler. Söz konusu sınıfların ihtişamı karşısında bir hiç olmalarına rağmen, bunların karşısına sahip oldukları yegâne şeyi, emeklerini ve yararlarını koydular. Faydacılık, orta dereceli mülk sahiplerinin, tüccarların ve dükkân sahipleri gibi soylu olmayan sınaîcilerin, kelimenin Marksist anlamıyla ideolojisi olacaktı. Üstelik bu ideoloji, Fransız Devrimi'nin gösterdiği gibi epey bulaşıcıydı. Saint-Simon'un ve iktisatçıların üretici olmayan sınıflara karşı şiddetli eleştirileri de aynı ideolojiye işaret eder. Tanınma, insandan sayılma hakkı sadece çalışanlara aittir. Modern toplumun yaratılması böylece, tembellerin sosyal hiyerarşinin iki ucu tarafından imha edilmesiyle özdeş hale geldi. Üstten ve alttan. Modern dünyanın büyükleri, günde sadece birkaç saat uyuyan ya da böyle yaşamaları gereken büyük emekçilerdi. Aynı doğrultuda, fakirler, dışlanmışlar, marjinallere de ancak potansiyel işçiler olarak, yani ancak, faydalı hale geldikleri ya da yeniden fayda yaratacak hale geldikleri oranda yardım ediliyordu... Ve toplumun onlara sunacağı yararlı bir iş yoksa şanslarına küssünlerdi. Yararlı imiş gibi gözükmekten başka çareleri yoktu.

Faydacılığın güç ve ihtişamı

Faydacılığın doğuşu dört olayın kesişmesiyle gerçekleşti: Reform, modern bilimin ortaya çıkışı, piyasa sisteminin doğuşu, orta sınıfların zaferi. Neo-Tocquevilleci[2] bir bakıştan bu dört olayı, bir şekilde bunların ortak paydası olabilecek

2 Söz konusu olan, Alexis de Tocqueville'in Amerika'da demokrasi üzerine çözümlerinin yeni bir yorumla ele alınmasıdır – e.n.

daha geniş bir hareketle bağlantılandırmak mümkündür. Bu genel hareket, koşul eşitliğine doğru demokratik bir tepkidir. Ve aslında, modern faydacılığın doğuşuyla ilişkilendirdiğimiz dört olay da, hâkimiyet şekillerinde demokrasinin icadıyla ortaya çıkan kopuşları simgeler. Reform, Ortaçağ'ın komünlerinin özgürleşmesi bayrağını eline alır ve onlar gibi imparatorluğun ve kilisenin otoritesinden kopmak için yapar bunu. Düşünce özgürlüğünü yüksek ve güçlü bir sesle onaylar. Bilim de aynı şekilde, Aristoteles'in, Kilise babalarının ve skolastiğin otoritesinden sıyrılır. Piyasa da, kent gibi özgürleştirir. Fiziksel şiddet yoluyla sömürüye son verir ve herkese, hiç değilse hukuken, kapasitesi ve imkânları oranında zenginleşme izni verir. Orta sınıfların yükselişi, herkes için geçerli olan insan ve vatandaş hakları kazanımlarıyla eşanlamlıdır.

Eğer durum buysa ve şu anda savunduğumuz gibi faydacılık, Avrupa tarihinin bu dört özelliğiyle sıkı ilişkiler geliştirmişse, faydacılığı eleştirmek yönündeki her girişim ancak demokrasi ve bilim karşıtı niyetlerden beslenebilirmiş gibi gözükebilir. İtiraf edilen ya da edilmeyen, kasıtlı ya da kasıtsız niyetler olabilir bunlar. Faydacılık, güç ve otorite ile dayatılan hiçbir iktidarın meşru olmadığını, sadece çıkarlarına binaen öznelerin özgürce kabul ettiği iktidarın meşru olduğunu ileri süren temel demokratik ilkenin ciddiye alınması demek değil midir? Şimdi yapmamız gereken, faydacılığın bilimden ve demokrasiden ziyade bilimcilikle ve teknokrasiyle sıkı bağlar geliştirdiğini göstermektir. Bunun arkasında, toplum ve demokraside sadece iktisadi boyutu, bireylerde ise sadece çıkar boyutunu görmek isteyen, faydacı akla içkin indirgemecilik yatar.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

FAYDACILIK VE EKONOMİZM

Avrupalı orta sınıfların büyük tarihsel özgünlüğü, kendilerinde hiçbir özgünlük olmadığını düşünmeleridir. Kendilerini bütün insanlığa şamil bir doğanın ve bilkuvve mevcudiyetin tecessümü olarak görürler. En küçük ilkel kabilelerin, sadece kendi üyelerini gerçek anlamıyla insandan saymasındaki gayretkeşliği veya geleneksel elitlerin ve aristokratların benzersiz olma tutkusunu aklımıza getirecek olursak, bu aynılık aşkının tarihsel özgünlüğünü daha iyi kavrayabiliriz. Bunun sebebi büyük oranda, belki de esasen, piyasayla ilişkin değerlerin dünya çapında hâkim olmasıdır.

Faydacı tarih görüşü

Şayet bütün insanlar, sadece emekleri ve faydalılıkları dolayısıyla gururlanan orta sınıflar insanıyla özdeşse, tarihe ve toplumsal hayata hükmeden yasaları yorumlamak daha da kolay olur. İnsanlık tarihinin başlangıcında, bu tarihi tamamiyle belirleyen ilk antropolojik olgu olarak maddi nedret olgusu vardır. Amansız çalışma zorunluluğunu getiren bu-

dur. İnsanları hesapçı benciller haline getirerek veya çatışan sınıflar halinde bölerek, aralarında çekişme ve rekabet yaratan da yine bu zorunluluktur. Öyleyse insan toplumları, her şeyden önce iş bölümünün avantajları sayesinde nedreti azaltmaya çalışan üretici organizmalardır. İnsanlık tarihi boyunca silsileler halinde geçip giden farklı inançlar ve iktidar şekilleri üç türden görüşle açıklanabilir. Bunlar öncelikle ve esasen cahilliğin ürünüdür. Nitekim yaygın cehalet, tuhaf ve saçma inançlar, üretici güçleri belli bir zaman için yönlendirmekte faydalı olabilmişlerdir. En azından, üçüncü bir olasılık olarak, bu inanışlar basitçe ve sadece fanatik ruhbanlar ya da sakınımsız savaşçılar tarafından otorite ve fiziksel şiddet yoluyla dayatılmış da olabilirler. Her halükârda, bütün bunlar artık geçmişte kalmıştır. Piyasanın özerklik kazanması sayesinde, gelişmiş modern toplumlar en nihayet artık, toplumların şimdiye kadar örselenmiş özüne tam anlamıyla uygun hale gelmişlerdir. Modern toplumlar iktidarı ve bilgiyi faydalılık sınırları içerisinde bir araya getirmeyi bildiklerinden ve böylece her türden ifrat tehlikesini engelledikleri̇nden, tam manasıyla verimli olan üretici organizmalar haline geldiler. Geriye kalan tek sorun, Avrupalı olmayan toplumların tecimen piyasanın faydaları önündeki engelleri kaldırmakta ve önlerindeki örneği takip etmekte geç kalmaları, böylelikle de gezegeni tehlikeli istikrarsızlıklarla ve endişe verici göçlerle tehdit etmeleridir. Kısaca, faydacı tarih ve toplum anlayışı, iktisadiyatçı yorumdan başka bir şey değildir. Bunlar, ilkeleri hariç, külliyen yanlış da değildir.

Nedret, çalışma

İlk olarak çıkış noktasına bakalım. Kaynakların azlığı ve çalışma zorunluluğu bir ilk antropolojik olgudur. Sorun, neyse ki, neredeyse tamamen olguyla ilgili bir sorundur. Ve

yanıtı da pek şüphe içermez. Nedret insanlık tarihinin başında değil sonunda ortaya çıkar. Marshall Sahlins'in iz bırakan makalesinin başlığını kullanacak olursak, "bolluk toplum"unun tek gerçek örneği paleolitik toplumlar, yani avcılık ve toplayıcılıkla geçinen ve tarımı ya bilmeyen yahut da reddeden toplumlardır. Yitik cennet veya kayıp altın çağ imgesi belki de genellikle sandığımız kadar mitik değildir. Bir bakalım. Etnografik araştırmaların hepsi, ilkel toplumlardan bize kalan şeylerde, yani aslında pek az şeyde, çalışma süresinin günlük ortalama dört saati geçmediği yönünde bulgular olduğu konusunda hemfikir. Avcılık gibi geniş ölçekte içinde oyun barındıran temel faaliyetleri çalışma olarak adlandırmak da aslında yersizdir. Bu "çalışma" pek de bölümlere ayrılmış değildir; sadece, totemlerin yönlendirmeleri doğrultusunda hayali bir iş bölümü vardır. Nitekim herkes hemen her işi yapabilir ve kendini idame ettirebilir; sadece bazı kaba işler veya kolektif çaba gerektiren türden avlar bunun dışındadır. Zamanın çoğu uykuya, oyuna, gevezeliğe ya da ayin düzenlemeye ayrılır. Elbette, bizim standartlarımızla karşılaştırıldığında, yaşam kalitesi çok düşük gibi gelebilir. Yine de bolluktan bahsetmek mümkündür zira bolluk, edinilen ve tüketilen malların niceliğine dair basit bir ilişki içermez. Bolluk, ihtiyaç olarak koyulan ve algılanan şeylerle ilişkinin sonucudur. Söz konusu toplumların ihtiyaçlarını sınırlandırdıklarının en iyi kanıtı, üretimlerini artırmak ya da biriktirmekle hiçbir şekilde ilgilenmemiş olmalarıdır. Daha verimli olduklarında, üretimlerini değil, çalışma dışı faaliyetlere ayırdıkları zamanı artırırlar. Bazı toplumlar, daima mümkün olan kıtlık tehlikesine karşı kendilerini koruyabilecek bir macera olan tarımı, çok fazla çalışma gerektirdiği gerekçesiyle reddeder. Bu koşullarda, insanlığın kökensel cennetini terk etmesini nasıl açıklayacağız? Bu büyük muammanın çözümü muh-

temelen, eko-demografik dengelerin bozulması yönündeki yavaş fakat kesin şekilde ortaya çıkan eğilimdedir. Söz konusu toplumlar basit demografik üretim durumunda kalmaya yatkın olmalarına rağmen, benzer bir yaşayışı sürdürmek için gerekli olan olağanüstü geniş toprakların hâkimiyeti için komşu kabilelerle sürekli savaş durumuna girdiklerinden, sonunda galip gelen bu eğilim olur. Bu bozulma geri dönülmez bir şekilde gerçekleştiğinde, stoklama, biriktirme ve ardından da tarım zorunlu hale gelir. Nedret fiilen ortaya çıkar. Bu durumun çalışma saatlerinde büyük bir artış getirmesi hemencecik, her yerde ve zorunlu olarak gerçekleşmez. Pek çok toplum, mâkul bir çalışma düzeyi olarak tanımlayabileceğimiz bir seviyeyi muhafaza eder. Bu durumda bahçecilik örneğin, dar anlamıyla faydacı olmayan estetik ve törensel motivasyonlarla gerçekleştirilir. Bunun dışındaki durumlarda kıtlık ağır bir şekilde hissedilebilir. Iks toplumu ve diğer pek çokları, bize bunun sonuçlarını hatırlatan örneklerdir. Ancak, genel sosyal durum nadiren aşırı-çalışma durumudur. Hatta Orta Çağ Avrupa'sının ortasında, yani, genellikle hayal edildiği şekliyle, maddi sefaletin ve cehalet zilletinin göbeğinde bile, Kilise, her üç günün sadece ikisinde çalışılmasına yol açan, çeşitli tatil günleri ilan eder. Aynı olgu, 18. yüzyılın büyük kısmı için de geniş ölçüde geçerli olacaktır. Burada da yine, daha önce ele aldığımız iki olay, kısa ya da uzun vadede belirleyici bir rol oynayacaktır: Reform ve piyasanın gelişimi. Reform'un tahayyül dünyalarını altüst ederek getirdiği değişimi kavramak için, antik site örgütlenmesi tarafından temel alınan inancı hatırlamak yeterlidir: Maddi zorunluluktan ve çalışma gereğinden kaçabildiğimiz oranda tam anlamıyla insan haline geliriz. Gerçekten saygıdeğer sayılabilecek, vatandaş olarak kabul edilebilecek olanlar sadece boş zamana yani, Yunanlıların *skhole*'sine, Latinlerin *otium*'una sahip olanlar-

dır; zira bu, gerçek bir hayat ve has öznelerin gerçek özerkliği için vazgeçilmezdir. Bu sebeple, Atinalı bir zanaatçı, durumu iyi olsa da, tam bir vatandaş değilken, bir çoban, fakir olmasına rağmen, tembellikte ün yaptığı için tam bir vatandaş olur. Reform ise tam tersine, ancak çalışarak gerçekten insan olunabileceği inanışına kapı açtı. Ama bu alanda da Reform'un mesajı, 20. yüzyılda çalışma alanında bilinen rekorlara ulaşan endüstri ve piyasa gelişimi tarafından düzenlenmek suretiyle ancak tam anlamıyla etkili hale gelebildi. Bu olgu da geniş ölçekte Karl Polanyi'nin söylediklerini doğrular niteliktedir. Polanyi'ye göre, nedret doğal olmak bir yana, piyasa ekonomisi tarafından, tatlı kazançla eşit konumda çalışan bir merkezî düzenleyici olarak kuruldu.

Trampa masalı

Piyasa ekonomisi sistemi, faydacı çıkar aksiyomunun doğrudan doğruya yerine oturuyor gibi göründüğü tek pratik sahadır. Genel bir eylem ve tarih kuramına kapı açma kapasitesi, demek ki, ticari mübadelenin doğallık ve evrensellik derecesine bağımlıdır. Yeni başlayanlar için yazılan ekonomi politik kitapları, bu yüzden trampa masalıyla başlar. Bu kitaplarda, iktisadi malların mübadelesinin her yerde bir zorunluluk olduğu çünkü kolektif faydayı azamileştirmeye yaradıkları belirtilir. Ama paradan bihaber olan ilkel toplumlarda mübadele ancak veren-veren, yani verenin tam karşılığını hemen alması ilkel modeline göre gerçekleştirilebildiği, ancak daha sonra, alım ve satımı ayırmaya izin veren paranın icat edilmesi sayesinde ekonominin, doğal ekonomiden para ekonomisine, yani gerçek anlamıyla piyasa ekonomisine dönüştüğü söylenir. Fakat trampa ekonomisi ruhunda zaten piyasa ekonomisini barındırdığı için parasız bir para ekonomisinden başka bir

şey değildir. Üstelik, ticari ve parasal ekonominin başlangıcı da çok eskilere uzanır. Liberal olsun, Marksist olsun ya da Annales okuluna bağlı olsun, iktisat tarihçilerinin hemen hepsi bu noktada mutabıktır ve iktisatçıların söylediklerini doğrular gözükürler. Örneğin, Fernand Braudel 13. hatta 9. yüzyıldan itibaren, Avrupa ekonomisinin piyasa kanunlarına tâbi olduğunu söylüyor. Bu kanunlar da yine aynı şekilde, Hindistan'da, Çin'de ya da Osmanlı İmparatorluğu'nda geniş oranda ve uzun süredir yürürlüktedir. Kısacası, trampa ve paralı mübadele arasındaki teknik farklara takılmazsak, ticari mübadele neredeyse insanlık kadar eskidir. Bu tezin kavramsal olduğu kadar ampirik planda da tartışması, bilgece yazılmış uzun sayfalar gerektirir. Biz, birkaç tespit ve iddiayla yetineceğiz.

Armağan

Temel nokta muhtemelen trampa masalının tam da bir masaldan başka bir şey olmamasıdır. Marcel Mauss'un antropolojiye temel katkısı, vahşi ve ilkel bütün toplumlarda –Mauss'un temkinli yaklaşımından ayrılarak, burada genelleyen biziz– iktisadi mübadelenin armağan ve karşı armağan biçiminde gerçekleştirildiğini göstermiş oluşudur. Konu bu olduğunda, mübadeleden ve iktisattan bahsetmek şüphesiz iki defa yersizdir. Nitekim Mauss, mübadele edilen malların büyük kısmının, ağırlıklı bir iktisadi boyuta sahip olmadığını yazıyor. Tedavüldeki mallar genellikle, her türlü iktisadi faydalılıktan yoksundur ve potlaç ve kula örneklerinde olduğu gibi, faydalılığa bağlanmaları da nadir ve lüks mallar olmaları dolayısıyladır. Kaldı ki mübadele sözcüğü bile, belki de uygunsuzdur. Verilen şey, çoğunlukla ritüel gerekler doğduğunda verilir ve verilenin geri dönme olasılığı çok yüksektir; bu, kimi zaman birkaç kuşak sonra olur. Bunun sebebi, tedavül-

deki malların iktisadi değil kişisel mallar oluşudur. Bu mallar klanlara, büyük ailelere aittir ve daima bu aidiyetin izlerini taşırlar. Bunlar, mübadele sırasında kazanmanın mümkün olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, herkes kazanmak için çırpınır. Ama kazancın bize paradoksal görünen bir güzelliği vardır; kaybeden kazanır zira, kazanç öncelikle itibara dairdir ve itibar da diğerlerinden daha çok verene gider. Oyunun kuralı beklemeyi bilmek, daha sonra ve daha çok geri alabilmek için, tehlikeli borçlu kalmışlık durumuna göğüs germektir. Bu Bourdieu'nün anlayışını doğrular görünür zira hemen geri almayarak, kendi sembolik zenginliklerimi çekici kılıyorum. Böylece de bunlar değer kazanıyor. Bu tespit, sıradan ekonomizmden daha incelikli olan iktisadiyatçı bir yorumu besleyebilir. Potlatch'ı bulan Boas örneğin, muazzam armağanların kızışmasıyla Kwakiutl'ların, mantıksız biçimde harvurup harman savurmaya ve servetin yıkımına sürüklenişini, bu eylemde toplumsal güvenliğin ilkel bir şeklini görmeye çalışarak açıklamayı denedi. Mauss da, yer yer geliştirdiği çelişkili yorumlara rağmen, törensel mübadelenin toplumsal gösteriş ve şekilcilik olduğunu, bunların arkasında daima şahsi çıkarın gizli bulunduğunu öne sürdü. Ve yerini trampanın kaba dürüstlüğüne yani açıktan açığa beklenen ve sergilenen çıkara bırakacak olan ilkel bir formun söz konusu olduğunu söyledi. Halbuki bizzat Mauss'un bir araya getirdiği malzemelerin analizi bu şekilde düşünmeye izin vermiyor. Trampa veya ona benzeyen herhangi bir şey geç dönemde icat edilmiş değildir. Ne de, pratik faydacılığın geç dönem icadı olduğunu söyleyebiliriz. Pratik faydacılık her örnekte mevcuttur. Fakat daima kıyıda köşede, törensel mübadelede gizlenmiş olarak bulunur ve kendi biçimlerini de genellikle, bu mübadelenin basitleştirilmiş şekillerinden ödünç alır. Kaldı ki pratik faydacılık cemaat insanları tarafından mazur görülmekle birlikte hor da görülen bir şeydir. Bilhassa hor gö-

rülecek olan davranış, muhakkak faydacılık karşıtı olunması gereken bir alanda faydacı gözükme yanılgısıdır.

Yine de bazı açılardan, faydacı yorumun izinden ve onu da aşan bir yorum önermek gerekli olabilir. Trampa ve onun dümen suyunda ticari mübadele daima ve her yerde mevcut olmuşlardır. Fakat bunlar ancak dağınık bir durumda, sürekli ve enerjik bir şekilde denetlenen potansiyellikler olarak mazur görülürler. Bunlar tam da ilkel toplumların bastırdıkları şeydir; bakışık olarak, hasbilik ve faydadan azadelik mantığı da tam anlamıyla, modern toplumun bastırdığı şeydir. İlkel toplumlar böylece, parçalanma, kimlik kaybı ve çevrimsel değil de biriktirici olan bir tarihe saplanma tehlikelerini uzaklaştırmış olurlar. Bu sonuncusu, soyut ve dolayısıyla toplumsal denetimden kurtulmuş zenginliklerin bazı ellerde biriktirilmesini getirir. Burada, muhakkak ki geniş ölçüde bilinçdışı olan, gizemli bir tercih söz konusudur. Ancak bu tercih yine de, eko-demografik düzenlemelerde, çalışmanın reddinde işler gördüğümüz türdendir. Bu da bizi başka bir gözlemin doğruluğuna inandırmaya yetecektir. İktisatçılar bize trampanın, para yokken ve icat edilmeyi beklıyorken parasal ve ticari ekonomiye geçmeye izin verdiği için var olduğunu söylüyorlar. Burada da yine olguya dayalı bir itiraz getirmek mümkündür. Şüphesiz hiçbir toplumun, sayılabilir, şöyle ya da böyle belirlenebilir bir değeri haiz ve ödeme gerektiren malların varlığından bihaber olmadığını artık neredeyse kesin bir şekilde biliyoruz. Hatta modern parayla para benzeri nesneleri karıştırmaktan imtina etmesek, parayı bilmeyen toplum olmadığını söylerdik. Fakat, bu nesnelerle ödenen şeyler de esasen, kan parası ve çeyizdir. Malların karşılığı olarak kullanılsalar da, bu kullanım alım ve satımla ilgili olmayan mekanizmalar dolayımında işler. Demek ki, piyasanın ve alım satım işlemlerinin gelişimini engelleyen şey paranın yokluğu değildir. Daha ziyade, para

benzeri nesnelere modern para rolünü tanımanın reddiyle koşut olan şey, piyasanın reddidir.

Dolayısıyla armağanın iktisadiyatçı yorumu savunulamazdır. Sergilenen cömertlik mekanizmalarının şahsi ve hatta maddi amaçlar için kullanıldığına pek de şüphe yoktur. Şayet faydacılık, faydacı olmayan amaçlar için kullanılabiliyorsa, bunun tersinin de doğru olmaması şaşırtıcı olurdu. Fayda temin etmek hatta dolandırmak için bile törensel biçimlerin varolması şarttır. Büyük dinlerin, dünyevi güçlerin ciddi bir şekilde tasarrufunda olmalarına bakarak, bu dinlerin zımnen şiddet ve iktidar arzusu mesajı taşıdıkları sonucunu çıkaramayız. Armağana şahsi çıkarın eşlik etmemesi düşünülemez ama bu, armağanın varolmasını ve çıkara hükmetmesini engellemez. Dolayısıyla armağanı şahsi çıkara indirgeyerek de hiçbir şey açıklamış olmayız. Sadece nesneyi ve onun yol açtığı soruları eritip, yok etmiş oluruz. Zaten açıklanacak bir şey mi var; törensel biçimlerin reel evrenselliğine işaret etmek yeterli değil midir, diye soranları duyar gibi oluyoruz. Sanki tüm zamanlarda, insanlık için esas olan şey buna tamı tamına "biçim vermek" olmuştur. İşlevselci bir yaklaşımla, bunun neye yaradığını, törenlerin ilkel toplumlar için ne gibi bir faydaya sahip olduğunu sormak da hatta anlamsız değil midir? Zira bu toplumlar törensel olmasalardı oldukları şey olmayacaklardı. Ebeveyn, kardeşler, kuzenler, "bizden olanlar"dan oluşan, ancak yabancılara karşı kökten bir farklılığın ifşasıyla kaim ve kendi içlerinde iktisadi çıkar oyununu veya antik Yahudilik örneğinin gösterdiği gibi, faizi de yasaklayan toplumlar olamayacaklardı. Aziz Amboise'ın bu kez Hıristiyanlıkla ilgili olarak açıkladığı gibi, savaşım hakkının olduğu yerde faiz hakkı da olurdu. Bir toplumun iktisadi çıkarla birlikte savaşın dışlanmasıyla da tanımlanmasını öne süren bu denklem, binlerce yıl boyunca savunuldu. Savunucularının

savaşı engellemek için mükemmel bir makine olarak düşündükleri piyasanın doğuşuna kadar bu böyle sürdü. Artık tanıdıklarla yabancılar arasında ayrım yapmamayı, her ikisiyle de aynı şekilde ticaret yapmayı doğurduğu için muazzam olan bu kopuş ne zaman gerçekleşti?

Piyasa

Piyasanın ortaya çıkışı sorunu, büyük bir kavram bulanıklığı içinde, ciddi şekilde anlaşılmaz hale getirilmiştir. İktisatçılar gibi tarihçiler de, ticaretin ve paranın herhangi bir kullanımının izlerini bulur bulmaz, piyasanın varolduğunu düşünmek yönünde önüne geçilmez bir eğilim duyuyorlar. Bu yolla, meta mantığının evrenselliğini ve ebediyetini ispatlamak gerçekten de kolaydır. Belli bazı ayrıcalıklı nesnelerin sayımıyla uğraşmayan toplum olmadığı gibi, tamamıyla kendine yeten ve komşularıyla ve de komşularının komşularıyla, sadece vuruşma değil, mübadele ilişkisi kurmayan toplumlar da muhtemelen hiç yoktur. Tarih öncesinden beri bazı mallar, çıkış yerlerinden binlerce kilometre uzaklıkta dolaşım halindeydi. Ama bütün bunlar, bir piyasa mekanizmasının varolduğunu göstermez. Macera ticareti yahut kapitalizm öncesi büyük imparatorluklar tarafından yönetilen ticaretle, hem alış hem satış fiyatı üzerinde sürdürülen çifte pazarlıkla elde edilen parasal kâr arasında pek ortak nokta yoktur. K. Polanyi ve öğrencilerinin büyük başarısı, sanayi üretiminden, para kullanımından, ticaretten anlayan ve pazar alanlarına *–market places–* sahip olmakla birlikte gerçek anlamıyla bir piyasaya sahip olmayan güçlü ve müreffeh imparatorlukların varolduğunu göstermeleridir. Gerçek manada bir piyasanın olmayışı, grup ve bireylerin maddi varlıklarının, arz ve talebin uzun ya da kısa süreli dalgalanmalarına bağlı olmamasıdır. Ve bunun hikmeti de, ücretlerin gelenek-

sel olarak sabit olması, yönetim ya da töreler tarafından tespit edilmesidir. Bunlar toplumsal ücretlerdi. Gerek, ekonomi toplumsalın içine gömülü kaldığından (*embedded*), gerekse meta ile olan ilişki, kişiler arası ilişkilerin ötesine gitmediğinden kendi kendini düzenleyen bir piyasa söz konusu değildi. Durumu, bizce pek tartışma götürmeyen bu şekliyle koyduğumuzda, toplumsal ve siyasal ilişkiler karşısında özerk ve kendini düzenleyen piyasanın nerede ve hangi çağda ortaya çıktığı sorusu kalıyor geriye. K. Polanyi, piyasanın kelimenin dar anlamıyla Batı'da, 1834 ile 1930 yılları arasında ancak bir yüzyıl var olduğunu öne sürerken, biraz aşırı bir kuramsal saflık örneği verir. 1834'te, o zamana dek sahici bir emek piyasasının oluşumunu engelleyen Speenhamland kanunu feshedildi; bu kanun İngiltere'de yoksullara, doğdukları bucağa kayıtlarını esas alarak sosyal koruma sağlıyordu. 1930'lar ise, ekonomi üzerinde ve ekonomi içerisinde devletin sistematik müdahalelerinin başladığı yıllardı. Piyasa için verilen bu kesin tarihler pek de savunulabilir olmadığı, bizzat K. Polanyi'nin iki farklı tarih daha önermesinden açıkça anlaşılıyor. Bu tarihler de belirsizdir: Helenistik Yunan ya da Klasik Atina ve Avrupa Orta Çağı.

Bilimsel tartışmanın halihazırdaki durumunda ortadan kaldırılması güç olan bu belirsizlikler, meseleyi biraz farklı şekilde ele almaya yönlendiriyor insanı. K. Polanyi ve F. Von Hayek gibi birbirine iki zıt kutupta yer alan yazarları birlikte dikkate alacak olursak, esas kuramsal ve ideolojik tartışmanın, piyasanın oluşumundaki kendiliğindenlik ve doğallık derecesiyle ilgili olduğunu açıkça görebiliriz. Söz konusu olan acaba, kendini doğuran bir mekanizma mı, yoksa tesis edilmiş, dolayısıyla da kendinden başka bir nedenden kaynaklanan bir mekanizma mıdır? Cevap bizce incelikli olmalıdır. Ticari bir potansiyel barındıran mübadelenin ilkel toplumlarda, merkezî olmamakla birlikte nasıl mazur görüldü-

günü gördük. Piyasa, gizil bir şekilde, bu dağınık uygulamaların içinde saklıdır. Şayet piyasa serbest bırakılsaydı, kendine has bir mantık içerisinde gelişmek durumunda kalırdı. Bu açıdan Hayek haklıdır. Kaldı ki, daha genel olarak bakıldığında, her çeşit insan faaliyeti, sadece iktisadi değil, teknik ve estetik faaliyetler de örneğin, kendisine tanınan özerklik derecesine göre gerçekleşebilecek sınırlı bir imkânlar bütünlüğünü bünyesinde taşır. Ya da yine, bağrından çıktıkları alandan kaynaklanan sınırlandırmalara dahil olmalarına veya kendi bağlamından taşmayı başarmalarına göre belirlenecek bir imkânlar bütünlüğüdür bu. İşte bu noktada Polanyi'nin görüşü haklılık payı kazanır. Her toplum, bir yapının özerkliğinin ve bağlamından taşmasının ne derece tahammül edilebilir ve istenir olduğuna "karar verir". Burada da yine ilkel toplumların bizlere söyleyeceği şeyler var. Modernitenin iddiası, iktisat alanından başlayarak her alanda, azami özerklik ve bağlamdan özgürlük iddiasıdır. Fakat özerkleşme "kararı"nın kendisi bizzat iktisadi türden değildir.

