



**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**DOKTORA
TEZİ**

**RASYONALİTE-İKTİSAT İLİŞKİSİ:
W. S. JEVONS, K. MARX VE T. B. VEBLEN'İN
FARKLI/BENZER RASYONALİTE ANLAYIŞLARI
ÖZELİNDE BİR İRDELEME**

EREN KIRMIZIALTIN

İKTİSAT ANABİLİM DALI

OCAK 2017



**RASYONALİTE-İKTİSAT İLİŞKİSİ: W. S. JEVONS, K. MARX VE T. B.
VEBLEN'İN FARKLI/BENZER RASYONALİTE ANLAYIŞLARI
ÖZELİNDE BİR İRDELEME**

EREN KIRMIZIALTIN

**DOKTORA TEZİ
İKTİSAT ANABİLİM DALI**

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

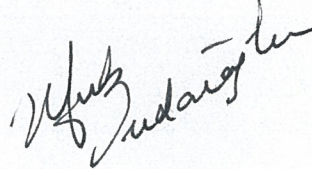
OCAK 2017

Eren Kırmızıaltın tarafından hazırlanan “ Rasyonalite- İktisat ilişkisi: W.S. Jevons, K. Marx ve T.B. Veblen’in Farklı/Benzer Rasyonalite Anlayışları Özelinde Bir İrdeleme .” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / ~~OY ÇOKLUĞU~~ ile Gazi Üniversitesi İktisat Anabilim Dalında İktisat Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Prof. Dr. Ufuk Serdaroğlu

İktisat/ Gazi Üniversitesi

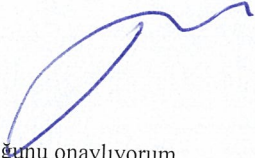
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.



Başkan : Prof. Dr. Aziz Konukman

İktisat/ Gazi Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.



Üye : Prof. Dr. Hakan Çermikli

İktisat/ Gazi Üniversitesi

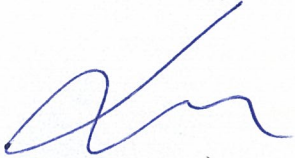
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.



Üye : Doç.Dr. Levent Ünsaldı

Sosyoloji/Ankara Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.



Üye : Doç.Dr. Muammer Kaymak

İktisat/ Hacettepe Üniversitesi

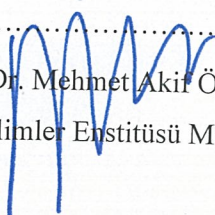
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.



Tez Savunma Tarihi: 09/01/2017

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Doktora Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

.....
Prof. Dr. Mehmet Akif ÖZER
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü V.

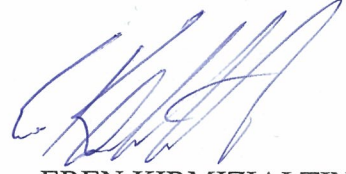


ETİK BEYAN

Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.



EREN KIRMIZIALTIN

09/01/2017

RASYONALİTE-İKTİSAT İLİŞKİSİ: W. S. JEVONS, K. MARX VE T. B.
VEBLEN'İN FARKLI/BENZER RASYONALİTE ANLAYIŞLARI ÖZELİNDE
BİR İRDELEME
(DOKTORA TEZİ)

EREN KIRMIZIALTIN

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
OCAK 2017

ÖZET

İktisat beşeri bir bilimdir ve içerisinde farklı teoriler barındırır ve bu farklı teoriler farklı insan kurgularından hareket ederler. İktisat teorilerinin kabul ettiği farklı insan kurgularının hepsi iki temel varsayım üzerine tesis edilir. Bunlar rasyonalite ve insanın atomik mi yoksa toplumsal bir varlık mı olduğudur. Çalışmamız bu temel varsayımlardan rasyonalite üzerinedir. Rasyonalite incelememize insanın atomik mi yoksa toplumsal bir varlık mı olduğu da dahil edilmiştir. Çünkü rasyonalite; zaman, mekan, güdü, özgür irade gibi hususların değerlendirilmesinin yanı sıra bireysel ve toplumsal ilişki biçimlerinin de değerlendirilmesiyle ortaya konulur. Dolayısıyla çalışmamızda ele aldığımız biçimiyle rasyonalite diğer varsayımı da dikkate almaktadır. Sözü edilen hususiyeti nedeniyle rasyonalite, çalışmamız bağlamında, iktisat teorilerinin insan eylemlerinin idraki ve yorumlanmasında kullandığı tek varsayımdır diyebiliriz. Bu kapsamda çalışmamızın üç amacı vardır: rasyonalitenin ne olduğunu birçok yönüyle ortaya koymak, üç iktisat okulunun -Marksist, Marjinalist, Kurumsalcı- üç kurucu temsilcisinin -K. Marx, W. S. Jevons, T. B. Veblen- insan ve rasyonalite anlayışlarını karşılaştırmak, söz konusu düşünürlerin rasyonalite anlayışları ile iktisat teorileri arasındaki ilişkiyi göstermek.

Bilim Kodu : 1150
Anahtar Kelimeler : Rasyonalite, İnsan, K. Marx, W.S. Jevons, T.B. Veblen
Sayfa Adedi : 179
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ufuk SERDAROĞLU

RATIONALITY-ECONOMICS RELATION: A SCRUTINISING SPECIFIC TO
DIFFERENT/SIMILAR RATIONALITY COMPREHENSION OF W.S. JEVONS, K.
MARX AND T. B. VEBLEN
(PH. D. THESIS)

EREN KIRMIZIALTIN

GAZİ UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF EDUCATIONAL SCIENCES
JANUARY 2017

ABSTRACT

Economics is a human science and it includes different theories and these different theories base on different human fictions. All of different human fictions which economic theories accept, is constructed on two basic assumptions that are rationality and whether the human is social or atomic being. Our study focuses on rationality among these two assumption. However whether the human is social or atomic being is included in our rationality research. Because rationality is explained by evaluation of time, space, motive, free will issues and in addition to them by evaluation of modes of individual and social relations. Thereby scope of rationality which we handle in this study is considering the other assumption. Because of mentioned trait we can say that rationality is only assumption that use economic theories to comprehend and interpret of human actions, within the context of this study. Within this framework, our research have three purposes: to explain what the rationality is in many aspect, to compare human and rationality comprehensions of three founder representative –K. Marx, W. S. Jevons and T. B. Veblen- of three economic school –Marxist, Marginalist, Institutional- and show relation between economic theories and comprehension of rationality of mentioned thinkers.

Science Code : 1150
Key Words : Rationality, Human being, K. Marx, W.S. Jevons, T.B. Veblen
Page Number : 179
Supervisor : Prof. Dr. Ufuk SERDAROĞLU

TEŞEKKÜR

Tez'in konusu ve düşünürlerin hususiyetleri oldukça maharetli okuma ve yorumlamaların yapılmasını gerektirdi. Zira her bölüm diğer bölümlerle bazı hususlarda ilişkili bazı hususlarda ise değildir. Bu çoklu ilişki ve bağlantıların kurulması, tez ilerledikçe daha da zorlaştı, hatalı veya yanlış ifade veya yorumlamaların yapılması olasılığı daha da arttı. Bu olasılığın minimize edilmesinde yoğun çaba sarf eden Prof. Dr. Ufuk Serdaroğlu'na çok teşekkür ederim. Her bir bölümü satır satır okuyarak, entelektüel ve akademik bilgi birikimini son derece mütevazî bir üslupla paylaşarak, eleştirilerini ast-üst ilişkisi içerisinde değil, eşitler arasındaki bir ilişki biçiminde sunarak standart doktora tezi danışmalığının dışına çıktı. Tez izleme komisyonumda bulunan Prof. Dr. Aziz Konukman'a her bir bölümü satır satır okuyarak, gözden kaçırdığım veya eklemem gereken hususları paylaşarak bilgi birikimini paylaştığı için teşekkür ederim. Yine tez izleme komisyonumda bulunan Doç. Dr. Levent Ünsaldı hem tez izleme toplantılarında hem de sonrasında mütemadiyen entelektüel destek sağladı. Şüphesiz ki düşünme ve yorumlama biçimlerime çok önemli etkilerde bulundu, teşekkür ederim. Ve tez izleme komitemde olmamasına rağmen tezimin her bölümünü okuyan, eleştiri veya önerilerde bulunan Prof. Dr. Feridun Yılmaz'a teşekkür ederim. Elbette ki, tezdeki bütün hata ve yanlışlar şahsıma aittir.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
ÇİZELGELERİN LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	x