Marx ve Weber'in işaret ettikleri gibi, ticari sermaye ve parasal sermayenin ortaya çıkışı çok eski tarihlidir. Polanyi'nin kullandığı anlamda, piyasa adacıklarına da oldukça eski dönemlerde ve farklı coğrafyalarda rastlandığını ekleyelim. Esas sorun, bu adacıkların ne zaman ülkeler çapında genişlemeye ve ilkece pazar mantığı temelinde yeniden organize edilmeye başladığını bulmaktır. Bu tarih genelde düşünüldüğünden çok daha geçtir. Fransa'da örneğin, yönetim merkezlerinin bütün olarak ulusal piyasaya doğrudan bağımlı hale gelmesi, gerçek anlamda ancak 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başı itibariyle başlamıştır. Diğer yerler için bu tarihin daha da gerilere gittiği doğrudur. Bu da, piyasa dinamiğinin Avrupa'da belli bir kadimliğe sahip olduğunu düşündürtüyor. Polanyi, Avrupa'ya tarihsel özgüllüğünü kazandıran temel itilimin gerçek anlamıyla, o zamana kadar her yerde ve

her zaman için köklü bir şekilde ayrık bulunmuş iki ticaret türü arasında gerçekleşen bağlanmadan kaynaklandığını belirtiyor. Bu iki tür, tüccar şehir devletleri tarafından gerçekleştirilen uluslararası ticaret ile yerel ticarettir. Yeni doğmakta olan ulus devletler, ücretli ordu beslemek ve feodallerle savaşmak için paraya ihtiyaç duyduklarından vergiyi parasallaştırdılar. Bölgesel ve sonra da ulusal piyasalar işte bu etki altında doğdular. Yerel ve uluslararası düzeylerde o vakte kadar varolmayan bağı kurdular. Bu akıl yürütme çizgisini izleyerek, iktisadi alanın bağlamından sıyrılmasının kaynağının siyasal düzlemde aranması gerektiğine işaret edelim.

Piyasanın özerkleşmesi, tek başına yine de, bir pazar toplumu yaratmaya yeterli olmayacaktır. Nitekim bunu anlamak için, Marksist tarihçilerin Avrupa mutlakıyetçiliği döneminin hâlâ feodal bir topluma mı yoksa çoktan burjuvalaşmış bir topluma mı tekabül ettiği konusunda sergiledikleri kararsızlığa bakmak yeterlidir. Bunun sebebi, belirleyici savrulmanın ancak, tarihte ilk kez, sadece iktisadi varlıklarıyla tanımlanan sınıfların siyasal bir role kavuşması ve nihayet sosyal itibarın zirvesine oynamaya göz dikmesiyle yaşanmış oluşudur –bu da Polanyi'nin ilk yorumuna itibarını iade eder. Bu savrulma, iktisadi ya da siyasal olmaktan ziyade, öncelikle simgeseldir.

Üçüncü dünya ve kalkınma sorunu

Piyasa kavramı ve tarihine dair bu değerlendirmeler biraz uzun ve bir parça da skolastik kaçmış görünebilir. Yine de, daha öncelikli önemi haiz bir tartışmayı ele almak için gerekliydi. Bu tartışma, genel olarak iktisadi kalkınma sorunu başlığı altında sürdürülen fakat ekonominin çok ötesinde olan, aslında dünyadaki küreselleşme sürecini ilgilendiren bir tartışmadır. Modern düşünce ve sosyal bilimlerin en ba-

riz sınırlarına eriştiği yer, bunların söz konusu tartışmaya dair az çok düzenli, yerli yersiz bir sürü şey söylerken sergiledikleri beceriksizliktir. Bu yetersizliğin sebeplerinden biri, modern düşünce ve sosyal bilimlerin başvurdukları akıl yürütmelerin geniş ölçüde ulusallık çerçevesiyle sınırlı olmasıdır. Halbuki bu bilimlerin paradigmalarını kuran evrensel, soyut ve faydacı akılcılık çok bariz sorunlara yol açmadıysa şayet, bunun sebebi, toplumların modernleştirilmesinin, esasen bütün üyeler için ortak bir kültüre katılım açısından düşünülmesi ve savunulmasıydı. Oysa sadece sınıflar değil, kültürler de karşı karşıya gelince evrensel akılcılık açıkça fazla dar gelmeye başladı. Küreselleşme görünüşte, evvela iktisat alanında etkili hale geldiğinden, bu sorun üstünde düşünme işi, ekonomi politiğin kıyıda kalmış, pek de yüzüne bakılmayan bir alt branşına, kalkınma ekonomisine verildi. Fakat, bu alt disiplinin en tanınmış uzmanlarından bazılarının teslim ettiği gibi, kalkınma ekonomisi, uzmanlaşmış bir disiplin olarak sadece marjinal değil aynı zamanda açıkça ölüydü. Dış ticaretin desteklenmesiyle kalkınmadan tutun, sanayi öncelikle ya da kendi merkezli kalkınmaya, çok çeşitli planlama tarzlarına kadar, otuz yıldır üçüncü dünya yöneticilerine uzmanlar tarafından önerilen az çok bilgece formüllerin hepsinin en iyi ihtimalle işlemez olduğu ortaya çıktı.

Fakat, ekonomist-faydacı bir bakış açısından çözüm yine de kolay gözüküyor. Bu çözüm bütünüyle şu mesaja dayanır: Kalkınmış Beyazlar daha az kalkınmış ve daha az beyaz olanlara –şayet Beyazlardan daha beyaz olan bazı Sarıları dışarıda bırakırsak– şunu söyleme hakkına sahiptirler: "Bizim gibi yapın." Ve faydacı bir bakış açısından, gerçekten de başka nasıl bir mesaj verilebilirdi, bilemiyoruz. Faydacı tahayyülün kabul ettiği gibi toplumlar evvela, maddi refahın artırılmasından başka amacı olmayan üretici organiz-

malarsa şayet, Batı'nın gelişim normlarına göre tanımlanan bir azgelişmişlik, ancak iki tip sebepten kaynaklanıyor olabilirdi. Marksistlere göre, temel sebep, emperyalizmde ve çevrenin merkez tarafından sömürülmesi olgusunda aranmalıydı. Liberal akımlara göre ise, suçlanması gereken yöneticilerin ve kitlelerin cehaleti ve bunların, akılcı olmayan hatta kitleleri sosyalizme sürükleyen inanışlara bağlılıklarıydı. Sömürgecilik dönemiyle ilgili olarak, nankörlerin tembelliğinden de bahsedilmişti fakat artık bunun modası geçmişti. Basit bir soruna basit çözümler sunulmalıydı. Öyle ki, yoğun ideolojik sulandırmayla malul otoriter planlamacı modeller artık Deng Xiapoing yahut Gorbaçov nazarında bile külliyen gözden düşmüştü... Geriye iki üç kelimeyle ifade edilebilen liberal yol kalıyordu: Piyasanın serbest olduğu her yerde her şey tamamdı; piyasanın bürokratik zincirlere takıldığı her yerde ise sorun vardı. Piyasayı serbest bırakın her şey iyi giderdi.

Bazı açılardan, bu savlama neredeyse totolojik olduğundan çürütülemezdir. Gerçekten de, üçüncü dünyanın her yerinde, herkesin zenginleşmesini sağlayacak şekilde iyi işleyen pazarlar olsaydı, sorun olmayacağı açıktır. Yine de, liberal savın unuttuğu şey, piyasaların kendi başlarına, kurumsal, hukuki ve toplumsal bir boşlukta işlemediğidir. Piyasaların özerkleşme yönündeki içsel eğilimi ancak, diğer yapıların bağlamsal mantığı engel teşkil etmediğinde fiiliyata geçebilir. Ve daha genel olarak, iktisatçıların önermelerinin aksine toplumlar, öncelikle ve münhasıran üretim makineleri de değildir. Toplumların üretmeden önce, kendini yaratması, düşünmesi ve meşrulaştırması gerekir.

Dolayısıyla sebepler zincirini tersine çevirmek gerekir. İktisadi kalkınmanın mayası ilk planda iktisadi değildir. Bu mayanın tutması Batı'da bile, ancak dinî çalkantılar vasıtasıyla ve özgül bir siyasal yapılanma çerçevesinde gerçekleş-

mıştır. Güçlü feodal beylerle bir arada yaşamak durumunda kalan güçsüz bir merkezî iktidar vardı ve bu da, başka yerlerde varolmayan bir orta tabakaya serbest bir alan yarattı. Piyasa ekonomisinin gelişimiyle özdeşleşecek olan da bu orta sınıflardır. Bu tabaka, söz konusu gelişimde sosyal itibara ulaşmanın en elverişli yolunu buluyordu. Dini, siyasal ve iktisadi boyutları bir araya getiren, Avrupa'ya özgü bu yapılanma, iktidarın arzularıyla pek bir şey paylaşmayan bir sivil toplumun özerklik dinamiğini oluşturdu. Batı tarafından mağlubiyete uğratılmış ülkelerin çoğunda böyle gelişmeler vuku bulmadı. Emparyalizmin çeşitli Marksist yorumlarının iddia ettiğinin aksine, sömürgeleştirmenin yol açtığı zararlar, öncelikle iktisadi boyutlu değildir. Ticaretteki eşitsizlik ispatlanamazdır ve eğer, malların değerini azgelişmiş ülkelerdeki emek değeri üzerinden ölçecek olursak, ticaretten kârlı çıkanlar bu ülkelerdir. Nitekim örneğin sofistike bir bilgisayar sistemini üretmek için bu ülkelerin harcaması gereken çalışma süresi açıkça astronomiktir. Batı'nın gücü, yağmaladığı ve koparıp aldığından ziyade verdiğinin sonucudur. Çünkü ancak vererek itibar elde edilir ve iktidar sağlamlaştırılır. Sömürgeci fethin yıkıma uğrattığı şey iktisadi değildir. Pek çok durumda tam tersine ekonomiyi kuran o olmuştur. Neredeyse bütün parçalarına varıncaya kadar... Bu fethin yıktığı şey, geleneksel toplumların üretim ve yeniden üretimine ilişkin incelikli mekanizmalar ve bu toplum üyelerinin varlıklarına anlam kazandıran simgesel yapılardır. Geleneksel tahayyülün mihenk taşları yok olduktan sonra, bu toplumlar için geriye kalan tek simgesel çıkış yolu, galipleri taklit etmekti. Galiplerin insani değerleri elbette daha üstün olmalıydı zira galip gelmişlerdi.

Ama taklitçi çözüm en az hallettiği kadar yeni sorun yaratır. Bu çözüm, kendileri hakkında yeterince sağlam ve güvenli bir imgeye sahip olmayı bilmiş veya bunu koruyabil-

miş ülkeler için göz kamaştırıcı bir başarıyla sonuçlandı. Bu ülkeler galiplere karşı, onların imgesini kullanarak da olsa, ulusal bir kimlik yarattılar ve eski piyasa ekonomisi geleneklerinden destek aldılar. Eskiden Avrupa'daki gibi zayıf bir merkezî iktidara ve feodalizme sahip olan, bugünse artık taklitçiliğin kendi lehine dönmesinin tadını çıkaran Japonya bu konuda akla hemen gelen örnektir. Eski emperyal egemenlik dönemlerinden gelen sağlam bir gurur hissini miras alan, fakat bizzat despotik yapının köylü toplulukları geniş ölçüde piyasadan ve parasallaşmadan uzak tuttuğu ve maddi gönence kavuşmuş yeterli ölçekte bir orta tabakanın ortaya çıkmasını engellediği ülkelerde, modern bir ulus ve piyasa ekonomisi kurma yolundaki, Japonya ile eşzamanlı girişimler ise yerinde saydı. Bu açıdan, devlet katında taklit yolunu hemen hemen Japonya'yla aynı zamanda benimsemiş olan Türkiye örneği anlamlıdır. Piyasanın henüz rüşeym halinde olduğu, devletin, şayet varsa, kırıntılarına rastlandığı başka ülkelerde, bilhassa Afrika ülkelerinde ise, siyasal düzeyden başlanarak toplumsallık alanının bütünüyle yoktan var edilmesi gerekiyor.

Dolayısıyla üçüncü dünyanın sorunları, elbette iktisadi olmakla birlikte, öncelikle iktisadi değildir. Bu sorunlar, küreselleşmeye gitgide daha çok maruz kalan ve onun tarafından yapısı bozulan iktisadi temeller ile, tahayyül dünyası dışında ne sahiden geçmişe dönebilen ne de egemen ethosa hepten karşıt bir iktisat mantığıyla çokça kaynaşabilen siyasal ve sosyal ilişkiler arasında varolan muazzam kopukluktan kaynaklanır. Zira, "Asya Ejderhaları" gibi başa güreşilmediği takdirde, zoraki taklitçilik yolu tuzaklarla doludur. Egemenleri taklit etme arzusu arttıkça, has bir kimlik duygusunu besleyen şeylerdeki bocalama da artar, eşit hale gelme umudu sarsılır. Bütün bu nedenlerden ötürü, piyasa her yerde, her zaman, her derde deva olmak bir yana, toplum-

sal dokuda açtığı yaraların tedavi edilme hızını aşacak süratle genişlediği durumda felaket yaratır hale gelir. Üçüncü dünyanın yaşadığı sefaletin veya burada hüküm süren muazzam gecekondulaşmanın edebiyatını yapmanın yeri burası değil. Bunların nedeninin metalaşmanın yetersizliğinden mi yoksa tam tersine aşırılığından mı kaynaklandığı sorusu tartışılabilir. Her halükârda kesin olan şey, ticari gelişimin kalkınmakta olan ülkelerin bazılarında, tartışılmaz bir maddi gönenç getirmekle birlikte, diğerlerinde, açlığa, köksüzleşmeye, kültürel yozlaşmaya ve umutsuzluğa yol açtığıdır. Öyle ki, Marksistlerin, Batı'da geçerliği artık tartışılan mutlak veya görece fakirleşme tezleri, dünya çapında dışlanmış ve mutlak fazlalık olarak görülen hatırı sayılır miktardaki insan için savunulamaz değildir. Meta sisteminin merkezinde, ABD'de bile, bazı araştırmalar, var olan eğilimin sürüp gitmesi halinde, otuz yıl sonra, siyah nüfusun ancak yüzde 30'unun iş sahibi olacağı ve ailelerin de yüzde 70'inin sadece anne tarafından yetiştirileceği yolunda hesaplar yapıyor (*Le Monde*, 8 Eylül 1988). Bu eğilim, farklı etnik kimlik ve kültürlerden toplumları karşı karşıya getiren gettoların kurulması ve güçlendirilmesiyle başat gidiyor. Daha fakir ülkelerde olabilecekleri tahmin edelim. Paradoksal bir farkla onlar bazen kendi sefaletleri tarafından korunuyorlar.

Bütün bunlardan çıkarılacak sonuç açıktır. Piyasanın az çok dengeli bir gelişimi ancak toplumsal ilişkiler buna elverdiği ölçüde mümkündür. Bu tespitten yola çıkarak, beyaz adamı bir kere daha ağlatmak gerektiği sonucu çıkartılmamalıdır.[1] En azından fazlaca. Daha dar bir düzeyde,

1 Fransız denemeci Pascal Bruckner, 1983 yılında yayımlanan ve üçüncü dünyacı çevrelerde çok tepki toplayan *Beyaz Adamın Hıçkırığı* başlıklı kitabında, üçüncü dünya ülkelerinin içler acısı durumundan esas olarak Batılıları sorumlu tutan yaklaşımların, Batılılarda yersiz bir suçluluk kompleksi yarattığını, bu sayede geri kalmışlık halinin sürekliliğinde yerel sorumlulukların gizlendiğini iddia etmişti – e.n.

şirketler seviyesinde de olduğu gibi, olaylar tek taraflı değil. Batı'ya ve galip uygarlıklara karşı duyulan, kısmen zararlı hayranlık, aynı zamanda eşit koşullara ulaşmak yönünde duyulan demokratik bir arzunun da ifadesidir. Metalar, bilhassa da ruhu okşayanları, demokratik arzuların ve evrensel kardeşlik umutlarının taşıyıcılığını yapıyor. Fakat, demokrasilerin tesisini sadece piyasanın gelişiminden beklemek boşuna. Daha doğru olan bunun tam tersi. Bugün kalkınma iktisatçılarının önerebilecekleri dişe dokunur hemen hiçbir şey yoksa, bunun nedeni, kalkınma patikalarının iktisadi olmaktan önce siyasal ve simgesel olmasıdır. Geriye hazır reçetelerden sakınmak ve ekonomist şemaların yerini siyasal ve hukuki şemaların almasını önlemektir. Demokrasi, mekanik bir şekilde, her yer için uygulayabileceğimiz hukuki ve soyut bir formülleştirmeye indirgenemez. Demokrasi sahici manada ancak, toplumsal ilişkiler ve her seferinde özgül olan çatışmalar dinamiği içerisinde nüve olarak vardır. Dolayısıyla temel zorluk ve esas mesele, demokrasinin içinde barınabildiği çeşitli biçimleri, yine demokrasinin taşıyıcısı olduğu evrensellik amacını yadsımaksızın düşünebilmektir. Hem kuramsal hem de pratik olan bu zorunluluk, faydacı akılcılığın soyut evrenselliğinden kopmayı gerektirir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

AKLIN BELİRSİZLİKLERİ VE ÖZNENİN FARKLI DURUMLARI

Dünyanın iktisadi vizyonu son derece ilerici ve demokratik görünür. Bütün insanların eşitliği adına, onları, inanışların uzun geçmişini ve akıldışı kurumları silip atmaya, böylece nihayet ortak bir refahın doyumuna ulaşmaya çağırır. İktisat tasavvuru böylelikle, pratikte tecessümü olduğu Batı akılcılığının merkezine yerleşir ve derin muğlaklığıyla bu akılcılığı paylaşır. Bir yandan kutsal metinleri akılcı sınamadan geçirmeyi önerirken, diğer yandan her halükârda kurtulanların seçilmişler olacağını söyleyen Reform bu muğlaklığın ilk işaretlerini vermişti. Aynı şekilde modern akılcılık da, tüm insanların eşit olduğunu çünkü aynı ölçüde akılcı olduğunu vazeder. Ne var ki, aklın ve eşitliğin gerçekliğini tanıyan ve savunanlar diğerlerinden daha eşittir! Akılcılık zorunlu olarak şu ya da bu şekilde bir evrimciliğe yaslandığı için yani, Batı toplumunun diğer tüm toplumlardan saklı hakikati ortaya çıkardığı ve bu hakikatin nihai varış noktasını temsil ettiği, bu yüzden de seçilmiş olduğu şeklindeki kanaate yaslandığı için, aşılması güç bir ikiliğe düşer. Gerçekten de akılcılığın, çelişkili iki önermeyi aynı

anda doğru kabul etmesi gerekir: Bir yanda, bütün insanların eşit ölçüde akılcı olduğu önermesi; diğer yanda ise, hakiki akılcıların ancak modern insanlar olduğu önermesi vardır. Akılcı evrenselcilik bu nedenle özellikle görececidir. Çelişkinin aşikâr çözümü elbette, bütün insanların ideal ve potansiyel açıdan akılcı olduklarını fakat aslında olguda öyle olmadıklarını söylemektir. Fakat bu çözüm sağlam durmaz. Akılcılık, bir kere teolojik temellerinden sıyrıldı mı, ideali olgudan çıkarsamaya yönelir. Akıl olguda evrensel olmalıdır ki idealde de olabilsin.

Yine de, zıt kutba yani hem epistemolojik manada tepkisel olan düşünce akımlarının hem de bilhassa *Völkich*'in ya da tam tersi olan ultra-ilerlemecilerin savunduğu mutlak göreciliğe bir çırpıda savrulmak da mümkün değildir. Göreciliğin, akılcılığın ikilemlerine simetrik olan ikilemlerini biliyoruz. Şayet insanlar, birbirinden tamamen farklı ve alâkasız dünyalarda yaşıyorlarsa, bu dünyalarla ilgili hiçbir şey, özellikle de bunların farklı ve ilgisiz olduğuna dair bir şey söyleyemeyiz. Ya da yine, hakikatin ancak göreli olabileceği yolundaki önerme ancak göreli olmazsa doğru olabilir. Tutarlı bir görecilik kendi kendini yadsıdığından, her türlü hakikat iddiasını ve etik norm ifadesini yasaklamalıdır. Böyle bir göreciliğin örneğin, Hitlerizmi ya da Stalinizmi mahkûm etmesini sağlayacak bir şey yoktur. Ama yine de, göreciler genellikle, en az evrenselci rakipleri kadar ateşli ahlakçılardır. Çünkü, hiçbir şeyin rasyonel olmadığını akılcı bir şekilde ispatlamaya çalışmadıkları sürece, her toplumun bir diğeri kadar akılcı olduğunu varsayarlar. Kimse bazı göreciler kadar evrenselci ve akılcı olamaz.

Salt olgu analizi, bu soyut ve şaşırtmalı ikilemlerden kurtulmak için fazla yardımcı olmaz. Böyle bir analiz görecilere karşı birtakım evrensellerin varlığını teyit eder. Akılcılara karşı ise, bu evrensellerin daima farklı yorumların ve özgül

montajların konusu olduğunu ve iktisadi akılcılığın örneğin evrensel kabul ettiği, çalışma, nedret, piyasa ve iktisadın, çoğu zaman sahte evrenseller olarak ortaya çıktığını gösterir. Öyleyse sorun yaratan akılcılık kavramının kendisidir. Sadece akılcı olanın akılcı olduğu izleğini takip ederek, sonsuza genişleyen totolojik formüllerden kurtulamadıkça, her şeyin akılcı olduğu fikri ile hiçbir şeyin akılcı olmadığı fikri arasında, bir sonuca varma umudu olmaksızın tereddüt edip dururuz yalnızca. Halbuki ihtiyaç duyduğumuz şey, hangi pratiklerin ve hangi inanışların meşru olduğunu, hangilerinin olmadığını söyleyip bunları ayrıştırmamıza yarayacak bir norm, muhakkak ki etik bir normdur. Bu da hem akılcı söylemin akıl hakkında söylediklerini hem de, insani öznenin doğası hakkında geliştirmiş olduğu bakış tarzını bir kere daha düşünmeyi gerektirir.

Aklın belirsizlikleri

Akılcılık sözcüğünün kendisi muğlaktır. Geniş anlamıyla bu sözcük, hakikatin herhangi aşkın bir kaynağına dayanarak konuşmamak ve bilme çabasının, kendi mantığından kaynaklananlar dışında meşruluk kriterleri olmamasından doğan belirsizlikle yüzleşmek yönündeki tavrı ifade eder. Koca bir felsefe geleneğinin geliştirdiği bu akılcılık tamamen sorgulamaya açıktır. Hatta aklın kendini sorgulamasıyla özdeştir. Bu akılcılığın konumunu sorgulamak, akıl kategorisinin bile her zaman var olmadığını göstermek ve etkin bir düşünce süreci için bu aklın faydasına şüpheyle yaklaşmak mümkün ve dahi zorunludur. Yine de, her türden aşırıcılık girişimine karşı tetikte olmak kaydıyla, Husserl'in büyük klasik akılcılık dediği şeye ilham veren motivasyonlara katılmamak zordur. Söz konusu akılcılığın birincisiyle pek de net olmayan ilişkileri vardır ancak, burada bizi ilgilendiren

akılcılık sözcüğünün bu kullanımıdır. Akla pozitif, neredeyse bilimsel bir nitelik vermenin mümkün olduğu yolundaki kesinliğe dayanan akılcı sorgulama, bugün gitgide kapsayıcı hale gelen indirgemelere zemin oluşturuyor. Bu durumda bilimin giderek, genel olarak düşüncenin, özelde ise akılcı düşüncenin mekanizmalarını açıklayabilecek hale geldiği iddia ediliyor. Hatta bize, düşüncenin ve eylemin rasyonelliğinin nesnel ölçütlerini sunmaya da hazır olduğu söyleniyor.

Düşünce ve eylem. Günümüz akılcılığı bu iki alanda da, eski faydacı temellerden esinlenen ortak bir cevap fısıldıyor bizlere: Anahtar sözcüğün hesap olduğunu söylüyor. Söz konusu akılcılık, yapay zekâ üretimine daldığı için, düşüncenin mekanikleştirilebilir boyutuyla bilgicilik (*cognitivisme*) ilgileniyor ve düşünceyi mantıksal hesap modeli üzerinden kavrıyor. Bilgicilik bünyesindeki en büyük tartışma da, bu mantıksal hesabın, onu destekleyen maddi belirlenimlere indirgenebilir olup olmadığıyla ilgilidir. Fakat, bu soruya olumsuz yanıt verildiği durumlarda bile, indirgemecilik ayyuka çıkmıştır. Klasik felsefenin sözvarlığını kullanarak, basitçe bilgiciliğin, düşünceyi akılla –*vernunft*–, aklı idrakla –*verstand*–, idrakı da mantıkî hesapla özdeş kabul ettiğini söyleyelim. Buradan kalkarak, mantıklı makineler modeli haricinde düşünenlerin kötü düşündüklerine hükmedilir.

Burada sorguladığımız faydacı tasavvura temel oluşturduğu için daha ziyade üzerinde duracağımız bir başka indirgemecilik ise, akılcı eylem teorisine hâkim olan indirgemeciliktir. Bu tasavvurun daha en baştan, nasıl az çok ekonomi politik alanıyla iç içe geçtiğini ve şimdilerde, yöntemsel bireycilik veya akılcı tercihler kuramı adı altında nasıl düşüncenin egemen epistemolojik kaidesi haline geldiğini, sosyolojide olduğu kadar, antropolojide, tarihte ve felsefede uygulama sahası bulduğunu hatırlayalım. Bu faydacılığın merkezî önermesi, bireysel olsun kolektif olsun, toplumsal ey-

lemin ancak bireylerin çıkar güden hesaplarına göndermeyle anlaşılır ve meşru hale gelebildiğidir. Şimdi ana sorunu doğrudan doğruya ele almanın zamanı geldi. İnsanlar gerçekten de çıkarcı hesapçılar mıdır; en azından söz konusu varsayımın yöntemsel bir verimliliğe sahip olabilmesine yetecek düzeyde hesap yaparlar mı?

Bu soru iki alt soruyu barındırır: İnsanlar hesap yapar mı? Ve hesap yaparak elde etmeye çalıştıkları faydalar nelerdir? İlki yapıca, ampirik düzeye ait, basit bir olgu sorusudur. Yöntemsel akılcılık buna bir ilke vazederek karşılık verir. Ama bu durumda elzem hale gelecek pek çok açıklamayı sunmaya pek de zahmet etmeden yapar bunu. Bu sorulara kabaca şu örnekler verilebilir: Kim hesaplıyor? Münhasıran insani özne mi, yoksa insani öznelerden kurulu bir sistem mi? Bu bilinçli mi yapılıyor, farkında olunmadan mı? Hesabın birimi nedir? Parasal hesap durumlarında işler kolaydır, her şey ortak bir paydaya, paraya indirgenir. Fakat bir kilo patatesle bir dirhem sevgi hissi nasıl kıyaslanır? Patatesleri hisse mi indirgemeli yoksa tersini mi yapmalı? Farklı hesap biçimleri birbirine çevrilebilir mi, nasıl? Başka deyişle, bir müzisyenin yaptığı hesap, bir generalin, satranç oyuncusunun, bankacının ya da taş değirmeni döndüren Tibetli bir rahibinkiyle aynı yapıda mıdır? Ve hesabın azami kılmaya çalıştığı şey nedir? Mümkün azami kazanç mıdır, bir felaketten kaçınma şansı mıdır yoksa bu ikisi arasında bir şey mi? Bütün servetini tek el rulete yatırmanın mı, kuruş kuruş biriktirmenin mi daha akılcı olduğunu sormaya kadar varır bu. Son kuramsal gelişmeler, kusursuz bir akılcılık için eksiksiz bilgi gerektiğini ve akılcılığın da eksiksiz bilgi edinmek için gereken çabayla sınırlı olduğunu ileri sürerek akılcı iyimserliği yumuşattı. Fakat kuram, saydığımız sorularla ilgilenmiyor. Halbuki, insan fiillerine salt hayali açıklamalar getirilmeyecekse, bunları düşünmek açıkça zaruridir.

Bize anlatıldığı kadarıyla öznenin elde etmeye çalıştığı faydanın yapısına dair varsayımların da sunulması gerekirdi. Halbuki kuramın bütün söylediği, bu faydaların bencil olduğudur. Herhangi birinin değil de, taraf olan öznelerin faydaları söz konusu olduğuna göre, bu sonuç kendiliğinden çıkıyor zaten. Bu faydalar bencil ve geçişlidir. Şayet özne A'yı B'ye ve B'yi C'ye tercih ediyorsa, kuram A'nın da C'ye tercih edilir olduğunu öne sürüyor. Bu geçişin, hesap yapan öznenin rasyonelliğini gösterdiği varsayılıyor. Halbuki aslında hiç de bunu göstermiyor. Nitekim özne A'yı B'ye ve B'yi C'ye tercih edip, sonra da C'yi A'ya tercih ederse, çıkarıyla ilgili fikirlerinin değiştiğini söylemek yeterli oluyor. İktisat kuramının, fayda ve çıkarın doğasına dair tözcü varsayımlardan kurtularak Bentham'dan bu yana elde ettiğini düşündüğü kazanım aslında bu kavramı, totolojik döngünün zayıflığına mahkûm eden şeydir. Kuram, kişi tercihleriyle ilişkili bir varsayım vasıtasıyla somut pratikleri öngörmeye çalışacağı yerde, kişinin söz konusu şeyi seçmesinin, aslında bu şıkkı tercih etmesi yüzünden olduğunu söylemekle sınırlı kalır. Tercihler, fayda, uzun ve kısa vadeli ya da nesnel ve öznel faydalar arasındaki veyahut tutarlılığa sahip mantıksal davranışlarla rasyonel davranışlar arasındaki farkların bir kavramsal açıklanışını getirmek yerine, kuram, insanların tercih ettiği şeyleri seçtiklerini ve kendilerini ilgilendiren şeylerle ilgilendiklerini bıktırıncasına tekrar eder durur. Aynı türden tespitler, refah ekonomisinin, Walras ve Pareto'nun genel denge kuramına dayanarak geliştirdiği kolekif akılcılık çözümlemeleri için de benzer biçimde geçerlidir.