BİRİNCİ BÖLÜM

RASYONALİTE

1.1. Kavramsal ve Tanımsal Arka Planı ile Rasyonalite.....	5
1.1.1. Rasyonaliteyi var eden bir olay olarak eylem	5
1.1.2. Rasyonalistler ve rasyonalizm: rasyonalite'nin epistemolojik inşası.....	9
1.1.3. Farklı rasyonalite tanımlamaları	12
1.1.3.1. Araçsal rasyonalite.....	13
1.1.3.2. Teorik rasyonalite	18
1.1.3.3. Prosedürel rasyonalite.....	21
1.1.3.4. Tözel rasyonalite.....	23
1.2. “Çoğu Aza Tercih Etme”den “Seçimde Tutarlılık”a: İktisattaki Baskın Rasyonalite Anlayışının Dönüşümü	29
1.2.1. Klasik iktisatta rasyonalite: A. Smith ve J. S. Mill	31
1.2.2. Marjinalist iktisatta rasyonalite: W. S. Jevons, C. Menger ve L. Walras	38
1.2.3. F. Y. Edgeworth	44
1.2.4. I. Fisher	45
1.2.5. V. Pareto.....	48
1.2.6. Ordinal fayda teorisinden rasyonel seçime	52

İKİNCİ BÖLÜM

KARL MARX'IN RASYONELLİK ANLAYIŞI VE İKTİSADIN MARKSİST TAHAYYÜLÜ

2.1. K. Marx ve İnsan	61
2.1.1. Tarihsellik, toplumsal ilişkiler ve Marx'ta insan	62
2.1.1.1. Toplumsal ilişkilerin esas belirleyeni: üretim ilişkileri/tarzı	63
2.1.1.2. İnsanın özü= toplumsal ilişkiler bütünü	68
2.1.1.3. İnsan özü= toplumsal ilişkilerin baskıladığı, bireye içkin bir hususiyet ..	72
2.1.1.3.1. Kapitalist üretim ilişkileri-yabancılaşma ilişkisi.....	74
2.1.1.3.2. İnsanı eyleme geçiren güdü olarak çıkar.....	80
2.2. K. Marx ve Rasyonalite	83
2.2.1. Marx ve iktisadi birim- rasyonalite ilişkisi	83
2.2.2. Marx ve iktisadi toplum-rasyonalite ilişkisi.....	94

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

WILLIAM STANLEY JEVONS'IN RASYONELLİK ANLAYIŞI VE İKTİSADIN MARJİNALİST TAHAYYÜLÜ

3.1. W. S. Jevons ve İnsan.....	97
3.2. İktisadi İlişki ve Süreçlerin Esas Belirleyeni: Fayda.....	102
3.3. W.S. Jevons ve Rasyonalite	106
3.3.1. Jevons ve iktisadi birim- rasyonalite ilişkisi	107
3.3.2. Jevons ve iktisadi toplum-rasyonalite ilişkisi	114

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

THORSTEIN BUNDE VEBLEN'İN RASYONELLİK ANLAYIŞI VE İKTİSADIN KURUMSALCI TAHAYYÜLÜ

4.1. T. B. Veblen ve İnsan.....	117
4.1.2. İçgüdü, içgüdüsel eğilimler ve insan.....	124
4.2. T. B. Veblen ve Rasyonalite.....	128
4.2.1. Veblen ve iktisadi birim- rasyonalite ilişkisi	128
4.2.2 Veblen ve iktisadi toplum-rasyonalite ilişkisi.....	139

BEŞİNCİ BÖLÜM

K.MARX, W.S. JEVONS VE T.B. VEBLEN'İN RASYONALİTE ANLAYIŞLARININ EKONOMİ POLİTİK YA DA İKTİSAT BAKIŞ AÇILARINA ETKİSİ

5.1. K.Marx'ın Rasyonalite Anlayışının Ekonomi Politığıne Etkisi.....	144
5.2. W.S. Jevons'ın Rasyonalite Anlayışının İktisat Teorisine Etkisi.....	150
5.3. T.B. Veblen'in Rasyonalite Anlayışının İktisat Teorisine Etkisi.....	154
SONUÇ	161
KAYNAKÇA.....	167
ÖZGEÇMİŞ	179

ÇİZELGELERİN LİSTESİ

Çizelge	Sayfa
Çizelge 1.1. Fisher'in tablosu	47
Çizelge 1.2. Pareto'nun tablosu	50

GİRİŞ

Rasyonalite, insan eylemiyle ilgili bütün alanların kuşkusuz en temel sorunsallarından biridir. Zira insanın karar alırken, seçim yaparken hangi unsurları ne ölçüde dikkate aldığına ilişkindir. Dolayısıyla diğer hususların yanı sıra insanın karar alma ve seçim süreçleriyle de ilgilenen, iktisat, sosyoloji, psikoloji, edebiyat gibi beşeri ilişkilere dair izahat sunmayı amaçlayan alanlar için oldukça yoğun tartışmaların yaşandığı bir sorunsaldır. Bu tartışmanın sebebi ise alanlar arasında ve hatta aynı alan içerisinde dahi rasyonalite kavrayışının tekleştirilememesi, ortak bir rasyonalite kavrayışında mutabık kalınamamasıdır. Bunun sonucunda, insan eylemini anlama ve buradan hareketle geçmişe, şimdiye ya da geleceğe yönelik çıkarsama yapma uğraşında olanların yorumlama ve izahatları farklılık gösterir. Çünkü farklı rasyonalite tanımlarını işe koşmalarının neticesinde beşeri ilişkileri değerlendirme yöntem ve süreçleri de değişmektedir. Farklı rasyonalite tanımları farklı rasyonel davranış tanımlarının, farklı rasyonel davranış tanımları ise farklı insan ve toplum tahayyüllerinin ortaya çıkmasına sebep olur. Bir diğer ifadeyle, insan davranışına dair bir ön kabul olan rasyonellik, bireysel, topluluksal ya da toplumsal ilişki biçimlerinin izah ve tahlilinin temelidir, temelin değişik olması izah ve tahlilin de değişik olmasına yol açar.

Yukarıda belirttiğimiz aynı alan içerisinde dahi rasyonalite kavrayışının tekleştirilememesi hususu iktisat¹ için de geçerlidir. Farklı iktisat okulları mevcuttur ve bu okullar arasında rasyonalite bakımından farklılaşmalar ya da benzeşmeler söz konusudur. Aynı rasyonalite tanımını işe koşan farklı okullar olduğu gibi oldukça farklı rasyonalite tanımlarını işe koşan iktisat okulları da vardır. Bu iktisat okulları, karar vericinin eylemlerini kendi kabul ettikleri rasyonalite tanımına bağlı olarak yorumlarlar ve iktisadi ilişki ve süreçleri bu yorumlama bağlamında değerlendirir, şimdiye ya da geleceğe dair öngörülerde bulunurlar. Zira iktisadi eylemler, bir bakıma, eyleyenin seçiminin, kararının bir sonucudur ve farklı iktisat okullarının teorileri -anlatıları – da, ister mikro düzeyde ister makro düzeyde olsun, esasen bu seçim ve kararlarla ilgilidir. Bir diğer ifadeyle kabul edilen rasyonalite anlayışı herhangi bir iktisadi eylemin süreç ve sonuçlarının izah edilmesine, eylemin öznesi pozisyonunda olanın eylem sebebi ve her durumda aynı sebeple eylemde bulunup bulunmadığı gibi hususlarda varsayımda bulunulmasına temel

¹ Kavramsal olarak burada iktisadi, ekonomi politikliği de kapsayan bir genişlikle kullanıyorum. İlgili bölümlerde iktisat ile ekonomi politik arasında ayırım yapılmıştır.

teşkil eder. Kabul edilen rasyonalite, teorik çıkarımların izah edilebilir, “akla yatkın”, kendi içerisinde tutarlı bir biçimde sunulmasını sağlar.