Ta yüzyıl önce, yeni doğmakta olan mikro ekonomi kuramı hakkında yapılması uygun düşecek bu tespitler, günümüzdeki iktisat kuramı için esasen halen geçerlidir. Bu tespitler geliştirilmedikleri takdirde faydacı paradigmanın ikti-

sat alanı dışına genişlemesiyle bağlantılı tüm son dönem çalışmaları açısından, yetersiz, belki de haksız görünecektir. Klasik iktisat kuramının araçlarını fakir kılan şey, bu araçların salt parametrik bir akılcılık modeline dayanmasıdır. Başka deyişle, kuram, öznenin akılcı tercihlerinin verili olduğunu ve öznenin bunların açıkça farkında olduğunu varsayarak, kişinin nasıl davranacağını araştırır. Diğer öznelerin yine verili ve sabit görülen davranışlarını hesaba katmaz. Bu bakışın iki farklı yoldan çok daha ince bir hale getirilebileceğini kestirmek zor değil. Bu yolların ilki, parametrik akılcılık modelinden, stratejik akılcılık modeline geçmek ve diğer öznelerin rasyonel tercihlerini göz önünde bulunduran öznenin nasıl davranması gerektiğini sormaktır. Oyun kuramı, işte bu yönüyle ucu açık olan soruşturma sahasını araştırıyor. İktisat kuramı gibi bu kuram da, gerçeklikle ilişkileri ve açıklama gücü oldukça sorunlu olan formel modeller üzerinde düşünüyor. Örneğin, formel bir oyun olan satrançta kazanmak için, satranç kuramcılarının çözümlemelerindense, bir el kitabı okumak yeğdir. Yine de formalizmi dolayısıyla oyun kuramı ilginç sorunlar ortaya çıkartır. Belki de bunun sebebi formel mantık gibi onun da, kendi sınırlarını görme avantajına sahip oluşudur. Bu sınırlar bilhassa, en akılcı davranışın, en azından bazı durumlarda akılcılığı dert edinmeyen davranış olabileceği yönündeki şüpheye dayanır. Söz konusu davranışlar örneğin ahlaki davranışlardır. Gerçekten de kolektif oyunlarda, toplamın sıfır ya da eksi olduğu durumları değiştirmeyi sağlayan bunlardır.

Varsayımın karmaşıklaştırılmasına dayanan diğer yol, nasıl oluştuklarını sorgulamaya gerek olmadan, ihtiyaçların ve tercihlerin verili olduğunun kabul edilmesi gerektiği varsayımını terk etmekten geçer. Bu yolun etki alanı, henüz oldukça zayıf ve sınırlı çünkü burada, tercihlerin üst-tercihlerin veya "ikinci dereceden tercihler"in bir sonucu olduğu

söylenir sadece. Peki ya bu sonuncuları sorgulama hakkımız var mı? Varsayım açısından bu soru meşru olduğu kadar rahatsız edicidir de. Örneğin, tercihi yönlendiren tercihlerin, değerler tarafından belirlendiği kabul edilecek olsa, o zaman faydacı tahayyülün temelleri sarsılmaya başlar ve geleneksel sosyolojik ve felsefi sorgulamaların zorunlu geri dönüşüne kapı aralanır. Bu da, öznenin kendine referanslı ve kendini yaratan, *bölünmüş* doğasını tanımak yolunda atılmış bir ilk adımdır.

Parametrik akılcılığın ilksel modelinin derinlik kazandığı bu iki yol, bizce merkezî olan tek bir soruya doğru meyleder: Mükemmelen akılcı olan bir özne akılcı olmayı seçer miydi? İlk anda akla iki yanıt geliyor. İkisi de muhtemelen en geçerli cevaptır ve bir noktada da kesişirler. Kuramsal ve neredeyse formel bir bakış açısından, bu mükemmel akılcı öznenin olsa olsa tanrı benzeri biri olabileceğine işaret etmek yeterlidir. Yani akılcı olmayı seçip seçmeyeceğini bilemeyiz. Hattâ büyük ihtimalle bu soru onu hiç ilgilendirmeyecektir. Her halükârda öyle biri yok. Bu da, davranışlarının anlamına dair her türden nihai garantiden uzak yaşamak zorunda olan insanlığın dramı ya da şansıdır. Daha tözcü bir bakış açısından, bu akılcılık sorununun aslında yeni olmadığını görmek gerekir. Büyük dinlerin bu soruya verilmiş mümkün cevap şekilleri olduğu varsayımı sadece yöntemsel açıdan da olsa savunulabilir. Akılcı neden Hıristiyanlar için sevgi, Budistler için ödev olacaktır. Bütün büyük dinler arasında Budizm, en akılcı temellere sahip olandır. Öyle ki Budist öznede, ekonomik öznenin arketipini görebiliriz. Gelgelelim, Budistin sorumuza vereceği yanıt açıktır. Akılcı, yani aydınlanmaya ve mutlak bilgiye ulaşan insan –bunun Hegelci anlamda bir akılcılık olmadığı kuşkusuz– ki adı "boddisattva"dır, ancak önermeden önermeye geçerek sonuca varan aklın yolunu terk ettikten sonra

aydınlamaya erişebilir. Şayet bundan sonra yaşamaya devam etmeyi tercih ederse, bunu sıradan bir insan olarak yapacaktır. Aynı şekilde sufi aziz de, ne gidişini ne gelişini kimsenin fark etmediği kişidir. Böylelikle en akılcı özne, akılcılığı arayanlardan çok bununla uğraşmayan kişilere kat be kat daha yakın bir konumda olacaktır. Evrimciliğin ortaya attığı sorunu buna göre değiştirelim: En akıllı olduğunu iddia eden toplum belki de en az akıllı toplumdur. Aklın kendi sinüzoidal sapmaları vardır! Burada da, karar vermek için, akılcılığın fazla belirsiz olmayan bir ölçütünden yoksun oluşumuz bir kez daha karşımıza çıkar.

Akıl yürütmeyi tersine çevirelim öyleyse. Sıradan insanların sahip olduğu imgelerden yaratılan bilge veya aziz, bu insanlardan fersah fersah uzaktadır. Kendi dönüşüm silsilelerini bütünüyle, bilinçli ve iradî olarak –ya da aklî olarak diyelim– kontrol etmiş olsalar bile, katettikleri uzun menzilin izlerini ve hatıralarını taşımadan yapamazlar. Öyleyse gerçek anlamda dönüşmüşler midir? Veya başlangıçtaki ifademizi tekrarlayacak olursak, en akılcı olanın akılcı olmamak olduğuna karar vermiş bir özne akılcı olmaya son verebilir mi? Kendi yargı alanını daraltmak istemiyorsa eğer, akılcı tercihler kuramı bu soruya olumsuz yanıt vermelidir. Serge Christophe Kolm örneğin, Budistleri baştan aşağıya, tamamıyla akılcı ve hesapçı özneler olarak takdim eder. Bu nedenle, bize göre, ancak kendini yadsıyarak var olabilecek bir akılcılığa götüren paradoksları küçümsemek zorunda kalır. Akılcı tercihler kuramının en usta savunucularından biri olan Jon Elster ise, tam tersine, bu türden paradokslarla doğrudan doğruya yüzleşerek, akılla ilgisi olmayan alanlarda bile aklın nüfuzunu kaybetmediğini göstermeye girişir. Ulysse, denizkızlarının şarkılarının cazibesine kapılmamak için kendini geminin direğine bağlatır; böylece onları dinlemenin zevkinden de mahrum kalmaz. Akılcılığını en iyi şe-

kilde, kendi iradesinin zayıflığını öngörerek sergiler. Uykusuzluk hastalarının tuhaf ritüelleri, ancak kendiliğinden gelebilecek olan uykuya hükmetme iradesini ortaya koyar. Yine J. Elster, Descartes'ın, "En birinci kurnazlık benzerlerini kandırmamaktır" önerisini yaparken, bütünlüklü ve uzun vadeli bir akılcı tercihte bulunduğunu ileri sürer, çünkü durmadan ve an be an hesap yapmaktan insan kurtulur. Bu çözümlemelerden çıkan şey, akılcı ya da çıkarcı bir öznenin akılcı ve çıkarcı olmamasının imkânsızlığıdır. Ama düşünmeyi sürdürürsek, bu akıl yürütmelerin altında gizli olan asıl varsayım, öznenin hesapçılığının kendine neredeyse şeffaf olmasından öte, onun tek boyutluluğudur. Eğer özne gerçekten de, "akılcı olmaktan vazgeçemez"se, bunun sebebi, öznenin temelde sadece tek bir durumu, çıkarcı ve akılcı öznenin durumunu bilmesidir. Fakat daha iyi ifade edelim. Söz konusu olan, kartezyen cömertliğin veya Paskalcı imanın akıldışı olduğunu iddia etmek değil, somut oldukları ve somuta taşındıkları andan itibaren bunların, akıl-harici bir alana dahil oldukları ve en azından belli bir açıdan, cömertliğe ve imana yol açtığı söylenen akılcı tercihe indirgenemez hale geldikleridir.

Öznenin farklı durumları

Yukarıdaki tartışma belki de okuyucuya gereksiz ölçüde ayrıntılı ve zorlama gelmiştir. Kendilerine inanacak olursak, ölçüp biçip öyle olmaya karar veren Descartes gerçekten cömert, Pascal hakikaten inançlı mıdır? Veya bu ikisi, cömert ve mümin olmakla birlikte, bilinçsiz de olsa daima hesap yapan insanlar mıydı? Şüphesiz sağduyu, haklı olarak iki yorumun da doğru olduğunu söyleyecektir. Gelgelelim bu sağduyulu yanıt, faydacı akla sorun çıkartır. İlkece faydacı akıl, özgeciliğin varlığını tanımaktan yana hoşnutsuz

değildir. Hatta faydacı kuramcıların özgeciliği hararetle destekledikleri de olur. Ama elbette, özgeci tercihlerin evvela bencil olduğunu da illaki savunmak kaydıyla... Öyle ki, cömertlik daima şüpheli kalır, özerkliği hep sorunludur. J. Elster, bir kereliğine yapılmış uzun vadeli akılcı tercihlerden bahsederek bu durumu incelikle bertaraf ediyor. Bu da, her türlü özgeci eylemi bencillik terimlerine teville açıklama zorunluluğundan onu kurtarıyor. Bourdieu'nün *habitus* kavramı da aynı kuramsal işlevi yüklenir. Zorluk, buradaki uzun vadenin belirsiz olması ve uzun vadeli bir akılcı tercihten bahsettiğimiz durumda da, kazanç ve kayıpların ne zaman kesinleştiğinin, dolayısıyla da bir akılcılıktan bahsetmenin hangi manada mümkün olduğunun pek de açık olmayışıdır. Mesela ölüm döşeğindeki bir özne, aldığından daha çok verdiğini anlarsa, kendine akılcı diyemeyecek midir? Diğer bir zorluk, cömertliğin ancak kendi mantığına tâbi olduğu yani bencil hesaba indirgenemez olduğu durumlarda bir anlam kazanmasıdır. Dolayısıyla da, ancak hesap mantığını terk etmek koşuluyla başarılı olacağımızı bilerek cömertliği tercih etmişsek akılcı olabiliriz.

Bu soyut tespitlerden kalkarak, daha somut bir formül önermek mümkün. Akılcı tercih kuramcılarından bazıları, "arşimedçi" denilen bir akılcılık ilkesi ortaya koyuyor. Bu ilke, öznenin mümkün tercihlerinin, özne tarafından belirlenen oranlar dahilinde birbirinin yerine geçebilir ve birbirini telafi edebilir olduğunu varsayar (*trade off*). Bedeli ödendiği takdirde her şeyin ve herkesin satın alınabilir olduğu yolundaki beylik söz, aynı ilkenin hem en bayağı hem de en açık ifadesidir. Tespite çalıştığımız sorun böylece, eğer her şey satın alınabilirse, bunlar neyle satın alınabilir sorusuna dönüşür. Eğer durum bu değilse, mümkün tercihler alanı içerisinde süreksizliklerin ve indirgenemezliklerin var olduğuna kanaat getirmek gerekecektir. Bize en makul

gelen varsayım bu sonuncusudur. Bu varsayım, insan eylemlerinin tek bir kaynaktan değil pek çok kaynaktan türediğini öne sürer. Eylemlerin dört çeşit ideal tipini birbirinden ayırarak, Max Weber'in mükemmelen ifade ettiği şey de budur. Bunlar; duygusal, geleneksel, *(wertrational)* aksiyolojik rasyonellik ve *(zweckrational)* araçsal stratejik rasyonelliktir. Dolayısıyla yöntemsel bireyciliğin kimi temsilcilerinin kendilerini Weberci ilan ettiklerini görmek pek de küçük bir paradoks değildir. Aslında yöntemsel bireycilik, saydıklarımızdan birinin yani hesapçı araçsal eylem tipinin diğer üçünü yarattığını ileri sürerek, ideal tiplerin birbirlerine indirgenemezliğini görmezden gelmeye dayanır. Başka bir deyişle, duyguların oluşumu, geleneğe ya da ahlaka bağlılık, stratejik bir fayda hesabından kaynaklanıyordur. Peki, stratejik hesabın neye bağlılıktan kaynaklandığını sormaya hakkımız yok mu?

Buradaki tartışmanın gerekleri doğrultusunda, Weberci tipolojidense, Brahmanlara özgü, "insanların amaçları" (*Purusartha*) sınıflandırmasını tercih edeceğiz. Bu sınıflandırma, iki bin yıldan fazla bir zamandır, insan eylemlerinde, her biri meşru olan, hepsi kendi içinde anlaşılmakla birlikte saflık derecelerine göre hiyerarşiye tâbi tutulan dört amaç türünü birbirinden ayırır. İlk amaç haz, bilhassa da cinsel hazdır (*kama*). İkincisi çıkardır (*artha*); ekonomik çıkarlar, iktidar ve itibara yönelik çıkarlar gibi çeşitli alt katmanları vardır. Üçüncüsü ödevin gözetilmesidir (*darma*); her bireyi, kozmik ve toplumsal düzen içerisindeki yerine göre yükümlü kılar. Dördüncü amaç özgürleşmedir (*moksa*); bu bilhassa da amaca sahip olma zorunluluğundan özgürleşmedir. Modern kavramlara tercüme edildiğinde, amaçlar hiyerarşisi, şu şekilde anlaşılabilir: İlk dizi amaçlar haz ilkesince, ikinci dizi gerçeklik ilkesince, üçüncüsü iyi ve kötü ayrımı tarafından yönlendirilirler. *Moksa*

ise, haz ve gerçeklik ilkelerinin, iyi ve kötü ayrımının ötesini gözetir. Bu sınıflandırma, tartışmamızın çoğu noktasını aydınlatmaya yardımcı olur.

Söz konusu sınıflandırma öncelikle, faydacı aklın projesinin, dört ilkeyi sadece *artha* kategorisine sıkıştırmak olduğunu açık bir şekilde gösterir. Hatta bu proje daha da indirgemecidir. Faydacı tasavvuru, ekonomik hesap imgesiyle birleştiren sıkı bağlara sahiptir. Bu projeye genel paradigmasını sağlayan şey aslında *artha*'nın alt bileşenlerinden biri olan, edinimci *artha*'dır. Marksizmin yaptığı gibi tözcü bir bağlamda ya da yöntemsel bireyciliğin yaptığı gibi sadece formel ve totolojik bir şekilde dikkate alınan ekonomik hesap metaforunu terk ettiğimiz andan itibaren, şu ya da bu şekilde faydacılık karşıtlığı cephesine savruluruz. Örneğin insani öznenin temel çıkarının, meta edinmekte değil de kendi imgesiyle ilgilenmekte yattığını iddia etmek bile, faydacı aklın kendisine mal edemeyeceği antropolojiler yaratmak için yeterlidir. Bu konuda ikna olmak için, Hegel'in, Georges Bataille'ın, Hannah Arendt veya René Girard'ın antropolojilerinin ne kadar heterodoks olduklarını görmek yeterlidir. Nitekim insani özne başkaları üzerinde yarattığı imaj tarafından yönlendiriliyorsa, özne eğer görünme arzusu, ötekinin arzusuna duyulan arzu ya da ötekinin arzusuna göre arzuysa, bu durumda, onu bencillik ve özgecilik ikiliği etrafında düşünmenin imkânsız olacağı açıktır. Öteki benin kendi içinde bulunur ve bencil olduğu varsayılan çıkar, öteki için duyulan bir ilgidir. Şüphesiz Humecu ve Smithçi sempati kavramının düşünmeyi denediği şey de buydu. Görev anlayışı ya da özgürleşme peşinde koşmak da faydacı bakış açısına indirgenemez olacaklardır. İşte arzunun, görevin ve özgürlüğün hükümranlıklarının buluştuğu, faydacılık karşıtı ya da faydacı olmayan devasa kıta bu şekilde belirir.

Faydacı akıl buna rağmen, eylemlerin bütünlüğünü sadece kendi öncüllerinden yola çıkarak açıklamaya çalışırken tamamıyla bir açıdan haklıdır. Epistemolojik açıdan, bir paradigmanın uygulama alanını sonuna kadar genişletmek doğaldır. Ve daha genel, tamamen insani bir bakış açısından, her türden çıkar gütmezlik, yüce gönüllülük duygusundan ya da ahlakilikten şüphelenmeden edemeyiz çünkü bunların gerçekliği, asla kesin olmayan ve daima ispata ihtiyaç duyan kanıtlar gerektirir. Nice yaman savaşçı, nice katı sofu, belki genç ölmeseydiler, korkunç küçük burjuvalara, cimrilere dönüşecektiler. Bunu kimse bilemez. Ama öte yandan, ters yönde bir yargıya varmak ve örneğin, bu savaşçı ve sofular hayatta kalsalar ve "durum kötüye gitse" savaşçı ve dindar faziletlerinin tükeneceğini söylemek de imkânsızdır.

Bir paradigmanın geçerlilik alanı, gelip dayandığı ikilemlerle sınırlıdır. Bu ikilemlerin faydacı aklın ufkunda nasıl çoğaldığını gösterdik. Bundan gereken sonuçları çıkarmak için çabaladığını varsayalım. Aslında bulacağı, sistematik paradokslar mantığına başvuran paradigmayı kurtuluşa ve arınmaya götürmüş olan yollardır. Tercihlerin gökten inmedikleri ve "verili" olarak kabul edilemeyecekleri açık hale geldiğinde, gördüğümüz gibi, tercihlerin aslında üst tercihlerin ürünü olduğu, bu üst tercihlerin de başka üst tercihlerin ürünü olduğu vs. söylenecektir. Bu şekilde, farklı bir mantık düzeyine geçmekle birlikte, asla farklı bir mantığa geçmiş olmayız.

Sahici bir sıçrama yapmak için, birbirlerine indirgenemez farklı eylem ilkelerinin varlığını kabul etmek gerekir. Bunlar gerçekten farklı ve indirgenemez oldukları için, bir plan bir diğeri için üst-plan rolü oynayabilmektedir. Yaşama sanatı ve yaşamanın güç yanı, kendi başlarına uzlaşmaz olan gerekleri uzlaştırmaktadır. Edebiyat hep bu tema üzerine son-

suz çeşitlemelerden ibaret oldu. Sosyal ve beşeri bilimlerden farklı olarak edebiyat, bunlardan sonsuz üstün olan bir açıklama kapasitesinin ve inceliğinin üstünlüklerini sunar. Fakat sunduğu şey sakıncalar da barındırır. Yazarların ilhamlarına ve modanın savrulmalarına göre edebiyatın yarattığı çok farklı tipolojiler, kendi kurulum ilkelerini açıklayamazlar.

Edebi, felsefi ve bilimsel geleneklerin kesişiminde duran psikanaliz, özgün bir yer işgal eder ve bu onu dört eylem ilkesine dair alternatif bir akıl yürütmeye götürmüştür. Hatırlarsak, Freud'un başlangıçtaki projesi, açıkça ve somut bir şekilde, fizikalist[1] ve faydacı bir bilimciliğin çerçevesi içinde yer alıyordu. Tek farkla ki, Freud hesabı, çıkarcı öznenin bilincine değil, arzulayan öznenin bilinçdışına yerleştiriyordu. Her şey, *artha*'ya göre değil de, *kama*'ya göre yorumlanmalıydı. Ama haz ve acıları hesaplayan Freudçu *kama*'nın, *artha*'yla karışık olduğu da doğrudur. Öyleyse, başta Amerikalılar olmak üzere, psikanalistlerin büyük çoğunluğunun, gerçeklik ilkesinin ve benin önceliğinin savunulması yönüne psikanalizi çekmelerinde şaşılacak bir şey yoktur. Arzu varlığı *artha* tarafında kalacak şekilde ona ulaşmalıdır. Freud'un kendisi de, psikanaliz için, normal çıkarlar tarafından normal olarak yönetilen bir dünyada normal bir şekilde çalışmak ve sevmek kapasitesine kavuşmak ya da onu yeniden bulmaktan farklı bir pratik amaç tayin etmemişti. Fakat psikanalizin asıl ilgilendiği şeyin, kendisinin yaptığı eleştiriye dayanabilecek bir ahlak yasası tanımlamak olduğunu göstermek kuşkusuz zor değildir. Lacan dolayısıyla yapısalcılıktan, Hegel'den, Bataille ve Heidegger'den ilham alan Fransız ekolü ise, arzunun ancak yasayla ilişki içerisinde şekillendiğini ve ölüme yönelimin *mok-*

1 Var olan tüm bütünlerin fiziki bir doğası olduğunu iddia eden yaklaşım. Bu yaklaşımın bir uzantısı, zihinsel olanın da fiziki olgulardan oluştuğunu varsayar. Bir tür monizmdir (tekçilik) – e.n.

sa'ya içkin olduğunu göstererek, işleri karıştırdı. Thanatos nirvanaya yönelir fakat daha başlangıçtan itibaren ortağı olan Eros'tan ayrılmazdır. Kısmen kakofonik olan pek çok dogmatizmin ortaya çıkmasına neden olarak, psikanalizin kuramsal gelişimini ağır yük altında bırakan karanlık nokta, faydacı aklı kısırlaştıran şeyle aynı yapıdadır. Nasıl ki faydacı akıl faydacı-olmayan kategorisinin indirgenemezliğini kabul etmiyorsa, psikanaliz de, cinsiyetçi bir tekçilik ile eylemler mantığının çoğulluğunu gerçek manada tanıyıp kabul etmek arasında, nasıl işlediği üzerinde düşünmeyi pek de beceremediği bir denge kurar. İdeoloji kavramının psikanalizdeki dengi olan yüceltme kavramı, bu muğlaklığın merkezinde yer alır.

Genetik bakış açısıyla, ontolojik ve yapısal olduğunu söyleyebileceğimiz bir bakış açısı arasındaki bulanıklığa dayandığı gösterilerek, bu muğlaklığı bertaraf etmek belki de mümkün olabilirdi. Freud'un analizinin, genel hatlarıyla makul olduğu tartışma götürmez. İnsani öznenin tarihini, organ hazzı deneyiminden başlatır, buradan, ben ile ben olmayan veya bencillikle özgecilik arasında bir farklılaşmaya, ardından da yasa merciinin içselleştirilmesine ulaşılır. Başka deyişle, *kama*'nın belirleyiciliğinden, *artha*'nın ve ardından *dharma*'nın nüfuzuna geçilir. Ancak, öznenin nihai aşamaya etkin bir şekilde ulaşması –ki bütün sorun elbette bu etkinlik derecesini tanımlamaktadır– ve bu aşamanın mantığını benimsemesi durumunda bile, bir üst katman sıfatıyla, yapılaştırıcı rolünü oynayan ve gözden düşen kerteleri aşan yine bu mantığın kendisidir. Diğer kerteler yok olmaz ya da kendi gereklerini dayatmaktan vazgeçmezler. Onları kendi mantığına bağlayan üst kerteler tarafından bir şekilde araçsallaştırılırlar. Elbette, bahşedebilmek ve böylece tam manasıyla insan haline gelmek için, öncelikle verecek birşeylere sahip olmak gerekir. Fakat asıl amaç vermek, borçları

ödemektir, yoksa faydacılığın bizi inandırmaya çalıştığı gibi, sahip olmak değildir. Veya Talcott Parsons'ın ifadesini kullanacak olursak, ontogenetik açıdan ilk olarak oyuna giren ve maddeye ve vücuda en çok dahil olan ilkeler, en çok enerjiyle yüklü olanlardır. Daha sonra ortaya çıkanlar ise, malumatça daha zengin olanlardır. Hemencecik bön bir idealizmle suçlanma riskine düşmeden, bu konuyu sonlandırmak için yine de eklememiz gerekiyor: Bu süreç içerisinde her türden kafa karışıklığı, mantık sapması ve aklımıza gelebilecek her türden gerilemeye rastlamak elbette mümkündür. Enerjitik boyut her kertede, malumata dayalı ve daha iyi yapılanmış kertelere geri döndürme tehdidini taşır.

Bu son değerlendirmeleri fazla spekülatif ve iddialı bulanlar için, işin aslına dönelim. Eylem ilkelerinin varlığı bunların çokluğunun tanınmasına, böylece farklı yorumlayıcı ilkelerde temellenen farklı söylemlerin meşru hale gelmesine bağlıdır. Bu meşruluk, söz konusu söylemlerden her birinin, bir diğerini kendi anlaşılırlığı çerçevesinde kendi diline çevirme çabasından kaynaklanır. Bir eylemin ilkesinin kurama indirgenemezliği ne derecede olursa olsun, başka mantıkların gerek ve zorlamaları her somut eylem planında kendini belli eder. Örneğin cinsellik alanı içinde, çıkar, ahlakilik ve sınırların ötesini arayış gibi boyutlar vardır kuşkusuz. Bu boyutlar haz ilkesine ancak çok geniş bir soyutlama yapılarak indirgenebilir. Daha genel olarak bakılırsa, her eylem planı diğerlerine üst plan olarak hizmet edebildiğinden, her biri diğerinin mümkün yorumlayıcısıdır. Dolayısıyla ahlakın akılcılığını ya da özgürleşme çabasını sorgulamakta nasıl bir anlam varsa, *moksa* açısından değerlendirilen aklın girdiği kılıkların ya da aklın "ahlakiliği"ni sorgulamanın da bir anlamı vardır. Ama bir mantığın, diğer bir mantığın terimlerine tercüme edilmesi ancak bir olgunun bilinmesi ve her türlü kavramsallaştırmaya dahil

edilmesi koşuluyla meşrudur. Her şey tercüme edilemez; çünkü bir mantık dahilinde anlama sahip olan şey, diğer mantık içinde böyle değildir ve özne, tıpkı insan toplumları gibi, aynı anda pek çok planda var olur. Bunların indirgenemezliği özgürlüğün olduğu kadar, karar vermeme serbestisinin de güvencesidir. Faydacı akıl, karar verilemezlik tecrübesine karşı korunmaya çalıştığı için, aklın kendini sorgulaması gereklerini son kertede gözden kaçırmak ve aksi yöndeki samimi arzusuna rağmen, demokrasi tecrübesini reddetmek durumunda kalır. Çünkü demokrasi ancak ve ancak, birbirleriyle çatışarak onu var eden ilkelerin çokluğunda hayat bulabilir.

Ek not

Yıllardan beri, kimi öncü düşünceleri takiben ve Marcel Mauss'un yazılarında gizli bir şekilde varolan, çok boyutlu bir eylem kuramı geliştirmeye çalışıyorum. Bu kuram, her toplumsal eylemin, daima iç içe geçmiş olmakla birlikte birbirine indirgenemeyen dört önemli motif tarafından nasıl yapılandırıldığını gösteriyor: Bir yanda, zorunluluk ve özgürlük (ya da yaratıcılık), diğer yanda ise öz çıkarını ve ötekinin çıkarını gözetmek (buna *aimance* –sevecenlik– denmesini öneriyorum). Bkz. A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, 2000.

ALTINCI BÖLÜM

FAYDACILIK KARŞITLIĞI VE DEMOKRASİ SORUNU

Aklın tam anlamıyla akılcı olması ancak aklın akılcı olamayabileceğinin de bilinmesi ve düzenleyici fikrini aklın kendi içinde taşıdığının keşfedilmesiyle mümkündür. Mümkünler toplamını açıklamak adına aklı pozitif önermeler dizisi içine hapseden her türlü girişim, aklın sorgulama görevini sona erdirir. Fakat aklın dokunulmazlığına duyulan özlemin ne kadar güçlü olduğunu, örneğin Karl Otto Apel ve Jurgen Habermas'ınkiler gibi pek az pozitivist ve bilimci olan entelektüellerin girişimlerine gösterilen tepkilere bakarak anlayabiliriz. Bu entelektüeller, sadece iletişim etiğiyle yönetilen ve iktidar arayışı tarafından zedelenmeyen ideal iletişimsel bir cemaatten dem vuruyor. Olası itirazlara karşı, herkesin kendi eylem ilkesini savunmaya çağrıldığı böyle bir cemaat içerisinde, her türlü akılcı ve ahlaki söylemin nihai temelleri şekillenecek ve ortaya çıkacaktır. Aklın muammalarını bu yolla çözmek önerisi, insanı büyük ölçüde kararsız bırakıyor. Nitekim bu çözüm, her türlü eylem ilkesinin, önermeden önermeye geçerek sonuca varan aklın ortak paydasına indirgenebilece-

gini ve her düşüncenin de bu ortak paydayla özdeşleşebileceğini varsayar. Gelgelelim, iletişimsel cemaatte, Guayaki'ler veya Nuers'ler gibi, sessizliği seçmiş mistiklerin veya okula gitmemiş insanların söyleyecek neyi olabileceği belli değildir. Bunların aklın mahkemesinde gıyaben hüküm giymeleri pek muhtemeldir. Hele bu, kendisininkinden başka anlaşılırlık ölçütüne başvuran her türden savunmayı daha baştan reddeden ve bunun cehaletten ya da ikiyüzlülükten kaynaklandığını düşünen faydacı aklın mahkemesiyse, mahkûmiyet kaçınılmaz olarak amansız olacaktır. İlan ettiği ilericiliğine rağmen faydacı akıl, demokratik gereklerle ancak pek muallak bağlar kurar. Somut insani öznelerin asıl yüzlerini bildiğinden, onları dinlemeye ihtiyaç duymaz. İlerleme, artan bir maddi refahtır ve bunu elde etmek, Taylor'un insafsızca açıkladığı gibi, çıkarları uzmanların rahatça çalışmalarına izin vermekten yana olan faydalanıcıların sessizliğini gerektirir.

Hemen belirtelim, aklın mutlakıyetini ve eylem ilkelerinin sadece önermeden önermeye giderek sonuca varan veya araçsal akla indirgenmesini reddetmek adına hareket ederek, kendi kendini yıkan bir göreciliğe düşme tehlikesi altına girmiş olduğumuz da aşikâr. Farklılıklara sadece farklılık oldukları için kıymet vermek ve bu şekilde de, Hitler, Stalin ve Humeyni'yi de kabul etmek zorunluluğunu doğuran bir tehlikedir bu.

Demokrasi kavramı üzerine kısa tespitler

Aklın burada yeterli olacak asgari bir tanımını yaptığımız takdirde, söz konusu tehlike belki de daha az korkulur hale gelecektir. Bu tanım, ne şiddet ne de otorite tarafından telkin edilen inanışlara dairdir. Tamamen negatif ve şeklî olan bu tanımın bazı yeni güçlükler yarattığını belirtelim.

Bir kere, bu tanım bu inanışların hakikat derecelerini söz konusu etmez. Fakat fiziksel şiddet kolayca tanımlanabilmekle birlikte, otoritenin nerede başlayıp nerede bittiği çok da belli değildir. Ancak bu tanım en azından ilkesel olarak, insanî sınırlar içinde kabul edilebilir olanla olmayan arasında ayrım yapmanın bir ilk ölçütünü sunmaya ve bizi bu ölçüte yönlendirmeye yarar. Öte yandan bu tanım, demokrasinin olası iki büyük tanımına yapıca mükemmel bir denklik gösterir. Gerçekten de, daha ilk bakışta, iktidarın ne otorite ne de güçten, yalnızca rızadan kaynaklandığı siyasal sistemleri demokratik olarak nitelemek mümkündür. Örneğin Jean Baechler'in, toplumsal sözleşme kuramlarının dizgeleştirilmesi olarak ortaya çıkan eserinde verdiği tanım, budur. Çağdaş siyaset biliminde de, yine Max Weber'den esinlenen pek çok benzer tanıma rastlayabiliriz. Akıl ve demokrasi kavramlarının bu eşyapılılığı bizi şaşırtmamalı. Ne tanrının kadir-i mutlaklığına ne de dünyevi güçlerin başvurduğu şiddet gerçeğine bağlı olan akılcı bir toplumun nasıl kurulacağı sorusu, demokratik bir toplumun nasıl kurulacağı sorusuyla bir ve aynıdır. Bu sorgulama, aşağıdaki eşitlik etrafında dönen modern düşüncenin ve sosyal bilimlerin başlıca çabasını teşkil eder: Demokratik toplum akılcıdır ve aynı şekilde akılcı toplumlar demokratiktirler.

Yine de bu noktada, yani toplumsal sözleşmenin sorunsalıyla iç içe geçen tanımlar düzeyinde kalındığında, Habermas'ın ya da başka bir düzlemde, faydacı aklın sunduklarından pek de farklı olmayan sonuçlara ulaşılır. Hiç değilse eğilimsel olarak demokratik ve akılcı olan toplumlar, keyfi geleneklerin son kalıntılarını da süpürmüş ve şiddetin yerine tatlı ticareti ya da iletişimi getirmiş olan modern toplumlardır. J. Baechler'in düşüncesinin gerçek amacı, demokrasinin, nihayetinde sıradan olan tanımıyla uğraşmak

değil, ilk bakışta kışkırtıcı olan bir tezi savunmak ve açıklamaktır. Demokrasi der Baechler, insanlık için doğal ve kendiliğinden olan bir siyasal rejimdir. Doğallık burada, sağlıklı bir durumun hastalıklı bir durumdan daha doğal olması manasındaki bir doğallıktır. Kendiliğindenlik ise, bencil, bağımsız ve hesapçı öznelerin, çıkarlarını koruma amacında olmaları, dolayısıyla ancak malum çıkarları çerçevesinde bazı kişilere iktidar vermeyi kabul etmeleri manasındadır. Bu tezde faydacı aklın birazdan üzerinde duracağımız sorunları yaratan savlamasını görmek mümkündür. Fakat temellerine dair kuşkulara rağmen, tezin ana amacı, insan tarihinin en geniş parçasını, yine insani ölçütler içerisinde anlaşılabilir olanın içine dahil etmek ve biz modernlerin, diğer kültür ve çağlar karşısında mutlak üstün olduğumuz yönündeki kanaatimizi yumuşatmaktır. Bu kanaat, modernliğe en eleştirel yaklaşan kafalar için bile kesinliğe sahiptir. Temel antropolojik ilkesi gereği, çalışmayı iletişimle ikame ederek saflaştırılan evrimci bir Marksizmden taraf olan Habermas'ta, ideal ve genele yaygın bir iletişim imkânına kapı açması dolayısıyla modernitenin, insanlık tarihinin vardığı son noktayı temsil ettiği su götürmez. Yine bir Castoriadis'te, kültürel imgelemler, ilkece, eşit ölçüde ve radikal bir şekilde keyfi oldukları için eşit değerde olmakla birlikte, modern demokratik imgelem kendini sorgulayıcı olduğundan, bir şekilde diğerlerinden daha eşittir. Bu iki düşünce açısından da, insanlık, sahici demokrasi deneyimlerini ancak saman alevi misali istisnalar olarak yaşamıştır. Atina'da ya da 18. yüzyılın Paris salonlarında birkaç on yıl boyunca... Gelgelelim demokrasi eğer bu derece geçici ve olasılıktan uzak bir gerçeklikse, demokrasi için mücadele etmenin ne anlamı olduğu pek açık değildir. Demokrasinin aşırı düşsel ve saf bir tanımı yapılmadığı takdirde, tarihte bir süreklilik gösterdiğini dü-

şünmek olası hale gelir. Şayet böyle bir süreklilik göstermiyorsa, ondan umudu kesmek gerekir. Ama tam tersine umut etmek ve sorgulamayı sürdürmek için nedenler var. Tıpkı Pierre Clastres'ın dümen suyunda giden J. Baechler'in hatırlattığı gibi, paleolitik toplumları, çeşitli kabile ve sitelerin tamamını, demokrasi boyutu içerisinde düşünmek mümkün. Marksistlerin üzerine titrediği sayısız köylü topluluklar da cabası. Bunlar, kendi dışlarında ve kendi üzerlerinde olan bir despotun iktidarını tanımak suretiyle, içeride demokrasiyi ana hatlarıyla muhafaza etmeyi bilmişlerdir. Öyle ki, Marx, bu topluluklardan faydalanılarak, burjuva ekonomisi merhalesini bir yana bırakıp doğrudan komünizme geçilip geçilemeyeceğini sorgulamıştı. Lenin'in bu sorgulamayı olumsuz bir yanıtla noktaladığını biliyoruz. Sonuç demokrasinin zaferi olmadı.

Elbette söz konusu ilkel ya da arkaik demokrasiler hakkında, modern demokrasilerin gerekleri açısından söylenecek pek çok şey bulunabilir. Örneğin, hâlâ pek çokları için ideal oluşturan Atina'ya özgü doğrudan demokrasi modelinin, bugün modern bir devletin bağrında, İsviçre'deki Apenzell kantonunda uygulanıyor olduğunu tespit etmek ilginç olabilir. Halbuki, bu defa ideal değil de gerçek olan bu örnek hoşnutsuzluk vericidir. Nitekim tıpkı Atina'daki gibi, burada da insanlar, kamusal tartışmaların dışında kalmaktadır. Yine eski tip demokrasilere özgü pek çok uygulama, modernleri dehşete düşürecek türdendir. Örneğin, kabul törenlerine eşlik eden hacamatlar, kadın sünneti, büyücülük veya kan davaları gibi... İşte demokrasi ve akıl ilişkilerini anlayış şeklimizi sınamadan geçirmek için iyi bir fırsat. Bu çeşit pratikler, aklı sadece modern evrimci ifadeleriyle özdeş tutmaktan sakınan faydacılık dışı bir aklın mahkemesinde mahkûm edilmeli midir? Öyle görünüyor ki hayır. En azından, arkaik toplumların demokratik özünü ko-

rumaya yaradıkları, bu toplumları dışarıdan etkileyecek bir gücün oluşmasını ve bu gücün mevcut ekabirce geri dönüşsüz şekilde temellükünü engelledikleri ölçüde, bu pratiklerin mahkûm edilmesi düşünülemez. Ancak tam tersini söylemek, yani çoğunlukla olduğu gibi bu pratiklerin, doğmakta olan despotizm yararına temellük edilmesi ve bu zümre tarafından terör yaratacak şekilde araçsallaştırılması yoluyla, başlangıçtaki demokratik işlevlerinin saptırıldığı durumlarda bunların mahkûm edilmesinden bahsetmek de mümkündür. Böylece ayırım ölçütü, somut işleyişi açısından tartışmalara konu olsa da, oldukça belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Sünnet edilen kızların, geleneksel otoritenin kurbanları olduğu yolundaki görüşü her zaman savunabiliriz. Açık olan, bunun, kurbanların bu töreni istemesini engellemediğidir. Buna karşılık, Stalin ve Hitler'in kamplarındaki kurbanların yetkili mercilerden buraya gönderilmeyi istedikleri yönünde bir bilgimiz yok.

Demokrasi, armağan ve cemaat

Buraya kadar yazdıklarımız eleştirilere dayanabilecek durumdaysa, belirlediğimiz hedefe esasen ulaşmışız demektir. Bu hedef, iktisadiyatçı ilerlemeciliğine rağmen veya tam da bu yüzden, gerçek anlamda çoğulcu olan her türden düşünceyi donuklaştırarak demokrasi fikrini yüzüstü bırakan faydacı evrimcilik halkasını biraz olsun gevşetebilmekti. Gelgelelim, çabalarımız son noktasına varmış olmaktan hâlâ uzak. Her ne kadar, bizim toplumlarımız haricindeki pek çok toplumda demokrasi deneyimine rastlansa da, buralarda söz konusu olanın, her türden sorgulamadan kaçacak denli keyfi olan törenler ve inanışlar, ancak kendi içine kapanarak var olabilen tikel demokrasiler olduğu da bir gerçek. Bu çeşit kısıtlı demokratik düzenler hakkında, bunla-

rın bir yandan geniş ölçüde yok olduğu, öte yandan, bir başka mümkün demokrasi tanımıyla doğası itibariyle mutlak olarak zıtlaşmaya girdiği söylenebilir. Bu sonuncu tanım, Claude Lefort'un ifadesi uyarınca, kendi temellerindeki belirsizlikle yüzleşebilen toplumları demokratik olarak niteler. Bu iki tespit bizleri aynı sonuca yönlendirir gibidir: Modern dünyada, Büyük Toplum'un dünyasında, piyasa ve devlet ikiliğine yaslanan parlamenter demokrasilere alternatif olabilecek bir meşruiyet zemini yoktur. Küçük toplum boyutlarına indirgenmiş bir demografik çerçevede ancak varlık sebebi bulabilen geleneksel toplum düzenlerinden aktarılacak bir şey yoktur. Kültürler ve topluluklar, kısıtlı ve dar bir meşruiyet çerçevesine sahip olmalarından ötürü tarih tarafından mahkûm edilmiştir ve zaman artık bu kültür ve toplulukların farklılıklarını tanıma zamanı değildir. Ve üstelik, modern kanunlar ayrık kültlere özgü törenleri de yasaklamaz...

Henüz hayatta olan ve sayıları pek de az olmayan arkaik demokrasilerin hakkını korumaya kalkışmak dışında, bu tespitlere karşı ilk elde itiraz edemeyiz. Modern toplumların, totalitarizmin herhangi bir varyantına savrulmaksızın, kesinliğin yitip gitmiş anlam noktalarını yeniden bulmaya girişemeyeceği fazlasıyla açıktır. Buna rağmen birbirinin simetriği iki tespit, bizleri, konuyla ilgili düşüncelerimizi daha ileri bir noktaya taşımaya sevk etmelidir. Bir yandan İnsan Hakları'nın evrenselliğine dair elzem sav, gerçek anlamda çok kültürlü bir toplumun çerçevesini belirlemekte tek başına yeterli olmamaktadır. Ne de tek başına bu sav, kültürler içinde bir tanesini ölçüt alarak diğerlerini değerlendirmeyi zorunlu kılan ve böylece bu tek kültürü hem yargıç hem taraf haline getiren eşitsizlikleri ve dışlamaları ortadan kaldırabilmektedir. Üstelik, açıktır ki, modern piyasa demokrasilerinde işin içinden en iyi çıkanlar, kültürel gele-

nekleri açısından sağlam yapılanmış topluluklara ait olan demokrasilerdir. Bu tespitler, demokrasinin bahsettiğimiz iki kavrayışına dönmeyi gerektiriyor. Bunlardan biri demokrasiyi bir durum, diğeri ise bir süreç olarak analiz ediyordu. Bu tespitler, ilk anda korkulanın aksine, çelişkili sonuçlardan ziyade ortak bir sorgulamaya götürür bizi. Yaban toplumlar veya kabilelerin, belirsizliği evvela kendi içlerinde önlemeye çalışmaları, totalitarizme veya despotizme dönük herhangi bir eğilim yaratmaz. Yasanın kaynağını tanrılar ve atalar tarafından doldurulan bir zeminin radikal dışsallığına yükleyerek, iktidarı, en az modern demokrasilerde olduğu kadar, hatta daha büyük bir oranda zaptedilemez ve sahiplenilemez kılarlar. Kabile şefinin ötekilerden daha çok bildiği düşünülmez; şef rolünü oynarken, ötekiler üzerinde zorlayıcı bir gücü yoktur. Her halükârda şefin bilgi açısından üstünlüğü, modern bir teknokratın üstünlüğünden kat be kat daha azdır. Simetrik olarak, modern demokrasinin icadının, toplumsal bağın tözüne dair köklü belirsizlikler tarafından beslenen dinamiklerini inceleyen Claude Lefort'un çözümlemesi, demokratik topluluğun üstlenmeye muktedir olduğu ve siyaset sorununun içinde ifade edilebileceği somut biçimlerle ilgili bir mutlak öneride bulunmaz. Aynı şekilde, faydacı dizgeden yana olan J. Baechler, tamamen faydacılık dışında kalan sonuçlara ulaşıyor. Gerçekten de Baechler, sadece bencil bireylerin çıkarcı hesapları üzerine inşa edildiğini ileri sürdüğü siyasal demokratik düzenin, çıkarları dışlayan bir boyut içerisinde hayatta kalamayacağını gösteriyor. Demokratik bağlar ancak, bir topluluğa dahil olma bilincine sahip kişilerle, demokrasinin çürümemesi için elzem olan medeni erdemleri bu aidiyet dolayısıyla yaratmaya muktedir olanlar arasında kurulabilir. Nitekim eğer herkes, şahsi çıkar güderek davrandığı konusunda birbirinden şüphe edecekse, birilerinin herhangi bir şey uğru-

na en ufak bir fedakârlık göstermesini beklemek beyhudedir. Bu insanların kendilerine ve başkalarına az da olsa saygı duymasını beklemek de öyle.

Fedakârlık ve erdem gerektiren kolektif çıkar ile şahsi çıkar arasındaki diyalektiği yine faydacı terimler içerisinde düşünmeye çalışmak mümkündür. Örneğin herkesin uzun vadeli şahsi çıkarlarının tatmininin, kamu işleri söz konusu olduğunda, kısa vadeli çıkarlardan vazgeçme kapasitesini gerektirdiğini söyleyebiliriz. Yine oyun kuramı, bazı durumlarda, başlangıçta uzlaşmaz olan öznelerin ancak, herkesin, yine herkes için iyi olan çözüm doğrultusunda hesap yaptığı varsayımına göre akıl yürüterek kolektif felaketleri engelleyebildiğini gösterir. Böylelikle, gündelik kurgusal çıkarları aşan fakat aynı zamanda da oyunun yapısına tamamen içkin olan bir yasa ortaya çıkar. Kâğıt üstünde şık duran bu çözüm, yine de şeklî kalır; zira rakipleri birbirlerine güvenmeye iten somut nedenler konusunda bize hiçbir şey söylemez. İlkel toplumlardan çıkartılacak en büyük ders, toplum herkesin çıkarlarını tatmin etse de, toplumun çıkarcı hesaplardan türeyemeyeceği, bu hesapların ilksel olarak feda edilmesinden ancak toplumun doğabileceğidir. Öyleyse burada da yine, akıl yürütmeyi tersine çevirmek ve faydacı olmayanın faydacılığı öncelemesi gibi, toplumun da, demokrasiden önce geldiğini iddia etmek yeğdir. Bu da, son planda, ne devlet aygıtı ne de bir büyüme oranı için değil, ulus veya vatan için ölündüğü düşünülürse aşikârdır. Kişiden kişiye uzanan hayali veya gerçek ilişkiler vasıtasıyla, armağan ve karşı armağan ilişkileriyle bağlı bulunduğumuz yine hayali veya gerçek olabilen bir bütün için ölünür. Verdiğimizin geri dönmesini makul ölçülerde bekleyebildiğimiz sürece bu bağlar, güveni ve verme kapasitemizi besler. Tıpkı paranın, herkesin aynı anda karşılığını altın ya da mal cinsinden talep etmediği sürece işlevini yerine getirebilmesi gibi.

Büyük ideolojiler ve günümüzün büyük siyasal kuramları piyasanın mı yoksa devletin mi önce geldiğine karar vermek için çekişiyorlar. Kafalarındaki yegâne soru, bu ikisinden hangisinin piyasanın verimliliğini artırmak için daha iyi bir yol sunduğudur. Böylece esas olan şey, yani ne iktisadi çıkara ne de iktidara göre yapılanan, toplumsal nitelikli olan bireyler ve gruplar arası ilişkiler tamamen unutuluyor. Halbuki birliktelik sürecinin hakiki amacını oluşturan, aileler, komşu cemaatler, iş çevreleri, her türden dernek ve örgütlerden, mikrodünyalardan müteşekkil çok biçimli bir yığın olan toplumsal bağlardır. Yahut, iktisatçıların dilini kullanarak daha iyi ifade etmek için, nihai tüketimin –ya da harcamanın– buralarda gerçekleştiğini ve diğer düzeylerin ara ve araçsal tüketim mertebesinde olduğunu söyleyebiliriz. Siyasal cemaat, bu çok çeşitli somut cemaatlerin bir gölgesi ve yansımasından ibarettir. Söz konusu cemaatler fiilen gerçek ve canlı oldukları ölçüde tahayyülde gerçeklik kazanan bir soyutlamadır. Elbette bu çok çeşitli ve parçalı cemaatler piyasanın ürünlerine ve devletin korumasına muhtaçtır. Geçerken de olsa belirtelim, bu cemaatlerin pek de eski olmayan zamanların kapalı ve donuk cemaatleriyle ilgisi olmadığı da bir gerçektir. Fakat bütün bunlara karşın, piyasa ve devlet gibi çabucak tıkanan ana damarların, cari oldukları alanlar haricinde doğabilen güçleri harekete geçirmedikleri ve bu güçlerin iktisadi ve siyasal isteklerine kapı açmadıkları takdirde boşluğa düşeceği gerçeğini kim görmezden gelebilir?

Çok fazla günceldışı olmayan bazı değerlendirmeler

Esas soruya, birkaç satırda ya da birkaç sayfada cevap vermeye kalkışmak cüretkâr ve fazlaca iddialı olurdu. Bu soru, gelişmiş modern toplumların, savundukları demokratik

ideallere uygunluk düzeyleriyle ilgilidir. Demokratik ideal-ler kolaylıkla uzlaştırılamaz olan üç temel değerden esinlendiği için, uygunluk düzeyleri söz konusudur. Özgürlük, eşitlik ve dayanışma değerlerinden hangisine öncelik verildiğine göre yapılan değerlendirmeler baştan aşağı farklılık gösterebilir. Kaldı ki bu belirsizlik demokrasiyle ortak bir öze sahiptir. Yine de, bu değerlerin günümüzdeki durumlarıyla ilgili, hepsi de aynı sonuca götüren basit tespitlerde bulunmak mümkün. Eşit oranda sağlam savlarla, çağdaş Batılı demokrasinin hem gelmiş geçmiş bütün demokrasilerden daha eşitlikçi olduğu hem de hepsinden daha çok eşitsizlik yarattığını ya da varolan eşitsizlikleri artırdığını ileri sürmenin mümkün oluşunun nedeni, muhtemelen, "nesnel" eşitsizliklerin sürekli hale getirilmesine ve fırsat eşitliği hayalinin bugüne kadar görülmedik bir oranda gelişmesine eşzamanlı olarak şahit olmamızdır. Bu hayal hâlâ bir hayal olarak kalmakla birlikte, gittikçe daha gerçek hale gelmiş ve kapsamlı nesnel sonuçlar yaratmıştır. Artık herkes orta sınıftan olduğunu düşünüyor. Gittikçe azalan bazı istisnalar dışında... Başka bir ifadeyle hem Pierre Bourdieu, hem Gilles Lipovetsky, ikisi de aynı anda haklıdır. Aynı muğlaklık, özgürlüğün modern şekillerini de etkilemektedir. Gerçi antik özgürlük anlayışıyla modern özgürlük anlayışı arasındaki ayrılık artık hemen hemen tüketilmiş durumdadır. Modernler gitgide daha çok özgürleşiyor fakat bu özgürlük özel ya da daha doğrusu ortaklıklar alanının sınırlarından çıkmamak ve tecridin karanlıkları veya biz bizeliğin teklifsizliği dışında, kamusal bir alanda etkili olabilecek söz söyleme iddiasında bulunmamak şartına tâbi. Ve son olarak, devlet, toplumsal dayanışma yoluna gittikçe kabaran meblağlar ayırıyor fakat hizmetlerden faydalananları insan veya vatandaş olarak görmek yerine onları, sanal işçiler ya da üreticiler, bilhassa da üreticiler, yani geleceğin iş-

çileri konumuna indirgiyor. Bu sonuncu tespit, demokratik tasavvurun önündeki mevcut engelin ve siyasetin iflasının temel nedeninin, mümkün olanlar alanının faydacı tasavvur tarafından olağandışı ölçüde sınırlaması olduğu yolundaki teze götürüyor bizleri. Sadece faydacı aklı aşmayan şeyler hayal edilebilir hale gelmiştir. Antiklerin ve modernlerin özgürlük anlayışlarının birbirinden ayrılması şüphesiz teknik nedenlere dayanır. Altmış milyon insanı Paris'in Concorde meydanında toplamak zordur. Kolektif çıkarların şirketler düzeyinde çalışanların şahsi çıkarlarına bağlı olarak yönetilmesi, güç çözülebilir sorunlar yaratır. Fakat, siyasal inisiyatifi esas tıkayan şey, teknik zorlukların ötesinde, bu inisiyatifin hikmet-i hükümet anlayışının bugün temsilcisi olduğu kaba ve ilkel bir faydacılık şekline ya da daha gelişmiş olan bir diğer faydacılık türüne tâbi kılınmasıdır. Bu ikincisi, hikmet-i hükümetin, sahip olduğu ya da sahip olduğu farz edilen ekonomik yetkinliğe indirgenmesidir. İktisadi eşitsizlikleri konu alan tartışmalar, şayet böyle tartışmalar yapılıyorsa, elzemdir. Fakat bu tartışmalar, farklı hayat tarzları ve tercihler göz önüne alınmayıp yalnızca, ilkece herkes için aynı olan meta tüketimin miktarıyla uğraştığı sürece etki gücünü önemli ölçüde yitirir.

Kamusal tartışmaların kôhnemesine pek çok çare bulmak mümkün. Merkezî devleti kopyalanmış küçük parçalar halinde yeniden üretmekten ibaret olmayan bir ademi merkezileşme açıktır ki bazı imkânlar yaratacaktır. Televizyonun modern bir agora rolü üstlenmesi önünde teknik bir engel görünmüyor. Fakat bugünkü durumda, bu yöndeki her girişimin kitlenin siyasal iktidarsızlığına toslayacağına bahse girebiliriz. Politikacılar tarafından kamusal tartışmanın tekele alınmasının uzun süredir kanıksanmış oluşu, kitleleri bu konuda ehliyetsiz olduklarına inandırmıştır. Öyle ki "toplumsal hareketler"in sosyoloğu Alain Touraine böyle

bir hareket bulmakta bugün güçlük çeker. Herkes bir çeşit kader olarak görünen şeye boyun eğmiş gibidir. Sanki politikacılardan beklenen tek şey, sivil toplumu, siyasal içeriği olmayan bir özel hayat yaşamakta özgür bırakmalarıdır. Modern toplumlardaki demokrasi gerçeği üzerine yapılacak tartışmaları bu türden tespitlerle yeniden açmak yerinde olacak. Ne kadar yozlaşmış ya da bürokratikleşmiş olursa olsunlar, artık kimse ne parlamenter devletlerin kurumsal yapısını sorguluyor ne de sıkıntılarını gayet iyi bildiğimiz doğrudan bir demokrasi adına, parlamenter temsiliyet mekanizmalarından veya parti sisteminden vazgeçmeyi artık hayal edebiliyor. Asıl mesele, söz konusu kurumsal sistemin neden gündelik toplumsal hayat üzerinde işlemediğini ve niçin bu hayata yeniden dinamizm kazandırabilecek bir siyasal sorgulama çabasını beslemediğini anlamaktır. Daha önce verdiğimiz ilk tanım uyarınca demokratik olan yani, şiddete ve aşırı bir otoriteye başvurmadan işleyen bir iktidarın ikinci tanıma göre pek de demokratik sayılmaması, siyasal sorgulamanın yerine teknokratik ve ekonomist kesinlikleri geçirmesindendir. Halbuki, fiilen demokrasilerin ancak bu iki veçhe çerçevesinde var olabildikleri açıktır.

Bu noktada, kamusal meşruiyete ulaşma yollarının politikacılar tarafından müsadere edildiğini söylemek, basite kaçan fakat yine de geçerli ve zorunlu bir değerlendirme olacaktır. Bu bugün Fransa'da, yüksek okulların ürettiği yüksek memurlar cumhuriyetinde yapılıyor. Paranın gücünü ve bu gücün ortaya çıkma, dolaşıma girme ve sonra ortadan kaybolma şekillerini göstermek de aynı şekilde geçerli ve zorunludur. Gün be gün televizyon programlarımızı süsleyen ve sonra, ne peşine düşülen ne de hukuken çözüme kavuşturulan cinayet ve skandalların ortaya çıkışından ve ortadan kayboluşundan bahsetmek de öyle... Bütün bunlar önemsiz değildir ancak kamusal olanın gözden düşüşün-

den ziyade, faydacı olanın kurnazca sızdığı siyasal tasavvurun tavsaması çerçevesinde değerlendirilmelidirler.

Faydacılığın çağdaş kafalarda yarattığı somut etkileri ölçmek ve çözümlemek için, bundan başka bir kitap gerekirdi. Böyle bir kitap münhasıran daha az kavramsal, günümüzle daha çok ilgili dolayısıyla da söyleyecek daha çok şeyleri olan bir kitap olurdu. Aslında kendi çıkarını koruduğunu, hayat standardını yüksetmek gerektiğini vs. söylediği her seferinde modern insanın sözlerine eşlik eden o rahatsız ve suçlu tebessümü gözlemek, bu etkiye dair bir fikir edinmek için yeterlidir. Bu tavırları, eskiden erkeklerin bir metresleri olduğunu itiraf ederken takındıkları tavrın neredeyse aynısıdır. Benzer bir şekilde ve daha sık bir biçimde, aptal görünmekten korktuğumuz için çıkar gütmediğimizi itiraf ederken suratımızı ekşitiyoruz. Çıkar ilişkileriyle veya çıkar gütmezlikle ilgili her şey utanç vesilesi olmuş, faydacılık karşıtlığı da neredeyse tabu haline gelmiştir. Geçmişi idealize ettiğimiz sanılmasın. Çıkarların şiddetli ve çoğunlukla da kirli olan karşılaşmaları ne bugüne ne de yakın geçmişe özgüdür. Fakat yakın bir zaman öncesine kadar, hiç değilse usule riayet ediliyordu ve sözde ikiyüzlü olma yürekliliği gösteriliyordu. Modernlerde dokunaklı olan ve onca saflıkla övündükleri şey, insanı eli kolu bağlı bırakan içtenlikleridir. Size en kötü ihaneti yaşatan birisi, bunun çıkarları icabı olduğunu gösterdiği andan itibaren kendini bağışlanmış ve aklanmış sayar. Politikacılar davadan dönmelerini gerekçelendirme zahmetine bile girmiyorlar artık. Ne de olsa bu onların siyasi kurnazlıklarının ve mesleki yetkinliklerinin delili değil midir? Entelektüel dünyanın bazı medyatik, tanınmış simalarını bu bağlamda saymıyoruz bile.