Çalışmamız da, iktisadi teori bakımından böylesi bir öneme sahip olan rasyonalite üzerinedir. Farklı rasyonalite ön kabulleri üzerine temellenen iktisat okullarından üçü – Marksist, Marjinalist, Kurumsalcı- kurucu temsilcileri bazında ele alınarak bu temelin aynı hususun farklı şekilde izahını nasıl etkilediği incelenecektir. Tek bir iktisat teorisinden bahsedilemeyeceği ve teoride çokluğun ortaya çıkmasında rasyonalite farklılığının nasıl bir rol oynadığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Bu amaçla, öncelikle rasyonalitenin ne olduğu birçok yönüyle ortaya konulacak, daha sonra “resmi iktisatta”² kabul edilen rasyonalite tanımı ve bu rasyonalitenin, öz itibariyle aynı kalmakla birlikte ilişkisel izahının nasıl dönüştüğü sunulacaktır. Rasyonaliteye dair kavramsal arka planı ortaya koyduktan sonra ise, yukarıda da belirttiğimiz gibi, üç iktisat okulunun -Marksist, Marjinalist, Kurumsalcı- kurucularından üç temsilcinin -K. Marx, W. S. Jevons, T. B. Veblen- insan ve rasyonalite anlayışlarını karşılaştırarak, kabul ettikleri rasyonalite anlayışlarının iktisat teorilerini nasıl biçimlendirdiği incelenecektir.

Birinci bölümde, rasyonalite, çalışmamızı ilgilendiren bütün yönleri ile ele alınacaktır. Öncelikle, rasyonel olup olmama eylem ile ilgili olduğu için eylemin ne olduğu ortaya konacak, çalışmamızda kullanacağımız bir eylem tanımına ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda eylem neye denir, her hareket bir eylem midir, eylemin mutlaka bir sebebi olmak zorunda mıdır, eylemin sebepleri nelerdir gibi hususlar üzerinde durulacaktır. Daha sonra rasyonalite, etimolojik köken, empirizm ile arasındaki ilişki, rasyonalistlerin rasyonaliteye ilişkin ortaya koydukları özelliklerin belirlenmesi gibi hususlar üzerinden değerlendirilecektir. Bu değerlendirmeden sonra, tek bir rasyonalite tanımının olmadığından hareketle, çalışmamızda işe koşacağımız dört farklı rasyonalite tanımlaması yapılacaktır: araçsal rasyonalite, teorik rasyonalite, prosedürel rasyonalite ve tözel rasyonalite. Her biri ayrı ayrı açıklanacak ve ardından söz konusu rasyonalite anlayışlarının aynı olayı nasıl değerlendirebileceğine dair örnekler verilecektir. Birinci bölümün en sonunda ise resmi iktisattaki baskın rasyonalite anlayışının, klasik iktisadın çoğu aza tercih

² İktisat ders kitaplarının gördüğü ve tek ve doğru olarak mühürlediği iktisat teorisini (anlatısını) “resmi iktisat” olarak adlandırmaktayım (çalışmamda, resmi iktisattaki rasyonalite anlayışının sunumunu klasik iktisat ile başlattım ancak aslında klasik iktisat da, yöntemsel olarak “resmi iktisat”ın dışındadır). Bir de ders kitaplarının sunduğu iktisadın dışında olan “gayri resmi iktisat” vardır.

etme olarak tanımlanabilecek rasyonelitesinden Savage'ın çalışması ile Von Neuman ve Morgenstein'in ortak çalışmasının sonucunda seçimde tutarlı olmak olarak tanımlanan rasyoneliteye nasıl evrildiği, tarihsel bir hatta iktisat düşünürlerinin ifadeleri üzerinden ortaya konacaktır.

İkinci bölümde K. Marx'ın rasyonellik anlayışı ve iktisadi –ekonomi politiği- ele alınacaktır. Öncelikle Marx'ın insan kurgusu üzerinde durulacaktır. Marx'ın insan kurgusu, insan üzerinde etkili olan ilişki biçimleri nelerdir, insanın özü var mıdır, insanı eyleme geçiren güdü birden fazla mıdır yoksa değil midir, her zaman ve her yerde aynı güdü(lerle) mi hareket eder gibi soruların cevaplanmasıyla ortaya konulacaktır. Daha sonra Marx'ın rasyonelite anlayışı iktisadi birim –birey ve firma- ve iktisadi toplum başlıkları altında ayrıntılı bir biçimde incelenecektir. Kabul ettiği rasyonelite anlayışının iktisadi –ekonomi politik- olarak birey, firma ve toplum ilişkilerini izah etmedeki etkisinin üzerinde durulacaktır.

Üçüncü bölümde W.S Jevons'ın rasyonellik anlayışı ve iktisadi ele alınacaktır. Tıpkı Marx'ta olduğu gibi Jevons'ta da öncelikle Jevons'ın insan kurgusu üzerinde durulacak ve söz konusu kurgu, iktisadi ilgilendirmeyen insani hususiyetlerin analize dahil edilip edilmeyeceği, insanın mekanik olarak hareket edip etmediği, insanı harekete geçiren güdünün ne olduğu gibi tartışmalar üzerinden ortaya konulacaktır. Daha sonra, Marx'ta da olduğu gibi, rasyonelite anlayışı iktisadi birim –birey ve firma- ve iktisadi toplum başlıkları altında ayrıntılı bir biçimde incelenecektir. Kabul ettiği rasyonelite anlayışının iktisadi olarak birey, firma ve toplum ilişkilerini izah etmedeki etkisinin üzerinde durulacaktır.

Dördüncü bölümde T. B. Veblen'in rasyonellik anlayışı ve iktisadi ele alınacak ve Marx ve Jevons incelemesinde kullanılan izlek takip edilecektir. Yine öncelikle Veblen'in insan kurgusu üzerinde durulacaktır. Bu kurgunun ortaya konuluşunda, göreceğiniz üzere, insanın biyolojik hususiyetlerinin ne kadar etkili olduğu, insanın evrimsel olarak değişip değişmediği, değişiyorsa bu değişime nelerin etki ettiği, insanı harekete geçiren güdülerin birden fazla mı yoksa bir tane mi, sabit mi yoksa değişken mi olduğu soruları etkili olmuştur. Daha sonra, Marx ve Jevons'ta olduğu gibi, rasyonelite anlayışı iktisadi birim –birey ve firma- ve iktisadi toplum başlıkları altında ayrıntılı bir biçimde incelenecektir. Kabul ettiği rasyonelite anlayışının iktisadi olarak birey, firma ve toplum ilişkilerini izah etmedeki etkisinin üzerinde durulacaktır.