Sanat ve düşünce yapıtlarının sanayileşmesi ve ticarileştirilmesinin bu yapıtlar üzerinde yarattığı etki üzerinde de düşünülmelidir. Lewis Hyde, sanatçı, yazar ya da düşünürlerin,

kelimenin iki anlamında da armağan kabul eden taraf olduğunu ve eserlerinin de, Marcel Mauss'un ilkel armağan sistemine yön verdiğini söylediği mantığa göre, bu armağanın iadesi anlamına geldiğini gösteriyor. Biliyoruz ki "*hau*",[1] yani verilen şeyin ruhu, onu kendisi için saklayan ve sanki kendi mutlak mülkiyetmiş gibi telakki eden kişiden öç alır. Bu armağan ona üstlenmesi gereken bir borca binaen verilmiştir çünkü. Bugün bu öç artık, günahkârın fizik ölümünü değil fakat ruhsal ölümü ve yapıtın beyhudeliğini doğurur. Edebiyat dünyası, sanat ve bilim dünyası doğaları itibariyle öncelikle, armağan cemaatleridir. Edebiyat, sanat ve bilginin ruhuna bir şey vermeyi ve bu ruh için feda etmeyi bildiğimiz ölçüde ancak verimli birşeyler üretmek mümkündür. Büyük finansal araçların güdümünde elde edilebilen az çok tektipleşmiş ürünler bir yana bırakılırsa, bu cemaatlerin piyasa veya şirket olma yönünde dönüşümlerinin kısırlaşmaya sebep olacağından endişe etmek için pek çok neden var. Bu bakış açısından, modern bilim insanlarının üretimlerini değil ama verimliliklerini, altmış yıl önceki meslektaşlarıyla kıyaslamak ilginç olurdu. Her halükârda sosyal bilimler söz konusu olduğunda, üniversitelerin ve araştırmacıların sayısının yüz kat artmasının, bilgi birikimini, ondan geçtik, ortaya konan soru sayısını aynı ölçüde artırmış olduğu bile şüphelidir. Aynı şey pek muhtemelen, fen bilimleri için de geçerlidir. Kısa bir süre önce, büyük bir Fransız matematikçi, meslek ahlakının kaybolmasına ve bilimsel çalışma etiğinin yozlaşmasına dikkat çekmek için, kendi alanında dünya çapında verilen en seçkin nişanı reddetti. Bunu tuhaf bir hırçınlık yüzünden mi

1 Klasik antropolojinin önemli kaynaklarından biri olan, Elsdon Best'in 1909'da *Transactions and Proceedings of the New-Zealand Institute*'de (cilt XLII, art. LII) yayımlanan Maori ormancılık bilgisi üzerine makalesinde, "*hau*"yu "insanın, toprağın, ormanların, vs. kutsal yaşam ilkesi" olarak tanımlar ve "*hau*'nun kaybedilmesi veya kirlenmesinin felaketlere yol açacağını, çünkü *hau* olmadan doğurganlık olmayacağını" belirtir – e.n.

yaptı, bilinmez. Her halükârda bu satırların yazarı, 68 dönemi bir yana bıraklırsa, üniversitede geçirdiği yirmi küsür sene boyunca, kendi alanlarında seçkin meslektaşlarla çalışmakla birlikte, fakültenin, ek ders sürelerinin dağıtımı, silgi, kalem gibi bilimsel gereçlerin kime ne kadar düşeceği gibi konular haricinde birşeylerin tartışılması için, bir gün olsun tavsiyede bulunduğunu işitmedi. Hele, bir üniversitenin neye yaradığı, üretilen bilginin kime nasıl ve ne için aktarılması gerektiği gibi boş sorular asla tartışılmadı. Herhalde bu soruların yanıtı zaten bilindiği için, böyle faydasız tartışmalara yer verilmedi. Üniversiteler faydalı olmalıdır. Ne için olduğunu bilmesek de, üniversitelerin mesleki formasyon vermesi ve makul sayıda diplomalı çıkartması gerekmektedir. Orta öğretimde felaketin boyutları daha da vahim. Bu kurumlar belli ders saatini doldurmak zorunda olduğundan ve imkân yetersizliğinden dolayı, öğretmenler, normal bir insan için her türden okuma, düşünme, araştırma ve yazma imkânını ve hatta hevesini yok edecek miktarda ders saatlerine maruz kalıyor. Dolayısıyla, ortaokul ve lise öğretmenlerinin üst kademedeki meslektaşlarından daha az okuduğunu öğrenince şaşırmıyoruz. Edebiyat zevkinin, boş zamanı eskilere özgü anlamıyla, en üstün değer kabul eden kadınlar ve erkeklerde yeşerebileceğini unutarak eğitim veriyoruz. Hümanist gelenek, bariz çağdışılığına rağmen, artık bu geleneğe inancı kalmamış öğrencilere, öğretmenler kooperatifi katalogları dışında bir şeyi okumak için genelde ne vakti ne de hevesi olan öğretmenler tarafından sunulan bir öğretimi zorunlu kılıyor. Sınavların zorluğunu öğrendiğimizde bu akıl almaz kargaşaya yazıklanmaktan başka yapacak bir şey bulamıyoruz. Bir ay boyunca yoğun bir şekilde ders vermeyi diğer bir ayda da çalışmamayı öngörecek şekilde çalışma saatlerinde bir reforma gidilmesi, öğretmenlere bu bir ay boyunca araştırmak veya sadece yaşamak için serbesti kazandıracak ve muhakkak,

olumlu pedagojik sonuçlar yaratacaktır. Varolan durumda, üniversiteler gibi liseler de, verilen eğitimin amaçları sorusunu ele almaya müsait yerler değildir. Aynı şey, hastanelerden sosyal hizmetlere, adalete, hapishanelerden şirketlere kadar, örgütlü kolektif faaliyetleri içeren bütün büyük sektörler için geçerlidir.

Ama yine de buralarda her şey eksiksiz bir şekilde demokratiktir; ya da her şeyin mükemmelen demokratik olduğunu söylemeye eğilimli olduğumuz için, en azından neredeyse öyledir. En azından kamu sektöründe ya da *yarı-kamu* sektörlerde durum böyledir. Bu sektörlerde şefler, halkın seçilmiş temsilcileri tarafından atanmıştır ve kendilerinin de sahiplendiği sendika davasına baş koymuşlardır: Geleceğin şefleri veya şef yardımcıları, bu mevkiye, türlü eşit temsilli komisyonlardan birinde boy göstermek üzere, meslektaşları tarafından seçilmiştir. Bu komisyonlar, yeni olanların kendilerini ispatlamalarını ve apolet kazanmalarını sağlayacak sayısız reformun seri üretiminden mesuldürler. Hiç hayıflanmayalım. Bu danışman kurumların varlığı ve sendikaların buralarda oynadığı rol, keyfilik tehlikesini kısıtlamaya ve işlerin usule bağlanmasını zorunlu kılmaya yarar. Üstelik bu usullerden kurtulmanın o kadar da zor olmadığı tecrübeyle sabittir. Ama bu çeşit kurumların kamusal tartışmaya mekân olamayacakları da aşikârdır. Bu kurumlarda bulunma nedeni belirli çıkarları savunan gruplara üyelikten başka bir şey olmadığından, konjonktürel bir çoğunluk sağlama amaçlı taktik manevraları kestirme niyeti olmaksızın, kimse kimseyi dinlemez. Modern yurttaş böylelikle iki defa temsil edilmiş olur. Öncelikle halkın temsilcileri tarafından, sonra da, kuruluş amacı gereği çıkarların bütünlüklü toplamını savunmakla görevli sendikalar ve korporatif kurumlar tarafından. Vatandaş işçi kimliğiyle, yardımlaşma kurumu üyesi, gaz abonesi, çolak ya da çocuk

annesi olarak veya pul koleksiyoncusu, yavru fok düşkünü kimliğiyle temsil edilir. Ona yasak olan tek şey, parçalanmamış bir şekilde ortaya çıkmak ve savunulması ahlaki bir görev gibi omzuna yüklenen özgül çıkarlar toplamının ötesinde, toplumsal ve insani özneliğinin bütünlüğü adına konuşmaktır. Modern toplumlar bu bağlamda, genelde düşündüğümüzden kat kat daha "cemaatçi"dir. Öyle ki, Petain'in korporatist bir toplum kurma tasarısını başardığını düşünecek olursak, bunun sebebi, Fransa'da loncalaşmanın diğer Avrupa ülkelerine nazaran daha ileride olması ve yerleştirilmek için Vichy'ye ihtiyaç duymamasıydı.

Ne yapmalı?

Yukarıdaki sayfaların "bilimsel" olmaktan ziyade izlenimci olduğunu itiraf edelim. Yazdıklarımızın bazı insanlarda yankı uyandırmasını ve onlara, gerekli olan düzeltmeleri ve araştırmaları yapma hevesi vermesini umuyoruz sadece. Bunun ötesine gitmek ve tespiti bizatihi belirsizlik taşıyan sıkıntılara, illaki muğlak ve eksik kalacak "çözümler" sunma konumuna geçmek mi gerekirdi yoksa? Bu kitabın iddiası, bazı düşünce ezberlerini bozma gereğini göstermek ve düşüncenin başka bir mecra kazanması için mücadele etmektir. Kitabın, siyasal bir program sunmak gibi bir amacı yok. Sosyal bilimlerin ve modern düşüncenin pratik dünyanın evrimi karşısında artan *kopuşundan* ve bunların istenir ve mümkün olanı açıklamadaki beceriksizliklerinden yakındıktan sonra, faydacılık karşıtlığının bazı mümkün pratik getirilerini keşfetmeye çalışmamak yersiz olacak. Çıkarcı, bencil ve rasyonel hesapçıların bile, demokrasinin sadece demokrasi adına istenmediği sürece, amaçlarını tatmin edemeyeceği sonucuna ulaşmaktan başka çareleri olmadığı fikrini rehber tutarak, üç nokta üzerinden bu maceraya atı-

lalım. Başka bir rehber fikir de yine, demokrasinin iktisadi refahın az çok mekanik bir sonucu olamayacağı düşüncesi dir. İktisadi refah bugün daha ziyade demokratik düzenin bir alt getirisi, ikincil bir faydası olarak göze çarpar.

Doğu Avrupa ve üçüncü dünya ülkelerinin kimi yöneticilerinin anlamış göründükleri bir şeydir bu. Pinochet bile demokratik meşruiyet peşine düşmek zorunda kaldı. Her halükârda, sözleşmeye dayalı bir demokratikleşmeyle yeniden cemaatleşme eğiliminin birleştirilmesiyle yaratılacak kırılgan bir alaşımda verimlilik ve kalite yollarını arayan modernist patronların anlamış oldukları bir şeydir bu. *New look* işletmenin muğlaklığı, şirketlerin ancak güçlükle gerçek cemaatler teşkil edebilmesinden kaynaklanır; zira, meta mantığı armağan mantığıyla karşıtlık içindedir. Dolayısıyla başlangıçta, demokrasi ve cemaatin gerçekliğinden ziyade simgelerinin araçsal bir idaresi sadece söz konusu olabilir. Yine ifade ettiğimiz gibi, paradoks, araçsallaştırmanın ancak, uygulayıcıların kendi söylemlerine tâbi olmaları ve sadece araçsal ve manipüle edici davranmamaları halinde sonuç verebilmesindedir. Bu paradoks ona paralel olan bir başka paradoks yoluyla çözüme kavuşabilir. Bugüne kadar şirket kültürü, Japonya hariç, ücretlileri oldukça kayıtsız bıraktı. Kalite grupları kesin bir başarı kazandı çünkü, pek de cazip olmayan bir işi gördürmek için, her şeye rağmen o işte ona denk bir fayda sunuyorlardı. İyi iş çıkarma hevesini doğuran faydacılık karşıtı itkiden kurtulmak için somut bir yol bulundu. Ancak gelinen bu noktayla, geniş şirket ailesinin bir ferdi gibi hissetmek arasında fark var. Şirkette dostlar, çalışma arkadaşları ve alışkanlıklar edinilmesine rağmen, bahse gireriz ki, çalışanlar, ne pahasına olursa olsun şirkete kazandırılmak istenmediği takdirde ancak kendilerini tam manasıyla ve hakkıyla şirket cemaatinin bir üyesi gibi hissedebilirler. Hele orada bulunuş amaçlarının

hayatlarını kazanmak olduğu kabul edilirse ve öncelikle eşit şekilde yaşamak isteyen bir vatandaş olarak tanınırlarsa, tam mesai çalışmak ve şirket şeflerinin yeni incillerinde lirik çizgilerle anlatılan genel ekonomik kalkınma ve üretkenlik ruhuna katılmak gibi şeyleri illaki istemeyebilecekleri göz önüne alınırsa... Bu temel gerçekleri kabul eden şirket liderlerinin elde edemeyecekleri bir sadakat, katılım ve üretkenlik nasıl düşünülebilir?

Az önce yine, artık modası geçmiş olan vatandaş terimini kullandık. Fransızca sözlükte bunun karşılığı olarak şöyle yazıyor: "Vatandaş: Sivil kişi olarak kabul edilen birey". Bireylerin sivil kişiler olarak görülebilmesi için de yine sivil bir bağlamın varolması gerekir. Bu bağlam da şirket yöneticilerinin tasarrufu dahilinde değildir. Aslında şirket yöneticilerinin bu bağlamla bire bir ilgili olmaları gerekir; çünkü şirket verimliliğine ulaşmanın nihai araçları, son moda olan işletme programı oyuncağını uygulamakta değil, zamanın ve ulusların mantığına aittir. Marx'ın bahsettiği fabrika despotluğu, modern toplumların endüstriyel temelini inşa etmelerini sağladı Açlıktan ölmek ve işini kaybetmek tehlikeleri, proleterleri önce ulusa entegre etmeyi, sonra da toplumun sınırları içerisine katmayı sağlayan sosyal dinamiklerle bir arada varoldu. Ücretlilerin modern şirkete gerçek anlamıyla entegre edilmesi, yenilenmiş ve sahici bir vatandaşlığa erişimlerini gerektirir. Bir ahlak hocası gibi görünmek pahasına da olsa, siyasal yaşamı ahlakileştirmek yönünde ciddi bir girişim olmaksızın bu hedefin mümkün görünmediğini söylemeliyiz. Bu konuda aşırıya kaçmamak kaydıyla elbette. Yönetenlerin fazlaca erdemli olması ne çok sağlıklı bir şeydir ne de pek muhtemeldir. Fakat bu konuda bir asgari düzeyin olması da zaruridir zira erdeme de bir şans tanınmalıdır. Konunun esası, iktisadi liberalizmle genellikle ancak zayıf bağlar geliştirmiş olan siyasal liberalizm gelene-

gi tarafından uzun zaman önce dile getirildi. Toplumu, her şeyden önce, dengelenmediği takdirde ölçüsüzce güçlenecek bir iktidarın keyfi müdahalelerinin yaratacağı tehlikelerden korumak gerekir. Dolayısıyla iktidar bölünmeli ve çok merkezli olmalıdır. Buradaki zorluk, güçler ayrılığının ancak çıkar mantığı çerçevesinde tesis olunabilmesi ve bu sistemin, farklı iktidar odaklarının çatışan çıkar odaklarıyla özdeşlettikleri oranda devam etme şansına sahip oluşudur. İktidar alanında olduğu gibi ekonomi alanında da rekabet tekelleşmeye meyleder. Hatta ekonomide olduğundan daha çabuk ve köklü bir şekilde... Dolayısıyla iktidar, sadece yatay değil fakat aynı zamanda ve özellikle de dikey şekilde bölündüğü takdirde sınırlanabilir. Ancak, kurumsal aygıt, iktidar ve otoritenin dağıtılması ilkesini somut bir şekilde gerçekleştirdiği takdirde mümkündür bu. Nasıl ki piyasa, oyunun kuralları kurumsallaşmadığı ve kabul görmediği takdirde işleyemiyorsa, iktidara yönelen çıkarlar da, birbirlerini yok etmeden çatışabilmek için, baskın çıkarlara göre değişmeyecek aşkın ve ortak bir yasanın bu çatışmanın bağrından çıkmasına ihtiyaç duyar. Siyasal azınlık olanlar hukuken haksız duruma düşmek zorunda kalıyorsa, ortak bir yasa yoktur ve geriye kalan tek yasaya, orman yasasına göre her şey mübahtır. Anglosaksonlar, bilhassa da Amerikalılar bu açık gerçeği uzun zaman önce kabul ettiler ve onu, kurumsal sistemlerinin temel taşı haline getirdiler. Gerçi bu onları paranın müsibetlerinden kurtarmadı ama bu başka bir mesele. Fransa'da, halk iradesinin kendine sınır koyamayacağını savunan kurgu, ciddi bir mesele haline gelen, güçler kaynaşmasına yol açtı. Yargının bağımsızlığı artık her türlü şüphenin ötesinde değil; az çok gizli olan çeşitli polislerin bağımsızlığı ise daha da şüpheli hale geldi. Artık herkes Amerikan örneğinden yararlanma ve neyin hakça olduğunu bağımsız bir şekilde söyleyen kurumları

çoğaltma gereğini hissetmeye başladı. Bunlar, anayasa mahkemesi gibi fiili bir yargı gücüyle donatılmış kurumlar olabildiği gibi, yakın tarihte vatandaşlık yasası konusunda kurulan *Akiller Komisyonu* gibi, görüşleri, sadece moral bir güç oluşturan kurumlar da olabilir. Bu eğilimden elbette memnuniyet duymalı ve onun sağlamlaşıp yayılmasını temenni etmeliyiz. Neden toplumsal yaşamın bütün ana sektörleri, kendi bünyelerinde moral otoriteye sahip mercilerin doğuşuna tanıklık etmesin? Bu tip mercilerin görüşlerinin, elbette münhasıran moral olmakla birlikte, çıkar tutkusunu yumuşatmayacağı ve büyük bir nüfuz yaratmayacağı düşünülemez. Bu tip mercilerin sadece kitle iletişim sektöründe değil, yargıda, emniyette, üniversitelerde, bilimsel araştırma alanında, ilk ve orta öğretimde, sağlıkta, hapishanelerde, ekonomide de varolabileceğini hayal edebiliriz. Bu konuyla ilgili olarak, hükümetlerden iyi niyet beklememek gerekir. Daha ziyade arzu edilir olan, bu girişimlerin ilgili sektörler bünyesinde doğmasıdır.

Bu öneriyi iflah olmaz derecede ütopik bulacaklar için, Paris Üniversitesi'nin bu şekilde doğduğunu hatırlatırız. Paris Üniversitesi, dönemin meşru bilimine karşı, en azından başlangıçta hepimizin şahit olduğu bir başarı göstererek kendi kendini tesis eden bir kurum oldu. Böyle bir girişime başka alanlarda da başlamak için o meslek dalında olanların oy birliğiyle uzlaşmasını beklemek zorunlu olmadığı gibi, pek gerçekçi de değildir. Bu moral otoriteyle donanmış, –bunların başlangıçta kim tarafından donandığı önemli değil– olanların herhangi bir şekilde şüpheye mazhar olmamaları yeterlidir. Yerine getirilmesi en güç olan koşul budur kuşkusuz. Hiyerarşik yapıları bakımından modern neo-korporatizme dahil olan ve bünyelerinde otoritenin ancak ölçülü bir rol oynadığı çeşitli komisyonların çoğunun oluşumunda, seçim ilkesinin mümkün mertebe

kura ilkesiyle ikamesi aslında tercih edilir bir yöntem olabilir. Raslantı, önerdiğimiz bu Yüksek Moral Otoritelerin teşkili için gerekli ve yeterli olan meşruiyeti elbette sağlayamayacaktır. Esas olan, bu türden bir merciye, iktidar ve kariyer gailesiyle katılımların önlenmesidir. Geriye, kariyer engelleme ve azledilmezliğin değişen oranlardaki bir karışımını düşünmek kalıyor. Ya ister istemez birilerinin gözünü parayla dolduracaksınız ya da fakirlik yemini etmiş insanları çalıştıracaksınız. Gördüğünüz gibi, bir aziz gibi davranan laiklere çok ihtiyacımız var!

Bu düşünce bizi üçüncü bir öneriye götürüyor. Modernliğin ruhuna yöneltebileceğimiz temel itiraz, modernliğin fakir olmayı yasaklamasıdır. Kuşkusuz bu yasak fiiliyatta yürürlükte değil. Geri gelmeyecek biçimde geçmişte bıraktığımızı düşündüğümüz derin bir sefaletle bugün yüz yüzeyiz. Ama hukuken bu yasak yürürlüktedir. Bütün geçmiş kültürler fakirliğe erdem atfetmeyi bildiler. İkiyüzlülük diyeceksiniz. Belki de, ama yine de acaba mı diye sormalıyız. Kaldı ki, fakirler bu kültürlerde sistematik olarak ve illaki aptal ya da budala yerine konmuyorlardı. Fakirlerin hepsi zavallı tipler değildi. En azından haklar seviyesinde. Bugün, mutlu insanın çulsuz olabileceğine kimi inandırabilirsiniz? Kimseyi. Haklı olarak kimse inanmaz çünkü günümüzde çulsuz olan biri ancak dikiş tutturamamış, hayatı ıskalamış biri olarak görülebilir. Bütün bunlar, muazzam bir yeknesak tektipleştirmeyle ve faydacı tasavvurun yaygınlaşmasının getirdiği değerler sisteminin yavanlığıyla mükemmel bir uyum içindedir. Kişilere verilen değer gitgide daha doğrudan bir şekilde bunların sahip olduğu metaların değeriyle ölçülmekte ve metaların değeri de yine, toplumsal faydalarıyla ve kişilerin sunduğu emeğin karmaşıklığı ve yoğunluğuyla doğrudan bağlantılı olarak tasarlanır hale gelmekte. Yahut o kişilerin ebeveynlerinin geçmişte sundukları emekle

bağlantılı olarak düşünülmekte. Bu denklemin basitliği mümkün varoluşsal tercihler alanını ve dolayısıyla da demokratik tasavvuru ve tartışmaları dramatik bir şekilde kısıtlıyor. Eğer daha az şeye sahip olanlar, varsayım gereği, daha çoğuna sahip olanlardan daha değersizseler, eşitlik biçimsel bir hayal olarak kalmaya mahkûmdur. Elzemdir fakat yine de hayalidir. Kuşkusuz paradoksal bir şekilde ve devrimci hareketlerin uzun zamandır inandığının aksine, eşitliğin tesisi, eşitsizliklerin kaldırılmasından ziyade çeşitlendirilmesinden geçer. Geçmişteki ya da günümüzdeki servet farkları haklı olarak elbette kabul edilemez olmalıdırlar ve hoşgörülür ve tahammül edilebilir bir maddi eşitsizlikler yelpazesi konusunda yapılan tartışmaların sürüp gitmesi elzemdir. Fakat bu sorunun kanun aracılığıyla çözülebileceği şüphelidir. Fırsat eşitliği tesis etmeye götüren tek gerçekçi yol, kendine ve başkalarına değer verme yollarını, başarı imkânlarını çoğaltmaktır. Atinalı bir çoban, fakir olmasına rağmen vatandaştı halbuki bir azatlı, zengin bile olsa vatandaş değildi. Çünkü diğer nedenlerin yanı sıra, çoban, insan özgürlüğü için vazgeçilmez olan boş zamana sahipken, azatlının varoluşu maddi zorunluluk mantığına tâbiydi. Fakat genel olarak, boş zaman daima maddi refahla atbaşı gider. Boş zamanın halk tabakaları tarafından her zaman hor görülen bir değer olmadığını, kutsal pazartesi ve kutsal salı günlerinin o kadar da eski olmadığını hatırlatalım. Bugün, en büyük lüks olan boş zamandan herkesin faydalanmasına engel olacak teknik, iktisadi ve finansal herhangi bir zorunluluk göremiyoruz. Eğer demokratik tartışma, yönetimini teknokratlara devretmenin yeterli olacağı tek bir mantığın yeknesak biçimde tekrarlanmasına indirgenmek yerine, farklı yaşam tarzı tercihlerinin ve farklı değer sistemlerinin çatışmasını gerçekten içerecekse böylesi bir boş zaman elzemdir. Daha da somut olarak, kendinden menkul bir değe-

re sahip olacak demokratik düzenin tesisi için zorunlu olan şey, belli bir maddi düzeyin edinilmesi için gereken çalışma süresinin ve boş zaman tercihleri ya da zorunlu çalışmadan azadeliğin getireceği maddi zorlukların olumlu ve olumsuz yanlarını tartabilme olasılığının herkese, etkin bir şekilde tanınmasıdır. Yeri gelmişken değinelim, boş zaman tembellik ya da ataleti değil, ihtiyari ve dayatılmayan faaliyeti ifade eder. Bu tercih kapasitesinin etkin yayılımının asgari koşulu, yarım günlük iş olanaklarının yaygınlaşmasıdır. Sorunu sadece kişisel tercihler açısından değil, demokrasiye içkin değerlerin simgesel olarak onaylanması açısından da ele alınacaksa, bir adım daha atmak gerekir. Antik demokrasilerin temel yapısal koşulu, vatandaşların, özel hayatla kamu hayatı alanlarının ayrımını temin eden bağımsızlıklarıdır. İdeal durumda antik dönemin vatandaşları, kendilerine ait birşeyleri olduğundan, mülk sahibi oldukları için, maddi geçimleriyle doğrudan ve münhasıran bağlantılı olmayan sitenin işleri üzerinde söz söyleme hakkına sahiptiler. Modası geçmiş ve geçersiz hale gelmiş antikite örneğini bütünüyle bugüne aktarmaksızın, demokratik düzenin bu yapısal gereğini sürdürmek istersek, şu kuralı ortaya koyabiliriz: Kimse ne özel ne de kamusal bir işi ve mutlak maddi zorunluluk tarafından empoze edilen çalışma sürelerini kabul etmek zorunda olmamalıdır. Hayır deme olasılığı olmadan demokratik sistem mümkün değildir ve hayır demek açlıktan ölme tehlikesini anında gündeme getiriyorsa, o zaman hayır deme olasılığı yok demektir. Vatandaşlar, destekledikleri ve seçtikleri kimselerin keyfine bağlı olmayan yollarla, tasarruf hakları tartışmasız bir şekilde kendilerine ait birşeylere sahip olmadıkça demokrasi de olamaz.

Öyleyse yeni fakirlik tarafından yaratılan sorunlara getirilecek çözüm, sadece teknik ve insani endişelerle ilgili olmaktan öte, demokrasiye duyulan inançla bağlantılıdır. Bu

bağlamda bir *vatandaşlık geliri* oluşturulmasını tavsiye edebiliriz. Örneğin Fransa'da ayda 2.500 ila 3.000 frank arası bir miktar,[2] asgari ücretten az geliri olan herkese hiçbir koşul ve zaman sınırlaması olmadan verilmelidir. Hane halkının diğer gelirlerine ilave edilebilecek böyle bir gelirin, hane halkının toplam gelirlerinin önce çok düşük olan ve sonra giderek artan oranlı bir gelir vergisine tâbi olmasıyla, asgari gelir üzerindeki dilimler için katkısı tedrici olarak yok edilebilir. Teknik olarak vatandaşlık geliri, Michel Albert'in *Pari français* adlı kitabında lüzumuna işaret ettiği gibi, yarım veya eksik zamanlı çalışmaya bir destek olarak düşünülebilir. Uygulama açısından ama aynı zamanda ahlaki açıdan da, bu gelirin, gelir güvencesi veya emek piyasasına yeniden dahil olmayı kabul etme koşulunu içeren asgari gelir formüllerine nispetle temel getirisi, fakirlerin kim olduğunu tespit etmek ve gelirleri kimin dağıtacağı meselesini düzenlemekten mesul devasa bürokratik yapıyı büyük ölçüde gereksiz kılması olacaktır. Daha önemli katkısı, her an son verilebilecek bir yardımın kesilmesi tehditi altında, genellikle mevcut olmayan bir iş imkânının peşinde koşmayı zorunluluk haline getiren tahammül fersah bir şantaj ve yardım mantığının simgesel olarak terk edilmesini sağlayacak olmasıdır. Vatandaşlık geliri, iptal edilemez ve koşulsuz olduğu için, uzun süreli planlar yapmaya ve işsizlik ve sefalet döngüsünden kurtulmaya izin verir. Böyle bir gelir hakkının topluluğa getireceği maddi yük, ihmal edilebilir olmamakla birlikte, korkulduğu gibi aşırı da değildir. Böyle bir asgari gelir hakkı sonrasında, çalışma ahlakının ölmesinden, ücret-

2 Kitabın yazıldığı ilk baskısının yapıldığı tarihte, 1989'daki Fransız frangının alımgücü değeriyle bugün 650-700 avro arasında bir miktar. Bu kitabın ilk baskısı hazırlanırken, o zaman başbakan olan Michel Rocard'ın yönetimindeki sosyalist hükümet, *MAUSS* dergisinde de 1987'den itibaren savunulan asgari gelir hakkı fikrini benimseyip, Fransa'da ilk kez herkes için geçerli bir asgari gelir güvencesi getirdi – e.n.

lilerin atıl kalmasından ve işsizlerin yaşayacağı moral çöküntüden yana endişesi olanlara, bunların tam tersinin muhtemel olduğunu söyleyebiliriz. Her halükârda, faydacı ve çalışmacı bir tasavvurun felçli durumuna ve enerjilerin kısırlaştırılmasına mahkûm olmak yerine, demokratik tercih mantığının hakiki bir çoğulculuğa açılımının, öngörülen kaosun ötesinde bir dinamizm getireceğini ummak yeğdir.