Beşinci bölümde ise, söz konusu düşünürlerin teorileri incelenerek, kabul ettikleri rasyonalite anlayışlarının iktisat ya da ekonomi politik teorilerini nasıl etkilediği ortaya konmaya çalışılacaktır. İktisadi ilişkilerin farklı alanları, tüketim, üretim, bölüşüm vs. nasıl işliyor, sonuçlarına dair ne gibi çıkarımlar yapılabilir gibi sorular, düşünürlerin, kabul ettikleri rasyonalite üzerine tesis ettikleri teorileri bağlamında sunulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

RASYONALİTE

Gündelik hayatta rasyonellik hakkında konuşulurken ya da rasyonel olup olmama hususunda hükümde bulunulurken belirli ön kabuller işe koşulur. Bireyin zihninde ya da bilişsellğinde, belirli bir kalıba göre eylemde bulunmak rasyonel olarak kodlanır ve bu kalıbın dışındaki eylemler rasyonel olmayan veya irrasyonel olarak damgalanır. Bu kodlamanın nasıl yapıldığı, “doğru” olup olmadığı gibi hususlar tartışılmaz. Aynı durum iktisat için de (ve hatta beşeri ilişkilerle ilgilenen diğer alanlarda da) geçerlidir. Rasyonalite, iktisatta, genellikle, (eğer varsa) farklı rasyonalite tanımlamalarının makul ve makbul olmayan biçiminde damgalanarak tek bir izahatın öne çıkarıldığı ve kabul edildiği bir varsayım olarak işe koşulmaktadır. Mamafih insan eyleminin anlamlandırılması ve yorumlanmasında işe koşulan rasyonalite bu kadar yavan ve tek değil aksine oldukça grifttir. Bu griftliğin anlaşılması için rasyonalitenin, rasyonaliteye konu olan bütün açılardan değerlendirilmesi gerekmektedir.

1.1. Kavramsal ve Tanımsal Arka Planı ile Rasyonalite

Rasyonalite veya rasyonel davranış doğrudan ya da dolaylı olarak insan eylemine atfedilen bir özelliktir³. Bu nedenle öncelikle ‘eylem’in ne olduğu ortaya konulmalıdır.

1.1.1. Rasyonaliteyi var eden bir olay olarak eylem

Eylem, farklı bilim dallarında farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Hatta aynı bilim dalı içerisinde dahi farklı şekilde tanımlanabilir⁴. Bütün eylem tanımlamalarını incelemek çalışmanın amacını ve kapsamını aşmaktadır. Bu nedenle bütün eylem tanımlamaları incelenmeyecek, sosyal bilimlerde kullanılan biçimiyle insan eylemini izah etmeye uygun, genel bir eylem tanımına ulaşılmaya çalışılacaktır. Elbette ki bunu yaparken çeşitli eylem tanımlamalarından yararlanılacaktır.

³ Eylem’in yanı sıra arzular ve inançlar da rasyonel veya irrasyonel olabilir (Audi, 2001, s.62-3)

⁴ Örnek olarak MIT bünyesinde VisMod group olarak kurulan Media Lab’de verilen cevaplara bakılabilir <http://vismod.media.mit.edu/conferences/nsf-action-97/q1.html> (erişim tarihi: 18 Mart 2014).

Yararlanılacak olan tanımlardan ikisi J. Elster'e aittir. Elster (2008) "*Ekşi Üzümler, Rasyonelitenin Altüst Edilmesi Üzerine Çalışmalar*"⁵ adlı kitabında iki farklı tanımlama yapar:

"Eylem, kısıtlamalar içinde yapılmış bir seçimin sonucudur" (s. 11).

"Kabaca eylemi bir şey yapmak ya da bir şeye yol açmak olarak düşünebiliriz" (s. 18).

Birinci tanıma göre eylemin olabilmesi için bir kısıtlamanın ve bir seçimin olması gerekmektedir. İkinci tanım ise oldukça geneldir, bir şey yapmak ya da bir şeye yol açmak eylem için yeterlidir. Bu iki tanım arasında oldukça önemli bir fark vardır. Örneğin tik sahibi bir kişinin karşısındakinin yaptığı harekete verdiği tepkiyi düşünelim; bu bir şey yapmaktır ve bir şeye yol açar, ancak burada bir seçim, bilinçli bir hareket yoktur. İkinci tanımın kabul edilmesi durumunda bu bir eylem iken, birinci tanımın kabul edilmesi durumunda, bir seçim yapılmadığından dolayı, bu bir eylem değildir. Buna göre iki tanım arasındaki fark 'bilinçli yapma'da ortaya çıkmaktadır. Birinci tanım bir seçimden bahsettiği için bilinçli yapmayı zımni olarak kabul eder, buna karşılık ikinci tanımda bilinçli yapmak belirleyici bir unsur değildir. Çalışmada kabul edeceğimiz insan eylemi bilinçli hareketi ön varsayar, eylemin rasyonelliğinden bahsetmek için her şeyden önce eylemin bilinçli yapılması gereklidir, bilinçdışı yapılanlar eylem olarak değerlendirilmeyecektir.

Genel bir eylem tanımına ulaşmada yararlanılan diğer bir tanım ise S. Blackburn'e aittir. Blackburn (1996) "*The Oxford Dictionary of Philosophy*" içerisindeki "eylem" başlığı altında şöyle bir tanımlama yapar:

"Eylem, eyleyene ne olduğunun (veya eyleyenin kafasında ne olduğunun) aksine eyleyenin yaptığıdır" (s.5).

Bu tanımlama, bilinçli yapmayı eylem tanımlaması içerisine dahil etmeme bakımından Elster'in ikinci tanımıyla aynıdır. Blackburn şöyle devam etmektedir:

⁵ Orijinal başlık: "Sour Grapes Studies in the Subversion of Rationality" (Kitaplardan yapılan alıntılara dair açıklama: Eğer Türkçeye çevirilmiş bir kitaba veyahut başka bir dilden İngilizceye çevirilmiş bir kitaba referans veriliyor ise kitabın orijinal başlığı dipnotta verilmektedir. Diğer durumlarda böyle bir prosedür izlenmemektedir).

“Vuku bulma olarak tanımlanan olayların kendisi, eylemler olarak düşündüğümüz takdirde müracaat edebildiğimiz kategoriler olarak rasyonalite ve niyetten konuşmaya izin vermez” (s.5).

Blackburn’ün eylem tanımı da bilinçli yapma ön varsayımında bulunmaz. Bununla birlikte Blackburn, tanımdan sonraki cümlesinde önemli bir noktaya işaret eder; bir olayı tanımlamak rasyonaliteden (ve niyetten) bahsetmek için yeterli değildir. Rasyonalite başka unsurlar da içermektedir ve ancak ve ancak eylem için geçerli olan bir kategoridir. O halde eylemin rasyonalitesinden bahsedebilmek için ilgili eylemin bazı özellikler taşıması gerekmektedir⁶.

A. Pablo Iannone’nin (2001, s.14-5) hazırladığı “*Dictionary of World Philosophy*” içerisindeki “eylem teorisi” başlığı altında ve Robert Audi’nin (1999, s.6) genel editörlüğünde hazırlanan “*The Cambridge Dictionary of Philosophy*” içerisinde Hugh J. McCann’ın yazmış olduğu “eylem teorisi” başlığı altında yapılan tanımlamada ise eylemin bir başka özelliğinden, eylemin bir olay olarak değişimi içermesinden bahsedilmektedir. Eylem bir olaydır ve eylemde bulunan (eyleyen) bazı değişim veya değişimlere yol açar. Yani her eylem, kuvveden fiile geçilmesi anında, içinde bulunduğu zaman ve mekânın içerisinde bir değişim yaratır.

Eylemin değişim içermesi, aslında, yukarıda alıntılanmış olduğumuz tanımlardan Elster’in ikinci tanımında ve Blackburn’ün tanımında, “yapma” vurgusu bağlamında, açık olarak mevcuttur. Zira bir şey yapmak aynı zamanda bir değişimdir. Elster’in birinci tanımında ise değişime vurgu o kadar net değildir. Bu tanımdaki “sonucudur”u “gerçekleştirilmesidir” olarak değiştirdiğimiz takdirde değişime vurgu birinci tanımda da açık olarak görülebilir. Çünkü sonuç bir nihayeti, bitmişliği çağrıştırırken gerçekleştirilme, bir olay olarak içinde bulunmaktır ve olay içinde bulunan bir değişime yol açar.

Sonuçta, sosyal bilimlerde kullanılan biçimiyle eylemi izah etmeye uygun genel bir olay olarak eylem, bilinçli yapmayı ve değişimi içermelidir ve olayı tanımlamak rasyonalite için yeterli değildir, eylem ancak belirli özellikler taşırsa rasyonaliteye dair tefekkürde bulunulabilir. Açıklamalardan hareketle çalışma için uygun olan eylem tanımı önerimiz şudur; “bir olay olarak eylem, kısıtlamalar içinde yapılmış bilinçli seçimin gerçekleştirilmesidir” ve salt tanımı rasyonalite için yeterli değildir.

⁶ Rasyonalite’yi incelerken üzerinde duracağımız üzere, eylemin rasyonel olarak tanımlamak için farklı rasyonalite tanımları farklı özellikler/ilişkiselilikler kullanmaktadır.

Eyleme ilişkin bir diğer önemli konu eylemin sebebidir, zira eylem sebebi eylemi meşrulaştırır. Eylem sebeplerinin tanımlanmasında da farklılıklar söz konusudur. Örneğin Audi (2001, s.119-21) en az beş çeşit eylem sebebi olduğunu söyler; normatif sebepler (herkes için geçerli ve belirleyici olan sebepler, nesneldir), kişiye bağlı normatif sebepler (benim için geçerli ve belirleyici olan sebepler, nesneldir), duyguların belirlediği sebepler (arzu ve umutları ifade eder, özneldir), açıklayıcı sebepler (eylemin niçin yapıldığını açıklar) ve motive edici sebepler (açıklayıcı, duyguların belirlediği ve hatta dışsal sebeplerle karşılaşmadığında ilk bakışta meşrulaştırıcı bir güce sahiptir).

Iannone'nin hazırlamış olduğu sözlüğün "eylem sebepleri" başlığı altında ise dışsalcılık-içselcilik ayrımı yapılmaktadır; "(...) dışsalcılığa göre eyleyenin eylemlerini icra etmesinin güdüsel özelliklere –örneğin arzulara ve amaçlara- bağlı olmadığı, yani bu açıdan eyleyene 'dışsal' olan eylem sebepleri vardır" (2001, s. 15). Dışsalcılığın bakış açısına göre bütün eylem sebepleri güdüsel özelliklere bağlı değildir, güdüsel özellikler olmadan da, başka bir sebebe bağlı olarak eylemde bulunulan durumlar olabilir. Buna karşılık içselcilere göre "(...) eyleyenlerin güdüsel özelliklerinde bağımsız olabilen herhangi bir eylem sebebi yoktur" (2001, s. 15). Yani içselcilere göre bütün eylemler güdüsel özelliklere sahip bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkmaktadır, güdüsel özelliklere bağlı olmayan bir eylem sebebi yoktur⁷.

Iannone'nin yaptığı ayırmadaki anlamıyla güdüsel özellikler, Audi'nin ilk dört sebebini kapsayan bir yapıya sahiptir. Çünkü 'norm' veya 'arzu' ve 'umutlar' da bir çeşit güdüsel içeriğe sahiptir. Bu bağlamda güdüsel sebepler genelleştirilebilir. Rasyonalite/irrasyonalite veya rasyonel davranış bağlamında düşünülecek olunursa, eylem sebepleri, Audi'nin tanımladığı diğer eylem sebeplerinden ve Iannone'nin tanımındaki dışsalcıların iddiasından farklı olarak mutlaka güdüseldir. Çünkü bir eylemin rasyonelitesi/irrasyonalitesi veya davranışın rasyonel olup olmaması güdüsel özellikler ve güdüsel özelliklerle gerçekleşen eylem arasındaki ilişkiler bağlamında kavranır. Burada eyleme geçirici bir güç olarak güdü oldukça geniş biçimde tanımlanmaktadır; duygu, inanç, arzu, değer, gelenek hatta prosedürler (kurallar, düzenlemeler) gibi çok farklı

⁷ Bir başka örnek olarak, Robert Audi'nin genel editörlüğünde hazırlanan "The Cambridge Dictionary of Philosophy"de Hugh J. McCann'ın yazmış olduğu "eylem sebepleri" başlığı altında öznel-nesnel ayrımı yapılmaktadır. "Öznel sebep bir değerlendirmedir, eyleyen, eylem gerçekten olsun ya da olmasın, eylem biçimini desteklemeyi kavrır. Nesnel sebep bir tanedir, eyleyenin eylemi realize edip etmediğine bakmaksızın eylem biçimini destekler" (1999, s. 776). Buna göre öznel sebep bir değerlendirme iken nesnel sebep değerlendirmeden bağımsızdır ve tektir.

şekillerde hasıl olabilir⁸. Bu nedenle güdüler eylem sebepleri olarak kabul edilecektir. Sonraki bölümlerde ortaya konulacağı gibi nihayetinde güdusel özelliklerin kendisi de farklı rasyonalite tanımlamalarına kaynaklık etmektedir.

1.1.2. Rasyonalistler ve rasyonalizm: rasyonalite'nin epistemolojik inşası

Eylemi, bir olay olarak kısıtlamalar içinde yapılmış bilinçli seçimin gerçekleştirilmesi olarak tanımlamakta⁹ ve her eylem sebebinin güdusel özellikler taşıdığını kabul etmekteyiz. Şimdi ise rasyonalitenin epistemolojik arka planının ortaya konması gereklidir. Zira eylem-rasyonalite ilişkisini belirleyen temel unsurlardan biri nasıl rasyonel olduğu ya da rasyonelliğin nasıl tanımlandığıdır.

Öncelikle rasyonel/rasyonalist/rasyonalizm/rasyonalite kavramlarının ortak etimolojik kökenine bakılacak olunursa, hepsi Latince “ratio” (rasyo) sözcüğünden türemişlerdir. Etimolojik köken “*The Penny Cyclopædia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*”dan (1841, s.307) hareketle şöyle özetlenebilir;

“Ratio”, Öklid’in beşinci kitabının üçüncü tanımında kullanılan yunanca “λόγος” kavramının karşılığıdır ve İngiliz yazarlar, Latince karşılığı “ratio” (rasyo) olan kavramı “reason” (akıl) olarak tercüme etmişlerdir. Öklid’in tanımının erken İngilizceye tercümesi; “Akıl, aynı çeşit iki büyüklüğün miktara bakılarak diğeriyle kıyaslanması alışkanlığıdır”¹⁰ iken daha sonra tanımda çok az değişiklik yapılır ve “akıl”ın yerini “rasyo” alır. Ancak bu tercüme, λόγος kavramının sahip olduğu anlam göz önünde bulundurulduğunda iyi bir tercüme değildir. Mamafih λόγος, orijinal anlamı bir araya getirme, toplama, ikinci anlamı ise konuşma (speaking) olan λεγω kökenine sahiptir. Metinlerde bu kavram ilk olarak söz söyleme (speech) olarak kullanılmıştır. Nihayetinde söz söyleme insanların akıl yürütmesinin ve iletişim biçimlerinin ayırıcı karakteridir ve kavram, sadece iletişim biçimi olarak değil iletişimin konusu olarak da, iletişimin her kısmında kullanılır. Böylece açıklama, savunma, özür dileme, öğrenme, neden veya sebebin tahsisi, kavramın bilinen

⁸ Audi (2001, s.62) bizim kabulümüzden daha sınırlı bir önermede bulunur; “Rasyonel eylem motive edici unsurlara, bilhassa da –kavramın en geniş anlamıyla, sadece niyet değil, her çeşit istek olarak- arzulara dayanır.”

⁹ Gasset’in (2011, s. 43) tanımına da açıklayıcı bulmaktayım: “Eylem, önceden derinine, uzun uzadıya düşünerek ortaya çıkardığımız bir tasarıma uyarak, çevremizdeki somut nesnelere ya da başka insanlara yönelttiğimiz etkinliktir.”