Çalışan olmaktan evvel insanların öncelikle insan olduğunu, demokratik toplumların, üreten makineler olmaktan evvel insan toplumları olduğunu vurguladığı için, insan ve yurttaş haklarının yeni şekli çerçevesinde meşru bir yer bulabilecek böylesi bir uygulamanın gelişmiş ülkelerle sınırlı olması için bir neden yok. Her ülkeye özgü kaynaklara ve uluslararası yardıma göre ayarlanabilecek olan bu uygulama, yerel diktatörlerin iktidarlarının sınırlandırılmasına da etkin katkıda bulunacaktır. Ekonomik benzerlik göz önüne alınırsa, bu gelir her ulus için bir çeşit Marshall planı gibi işleyebilir. Bu da, hem yerel piyasaları rahatlatmayı, yaşatmayı ve kurmayı, hem de bunlara fazlaca tâbi olmamayı sağlamak gibi avantajlar getirebilir. Belki kültürel çeşitliliğin yaşama şansının bulunacağı yollardan biri de budur. Bunun yanında, temenni ettiğimiz gibi, bir konfederasyon biçimi altında bir dünya siyasal düzeni kurma olasılığının önünü açabilecek etmenlerden biri olabilir bu. Bunların çok uzak hedefler olduğu söylenecektir, ki doğrudur, fakat bu, mücadele etmenin önünde engel değildir. Demokratik toplumun dünya çapında yayılmamasından kaynaklanacak yakın gelecekteki savaşların, insanların katılacağı son savaşlar olma şansının yüksek olduğu iddiasına girebiliriz. Fakat bu iddia gereksizdir zira haklı çıksak bile, kazandıklarımızı almak için hayatta olamayacağız.

Ek not

Bu kitaptan sonra *MAUSS*, işbirliğine dayalı bir demokrasinin (ya da sosyalizmin) felsefe ve sosyolojisini yeniden keşfetti ve bunlara katkıda bulunuyor. Bu noktayla ilgili olarak, Philippe Chanial'ın daha önce bahsettiğimiz kitabından başka, *MAUSS* dergisinin (11-1997/ 1. yarıyıl) "İşbirliği tek çözüm mü?" ve "Diğer sosyalizm" (16-1999/ 2. yarıyıl) başlıklı sayıları ve Jean-Louis Laville'in "İşbirliği, sivil toplum ve demokrasi"si (La Découverte/MAUSS, 2000) bilhassa okunabilir.

SONUÇ

BİR BİLGİ REFORMU İÇİN

Bir ormanın ortasındayız. Ormandan çıkmaya mı çalışmalı? Rastgele, doğruca yürüyerek mesela? Gitgide artan sayıda genç ve eskilerin pek çoğu bunun hiçbir işe yaramayacağını söylüyor. Daha önce doğruca yürüyenler, başladıkları noktada, bizim şu anda bulunduğumuz yerde buldular kendilerini. Daha karanlık yolları tutan başkaları ise, ne bir iz ne bir mesaj bırakmaksızın kayboldular. Ya da geride bıraktıkları o kadar karmaşık ve bilmecemsiydi ki, ne manaya geldiklerini anlayamadık. Muhtemelen, hiçbir yere götürmeyen yollarda kaybolup akıllarını kaçırdılar. Öyleyse bu hayalleri bir yana bırakmak, kolları sıvayıp, dünyamızı yaşanır kılan düzlükleri tek tek, yavaş yavaş açıp deşifre etmeye devam etmeliyiz. Avusturyalılar kabilesinden pek muhterem ve İngiliz kabileleri tarafından bilgisinin derinliği nedeniyle kendisine asil unvanı verilen bir ihtiyar, bu dünyanın, insanlığın şimdiye kadar bildikleri arasında en güzel, en özgür ve en mutlu dünya olduğunu söylüyor. Belki de haklıdır. Üstelik, ha burada ha başka bir yerde ölmüşüz... Gündelik işlerimizi görmeye yönelik doğrudan faydası olan şey-

lerden fazlasını bilmeye çalışmanın anlamı ne? Asyalı toplumlar tarafından mesken tutulan düzlüklerde, eski kuşakların ormanın sonuna varmayı denediklerini biliyoruz. Orada yalçın ve tehlikelerle dolu bir patika olmalıydı. O yolu tuttular ve sonra geriye dönüp arkada kalanlara, maceranın zahmete değdiğini fakat bunun ancak bazı özel ve dayanıklı bireylere göre olduğunu, diğerlerinin yerlerinde oturmalarının daha iyi olacağını söylediler. Ne de olsa yol, kavramsal düşüncenin yolu değildi.

Başkaları ise, evlerimizin kaygan bir zemin üzerine olduğunu, zenginlerin biteviye akınlarından ve küstahlıklarından bıkmış en fakir kabilelerin, bitimsiz savaşlarla bizleri tehdit ettiklerini ve eğer evlerimizi başka türlü inşa etmeyi öğrenmezsek, başka yerler keşfetmeye çalışmaz ve bütün insanlar ve kabileler arasında barış yollarını aramazsak, özgür ve mutlu dünyamızın yok olacağını söylüyor.

Kimin doğruyu söylediğini ve düşünme çabasının ne manaya geldiğini nasıl bilebiliriz? Belki bu çaba sona ermek durumunda kaldığı için, bize bir manası yokmuş gibi görünüyor? Ve hemen hemen kesin olan bir şey varsa, o da, bu çabanın her halükârda asla sona ermediği, muhtemelen ormanın dışında yükselen bir tepeye, bilim ile bilgelik, bilgi ve ödev ayrımlarının silindiği yere varılamadığıdır.

İnsanlar var olduğundan ve bazı insanlar düşündüğünden beri, ne daha iyiye gittiğimiz, ne de kim olduğumuz ya da kim olmamız gerektiğiyle ilgili daha kesin şeyler öğrendiğimiz açık değil. Buna rağmen, örneğin elli yıldan bu yana, bilgiyi meslek edinenler başdöndüren bir hızla çoğaldı. Düşüncenin katlanarak artışının hiçbir şey üretmediğini ve hükümsüz olduğunu düşünmek saçma olurdu. Fakat bize aynı derecede imkânsız görünen bir diğer şey, kendimiz ve gizli zenginliklerimiz hakkında, yaşama sanatı ve tarzları üzerine Aristoteles'in, Epikür'ün, Buda'nın ya da Lao

Tse'nin bilmediği birşeyler keşfettiğimizi iddia etmektir. İnsanlığa dair otantik bir bilginin ve bu bilginin bilgelik ile cahillik arasında kurduğu bağın ne olabileceği ile ilgili fikrimiz olmadığı halde ve neyi bildiğimizi bilmiyorken bu sorular nasıl çözüme bağlanır? Modern düşünce fen bilimlerinin ve onların teknik uygulamalarının dar alanından çıktığı için, iki yönlü bir iktidarsızlık duygusunu tadıyor. Bir yandan, ne kadar çok bilgi üretirse, bir açıdan o kadar çok cahil hale geldiğini görmek durumunda kalıyor. Diğer yandan, müzmin gerçekçi olmakla öğünürken, dünyanın gidişatını etkileme kapasitesinin ve etkinliğinin gitgide azaldığını görmek durumunda kalıyor.

Şayet bir geçerliliği varsa bu dobra teşhisi, modern toplumların artan karmaşıklığıyla açıklamak cazip olabilir. Bu durum, bilgi konularının miktarını ve sorunları, bunlara cevap verme olasılığına oranla çok daha hızlı bir şekilde artırıyor olabilir. Belki de gerçekten de öyledir. Fakat eğer durum buysa, entelektüellerin ve düşünceden yana umudu olan herkesin, işe yaramaz oldukları kanaatine boyun eğmeleri gerekir. Yaptıkları, söyledikleri ve düşündükleri ne olursa olsun, bu insanlar daima geriden gelecekler, gidişatı insanlığın yararına ya da zararına makul ölçüde yönlendirmeyi umamayacağımız kadar hızlı ve acımasız bir şekilde dünya ilerleyecektir.

Düşüncenin iktidarsızlığının daha az cesaret kıran bir başka açıklaması, insanlığın kendisiyle ilgili varolan bilgisine az önce atfettiğimiz iki özellik arasında sıkı bir bağın olması gerektiği şeklindeki açıklamadır. Bu bilgi, genişlemesi ölçüsünde azalan, gerçekçi olmak istedikçe gerçeklik üzerindeki nüfuzunu kaybeden bir bilgidir. Bu iki bariz paradoks belki de ilk bakışta göründüğünden daha az esrarengizdir. Ancak yeterince basit ve bilinçli bir mantığa göre düzenlenen bilgi elverişlidir. Ancak böylece kaotik bir şe-

kilde her yöne saçılma izlenimi vermekten kurtulabilir. Ancak girdisini çıktısını aşağı yukarı kestirebildiğimiz bir şekilde düzenlenen bilgi uygulamaya konabilir. Gerçeğin nihai doğası sorunuyla ilgili bilim insanlarını ayrılığa düşüren felsefi farklar ne olursa olsun, farklı uzmanlık bilgilerinin ulaştığı kuramsal karmaşıklık ne derecede olursa olsun, fenni bilinen bilimler, anlaşılırlık kipliklerine –bazılarının verdiği isimle paradigmalara– göre yapılanır. Bunlar da, konu üzerinde çalışanların aynı şeyden bahsettiklerini bilmelerini sağlayacak denli sarih, kabul görmüş ve paylaşılıyor olmalıdır. İnsan ve toplum hakkındaki söylemler keşmekeşinde böylesi bir şey yok gibi gözükebilir. Bunun sebebi, sıkça söylendiği gibi, sosyal bilimlerin kendi gençliğinin kurbanı olması değil, Marx Weber'in gayet iyi anladığı, fakat belki de tüm sonuçlarına vakıf olamadığı bir güçlüktür.

Basitleştirecek olursak, doğa bilimlerinin ideal görevi, her tür normatif arzudan sakınarak, ampirik-mantıksal nesneler hakkında doğruyu söylemektir. İnsan söz konusu olduğunda, bilimsel amaçlı söylemlerin tosladığı ilk güçlük, nesnelerinin yani birey, grup ve toplumların aynı zamanda özne olması ve bir anlam ve norm üzere hareket etmelerinden kaynaklanır. Weber'in hakkını veremediği ikinci güçlük, özne-nesneleri eylemde bulunmaya iten değer, norm ve anlamların mantığını, bu anlamın anlamını sorgulamaksızın, yani normatif sorun vazedilmediği ve soru konusu haline getirilmediği sürece kavramanın imkânsız oluşudur... Sosyal ve beşeri bilimlerin ideal görevi demek ki, nesneleriyle ilgili doğruyu söylemek değildir sadece. Yine bu görev, söz konusu nesnelerin hem özne olduklarını hem de anlam üzere işlediğini kabul etmek de değildir yalnızca. Bu anlama bir anlam getirecek önermeler öne sürmektir aynı zamanda. Başka deyişle, beşeri bilimler aynı anda normatif de olmadan bilişsel olamazlar. Bu bilimler, olması gerekeni

sormadan olanı bilebilmeyi umamazlar. Etik eğilimlerinin farkında olmadıkları andan itibaren, neyi sorguladıklarını ve ne adına sorguladıklarını bilemez hale gelirler. Ve ürettikleri bilgi yığınını anlaşılır bir şekilde düzenlemeyi beceremez duruma düşerler. Zira bu alanda, ancak, doğru ve arzu edilir olanı bilmeye yardımcı olan bilgiler anlaşılır, denetlenebilir, kullanılır ve biriktirilebilir. Tuhaf bir şekilde, bu noktada gerçeklik ilkesi görevi üstlenebilecek ve bilişsel paradigmaları tasvir etme mücadelesi verebilecek olan tek şey, belki de normatif sorgulamadır. Bireylerin veya toplumsal ilişkilerin ne olduğu hakkında bir fikir edinmek, bunların kendilerinin ne olduğu ve ne olmaları gerektiği hakkında düşündükleri üzerine bizim ne düşündüğümüz sorgulanarak mümkün olur ancak. Kendimizin de ne olmamız gerektiğini aynı anda sorgulayarak yapabiliriz bunu.

Normatif sorgulama düzleminin, insanı ve toplumu konu alan bilgi bünyesinde oynadığı bu şekillendirici rolü savunmak, tuhaf hatta, beşeri ve sosyal bilimlere hükmeden bildik epistemoloji açısından putları tahrip etmek olarak görünebilir. Bu epistemoloji genel olarak, fen bilimlerinin fazlaca basitleştirilmiş bir imgesini kendine model almayı ve bu bilimler gibi, her türden değer yargısından imtina etme zorunluluğunu kategorik buyruk gibi vazetmeyi görev bilir. Elbette öncelikle, önyargı ve kanaatlerin analize karışması önlenmelidir. Dolayısıyla bu kategorik buyruğun ifade edilmesi, bilhassa da pedagojik açıdan tamamen manasız değildir. Yine bilgisel işlemlerin tam olarak değerlendirmeye indirgenemeyeceği de doğrudur. Fakat beşeri bilimlerin gerçek işleyişinin, bu bilimlerin kendi hakkında söylediklerileyle pek az ilgisi olduğu açıktır. Gerçekte bu bilimler, daha kaynaklarından itibaren, normatif sorgulamanın bilgi yöntemi üzerinde yarattığı ve az önce, örgütlenmeleri açısından zorunlu olduğuna hükmettiğimiz bir etkiye tâbidirler. Bu

bağlamda ve fen bilimlerindeki paradigmaların önemine dikkat çeken bir epistemolog olan Thomas Kuhn'un düşündüğünün aksine, beşeri bilimlerin daima kabul ettikleri bir örgütleyici paradigma var olmuştur. Bu onlara edebiyattan daha sistematik olma, gerçeklik üzerinde felsefeden daha çok durma ve bilimlere benzeme fırsatı sumuştur. En azından bu bilimlerin rengine ve tadına sahip olmalarını sağlamıştır. Bu paradigma, göstermeye çalıştığımız üzere, beşeri ve sosyal bilimlere hâkim fikirlerin sahici matrisi olan faydacı paradigmadır. Hem insanların ne olduğu ve eylemlerini etkileyen ve düzenleyen şeylerin neler olduğu, hem bunların ne olması gerektiği sorularına verilecek cevabı doğal olarak, incelikli ve basit bir şekilde fısıldayan faydacı paradigma olmuştur. Faydacı tasavvurun beşeri ve sosyal bilimler ve daha genel olarak modern düşünce ve hayat üzerindeki bu nüfuzu öylesine pekiştirilmiştir ki, adeta ikinci bir doğa, küçümsendiği ve görünmez hale geldiği oranda gücü büyüyen sorgulanmaz bir kesinlik ilkesi halini almıştır.

Faydacılık karşıtlığı etiketine sahip, küçük ve kendi yağıyla kavrulan mütevazı bir derginin yedi yıllık hayatı boyunca biriken düşüncelerin esasını, bu kitapta birkaç sayfa içinde bir araya getirmeye çalıştım. Düşüncenin donukluğunun sebepleri sorusuna verilebilecek cevaplardan birini burada geliştirmek için uğraştım. Başka pek çok mümkün ve üstelik burada öne çıkarılana koşut olan yanıtlar var. Başat faydacılığa karşı faydacılık karşıtlığını savunmak yerine, örneğin Edgar Morin gibi, karmaşıklık ya da hiper-karmaşıklık düşüncesini indirgemeciliğin farklı çeşitleri karşısına çıkartabilirdik. Veya Louis Dumont gibi, ama belki daha az doğrudan bir şekilde, tekçiliği bireyciliğin karşısına koyabilirdik. Geniş ölçekte paylaşılan bir sorunsalı faydacılık karşıtı terimlerle ifade etmek, daha az bilinir olmasının yanı sıra, başka formüllerin daha epistemolojik terimlerle ortaya

koyduğu etik ve varoluşsal sorunları doğrudan ve münhasıran ortaya çıkarttığı için de faydalı göründü bize. Fakat hiper-karmaşıklık kuramıyla faydacılık karşıtlığı, tekçilikle diğer "izm"ler arasında, üzerinde durulması gereken fark ne olursa olsun, hepsinin bir ağızdan söyleyebileceği şey şudur: Kimi düşünme şekilleri, bazı başkaları hilafına daima daha sistematik ve külli bir şekilde araştırılmış ve bunlardan hep daha az şüphe edilmiştir. Aynı düşünce şekillerinin durmaksızın katedilen güzergâhından bekleyeceğimiz pek bir şey kalmamıştır. Şüphesiz yeni manzaralar, henüz bilinmeyen yeni yollar keşfedeceğiz, fakat muhakkak ki hiçbir şey, sağlam adımlarla gittiğimizin garantisini veremez. Başka şekilde ifade edecek olursak faydacı akıl, kendi anlaşılırlık alanının dar sınırlarını ancak faydacılık karşıtlığına kayarak ve onun kendisine tuttuğu aynada kendine bakmayı öğrenerek aşabilir. Klasik sosyal bilimler alanına içkin gerilimleri çözmenin bir başka yolu da mümkündür. Bu da yaygınlaşmış faydacılığa kaymaktır. Bu türde faydacılık, faydacı kutbun başatlığının, yani kabaca ekonomi politik kutbunun, faydacılık karşıtlığı yararına, sosyoloji ve antropolojiye yaklaşacak şekilde ters yüz edilmesinin sonucu olacaktır. Zira faydacılık karşıtı proje bize göre, kendi başlangıç önermelerinin indirgenemez özgüllüğünü sonuna kadar üstlenmeyi ve düşünmeyi bilen bir klasik sosyoloji projesinden farksızdır.

Fakat bu çağrının karşılaşmak durumunda kalacağı acı alayların şimdiden farkındayız. Henüz kısmen örtük olan çağrı, bugün neredeyse genel bir horgörü nesnesi olan bir disiplinin küçümsenen ve soldurulan bayrağı altında farklı düşünce disiplinlerini bir araya getirme çağrısıdır. Duyulan horgörü, bu disiplinin, artık miadını doldurmuş bir çağda sahip olduğu iddiaların büyüklüğüyle orantılıdır. Etiketin çok da önemi yok. Mesele fikirlerin hangi disipline ait ol-

duğu değil. Kesin olan ve insanlığın kendini sorgulamasındaki donukluğunun bir diğer temel açıklamasını teşkil eden şey, bu alanlardaki eğitim ve araştırmanın kurumsal yapısının tuhaf bir eksiklik ve boyut sorunuyla öne çıkması. Güncel bilginin mümkün en kapsamlı genellik boyutu içerisinde tesis edilebileceği ve öğretilebileceği bir yer yok günümüzde. Açıklayalım. Burada, disipliner uzmanlıkların genele yayılıp dağıtılmasını savunmuyoruz. Hele hele, tamamen hayali bir disiplinler arasılığı hiç savunmuyoruz. Böyle bir şey, daha işin en başında, yani her disiplinin sonuçları bir yana, daha varsayımlarının sorgulanması esnasında duraklamaya mahkûmdur. Entelektüel çabaların disiplinlere ayrılmasının, her türlü içerimleri içerisinde bu çabaların incelikle hazırlanmasını ve sonsuz çeşitlilikteki ampirik malzemenin örgütlenmesini sağlayacak tek şey olduğu gün gibi açıktır. Fakat bununla koşut olarak, farklı uzmanlık söylemleri de, birbiriyle karşılaşabilecek ve ilgili somut insani özneler tarafından yönlendirilebilecek bir bilgiyi şekillendirebilecek tarzda örgütlenmezlerse, sadece uzmanlara hitap eden, kendini üretmekten başka amaç taşımaksızın kendini sonsuza doğru çoğaltan söylemler haline gelirler. Hiç kimse için olmayan söylemler olurlar. Bu olgu fen bilimleri alanında gereğince gözlemlenebilir. İnsana dair bilgi söz konusu olduğunda anlamsız bir şeydir bu, çünkü insan, sadece bir nesne değil, bu bilginin doğal ve özel bir muhatabıdır da. Bu olmadan zaten insan nedir ki?

Bireylerin ve toplumların varlığına dair söyleyeceği olan ya da olduğunu düşünen disiplin ve söylemler bütününün buluşabileceği bir sentetik ve düşünsel uğrağın, böylesi bir zeminin öncelikle simgesel üretimi adına bir avamlaştırmanın karşısında değiliz. Tersine bunun lehindeyiz ancak burada savunduğumuz şey, o da değildir. Sosyolojinin işi başından aşkın olduğundan biz, *modern hümaniteden* söz et-

mek istiyor ve bu şekilde isimlendirilen yeni bilgi alanının tesis edilmesi için çabalamaya çağırıyoruz. Bu çağrı, sadece Batılı insanlığın değil bütün bir insanlığın düşündüklerinin bir bilançosunu yapmak içindir. Felsefe, ekonomi politik, psikanaliz, antropoloji, sosyoloji, tarih, coğrafya, dilbilim, biyoloji vb. disiplinlerin geleneklerini ve kuramsal temellerini karşı karşıya getirmek içindir. Edebiyatı, dinler tarihini ve unutmuş olduğumuz diğerlerini de es geçmeden... Çünkü bu disiplinlerin kendi analitik mantıkları yoğunlaştırılırken bir yandan da kendi anlamları üzerine sorgulamayı durmaksızın gündeme getiren zorunlu bir üst-söyleme müracaat etmemeleri halinde, bu alanlardaki bilgi düzeyinde belirgin bir gelişme umulamayacağı bizim gözümüzde aşikârdır. Dar disipliner alanlara ya da tam tersine muğlak bir genelliğe hapsolmamış dergilerin artması veya fazla ham, aşırı ya da yoğun nitelikteki disipliner uzmanlığa eşlik eden katılık tarafından fazlaca bozulmamış genç araştırmacıların eğitimi ve şekillendirilmesi haricinde somut olarak böyle bir gidişatı tutturulabilme imkânı gözükmüyor. Sadece düşüncenin gereklerine bağlı ve faydacı araştırma ve öğretimin kısırlaştırıcı zorlama yükünden kurtulmuş olan gerçek anlamda teorik bir düşünce kutbu ancak böyle teşkil edilebilir. Bu araştırmaların ve öğretimin zorunlu ve meşru olmadığı söylenemez. Fakat, düzlemleri birbirine karıştırmamak ve uzun soluklu kuramsal çabayı toplumsal talebin illaki dalgalanma gösteren gereklerine bağlamamak lazım. Modern hümanitelerin faydasız olması gerektiği de söylenemez. Fayda karşıtı olanla faydasız olanı birbirine karıştırmamak gerekir. Iddia ediyoruz ki, bu tarzda şekillenen ve teknik ve uzman disiplinleri öğrenme yasağı bulunmayan kafalar, hem devlete hem araştırmalara hem de şirketlere bugün bunlara hizmet eden uzmanların çoğundan daha faydalı olacaklardır. Böylesi bir formasyon yaratma girişimi-

ne hayat verenin devlet mi, işverenler mi yahut bunda bir anlam gören özerk kurumlar mı olacağı çok önemli değil. Bizce önemli olan, bunun zorunluluğunu ifade etmektir. Ve bunu da yaptık. Bütün bunlar imkânsız kategorisine mi dahil? Öyleyse çabucak işe koyulmak için bir nedenimiz daha var demektir.

SONSÖZ

FAYDACILIK KAVRAMI ÜZERİNE VE NORMATİF FAYDACI AKIL İLE ARMAĞAN PARADİGMASININ[1] UZLAŞMAZLIĞINA DAİR NOTLAR

Faydacı Aklın Eleştirisi'nin ortaya koyduğu temel soru kolayca özetlenebilir: İnsani özneyi, sadece araçsal çıkar yasalarına tâbi bir fail konumuna indirgeyen, pozitif ve normatif bir tasvir ile yetinebilir miyiz? Bu fail, zevk için, ödevi ya da tutkusu icabı, yaptığından ötürü fayda temin eden biri değil, faydaya yönelik olarak eylemde bulunan biridir.[2] Pozitif bir kavrayış, başka deyişle insani öznenin olduğu şeye ya da olduğu farz edilen şeye ilişkin bir kuramdır. Normatif bir kavrayış, insani öznenin olması gerektiği şeye dair bir kuramdır. Eğer araçsal faydanın tekçiliğiyle yetinmiyorsak, siyaset ve ahlak felsefesine ve sosyal bilimlere başka nasıl bir çıkış noktası önerebiliriz? Bu merkezî sorunun en doğrudan bağlandığı noktayı tespit etmek kolay. Kişi özneler kendileriyle, başkalarıyla, toplumsal ve doğal çevreleriyle

1 Aynı başlıkla *La Revue du MAUSS*, 14-1991'de çıkan makalemizi biraz değiştirerek alıntılıyoruz. Bu makale Uluslararası Karl Polanyi Toplantısı'nda yapılan bir sunumun ürünüdür.

2 Ötürü fayda ile yönelik fayda şeklindeki bu ayrım A. Caille, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte/MAUSS, 1994'te geliştirilmiştir.

veren-veren şeklindeki ticari tipte bir ilişkiyi ne ölçüde geliştiriyorlar ya da geliştirmek durumundadırlar? Ya da yine, *homo sapiens* doğal ve evrensel olarak hangi ölçüde bir *homo economicus*, yani tecimen ve pazarlıkçı bir öznedir? Piyasanın yeryüzü ölçeğine yayılışının, önüne çıkan her türden kâdim siyasal, ahlaki ve dinî düzenlemeleri dümdüz ettiği bugün, piyasanın doğallığı sorunu bambaşka bir güncellik ve öncelik kazandı. Bu sorun Marx'ın ve Max Weber'in anahtar sorunuydu. Fakat onu en incelikli şekilde ifade eden hiç şüphesiz Karl Polanyi'dir.

Karl Polanyi'nin çalışmalarından habersiz olan öğrencilere birkaç kelimeyle bu konudan bahsetmek gerekseydi, muhtemelen, bu çalışmaların, kendini düzenleyen piyasanın yakın zamanlı tarihsel bir kurum, büyük ölçüde yapay ve istikrarsız bir kurum olduğunu göstererek, Thurnwald ve Marcel Mauss'u takiben ekonomizm –"ekonomici yanılgının"– eleştirisini hem kuramda hem de pratikte en ileri noktaya götüren çalışmalar olduğunu söylemekle yetinirdik.* Eleştiri görkemlidir. Yine de on yıllarla ölçülen bir gerilemeden sonra, artık bu eleştirinin sınırlarına ve muğlaklıklarına işaret etmek mümkün ve zorunludur. Bir yandan, bizzat piyasanın yapaylığı fikri sorun teşkil eder zira piyasa ancak özerk olduğu yani esaslı ölçüde kendiliğinden olduğu takdirde kendi kendini düzenleyebilir. Yapay bir kendiliğindenliği nasıl düşünmeli? En tatminkâr yanıt, muhtemelen, kurulanın yani bir anlamda yapay olanın, ticari kendiliğindenliğe serbest akış sağlanması olduğunu fakat asla bu kendiliğindenliğin bizzat yapay olmadığını öne sürmektir.[3] Piyasanın kendiliğindenliği ve yapaylığı arasındaki ilişkiye dair bu Polanyici belirsizlik bir yandan, Polanyi'nin kendi

(*) Bkz. Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, çeviren: Ayşe Buğra, İletişim Yayınları – e.n.

3 Bu tezi şurada geliştirdik: "Embedded ou disembedded? Contextualité et indépendance des ordres" *Revue du MAUSS*, sayı 3-1989, La Découverte.

kendini düzenleyen piyasanın ortaya çıkış tarihiyle ilgili tereddütlerine işaret eder. *Büyük Dönüşüm*'den sonraki bütün yazılar, kendi kendini düzenleyen piyasanın varlığına 1834 ile 1930'lu yıllar arasında olmak üzere sadece bir asırlık ömür biçen başlangıçtaki tezin sorgulanması doğrultusundadır. Polanyi'nin ölümünden sonra yayımlanan eseri *The Livelihood of Man*, piyasanın ilk kımıldanışlarını M.Ö. 5. yüzyıl Yunanistan'ına götürür. Bu tarih, Polanyici çözümlemede asli bir güçlük olduğu konusunda bizleri uyarır. Bu güçlük daha önce saydığımız ikisinden daha az görünür olmakla birlikte, belki de onlardan çok daha önemli ve sonuçları itibariyle daha ciddidir. Peki ya tıpkı ekonomizmin düşünce düzleminde doğuşu gibi, pratik düzlemde piyasanın doğuşu da aslında daha temel bir dönüşüm ve kopuşun işaretleri ve sonucu idiyseler; ya geleneksel düzenin modernleşme düzenine geri dönüşsüz bir şekilde savrulmasına, aşkın simgesel işaretlerin yitirilmesinin yol açtığı bir belirsizlik deneyimine geçişe işaret ediyorlarsa?