¹⁰ http://books.google.com.tr/books?id=ZqsrAAAAYAAJ&pg=PA307&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (ulaşım tarihi: 10 Mart 2014) “Reason is an habitude of two magnitudes of the same kind, compared the one to the other, according to quantity”

kullanımları olur. Bu kullanımların hepsi akıl yürütmeyi içermektedir. Böyle bir kökene sahip olan kavram “ratio” olarak çevirilince kökensel anlamını kaybetmektedir ve kavramın teknik yanını vurgulayan bir hale gelmektedir. Çünkü ilksel anlamında “ratio” akıldan ziyade hesaplama ya da saymadır.

Açıklamadan anlaşılacağı üzere “ratio”, tercümesi olduğu kavramı kökensel olarak sahip olduğu geniş spektrumdan kopartmıştır, Öklid’in salt miktar karşılaştırması bağlamında tanımladığı haliyle hesaplamaya, bir başka deyişle teknik bir ifadeye indirgenmiştir¹¹. Akıl ve rasyo arasındaki ilişki epistemolojik bağlamda ise başka bir boyut kazanır.

Epistemolojik olarak rasyonalizm empirizme karşıt olarak kullanılmaktadır¹². Lolordo’nun (2005, s.119) belirttiğine göre “rasyonalizm” ve “empirizm”¹³ terimleri ilk kez eski Yunan tıbbında kullanılmıştır; empiristler tıbbi bilgiye, uygun deneyimlere sahip olma ve onu doğru bir biçimde hatırlamayla ulaşılacağını söylerlerken rasyonalistler deneyimden daha fazla şeye ihtiyaç olduğunu söylerler-tipik olarak kanıt veya çıkarım gibi. Bu terimler daha sonra epistemolojik düzeyde akli merkeze alan –rasyonalizm- ve

¹¹ Heidegger’in izahından hareketle ortaya konan benzer bir yorum için bkz. Yılmaz (2009, s.17).

¹² Burada incelenen biçiminden farklı olarak Coleman (1995), metafizik, epistemolojik ve psikolojik olarak rasyonalizm- anti-rasyonalizm ayrımı yapmaktadır.

Metafizik olarak; “rasyonalistlere göre dünya, anarşiye değil bir yapıya sahiptir, kaos yoktur, bir sistemi vardır” (s.2). Anti-rasyonalistlere göre “dünya bir yapı değil bir yığındır (heap). Gözlemediğim çeşitlilik hayali görüntü (phantom) değil gerçekliktir; sathi değil aslidir. Spesifik gerçeklikler giderek azalan genel yasalara referansla değil, sadece diğer spesifik gerçekliklere referansla açıklanabilir” (s.3). “Rasyonalistlere göre dünyanın bir nihyeti veya amacı veya bir ‘işlevi’ vardır (...) Anti-rasyonalistlere göre dünyanın böyle bir anlamı yoktur (...) Rasyonalistlere göre tarihsel değişim amaçsal bir süreçtir: Dünya mükemmeliyete doğru ilerleme kaydediyor veya sınıfsız bir topluma veya dört aşamayı geçerek daha yüksek bir forma evriliyor veya tanrının planını gerçekleştiriyor olabilir. Anti-rasyonalistlere göre ise tarih sadece rastgele bir yürüyüştür” (s.3).

Epistemolojik olarak; “rasyonalistlere göre duyular güven telkin edici bir bilgi kaynağı değildir; duyular zevahir (apperances) tarafından yanıltılmıştır. Ancak idrak, ‘zihnin gözü’, ‘açık ve seçik’ veya ‘apaçık’ olan düşünceler kendinde uygulamaya konulduğu sürece güvenilirdir. ‘Açık’, ‘seçik’, ‘apaçık’, bu kelimeler rasyonalist epistemolojinin mihenk taşlarıdır” (s.3). Anti-rasyonalistlere göre tek bilgi kaynağı duyularımızın (‘duyular’ sadece beş ‘dışsal’ duyuyu değil hissiyat ve şehvetlerimizi de kapsar) sunduklarıdır. İdrak bilginin temel kaynağını inşa etmez, çünkü ‘zihnin gözü’ sadece duyularımızca daha önce depolanmış olan şeyleri görebilir (...) Rasyonalistler tekilliklerin sonsuzluğunu homojen kategorilerin üyelerine (ağaç, insan, iş çevrimi) dönüştüren, soyutlamaya, kavramsallaştırmaya ve sınıflandırmaya vurgu yapma eğilimindeyken anti-rasyonalistler, en iyi ihtimalle, gerekli şeytanlar olarak, duyuların sundukları manipülasyonları göz önüne alma eğilimindedirler. En kötü ihtimalle ise bu manipülasyonlar, duyunun sunduklarının salt ikinci derece çarpıtmalarıdır” (s.4).

Psikolojik olarak; “rasyonalistler, insanın ‘rasyonel’ bir varlık olduğuna inanırlar, yaptığımız şeyler için sebeplerimiz vardır. Eylemlerimiz gizemli değildir: Rasyonelliğe sahiptirler ve makul değerlendirmelerle izah edilebilirler” (s.6). Anti-rasyonalistler insanları düşünen varlıklar olarak ele almazlar. İnsan idraki tutarlı değildir (...) Nihayetinde, insan idrakinin gücü sınırlıdır (...)” (s.7).

¹³ Empirizm kelimesinin kökeni, Yunanca “emperia” (deneyim) sözcüğüdür (Cottingham, 2003, s.15).

duyu ve deneyimleri merkeze alan –empirizm- iki okul (Kıta Rasyonalistleri ve İngiliz Empiristleri)¹⁴ haline gelmiştir.

Rasyonalistler duyular yerine akıl ve idrake (intellect) vurgu yaparlar¹⁵ (Hatfield, 2005, s.31), bir başka ifadeyle idrake, zihne veya ruhun rasyonel kısmına, bilgiye ulaşmada temel önem atfederler (Nelson, 2005, s.6) ki bunlar rasyonel kanıtlamanın da temelini oluştururlar.

Rasyonalistlerin (Descartes, Leibniz, Spinoza, Malebranche)¹⁶, bazı hususlarda farklılıkları olsa da, ortak bazı özelliklere sahip oldukları ifade edilmektedir. Cottingham (2003, s.18) a prioricilik ve doğuştancılık olarak iki epistemolojik benzerlik ileri sürerken Huenemann (2010) üç epistemolojik benzerlik ileri sürer; a priori hakikatlere inanç, en azından bazı fikir ve hakikatlerin doğuştan geldiğine inanç ve insanlardaki idrak ve imgelem arasında ayırım yapmaya olanak tanıyan bilişsel düzeneğe inanç.

Buna göre rasyonalizmin en önemli özelliklerinden biri a priori bilgidir. A priori bilgi, duyusal olarak kanıtlanması gerekmeyen bilgidir, “bir önermenin doğruluğu herhangi bir duyusal gözlemden bağımsız olarak ortaya konuyorsa, o önerme a priori olarak biliniyordur” (Cottingham, 2003, s.15). Rasyonalistler a priori bilginin nasıl var olduğu hususunda farklı düşünseler de iki konuda hemfikirler; zihinlerimizde, doğuştan gelen iddia ya da kavramlara sahibiz (anlamı: bunlarla doğarız) ve zihinlerimiz bir çeşit süreç düzeneğiyle donatılmıştır (Huenemann, 2010, s.4). A priori bilginin varlığı, empiristlerin insan bilgisi nihayetinde duyular temelinde ortaya çıkar iddiasına (Cottingham, 2003, s.15) karşıttır. A priori bilgi doğuştan gelen bilgi olduğu için duyumsal bir meşruiyete ihtiyaç duymaz, bu bağlamda evrensel, zaman ve mekândan bağımsız bir bilgi olur (Nelson, 2005, s.4; Crockett, 2005, ss.262-3).