Gerçekten de 5. yüzyılda Yunanistan'da doğan sadece piyasa değil aynı zamanda Atina demokrasisi ve Sokrates'in icat ettiği bir felsefe yapma şekliydi. Bu fenomenler arasındaki ilişki nedir? Bu soru bizi, Polanyi'nin çözümlemesiyle, yine onun gibi, bir önce ve bir sonra arasındaki belirgin karşıtlığı gündeme getiren diğer tipolojiler arasında bağlantı kurmaya sevk etmelidir. Bu da muhtemelen, sonranın öncede nüve halinde bulunduğu ve öncenin sonrada yaşamaya devam ettiğini kabul etmek şartıyla mümkündür. Böylesi bir ilişkilendirmenin önündeki tek sıkıntı, tercih sıkıntısıdır. Polanyi'nin öncelikle, iktisadın gömülü, –"*embedded*"– olduğu geleneksel toplumlarla ayrık olduğu modern toplumları ayırdığı yerde, klasik sosyoloji bize, statü toplumlarıyla sözleşmeci toplumlar arasında (Maine), askerî toplumlarla endüstri toplumları arasında (Spencer),

mekanik dayanışmayla organik dayanışma arasında (Durkheim) veyahut *Gemeinschaft* –cemaat– ile *Gesellschaft* –toplum– arasında (Tönnies) ayrım yapmayı önerir. Bu zıtlıklar, Polanyi'ninkine yakın bir bakış açısından, yakın tarihte Louis Dumont tarafından tekçilik ve bireycilik arasındaki zıtlık bünyesinde bir senteze vardırılmıştır. Sosyoloji geleneği tarafından üretilen bu dönemselleştirmeler ile felsefenin kendi tarihinde bulguladığı uğraklar arasında paralellikler kurmak ilginç olurdu. Hegel sokratik öznelciliği ve onun ampirizm ve İngiliz faydacılığı tarafından yeniden canlandırılmasını eleştirdi. Heidegger, varlık sorusunun unutulmasını ve bu unutma üzerinden geliştirilen metafiziği ve hümanizmi ifşa etti. Husserl için, radikal dönüşüm, insani ve doğal dünyanın matematikleştirilmesinin yarattığı dönüşümdü. Öyleyse ortaya konulan soru, belirleyici dönüşümün hangi düzlemde ortaya çıktığını bilmekle ilgilidir: İktisat alanında mı, bireycilik, öznellik, metafizik ya da matematikleştirme alanlarında mı?[4] Eksiksiz olmamakla birlikte, şimdiden epey uzun olan bu listeye yeni bir "izm" daha ekleyerek varsayımda bulunalım: Eğer esasa dair bir çekirdeği ayrıştırmanın herhangi bir anlamı varsa, esas olan, daha M.Ö. 5. yüzyılda, faydacılığın doğuşunda sahneye çıkmıştır.

Merkezî tarihsel dönüşümün alameti olarak faydacılığı seçmemizde etkili olan nedenleri burada açıklamak fazla uzun sürer. Ekonomizmin asla, faydacılığın "vülger" ve özgül bir kipliğinden ibaret olmadığını ve bireycilik ve öznelciliğin kendi içlerinde oldukça muğlak olduklarını belirtmekle yetinelim. Bireylerin tutkuları veya onların çıkarları üzerine toplumu kurmak aslında faydacılıkla hiç de aynı şey değildir. Buna rağmen, her iki durumda da, temellerin

4 Ama gerçek dinamik aslında, Tocqueville tarafından çözümlenen, şartların eşitlenmesi yönündeki itilim tarafından sağlanmamış mıdır?

bireyci ya da öznelci olduğu söylenebilir. Öyleyse faydacılığı, her türlü anlaşılırlık ve normatifliği, gerçek ya da varsayılan çıkarlarıyla sınıflanan bireylerin kesişen hesapları üzerinden tanımlanan bir alana sıkıştırma girişimi olarak tanımlayalım. Burada şunları hedefleyeceğiz:

1. Faydacılık kavramını açıklamak;
2. Modernliğin normatif iktidarsızlığının geniş ölçüde kendisinden neşet ettiği, faydacılığın normatif iktidarsızlığını göstermek;
3. Armağan gerçeğini ciddiye almadan, verimli normatif temeller bulma umudunun mümkün olmadığını iddia etmek.

Faydacılık kavramı

Faydacı Aklın Eleştirisi başlığıyla yayımladığımız küçük denemeye yöneltebileceğimiz temel eleştiri, onun, çok genel bir faydacılık kavramı üzerine yaslanmış oluşudur; öyle ki, hiçbir şey bu kavramın alanından kaçamaz ve faydacı olmayan bir eylem ya da kuram hayal etmekte zorlanırız. Kendilerine faydacı dememiş ya da faydacı demeyen yazarları faydacı olarak nitelendirerek, bu kavramı suiistimale varacak kadar genele yaymış ve genişletmiş olmadık mı? Faydacılığın Bentham tarafından açığa vurulan felsefi alanın çok ötesine taştığı konusunda okuyucuyu ikna ettiğimizi umuyoruz. Çok ama tam olarak ne kadar çok? Soruya belli bir netlikle cevap vermek için, bir yandan her şeyi kapsamayan, öte yandan, hem genel geçer kullanışa hem de bilimsel kullanışa uyan bir faydacılık kavramı üzerinde anlaşmamız gerekiyor. Açıklıkla kavranılmadığı takdirde her türlü tartışmayı iflah olmaz şekilde karmaşıklaştırma tehlikesi bulunan temel zorluk, kavramın genel geçer kullanımıyla, bilimsel kullanımının neredeyse taban tabana zıt olmasıdır. Sıradan dil, faydacılık terimini küçümseyici ve ironik bir

şekilde, her edimi hesaplı ve araçsal olan ve son planda kendi şahsi çıkarının tatmininden başka bir şey gözetmeyen insanları damgalamak için kullanılır. Faydacı filozoflar ise tersine, yeri geldiğinde, kendi şahsi çıkarlarını kalabalıkların mutluluğu için feda etmeye hazır, çoğunlukla haklı olarak tövbe tanımaz bilinen ahlakçılardır. Bundan daha mutlak bir karşıtlık hayal edilebilir mi? Bunu daha iyi görebilmek için, faydacılığın üç düzlemini birbirinden ayırmak şart. Bu düzlemlerin her biri, gerek "vülger" gerek "seçkin" (ya da incelikli) iki farklı kipliğe bürünebilir: *Pratik faydacılık* düzlemi, *bilimsel* (ya da kuramsal veya bilişsel) *faydacılık* ve son olarak, *felsefi* (ya da normatif) *faydacılık*.

Pratik faydacılık alanından çıkan, eylemin faydacı araçsallaştırımıdır (bunu "pratik neticecilik" ifadesiyle adlandırabiliriz). Gündelik dilin göndermede bulunduğu en bilinen kiplik, vülger pratik faydacılık kipliğidir. Vülger pratik faydacılar, kendi şahsi, bilhassa da maddi çıkarlarını her şeyin üzerinde tutan ve bunların tatminine, hesaba ve her türden eylemin araçsallaştırılmasına başvurarak ulaşmaya çalışan kimselerdir. İlk sırada gözetilen amacın maddi çıkar tatmini değil de, iktidar ve nüfuzun artırılması olduğu durumlarda yahut ölümden sonra bir kurtuluş hedeflendiğinde seçkin pratik faydacılıktan bahsetmek mümkündür. Fakat maddi olmayan bu amaçlara da, gene hesaba ve araçsallaştırmaya başvurularak ulaşılmaya çalışılır.

Kuramsal ya da pozitif faydacılık, beşeri ve sosyal bilimlere ilham veren şeydir; veya daha genel olarak, bilişsel eğilimli söylemler, insanların münhasıran ve ilkece pratik faydacılar olduğu varsayımında bulunduklarında bu çeşit faydacılık söz konusudur.

İnsanların vülger ya da seçkin pratik faydacılar olarak tanımlanmasına göre, kuramsal faydacılık da yerine göre vülger ya da seçkin olur. Daha sonra iktisat bilimi (*economics*)

haline gelen 17. ve 19. yüzyılların ekonomi politiği, pozitif faydacılığın mükemmelen billurlaşmasını temsil eder.

Felsefi ya da normatif faydacılık, önceki iki faydacılıktan oldukça farklı gibidir. Ahlaki ve hukuki sorunların tamamını çözmeyi mümkün kıldığı düşünülen felsefi yordama ait bir denklem etrafında örgütlenir. Bu denkleme göre, ister fiil ya da söylem, ister norm ya da kurum söz konusu olsun, sadece azami sayıda insanın mutluluğunu artırmaya yarayan şeyler doğrudur; veya daha modern terimlerle söyleyecek olursak, sadece bireyler topluluğunun toplam faydasını azami kılan şeyler doğrudur.

J= doğruluk olacak şekilde yazarsak:

$J = Max_U_i$

Bu temel denklemin yarattığı çeşitli tartışmaları kolaylıkla hayal edebiliriz. Herkesin azami mutluluğunun mu peşinde koşulmalı yoksa Rawls'un faydacılığa yönelttiği itirazında olduğu gibi, bazılarının veya azınlığın mutluluğunu çoğunluğun mutluluğuna feda etme riskini göze alarak sadece çoğunluğun mutluluğu mu hedeflenmelidir? Toplam faydayı mı azami kılmalı, yoksa ortalama faydayı mı? Kesin faydayı mı yoksa muhtemel faydayı mı? Ve bu kimin gözünde muhtemel faydadır? Nesnel midir öznel midir? Kaldı ki nasıl bir faydadır bu? Her bir fiilin faydalılığı mı (*act utilitarianism*) yoksa genel olarak faydalı etkiler üreteceği düşünülen fakat her durumda ve her zaman illaki bu etkiyi üretmeyen davranış kurallarını inceleyerek ulaştığımız bir dizi fiilin (*rule utilitarianism*) faydalılığı mı?

Gelgelelim bu ayrıştırmanın muhtemel yararı ne olursa olsun, gerçek zıtlık yine vülger normatif faydacılıkla seçkin normatif faydacılık arasındadır: Azami kılınması gereken şeyi, yani ampirik düzeyde verili olan ve somut bireylerde gözlemlenen faydayı (hazların acılardan fazla oluşu, tercihler gibi) ve bu faydayı söz konusu bireyler için iyi olanın tek ölçü-

sü olarak düşünmeyi öne süren vülger normatif faydacılıkla; doğrudan verili ampirik fayda ölçütünü reddeden ve otantik faydalılığa dair az çok aşkın ve ideal bir norm tanımlamaya çalışan seçkin normatif faydacılık arasındaki zıtlıktır.

Bu ikisini ayıran bariz farklara rağmen, faydacılığın üç düzlemini birbirine bağlayan şey, bunların neticeciliği yani, övülmesi veya teşvik edilmesi gerekenin, insani ya da ortak öznenin, az çok ahlaki yahut erdemli şu veya bu temayülü değil, bu öznenin eylem veya ilkelerinin nesnel olarak arzulanan ve ölçülen sonuçları olduğu tezidir. Herkes kendine göre, diğerleri için tercih edilebilir bir durumun var olduğunu öne sürer; ya bu durum, varsayım icabı, bir özçıkarın tatminidir (*self-interest*) ve aydınlanmış öznenin ince hesaplar sayesinde ulaşabileceği türdendir; yahut bu özne herhangi bir ampirik öznedir veya alim-i mutlak üstün bir yasa koyucudur. *Faydacı Aklın Eleştirisi*'nde neredeyse sadece pratik ve kuramsal faydacılığı ele aldık. Bu ikisinin de münhasıran modern olmadığı üstünde daha fazla ısrar etmeliydik belki de. İlkece müsadere edilemez bir malı, *kitomu*'yu *kula*'ya dahil ederek kazanabileceği şöhreti hesaplayan Trobriand'lı bir seçkin, pratik faydacılığın, en azından seçkin pratik faydacılığın yabancısı olduğu bir vaka değildir.[5] Antik dönem filozofları maddi olsun olmasın, faydanın insan eylemleri üzerindeki etkisinin kesinlikle farkındaydılar. Ama çıkarın gücüne dair bilgileri onları, münhasıran pozitif olan ve her türlü normatif düzeyden azade bir çıkar bilimi oluşturmaya yöneltmedi. Tam tersine, onların öncelikli meselesi, her şeyden önce normatifti, erdemli bir hayata dairdi. Kuramsal düzlemde yeni olan, pozitif ve normatif faydacılık arasındaki yarılma, bariz ayrışmadır. Pratik düzlemde, Rönesans'ın sonundan itibaren modern Avrupa'nın

5 Bu konuyla ilgili bkz. örneğin Annette B. Weiner, "La kula et la quête de la renommée", *La Revue du MAUSS*, sayı 6, 1989.

icat ettiği şey, faydacılığın vülger kipliğinin incelikli kipliği üzerindeki üstünlüğünün kabulüdür. İlkel ve geleneksel toplum üyesi insanlar, maddi çıkardan habersiz değildi. Ama onun özerkliğine meşruiyet tanınmasını reddediyorlardı. Bunun tersine, 15. yüzyıl hatta belki daha öncesinden itibaren, İtalya merkez olmak üzere Avrupa'da yavaş yavaş tesis olunan şey işte bu meşruiyettir.[6] Bütün bu konulara ilişkin geniş açıklamada bulunduk. Buna karşın, faydacılığın üçüncü düzleminin, yani ilk ikisini simgesel olarak dengelemeye yarayan normatif faydacılığın statüsünü daha büyük bir açıklıkla belirlemek gerekiyor.

---

6 Antik faydacılığı ve Avrupalı felsefi faydacılığı geleneksel faydacılık olarak nitelendirebiliriz. Bu geleneksel faydacılık, bireylerin temel ereğini, kendi nazarlarındaki saygınlıklarını ve başkaları nezdinde kazanacakları onayı mümkün mertebe artırmak veyahut hayırhahlık ve özgeciliğin zevkini azami tutmak gibi öncekilerden de seçkin olan bir erek vazettiği için "seçkin" bir faydacılıktır. Burjuva veya modern faydacılığı ise, maddi mülkten rahatça istifade zevkini, "philia" veya vatandaşlık zevklerine tercih eden vülger faydacılık olarak nitelendirebiliriz. Toplumsal sözleşme kuramlarının pek çoğu, bilhassa da Hobbes ve Locke'unkiler söz konusu burjuva faydacılığını meşrulaştırma çabaları olarak okunabilir. Fakat bu meşrulaştırma, genel olarak düşündüğümüzden çok daha önce başlamıştır. İtalya'yla ilgili olarak, Burkhard ve Sombart'dan başka, Quentin Skinner'da da konuyla ilgili bilgiler bulunabilir bkz. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Columbia University Press, Columbia, 1978, cilt 1, 4. Bölüm. 16. yüzyıl Fransa'sı için bkz. Lionel Rothkru G, *Opposition to Louis XVI*, Princeton University Press, Princeton, 1970, 6. Bölüm. Vülger, ekonomist faydacılığın özgüllüğü için bkz. Michel Senellart, *Machiavel et la raison d'Etat*, PUF, coll. "Philosophique", Paris, 1989. Adam Smith veya Jeremy Bentham'ın eserlerinin yanı, taban tabana zıt iki okumaya imkân vermesidir, zira iki yazar da, aralarında seçim yapamadıkları geleneksel faydacılık ve burjuva faydacılığın kesiştikleri noktada dururlar. Normatif bir açıdan ikisi de hayırhahlığın, öz saygının, sosyalleşmenin zevklerine öncelik tanırlar. Fakat normatif önerilerini, fayda dizgesinin tasallutundaki kuramsal bir söyleme dayandırmaya çalışırlar. Bu dizge bugün için faydacılığın üçüncü bir evresini, bir çeşit "postmodern" faydacılığı teşkil ediyor. Bu faydacılık, anlaşılırlık ve haklılık normlarını, kendi içlerinde şeffaf ve tutarlı oldukları varsayılan öznelerin zamandışı, rasyonel hesaplarına değil, bunların anlık zevk ve acı deneyimlerine mal etme eğilimiyle öne çıkar. Derek Parfit'in *Reasons and Persons*'u (Clarendon Press, Oxford 1984), söz konusu postmodern faydacılığın, güçlü biçimde Humecu ve Budist eğilimler taşıyan bir ilk incelemesi olarak değerlendirilebilir

Normatif faydacı aklın çatışkısı

Beccaria, d'Holbach ve bilhassa da Helvetius gibi "kıtalı" habercilerin varlığı teslim edilmekle birlikte, kılavuz kitaplara özgü dar anlamıyla, felsefi faydacılık neredeyse tamamen Anglosakson icadıdır. Jeremy Bentham'dan, J.J. Smart, R.M. Hare veya J.C. Harsanyi gibi çağdaşlara, John Stuart Mill, H. Sidgwick veya G.E. Moore'a kadar... Ama eğer, bize meşru ve zorunlu göründüğü gibi, hukuki normları, insanların hiç değilse "en başta" ve "doğal" durumlarında bencil, bağımsız ve hesapçı bireyler olduğu önermesinden çıkarsayan bütün ahlak ve siyaset felsefelerini, daha geniş bir bağlam içerisinde faydacı telakki edecek olursak, bu geniş anlamdaki faydacılık alanına, toplumsal sözleşme kuramlarının pek çoğunu ve daha genel olarak da, doğal hukuk kuramlarını dahil etmek yerinde olur. Bu noktada Antik dönemin kuramlarını bir tarafa bırakıyoruz.[7] Bunların aralarındaki farklara ve toplumsal sözleşme kurgusuna Bentham tarafından yöneltilen sert eleştirilere rağmen, doğal hukuk kuramları ve dar anlamıyla faydacı kuramlar, en azından, hesapçı bireyleri sahneye çıkarmaları açısından ortaktırlar. Bir diğer ortaklıkları, bireylerin sadece bireyler olarak ve

---

7 Fikirleri yerli yerine oturtmak için John Rawls gibi bir yazarın durumunu örnek alalım. Faydacılığın dar bir tanımını kabul edecek olursak, Rawls, kendi açıklamalarına ve sisteminin iki versiyonuna uygun olarak, faydacılık karşıtı olarak görülebilir. Rawls, sisteminin ikinci formülasyonuna göre de yine faydacılık karşıtıdır, nitekim kimi ahlaki kavramların gözetilmesinin, bütün insanlar için vazgeçilmez olan ilk sıradaki faydalar olarak görülmesinin zorunlu olduğuna inanır (*Théorie de la justice*, Fransızca baskıya önsöz, s. 11). Buna karşın, sunduğumuz daha geniş tanıma göre ve kendi söylemlerine rağmen, kuramının ilk formülasyonu hiç de faydacılık karşıtı değildir zira Rawls burada, akılcılığın adalete dair normlarının seçimini, cehalet örtüsü altına yerleştirdiği öznelere bağlar ve akılcılık kavramının "mümkün mertebe, iktisat kuramındaki bilinen dar anlamıyla yorumlaması gerektiği"ni açıklamanın zorunlu olduğuna inanır. Ona göre bu yoruma, ihtilaf konusu olan etik öğeyi dahil etmekten kaçınılmalıdır (*a.g.e.*, s. 40).

birbirlerinden ayrı olmaları açısından ele alındıkları bakış açısı ile, biraradalıkları açısından kavrandıkları bireyler bütünlüğü bakış açısı arasında tercih yapamamalarıdır. Faydacılığın bireyci uğrağıyla tekçi uğrağı arasındaki bu salınım ve geniş ölçüde onunla kesişen, vülger normatif faydacılıkla seçkin normatif faydacılık arasındaki diğer bir salınım, normatif faydacı aklın çatışkısı olarak adlandıracağımız şeyi teşkil ederler. Bu çatışkı farklı şekillerde ifade edilebilir:

a. Herkesin mutluluğunu azami kılmaya yarayan şeyin doğru olduğu ileri sürüldüğünde, "herkes"ten ne anlamak gerektiği de belirlenmelidir. Bu herkesten, ampirik bireylerin *toplamı* mı (ve niye ampirik bireyler de başkaları değil?) yoksa bunların teşkil ettiği *bütün* mü anlaşılmalı? Bentham, son planda en kestirme faydacılık olan ve bütünü, somut bireylerin ve onların faydalarının toplamı olarak vazeden, normatif faydacılığın vülger kipliğine pek bağlıydı. Ona göre bütün, bir hayali varlıktan, temel bileşenlerine yani bireylere ayrılabilecek kurgusal bir entiteden ibaretti. Bu sistematik indirgemeci tavrı sebebiyle Bentham'ın faydacılığı köktencidir. Aslında bu, bütünün "herkesin bir kere sayıldığı" toplama eşit olmasını ve genel bir hesapla neyin hakça olduğuna karar vermenin mümkün olduğunu ummak anlamına gelir. Bu radikal faydacılığın, Bentham'ın tamamen üstlendiği getirisi, ampirik bireylerin ampirik zevklerine karşı çıkartılabilecek hiçbir şeyin olmayışıdır. Eğer insanlar bilardoyu veya piştiyi Platon okumaya ve şiire tercih ediyorlarsa, o zaman şiiri ve Platon'u bunlara feda etmek gerekir. Bu sonuçtan kaçınmanın tek yolu, bireyler toplamıyla, bireylerin oluşturduğu bütün arasında bir fark olduğunu ileri sürmektir. O zaman da, bütün için neyin faydalı olduğuna kimin karar vereceği, bu merciin hak ve adalet konularıyla ilgili olarak hangi hakla karar vereceği ve somut bireylerin yerinin ne olacağı sorusu ortaya çıkar. Veya "taraf-

sız gözlemci" görevini ve de bu gözlemciyi gözleme görevini kim üstlenecektir?

b. Adaleti ampirik bireylerin ampirik tercihlerine dayandırmaya kalkıldığında, bu bireylerin karşısına ciddi manada herhangi bir adalet normu çıkarmak mümkün değildir zira, böylece zımnen, bireylerin ancak çıkar gördükleri sürece ahlaki kuralları gözeteceğini ileri sürmüşüzdür. Dolayısıyla da mantıken hiçbir şey, bireylerin, kamu çıkarı karşısında kendi özel çıkarlarını gözetmelerini engelleyemez, çünkü kamu çıkarı özel çıkarların toplamından başka bir şey değildir. Şayet tersine, adaleti somut bireylerin somut ve verili tercihlerini aşan bir fayda normuna dayandırırsak, o zaman da, adalet sorununa tamamen akılcı ve hesaba dayanan bir çözüm getirme umudundan vazgeçmek gerekir. Denklemler sistemi çok fazla bilinmeyen barındırır, bir daima bir etmez, tercihler artık birbiriyle kıyaslanabilir ve homojen değildir. Böylece ister istemez Rawls'un "sezgicilik" dediği şeye (herkesin veya sadece filozofun, neyin ahlaki neyin ahlaki olmadığını akla başvurmadan, kendiliğinden bildiği yolundaki teze) yahut "mükemmeliyetçilik"e (örneğin sanat, felsefe ya da vatan aşkı, güç istenci gibi uğruna her şeyin feda edileceği üstün değerler olduğu yolundaki teze) yani faydacılığın artık geri dönülmez biçimde bunları aştığını düşündüğü şeylere yakalanırız.

c. Normatif faydacılık tartışmasını özellikle karmaşıklaştıran şey, bu faydacılığın, kurucu çatışkılarını sınırlandırabilmek için, sistematik olarak yumuşatma stratejilerine başvurmasıdır. Normatif faydacılık bir yandan, ampirik bireylerin, kendi çıkarlarıyla ilgili tek karar mercii olduğu fikrinden vazgeçmez, diğer yandan da, bireylerin verdiği hükmü kabul etmekte ısrarlı olmaz. Türlü inceltmelerin sebebi budur: John Stuart Mill, tıpkı ondan çok önce Platon ve Aristoteles'in yaptığı gibi, dikkate alınası tercihlerin sadece filo-

zoflarınkiler olduğunu ya da en azından bu filozofların tercihlerinin diğer tercihlerden daha değerli tutulması gerektiğini zira, varsayım gereği, felsefi zevkleri ancak filozofların bilebileceğini öne sürer. Sıradan insanlardan daha eğitimli olduklarından, kanaatleri daha etkili olmalıdır. Jon Elster,[8] kolektif tercihleri ilgilendiren işlerde, sadece özerk bireylerin özerk ihtiyaçlarının dikkate alınmasını ister. J. Harsanyi, nihai ölçütün ilkece, verili bireylerin verili tercihlerinde aranması gerektiğini ama, bunların görünen tercihleriyle asıl tercihleri yani, tercih ederken gereken bütün malumata sahip oldukları ve tamamen akılcı oldukları durumda bulunacakları tercihler arasında ayrım yapmak gerektiğini söyler. Yani özetle küçük birer tanrı olsalardı yapacakları tercihlerdir bunlar... Öyleyse bütün bu inceltmeler sonunda, açıkça söylenmese de, normatif faydacı aklın çatışkılarının ancak, insanların birer tanrı yahut en azından, birer aziz oldukları durumda çözülebileceğini kabul etmeye varır. Başka deyişle bu çözüm, faydacı öznelerin faydacı olmadıkları durumda mümkündür. Pek çok yazarın, örneğin Rawls veya Harsanyi'nin yöneldikleri ortalama çözüm ampirik öznelerin, başlangıçtan itibaren, katı bencil tercihlerden ziyade ahlaki tercihlere sahip olduğunu öne sürmekten ibarettir. Böylece, Shaftesbury, Hutcheson, Hume ve Adam Smith'te ortaya çıktığı şekliyle, çağdaş felsefi faydacılığın köklerine geri dönülmüş olur. Fakat bir yandan bu dönüş, Bentham'ın ve ahlakı ve hukuku bencil çıkar (*self-interest*) dizgesinden çıkarsama projesinin açtığı alanın terk edilmesini gerektirir. Öte yandan ve koşut olarak, ahlaki tercihlerin nereden kaynaklandıklarını açıklamak gerekir ve bütün özgünlüğü ahlakı ahlakdışı olandan çıkarsama projesinde içerilen bir kuram için bu zorlu bir iş olacaktır. Kısaca, fayda-

8 Örneğin bkz. Jon Elster, Sour Grapes, çev. Pierre Eliac, *Bulletin du MAUSS*'un içinde, n. 6, 2. üç aylık 1983.

cılık ancak kendinden fedakârlık ederek ve baştan beri ahlaklı ya da erdemli olmayan insanları akılcı bir şekilde öyle olmaya ikna etmenin imkânsızlığını keşfederek kendi çatışkısını aşabilmiştir.

d. Faydacılığın çağdaş kafalarda yarattığı cazibe etkisi, onun demokrasi talebiyle geliştirdiği ilişkilerden kaynaklanır. Her insanın bir diğerinin eşiti olduğunu ve bütün zevklerin eşit ölçüde saygı değer olduğunu ileri sürmekten daha demokratik ne olabilir? Buna rağmen faydacılığın demokratik beyanlarıyla çok da öğünülmese iyi olur. Bentham, azami çoğunluğun mutluluğu için özgürlüğün baskılandığını sakin bir bakışla öngörüyordu. Daha genel ve daha temel olarak, her türlü versiyonunda kuram, hem tikelin hem genelin mutlak bilgisine sahip ve devasa denklem sistemini çözmeye muktedir gizli bir mehdi beklentisine ve imgesine yaslanır. Demokratik oyun ise tersine, kesinlik fantazmasının reddini ve bireylerin ve toplulukların çıkarlarına, bunların eklemlenmesine dair göreli fakat kökensel olan belirsizliğin bilgisini gerektirir. Faydacılık tarafından ortaya konan sorun akılcı şekilde çözülebilir olmadığından, bu sorun belirlenmemiş (ya da üst-belirlenmiş) olduğundandır ki demokratik tartışma için bir yer varolabilir. Sorunun, en azından prensipte çözülebilir olduğunu düşünmek, somut öznelerin yerine, onlar için neyin iyi olduğunu belirlemeye muktedir akılcı bir mercinin var olabileceğini düşünmek, demokrasinin en azından prensipte gereksiz olduğunu düşünmektir.

e. Faydacı düşüncenin eğiminin onu, Shaftesbury, Hume vb. gibi haleflerine doğru yönelttiğini ima ettik. Başka bir mümkün çözüm, dar normatif faydacılığın, doğal hukuk ekolünün ve toplumsal sözleşme kuramlarının geliştirilmesine yön veren geniş bir normatif faydacılık içinde eritilip, yok edilmesidir. Rawls'un seçtiği yol budur. Üçüncü bir çö-

züm, piyasanın kendiliğinden yapısı metaforunu genelleştirerek, Adam Smith'e ve Bentham'ın tâli bir sezgisine geri dönüşle, çıkarların doğal ahengini sağlama sorununun yerine bunların yapay ahengine ulaşma sorununu geçirmektir. Gerçekten de, eğer çıkarlar doğal bir şekilde ahenge kavuşuyorsa, sorun zaten ortaya koyulmadan önce çözülmüş demektir. Hayek'in örneğin umutları bu doğrultudadır.

f. Normatif faydacılığın bütün bu ilerleyişlerinde ve geriye dönüşlerinde şaşırtıcı olan şey, bunların, matematik formülleştirmelerin izin verdiği birkaç inceltmenin haricinde, antik zamanlardan bu yana zaten mükemmelen bilinen savlamaları yeniden keşfetmekten başka bir şey yapmamış oluşudur. Muhakkak Sokrates, ilk faydacı filozoftur. Bu önerme belki bugün için şaşırtıcı gelebilir fakat, 19. yüzyılın filozofları arasında neredeyse kesin olan bir şeydi. Ve önermenin sağlamlığı konusunda ikna olmak için Xénophon'u okumak yeterlidir. Socrates'in sofistlerle tartışması ağırlıklı olarak normatif faydacılık alanında yer alır. Epikürcülük de yine, bilhassa zevklerin ve acıların akılcı bir bilgisi olarak kendini gösterir. Sadece antik dönemin değil, bütün zamanların en büyük faydacı metni, faydacılığın mümkün tüm biçimlerini ve bunların derunî bağlantılarını, pek çok biçimin çürütülmesini kapsayacak şekilde (en azından avam versiyonunda) sunan Platon'un Devleti'dir.[9] Şayet bu

---

9 Bu konudaki görüşlerimizi "L'utilitarisme dans La République de Platon" da açıkladık, *Revue du MAUSS*, n. 6. dördüncü üç ay 1989, n. 7, 1. üç ay 1990 (A. Caille *Don, intérêt et désintéressement... a.g.e.* de yine bu yazı kullanıldı). Savlarımızı burada özetleyemeyeceğiz ama, Devlet'in on kitabına bizce mümkün görünen bazı başlıklar vererek bir fikir verebiliriz: *1. Kitap*: Faydacı felsefenin alternatiflerinin çürütülmesi: Tikelci gelenekçilik; kinizm, vülger faydacılık ve pozitif hukuk. *2. Kitap*: Sağlıklı bir site bünyesinde çıkarların kendiliğinden ahenk kazanması mantığı dahilinde kendini vazedecek bir adalet normunun arzulanır fakat imkânsız oluşu. *3. Kitap*: Çıkarların yapay bir şekilde ahenge kavuşturulmasının ürünü ideal bir site; bireyci faydacılıktan tekçi bireyciliğe. *4. Kitap*: Normatif faydacı aklın çatışkısına getirilen ilk çözüm: Herkesin ve her

önermeler mesnetliyse, *Faydacı Aklın Eleştirisi*'nin başında sunduğumuz tezi, yani, (normatif) faydacılığın, din ve gelenekle bağını koparmış toplumlarla aynı öze sahip olduğu tezini doğrular. Bu faydacılık söz konusu toplumlara doğal gelir çünkü, Tanrı'yı onurlandırma yükümlülüğüne veya ölümsüz geleneklere inanılmadığı için, hakça, iyi ve arzu edilir olanın bireylerin mutluluğundan başka ölçütü olabileceği tahayyül edilemez.

g. Yine de, bütün ahlak ve siyaset felsefeleri faydacı değildir. Tam tersine. Aristoteles kısmen böyledir fakat onun derin özgünlüğü, mutçuluğu sebebiyle Platoncu faydacılığı eleştirmesindedir tam da. Stoacılık, tanrısız bir din, başka deyişle faydacı olmayan bir laik ahlak icat etmeye çalışır. İtalyan hümanizminin mirasçısı Makyavel cumhuriyetçi bir site felsefesinin taslağını çizer. J.G.A. Pacock'un ve Quentin Skinner'ın gösterdiği gibi bu felsefe, dar faydacılık ve toplumsal sözleşme kuramlarının kesin biçimlerini almadan önceki hallerine bir çeşit alternatif teşkil eder. Kant, kendisini takiben bizim kabaca faydacı aklın çatışkısı diye isimlendirdiğimiz pratik aklın çatışkısından bahseder. Ahlak yasasını mutluluk arayışından çıkarsamanın imkânsız olduğunu sağlam bir şekilde ortaya koyar. Nitekim mutlulukla ahlak arasındaki uçurum doldurulamazdır. Hegel, "öznelci", başka deyişle faydacı filozoflar için sadece horgörü his-

---

bireyin mutluluğunun aynı yapıda olduğu tezi. *5. Kitap*: Çatışkının ikinci çözümü: Yönetme arzusu olmadığı için yönetmeye zorlanması gereken filozof kral figürü. *6. Kitap*: Aritmetik ve geometrik faydacılığın ötesinde: Diyalektik faydacılık. *7. Kitap*: Faydacı aklın çatışkısına çözüm olarak faydacılık karşıtlığı. *8. Kitap*: Sitelerin, vülger pratik faydacılığın kontrolsüzlüğü sonucu yozlaşması. *9. Kitap*: Bireylerin mutluluğu sorununa dönüş. Adil insanın mutluluğunun adil olmayanınkine üstünlüğünün aritmetik ispatı. *10. Kitap*: Zamansal boyutta faydacı hesaplar ve adalete yapılan yatırımların güncelleştirilme oranları sorunu. Adalete ve erdeme yapılan yatırımların, kötülüğe ve adaletsizliğe yapılan yatırımlardan üstün olduğunun ispatı için öte dünyaya ve yeniden doğuşa başvurma zorunluluğu. Kozmik faydacılık.

sediyordu vs... Kısacası, faydacılık karşıtlığı, faydacılığın kendisi kadar eski bir hikâyedir. Ve burada bu hikâyenin küçük parçalarını anlatarak herhangi bir özgünlük iddasında bulunuyor değiliz. Dolayısıyla ortaya koymaya çalıştığımız şey, modern düşüncenin ta başından beri faydacı olduğundan ibaret olmayıp, şunları da içerir:

1) Modern düşüncenin, birikim eğilimli entelektüel iş bölümünün ana kalıbı olan bir paradigma içinde örgütlenmesi ve bir sistem teşkil etmesi ancak faydacı bir anlaşılırlık kipliği temelinde gerçekleşir. Başka anlaşılırlık kipliğinden kaynaklanan çözümlemeler, ortak paydaya ulaşmayı ve alternatif bir sistem kurmayı başaramazlar.