Bilişsel düzeneğin işleyişi ise rasyonalizmin en önemli özelliklerinden bir diğeridir. İnsan deneyiminin merkezinde idrak vardır ve idrak bilişsel biçimleri ve standartları yönetir (Kisner, 2005, s.156). Bilişsel düzenek yani rasyonalizmin mantığı, idrak ile imgelem arasında fark yaratır: İdrak mantıksal iken imgelem psikolojiktir; idrakin

¹⁴ Rasyonalistler’den bahsedilirken Kıta rasyonalistlerinden bahsedilmektedir. Ancak rasyonalist epistemoloji tartışması Platon ve Aristo’nun rasyonalist olup olmamalarına kadar geriye veya ileriye Aydınlanmaya da götürülebilir. Örnek olarak bkz. Benson (2005), Cottingham (2003).

¹⁵ Bununla birlikte Hatfield (2005, s.32), rasyonalistlerin duyulara sınırlı bir önem atfettiğini söyler; duyular belirli olguların bilgisinin toplanmasında –güneşin görünen boyu ve pozisyonu gibi- gereklidir ve duyular günlük aktiviteler için gereklidir

¹⁶ Kıta rasyonalistlerinin tanımlanmasında farklı yazarlar farklı isimler üzerinde durmaktadır. Örneğin bkz. Cottingham (2003); Hatfield (2005); Huenemann (2006); Lennon (2005).

sonuçları herkes için geçerliiyken imgelemin sonuçları bireyden bireye farklılık gösterir ve idrak gerçeklik hakkında hata yapmazken imgelem yapabilir (Huenemann, 2010, s.6). Bilgimizin temeli duyular değil akıl veya idrak olduğundan dolayı, edindiğimiz bilgi böylece nesnelleşir. Akıl veya idrak yoluyla nesnel bilgiye ulaşmış oluruz.

Bu özelliklere sahip rasyonalist epistemolojinin iddiası, böylece, a priori bilginin, akıl ve idrakin kullanılarak zaman ve mekândan bağımsız, evrensel ve nesnel bilgiye ulaşılacağı olur. Rasyonel mantıksal çıkarımda akıl tek meşruiyet aracı haline gelir. Eylemin rasyonelliği de akıl bağlamında ortaya çıkar ve evrensel bir şekilde var olur. Ayrıca “ratio” vurgusuyla eylemin rasyonelliği belirli bir hesaplama biçimini alır ve matematiksel yapıya benzer bir şekilde işler¹⁷. Bilgiye ulaşmada akıllı ve idraki kullanan rasyonalist epistemoloji eylemin rasyonelliğini de akıl ve idrake vurgu yaparak ortaya koyar. Yani hem eyleme yol açan güdüsel özellikler hem de güdüsel özelliklere uygun bir eylemde bulunulup bulunulmadığı akıl aracılığıyla değerlendirilir, akıl, güdüsel özelliği ve eylemin rasyonalitesini belirleyen ölçüttür.

1.1.3. Farklı rasyonalite tanımlamaları

Doğrudan ya da dolaylı bir biçimde eylem ile ilişki kurarak ortaya konan tek bir rasyonalite tanımı yoktur. Farklı güdüsel özelliklere ve eylem ile farklı ilişkiselliklere bağlı olarak farklı rasyonalite tanımları ortaya çıkmaktadır ve bu farklı rasyonaliteler farklı çalışmalarda farklı başlıklar altında toplanmaktadır. Örneğin Weber (1978) biçimsel ve tözel rasyonalite ayrımı, Simon (1978; 1986) tözel ve prosedürel rasyonalite ayrımı, Hargreaves Heap (1989) araçsal, prosedürel ve anlatımsal (expressive) rasyonalite ayrımı, Stanovich (2010) (farklı biçimlerde isimlendirilebildiklerini de belirterek) araçsal ve epistemik rasyonalite ayrımı, Kalberg (1980) (Weber’in rasyonalite anlayışını ortaya koyarken) pratik, işlevsel, teorik (entelektüel) ve tözel rasyonalite ayrımı, Hooker ve Streumer (2004) prosedürel ve tözel pratik rasyonalite ayrımı, Smith (2003; 2008) yapılandırıcı ve ekolojik rasyonalite ayrımı yapmaktadır. Görüldüğü üzere birçok rasyonalite başlığı ortaya çıkmaktadır, ancak bazı rasyonalite başlıkları hemen hemen aynı rasyonalite tanımının farklı şekilde adlandırılmasından ibarettir; mesela araçsal rasyonalite

¹⁷ İktisatta rasyonalite bağlamında üzerinde duracağımız üzere bu ilişki iktisat özelinde değişmektedir. Mantıksal çıkarım ile nesnel bir rasyonelliğe ulaşma ile psikolojik faktörler sonucu öznel bir rasyonelliğe ulaşma arasında bir geçiş yaşanmaktadır. Örneğin Hume akıllı değil tutkuyu merkeze alıp akıllı tutkunun kölesi durumuna getirip psikolojik faktörlerden hareketle öznel bir rasyonellik kriteri ortaya koyarken Savage tutarlılık kriteriyle nesnel bir rasyonalite tanımına ulaşmaya çalışır (Sugden, 1991, s.757).

(veya amaç-araç rasyonalitesi) ile pratik rasyonalite, teorik rasyonalite ve epistemik rasyonalite hemen hemen aynı rasyonalite biçiminin farklı isimlendirmesidir. Çalışmada bu tanımlamalar, benzerlikleri bağlamında dört başlık altında ele alınacaktır; araçsal, teorik, prosedürel ve tözel rasyonalite.

1.1.3.1. Araçsal rasyonalite

Araçsal rasyonalite doğrudan eylem ile ilişkili bir rasyonalitedir (Kalberg, 1980, s.1151). Araçsal rasyonalitenin temel nosyonu nedensel bağ, yani amaç-araç bağıdır ve araçsal rasyonalite eyleyenin hedeflerini başarmasının en iyi yolu olarak ifade edilebilir (Nozick, 1993, s.133). Buna göre, teknik bir terim olarak algılandığında, araçsal rasyonalite bireyin amacını (hedefini) optimal şekilde gerçekleştirmesi olarak da tanımlanabilir (Stanovich, 2010, s.1 ve 8). Veya bir başka şekilde tanımlayacak olunursa araçsal rasyonalite, veri amaçlar setini en iyi şekilde tatmin eden araçların seçimidir (Hargreaves Heap, 1989, s.39). Birey belirli bir güdü ile eylemde bulunur ve bu eylemin başlangıcında amacına en uygun şekilde ulaşmasını sağlayacak araçları seçer.

Eylemlerin araçsal rasyonalitesi, yapılan eylemin niteliğine değil eylemde bulunurken eylemin amacına en uygun araçların seçilip seçilmediğine bağlıdır. Örneğin arabanın park edilmesi veya okumak için kitap seçmek ya da sinemaya gidip gitmeme kararı vermek arasında, eylemin nitelikleri farklı olmasına rağmen, araçsal rasyonalite bakımından değerlendirme ölçütleri sadece eylem biçiminin kendi amaç-araç ilişkisi bağlamında değişir, değerlendirme biçimi aynıdır; nedensel bağ. Tabii bu nedensel bağ kurulurken içinde bulunulan durumun koşulları veri kabul edilir, bir sorgulamaya tabi tutulmaz.

Burada pratik bir akıl yürütme söz konusudur; gündelik ilişkilerde akıl yürütme yoluyla karara varılması ve bu karara göre yapılan eylemin rasyonel olması. Pratik akıl yürütmede, ne yapacağına karar verme durumu söz konusudur (Harman, 2004, s.48). Pratik akıl yürütmeyi Harman (2004, s.45) şöyle bir örnekle açıklamaktadır;

Hikmet İzmir'e gitmek için hangi güzergâhı takip edeceğine karar verirken batı güzergâhının daha hızlı olduğunu, güzel manzaralı doğu güzergâhının ise uzun olsa da bu güzergâhta hem daha az trafik olduğunu hem de bu güzergâhın daha eğlenceli olduğunu düşünüyor. Biraz acelesi var ama her iki yoldan da muhtemelen zamanında yetişebilir.