2) Dolayısıyla bugün yerine getirilmesi gereken görev, bir alternatif paradigmanın kuruluşuna katkıda bulunmaktır. Bu ancak faydacılık karşıtı bir paradigma olabilir. Bunun faydacı paradigma karşısında ve onun vasıtasıyla tesis edilen bir paradigma olduğu görmezden gelinemez.

"Faydacılık karşıtlığı" etiketinin sakıncası, münhasıran eleştirel ve negatif gözükebilmesindedir. Dolayısıyla pek çekici ve verimli görünmez. Hangi noktadan itibaren kurucu bir şekilde ve pozitif olarak düşünmeyi deneyebiliriz? Kanımızca bu sorunun cevabı, armağandır. Mutlak çıkar gütmezliğin sembolü olan, Hıristiyanca, karşılıksız ve geri dönüşsüz bir armağan değil; faydacılığın üzerine inşa olunduğu mutlak çıkar imgesine mükemmel bir zıtlık içinde olan bir armağan da değil. Safdil bir adama değil, Marcel Mauss'un çözümlediği şekilde verme, alma ve iade etme şeklinde üçlü bir zorunluluk getiren, öncelikle dairesel olan bir armağan; dairesel oluşuyla da kendiliğinden bir düzen meydana getiren, her türlü toplumsallaşmanın temel ve asli çekirdeği, sentetik toplumsal ilişki olan armağan. Felsefe de faydacı sosyal bilim gibi, salt alma uğrağını soyut bir şekilde tecrit ederek ve insanları sanki sadece alma ve edinme arzu-

suna sahipmişler gibi düşünerek, bu dairenin fakirleşmesine yol açtı. Halbuki insanları bütünlük içerisinde düşünmek tam tersine, onların sadece almaktan değil, vermekten, girişimde bulunmaktan, yaratmaktan veya çoğaltmaktan da zevk aldıklarını ve verileni kabul etmekle yüklendikleri bir borca tâbi olduklarını hatırlamak demektir. Sorunun kimden alınıp kime verileceğini bilmek olduğu doğrudur. Her halûkârda ahlaki bağlamın somut temelleri, bu ikisinin, hayatı şekillendiren çok çeşitli karşılıklılık ağları bünyesindeki kesişiminde yatar. Bu bağlam da, spekülatif akıl tarafından, hele hele akılcı hesap tarafından tam olarak yaratılamaz. Bu bağlamın doğması, yaşaması ve etkin hale gelebilmesi, karşılıklılık ağlarının canlı olmasına bağlıdır.

Faydacılığa alternatif paradigma olarak armağan

Pozitif yönden faydacılık karşıtı düşüncenin evvela bir armağan[10] düşüncesi olması gerektiğini öne sürmek, fayda dizgesinin farklı alternatiflerini yeniden ifade etmenin ancak armağan düşüncesi çerçevesinde münasip bir şekilde yapılabileceğini söylemek demektir. Bu farklı alternatifler, ahlak ve siyaset felsefesi tarihinin başından beri, gerçek bir paradigma şeklinde berraklaşmayı ve somutlaşmayı başaramadan süregelmişlerdir. Bu gereği öne sürmek, Aristotelesçi *philia*'yı, Husserlci özneler arasılığı veya Hutchenson ve Hume'dan, Shaftesbury'den Smith'e kadar İngiliz ampiristlerin kuramsal yetersizlik nedeniyle Benthamcı faydacılığa geri savrulmadan önce Mandevilleci ve Hobbesçu çıkar diz-

10 Bizzat armağan kavramı da elbette açıklanmaya ihtiyaç duyuyor. Burada kavramı, Marcel Mauss'un verme-alma-iade etme dairesini tasvir etmekte kullandığı manada kullanıyoruz. Dolayısıyla daha şimdiden, en az iki manayla karşı karşıyayız. Geniş olan ilki, sentetik ve dairesel bir sürece gönderir. Dar olan ikincisi ise, alma ve iadeyle karşıtlık içinde ve tedrici olarak düşünülen verme uğrağını, bütüncül dairenin basit bir anını ifade eder.

gesine karşı çıkardıkları sempati kavramını, armağan kavramı terimleri içerisinde yeniden düşünmek gerektiğini söylemektir. Filozofları ve hatta sosyologları, iktisatçıları ve etnologları armağanın Maussçu çözümlemesini ciddiye almaktan alıkoyan ve onu adeta geleceği olmayan bir deneme konumunda bırakan nedenlerden biri, bizzat Marcel Mauss'un ve ardından Claude Lévi-Strauss'un, vermek, almak ve iade etmek şeklindeki üçlü zorunluluğun sadece ilkel ve yaban toplumların özellikleri olduğunu ve bu zorunluluğun bugün ancak, az çok folklorik izler şeklinde ortaya çıktığını düşündürtecek bir eğilim içerisinde olmalarıdır. Armağanın bugün hâlâ geniş ölçekte altyapısal ve güncel olduğunu, toplumsal ilişkiler açısından kurucu olduğunu göstererek, çözümlemede ilerleyebilmek için öncelikle yok edilmesi gereken yanılsama budur. Daha açık ifade edecek olursak, başat bir şekilde, piyasanın (iyi ya da kötü) hesaplanmış çıkara göre, devletin ise iktidara göre işlediği doğru olmakla birlikte, insani öznelerin evvela ve her şeyden önce iktisadi ve siyasal özneler olmadıkları da doğrudur. İnsanlar, iktisat ve siyaset sahnesine fail sıfatıyla çıkmaktan önce, *ikincil toplumsallık* olarak adlandırabileceğimiz fail rolüne soyunmadan önce, kişiler arası ilişkiler alanında, *birincil toplumsallık* diyebileceğimiz bir alanda varoluş anlamlarını yaratır, yapılandırır, keşfeder ve sınarlar. Bu alan, akrabalık, müttefiklik, komşuluk, dostluk, arkadaşlık, aşk ve bütün bunları kateden konuşma gibi çok farklı ve çok geniş alanları kapsar.[11] Bu birincil toplumsallık alanı ve kişiler arasın-

11 Konuşma ve etkileşim ritüellerinin E. Goffman tarafından gerçekleştirilen kayda değer çözümlemeleri, verme, alma, iade zorunluluğunun kimsenin "yüzü kararmayacak" şekilde gerçekleştirilmesinin çözümlenmesinden ibarettir. Bunların tek eksiği, bizzat Goffman'ın ifade ettiği niyetine uygun bir şekilde ilkellerle aramızdaki büyük ortaklığın aşılması ve Durkheimcı sosyolojiyle koparılan bağın yeniden tesisi için Marcel Mauss'a daha açık bir göndermede bulunulmamasıdır. Bkz. A. Caille *Don, intérêt et désintéressement... a.g.e.* 4. Bölüm.

daki doğrudan ilişkiler, bize göre temel olarak, verme, alma ve iade etme zorunluluğuna göre işler ve üstelik başka temellere göre işlemesi durumunda kendilerini dağıtırlar.[12] Sadece bu tespitler, faydacı olmayan bir normatifliğin hangi doğrultuda şekillendirilebileceğini göstermek için yeterlidir. Pozitivizm ve hukuki faydacılık, örneğin organ satışını, kan, sperm ya da böbrek ticaretini sindirmek zorundadır. Çünkü varsayım icabı, bunları yapanlar yolunu bu satışlardan buluyordur. İnsanın satışa çıkarılmasına verilen bu temiz kâğıdına modern düşüncenin karşı çıkartabileceği tek şey, nihai deli bekçiliği görevini üstlenen dinî söylem gibi görünüyor. Verme, alma ve iade etme yetilerinin somut insanlık açısından kurucu olduğu ve piyasa ekonomisinin bariz faydalarının armağan verme zorunluluğunu geçersiz kıldığı durumda, ortalığın bir kâbusa dönme tehlikesinin var olduğu kabul edildiği takdirde, aşkın bir merciye müracaat belki daha az vazgeçilmez olacaktır.

Buna rağmen, armağanın antropolojik evrenselliğine başvurmanın, modernliği kuramsal ve normatif olarak düşünmeye tek başına yetmeyeceği açıktır. Münhasıran faydacılık karşıtı bir bakışla Bergson ve Sceler'in kapalı toplumların ahlakıyla, modernliğin zorunlulukları ötesindeki tek şey olduğunu düşündükleri Hıristiyan aşkı arasında tesis ettikleri radikal zıtlıkla ikna olmamak mümkündür. Modern toplumların, birincillikler alanını ve kişiler arası ilişkileri kayda değer oranda aştığı, dolayısıyla bu toplumları karşılıklığın ve tikel armağanın gereklerine külliyen tâbi kılmaya çalışmanın tamamen ütopik ve marazalı olacağı da doğrudur.

---

12 Totaliter düzenler, kişiler arası ilişkilerin ve armağanın, iktidar ve ideoloji içerisinde eritilmesi girişimleri olarak çözümlenebilirler; böylece iktidar, aldıkları ve verdikleri armağanlar sayesinde özgüllük kazanan tekil bireylere değil büyük kalabalığa verilebilir, bkz. A. Caille, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Desclée de Brouwer, Paris, 2000, 8. Bölüm.

İnsan hakları, öncelikle özel ve toplumsal olmayan hayata yönelik haklar olması dolayısıyla, geniş anlamda faydacı olan öncülleriyle girdiği karşıt anlamlılıkla o kadar damgalıdır ki, modern ya da postmodern vülger faydacılığın akınına karşı muhkem bir mevzi sunamaz. Herkese her şeyi yapma hakkı, her türlü hukuk fikrini giderek yıkar. Armağanla sınırlanmış ve ilksel olarak tikelci bir mantık, kalabalıklar düzeyinde bir dostluk, bir *philia* oluşturabilecek şekilde nasıl kendini aşabilir ve birincil toplumsallıkların ikincil muadilleri ulusal mistiklerin yerini alabilecek bir siyaseti ve etiği nasıl tesis edebilir sorusunu düşünmek kalıyor geriye. Bu görev her geçen gün daha büyük bir aciliyet kazanıyor. Armağanın bu kendinden menkul aşkınlığı inanıyoruz ki demokrasiden başka bir şey değildir. Araçsal olmayan tarzda düşünülen demokrasi, sadece kişi ve malların güvenliğini sağlayan rejimler arasında –ki emin olalım bu da az bir şey değildir– bir ehveni şer değil, kendi başına arzu edilir olan tek siyasal rejimdir.

Söz konusu böyle bir kitap olunca, bibliyografya sınırsız olmak durumunda. Her konuda açıklama yapmak ve her kaynağı belirtmek gerekseydi, okuduğunuz bu metin, sayfa altlarındaki notlardan oluşan bir deryada küçük bir ada şeklinde ortaya çıkardı. Okumayı fazla ağırlaştırmamak için, neredeyse hiçbir yapıtı doğrudan nakletmeme kararı aldım. Burada şunları bulacaksınız:

1) Adı açıkça geçen ya da zımnen hatırlatılan çağdaş yazarlara yapılan temel göndermeler (eski olanlar için bir çalışma yapmak, zaten kendilerine yeni bir şey öğretemeyeceğimiz uzmanlar için pek faydalı olmayacaktı);

2) Söylediklerimi açıklamak veya derinleştirmek açısından bana özellikle önemli görünen metinlerin sayılması. *MAUSS*'tan arkadaşlarımın bazı katkıları üzerinde durmak bana doğal göründü. Kendi yazılarımla ilgili bir sorunla karşılaştım. Peşin peşin söyleyelim, burada sunulan pek çok çözümlemenin benzeri *Splendeur et miseres des sciences sociales* (Droz, Paris-Geneve, 1986) isimli kitapta bulunuyor. Özellikle söz konusu kitapta yer almayan ve bu kitapta bulabileceğiniz ve mecburen kısa tutulmuş bazı parçaları tamamlayıcı olduğuna inandığım makalelerimi saydım. Kısacası bu bibliyografya bazı okuma güzergâhları vermeyi amaçlıyor sadece. Bilimsel bir iddiası yok. Kitaplar, bölüm bölüm ve açık ya da gizli metin içinde ortaya çıktıkları sırayla sunuluyor aşağı yukarı.

BİRİNCİ BÖLÜM

DAĞINIK FAYDACILIKTAN BAŞAT FAYDACILIĞA

Jeremy Bentham, *Introduction aux principes de la morale et de la législation* (1789).

John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, Garnier-Flammarion.

Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, coll. "Agora".

Joseph Schumpeter, *Histoire de l'analyse économique*, Cilt I, Gallimard.

Lionnel Rothkru G, *Opposition to Louis XIV, The Political and Social Origins of the French "Enlightenment"*, özellikle de 6. Bölüm: "Secular Reform: Utilitarian Philosophy and Agrarian Theory", Princeton Universitesi Yayınları.

Louis Dumont, *Homo aequalis*, Gallimard.

Georges Gusdorf, *Les Sciences humaines et la conscience occidentale*, 7 Cilt, özellikle 6. Cildi: *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Payot.

Michel Freitag, "La crise des sciences sociales", *Bulletin du MAUSS*, n. 22.

Robert A. Nisbet, *La Tradition sociologique*, PUF.

Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, New York.

Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, HEB, Paperback.

Bronislaw Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, coll. "Points", Seuil.

Melvin Harris, *Cultural Materialism*.

Claude Levi-Strauss, tercih ettiğiniz herhangi bir eseri.

Robert Dawkins, *Le Gène égoïste*.

Edward D. Wilson, *Sociobiologie*, Fayard.

IKINCI BÖLÜM

BASKIN FAYDACILIKTAN GENELLEŞTİRİLMİŞ VE YUMUŞATILMIŞ FAYDACILIĞA

Jean-Pierre Changeux, *L'Homme neuronal*, Grasset.

François Lattraverse, *La Pragmatique*.

Dan Sperber ve Deirdre Wilson, *Relevance*.

Raymond Boudon, *Ordre social et effets pervers*, PUF.

Michel Crozier ve Ehrard Friedberg, *L'Acteur et le Système*, Seuil.

Talcott Parsons *The Social System*, Glencoe, New York.

Pierre Bourdieu, *La Distinction* ve *Le Sens pratique*, Minuit Yayınları. Pierre Bourdieu'nün eserlerinin bir eleştirisi için bkz. Alain Caille, "Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique", *Cahiers du LASA* içinde, Caen Üniversitesi.

Philippe Van Parijs, "Le modele économique dans les sciences sociales", *Bulletin du MAUSS* n. 22 içinde.

Jürgen Habeermas, *Intérêt et Connaissance*, coll. "Tel", Gallimard.

Martin Heidegger, tercihe göre...

Horst Gadamer, *Vérité et Méthode*, Seuil.

Clifford Geertz, *Savoir local, savoir global*, PUF.

Cornélius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe*, Cilt I ve II, Seuil.

Jean-Pierre Dupuy, *Ordre et Désordre; enquête sur un nouveau paradigme*, Seuil.

Claude Lefort, *L'Invention démocratique*.

Edgar Morin, *La Méthode*, 3 Cilt, Seuil.

Alain Touraine, *La Production de la société*, Seuil.

Ilya Prigogine ve Isabelle Stengers, *La Nouvelle Alliance*, Gallimard.

Jean Baudrillard: *L'Echange symbolique et la Mort*'dan (Galliamard) sonra çıkan metinlerin tamamı.

Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* ve *The Minimal Self*.

Richard Sennet, *Les Tyrannies de l'intimité*, Seuil.

Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide* ve *L'Empire de l'éphémère*, Gallimard.

Michel Maffesoli, *Le Temps des tribus*, Méridiens.

Jacques Donzelot, *L'Invention du social*, Fayard.

Jacques Ellul, *Le Système technicien*, Seuil.

Dominique Janicaud, *La Puissance du rationnel*, Gallimard.

Paul Jenkins, *L'Architecture post-moderne*, Madarga.

Frederik W. Taylor, *L'Organisation scientifique des entreprises*, Marabout.

Georges Archier, Hervé Serieyx, *L'Entreprise du troisième type*, Seuil.

Philippe Messine, *Les Saturniens*, La Découverte.

Thomas Peters ve Robert Waterman, *Le Prix de l'excellence*, Inter Yayınları.

Richard F. Kuisel, *Le Capitalisme et l'Etat en France*, Gallimard.

Pierre Bitoun, "L'équivoque vichyssoise", *Bulletin du MAUSS*, n. 13, 14, 15,16.

Daniel Bell, *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, PUF.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN FAYDACILIĞIN DOĞUŞU ÜZERİNE KÜÇÜK DEĞİNİLER

Louis Dumont, *a.g.e.*

Marcel Gaucher, *Le désenchantement du monde*, Gallimard.

Albert O. Hirschman, *The Passions and The Interests*, Princeton University Press..

Norbert Elias, *La Société de cour*, Calmann-Lévy.

Lucien Febvre, *Un destin, Martin Luther*.

Norman O'Brown, *Eros et Thanatos*, Juillard, coll. "Lettres nouvelles".

Alvin Gouldner, *a.g.e.*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

FAYDACILIK VE EKONOMİZM

Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, özellikle 1. Bölümü.

Alain Caille, "L'échange contre le marché", *Bulletin du MAUSS*, n. 1 ve "Le mythe de la rareté", *Bulletin du MAUSS*, n. 12.

Bruno Caceres, *Travail et loisirs du Moyen Age à nos jours*, Seuil.

Hannah Arentd, *La Condition de l'homme moderne* Calmann-Lévy.

Marcel Mauss, "Essai sur le don", *Sociologie et Anthropologie* içinde, PUF.

Pierre Lantz, "Les incertitudes de l'échange" et "Le fossoyeur", *Bulletin du MAUSS* n. 3-4 ve *L'Argent, la Mort* içinde, Hartmann.

Paulette Taieb, "L'oreille du sourd"; *Bulletin du MAUSS*, n. 11.

C. Barraud, D. de Coppet, R. Iteanu, R. Jamous, "Le vocabulaire des échanges", *Bulletin du MAUSS*, n. 14.

Mondher Kilani, "Que de hau: le débat autour de l'*Essai sur le don*", *Bulletin du MAUSS*, n. 22.

Mark Anspach, "Le don paisible" (*Bulletin du MAUSS*, n. 11); "L'échange des victimes" (*Bulletin du MAUSS* n. 12) ve "La raison du gratuit" (*Bulletin du MAUSS*, n. 22).

Jean-Michel Servet, *Nomismata; la genèse de la monnaie*, PUL, Lyon.

Annette B. Weiner, "La richesse inaliénable", *Revue du MAUSS*, 1988, n. 2

Lewis Hyde, *The Gift; Imagination and the Erotic Life of Property* (özellikle 7. Bölüm: "Usury: A History of Gift Exchange"), Vintage Books, Random House, New York.

Karl Polanyi, *Great Transformation*, (*Büyük Dönüşüm*, İletişim Yayınları)

K. Polanyi ve alii, *Trade and Market in the Early Empires*..

Max Weber, *Economie et Société*, cilt I, Plon (Ekonomi ve Toplum, İletişim Yayınları).

Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, Economie et Capitalisme*, 3 Cilt, Arthaud (Maddi Medeniyet, Ekonomi ve Kapitalizm .....).

Braudel eleştirisi için bkz. Alain Caille, *Lire Braudel*'in içinde, La Découverte.

Friedrich A. Von Hayek, *Droit, Législation et Liberté*, 3 Cilt, PUF.

Bu metnin A. Caille tarafından yapılan eleştirisi, *Splendeurs et misères*... içinde, *a.g.e.*

Gerald Berthoud, "Un anti-économiste nommé Polanyi", *Bulletin du MAUSS*, n. 18 ve 19.

Gerald Berthoud, "Altérité et développement" (*Bulletin du MAUSS*, n. 1) ve "L'appât du développement" (*Bulletin du MAUSS*, n. 17)

Henri Nallet ve Claude Servolin, "Droit et marchandise", *Bulletin du MAUSS*, n. 17 ve 18.

Serge Latouche, *Faut-il refuser le développement* ? (PUF) ve *L'Occidentalisation du monde*, La Découverte.

Cengiz Aktar ve Ahmet İnsel, "De l'Etat impérial à la nation d'Etat; le cas turc", *Bulletin du MAUSS*, n. 7.

Ahmet İnsel, "Le développement économique comme processus politique", *Bulletin du MAUSS*, n. 24.

Georges Archier ve Hervé Sérieyx, *Pilotes du troisième type*, Seuil.

BEŞİNCİ BÖLÜM

AKLIN BELİRSİZLİKLERİ VE ÖZNENİN FARKLI DURUMLARI

Martin Hollis ve Stephen Lukes, *Rationalism and Relativism*, Basil Blachwell, Oxford.

"Rationalism et Relativisme", *Revue du MAUSS*, n. 1 ve 2. B. Latour, L. Scubla ve A. Caille.

Mark Blaug, *Méthodologie économique*, Economica.

René de Berval, *Présence du bouddhisme*, Gallimard.

Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Gallimard.

Serge Christophe Kolm, *Le Bonheur-Liberté; essai sur le bouddhisme profond* (PUF) ve *L'Homme pluridimensionnel*.

Jon Elstr, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge U.P.-MSH.

Madeline Biardeau, *Anthropologie de l'hindouisme*, Flammarion.

René Guenon, *Les Etats multiples de l'être*, Dervy.

Jean-Luc Boilleau, "Une vision na(t)ive des mondes", *Bulletin du MAUSS*, n. 19.

Georges Bataille, *La part maudite*, Ed. de Minuit (Lanetli Pay ....)

H. Arentd, *a.g.e.* ve *La vie de l'esprit*, PUF.

Alexandre Kojeve, *Introduction à lecture de Hegel*, coll "Tel", Galimard.

René Girard, *La Violence et le Sacré*, Grasset.

ALTINCI BÖLÜM

FAYDACILIK KARŞITLIĞI VE DEMOKRASİ SORUNU

Karl Otto Appel, *L'Ethique à l'âge de la science*, PUL (Lille).

Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Seuil.

Jean Baechler, *Démocraties*, Calmann-Lévy.

Jürgen Habermas, *L'Espace public*, Payot.

Cornelius Castoriadis, *a.g.e.* ve diğer eserleri.

Raymond Verdier ve *alii*, *La Vengeance dans les sociétés extra occidentales*, Cujas, 3 cilt.

Martine Lefeuvre, "Le devoir d'excision", *Revue du MAUSS*, n. 1 (1988).

Claude Lefort, *L'Invention démocratique* (Fayard), *Un Homme en trop* (Seuil) ve Essais sur le politique (Seuil).

Pierre Clastres, *La Société contre l'Etat* (Seuil) ve *Essais d'anthropologie politique* (Seuil).

Jean-Pierre Dupuy, "Common knowledge et sens commun", *Revue du MAUSS*, n. 2 (1988).

Jacques Godbout, *La Démocratie des usagers* (Boréal, Montréal) ve "Les autres ordres spontanés", *Bulletin du MAUSS*, n. 25.

René Frydman, "Marché économique et démocratique politique", *Bulletin du MAUSS*, n. 9.

Alain Touraune, *La Voix et le Regard*, Seuil.

Ch. Descamps ve alii, *L'Interrogation démocratique*, Beaubourg. Bunun içinde özellikle bkz. Laurent Cohen-Tanugi, Jacques Donzelot ve Louis Quere'nin katkıları.

Gilles Gagne, "La populace, la foule et la majorité", *Bulletin du MAUSS*, n. 21.

Alain Caille, "Pour une citonyenneté non utilitaire", *Bulletin du MAUSS*, n. 25.

Ahmet İnsel, "Revenu minimum garanti: une proposition irréaliste?", *Bulletin du MAUSS*, n. 23.

Ahmet İnsel, "Revenu de citoyenneté et financement du temps partiel", *Garantir le revenu*, Tranversales, Document no. 3.

SONUÇ

FAYDACILIK KAVRAMI ÜZERİNE VE NORMATİF FAYDACI AKIL İLE ARMAĞAN PARADİGMASININ UZLAŞMAZLIĞINA DAİR NOTLAR

Karl Popper, *Revue française d'économie* n. 2'deki söyleşi.

Thomas Kuhn, *La Structure des révolution scientifiques*, Flammarion.

Edgar Morin, *a.g.e.*

Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme.*

Kısa zamanda sosyoloji, antropoloji, iktisat, siyaset ve ahlâk felsefesindeki birçok çalışmayı etkileyen bu kitap, "Toplumsal Bilimlerde Faydacılık Karşıtı Hareket" girişiminin 1982'den beri yayımladığı dergide dile getirilen temel bir tezi özetliyor: Modern düşünün gelişiminin karşısındaki en önemli engel, ekonomizmdir. Günümüzde sorulan asli sorulara verilecek mümkün yanıtlar alanının sınırlarını ekonomizm çizer. Toplumsal tahayyülün kendini salt iktisat sorunsalı içinde tanımlamasını ekonomizm ve onun tamamlayıcısı olan faydacılık sağlar.

20. yüzyılın son çeyreği, düşün dünyasının ekonomizm içinde kaybolmasına ve toplumsal ilişkilerin piyasa içinde erimesine şahit oldu. İnsanın insanlığını reddeden, bunun yanında siyaseti iktisada, demokrasiyi de çıkara indirgeyen bu gidişata karşı durabilmek için faydacı zihniyetin eleştirisine acil ihtiyacımız var. *Faydacı Aklın Eleştirisi*, bu eleştirinin besleneceği kuramsal ve pratik kaynakların derli toplu bir sunumunu arayanlar için değerli bir elkitabı olacaktır.

İLETİŞİM 1214
POLİTİKA 60
ISBN-13: 978-975-05-0485-3