Nihayetinde bir karara varır. Hikmet'in hangi güzergâhı takip edeceğini seçmesi pratiktir. Ne yapacağına karar veriyor. Yani pratik akıl yürütme niyetlere, planlara ve kararlara yol açan (veya onları değiştiren) az çok teknik bir durum olur.

Pratik akıl yürütmenin¹⁸ ve doğrudan an'a ilişkin bir değerlendirmenin söz konusu olduğu, salt amaç-araç ilişkisi bağlamında tanımlanan pür araçsal rasyonalite nedensellik bağına dayanması sebebiyle rasyonalitenin merkezine akli (reason) koymuş olur. Veri koşullar (kısıtlamalar) altında bir seçimin gerçekleştirilmesi olan eylemin sebebi güdüsel iken, hangi kararın rasyonel olduğunu belirleyen akıldır. Ayrıca bilişsel düzeneğin işleyişi dikkate alındığında, belirleyici bir unsur olarak idrakin dikkate alınması gerekir ve idrak mantıksal olmaya vurgu yapar. Mantıksal olmak demek akla yatkın olmanın yanı sıra amaç-araç ilişkisini en iyi şekilde kurgulamak ve buna göre eyleme geçmek anlamına gelmektedir. Nihayetinde akıl bir hesaplama ('ratio') olarak algılanır. Böylece pür araçsal rasyonaliteyi belirleyen aklın kullanımı, idrakin vurgu yaptığı mantıksal olma, hesaplamanın başarılı bir biçimde yapılıp yapılmadığına indirgenir. Çünkü amaçlar akıl yoluyla seçilir ve araçlar da amaçlara uygun bir biçimde akıl aracılığıyla kullanılır. Aklın kullanılması sebebiyle de rasyonalitenin ortaya konusu evrensel ve nesnel bir hal alır.

Araçsal rasyonalitenin bu işleyişi, akli merkezi konuma değil aracı konuma getiren Hume'un anlayışında öznel bir hal alır. Aslında araçsal rasyonalite genellikle Hume'un rasyonalitesi olarak da ifade edilir (bu şekilde ifade eden çalışmalara örnek olarak Hooker, 2004; Smith, 2004, Sugden, 1991 verilebilir) ve bu anlayış çoğunlukla kabul görür. Ancak burada araçsal rasyonalitenin pür halinin bir nedensellik bağı olduğu ve bu nedensellik bağında amacı ve ilgili nedensellik bağı dolayısıyla yapılan eylemin rasyonel olup olmadığını belirleyen unsurun akıl (ve hatta indirgenmiş haliyle hesaplama) olduğu düşünülmektedir. Hume'da da nedensellik bağı vardır ancak hem amacı ve hem eylemin rasyonel olup olmadığını belirleyen unsurun akıl olamayacağını iddia etmektedir. Eylemlerin güdüsü sadece tutkulardır¹⁹ (Sugden, 1991, s.753; Hooker ve Streumer, 2004, s.60; Smith, 2004, s.77).

¹⁸ Esasa ilişkin fark olmamakla birlikte ayrıntıda farklılaşan bir çalışma için bkz. Kondrat (1992). Kondrat (1992, ss. 239-40) çalışmasında Aristo'nun akıl yürütme biçimlerinde teknik, pratik ve teorik akıl yürütme arasında ayrım yaptığından bahsetmekte ve araçsal rasyonaliteyi teknik rasyonalite olarak ifade etmektedir.

¹⁹ İlgili çalışmalar kavramsal olarak "tutku" (passion) yerine "arzu"yu (desire) kullanmaktadır ancak Hume'un vurguladığı "tutku"dur

“Akıl²⁰ yalnız başına hiçbir zaman bir eylem üretemeyeceği ya da isteme doğuramayacağı için, aynı yetinin istemeyi önleme ya da bir tutku ya da duygu tercihini tartışmaya yetenekli olmadığını çıkarsıyorum” (Hume, 2009, s.277).

“Akıl tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması gerekir; hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev üstlenemez” (Hume, 2009, s.278, italik tarafımdan eklendi).

Görüldüğü gibi Hume için akıl, tutku ya da duygu tercihini değerlendirme yetisine sahip değildir. Eylemin güdüsü tutkudur ve bu güdüye göre yapılan eylem akli merkeze olarak değerlendirilemez. Akıl tutkuların kölesidir, sadece tutkunun gerektirdiği ve gereksindiği şeyleri icra eder, onları yargılayamaz. Bu nedenle rasyonalitenin hesaplamaya indirgenmiş mantıksal olma kriteri, tutku ya da tercihi tartışmak için kullanılamaz.

“(…) herhangi bir duygunun ancak iki anlamda akla uygun olmadıkları söylenebilir. İlkin, örneğin umut ya da korku, üzüntü ya da sevinç, umutsuzluk ya da güven gibi bir tutku gerçekte var olmayan nesnelerin varoluşu sayıtlısı üzerine kurulu olduğunda. İkinci olarak, bir tutku eyleme uygulanırken, tasarlanan erek için yetersiz araç seçtiğimiz ve neden-sonuçlar ile ilgili yargımızda kendimizi aldattığımız zaman. Bir tutku yanlış sayıtlılar üzerine kurulu olmadığı ya da erek için yanlış aracı seçmediği zaman, anlama yetisi onu ne aklayabilir ne de suçlayabilir. *Parmağımın çizilmesi yerine bütün dünyanın yok olmasını yeğlemek akla aykırı değildir.* Bir Hintlinin ya da hiç bilmediğim bir kimsenin en küçük rahatsızlığını önlemek için mahvoluşumu seçmem akla aykırı değildir. Hatta bizzat benim dahi küçük olduğunu kabul ettiğim bir iyiliği daha büyük olana yeğlemem ve birincisi için ikinciden ateşli bir duygu taşınmam bile akla o denli az aykırıdır (...) Kısaca, bir tutkunun akla uygun olmaması için, belli bir yanlış yargının ona eşlik etmesi gerekir, hatta o zaman bile akla uygun olmayan şey, sözcüğün sağın anlamıyla tutku değil yargıdır” (Hume, 2009, s.278, italik tarafımdan eklendi).

“Sonuçlar açıktır. Bir tutkuya, tutku yanlış bir sayıtlı üzerine kurulduğu ya da tasarlanmış erek için yetersiz araç seçtiği zamanın dışında, hiçbir zaman herhangi bir anlamda akla uygun değil denemeyeceği için, akıl ve tutkunun birbirlerine karşıt olmaları ya da istencin ve eylemlerin yönetimi için mücadele etmeleri olanaksızdır; bir sayıtlının

²⁰ Çeviride “us” kullanılmıştır, ancak tezdeki kavramsal kullanım bütünlüğü açısından burada “akıl” tercih edilmiş, çeviride değişiklik yapılmıştır.

yanlışığını ya da bir aracın yetersizliğini algıladığımız anda, tutkumuz hiçbir karşıtlık olmaksızın aklımıza boyun eğecektir” (Hume, 2009, s. 279).

Hume’a göre akla uygun olmama durumları tutkunun gerçekten var olmayan şeylerin üzerine temellenmesi ve tutkuya uygun aracın seçiminde yetersiz kalınmasıdır. Var olmayan şeyleri temel alma, örneğin bir hayal durumu zaten hiçbir şekilde akıl bağlamında düşünülmez ya da tartışılmaz. Hume için araçsal rasyonaliteyi ortaya koyan ikinci kabuldür, yani amaç (tutkunun gerçekleştirilmesi) için yetersiz bir aracın seçilmesi durumunun akla uygun olmamasıdır. Bu durumun dışındaki hiçbir durum için akla uygun ya da akla uygun değil değerlendirmesi yapılamaz; “[P]armağımın çizilmesi yerine bütün dünyanın yok olmasını yeğlemek akla aykırı değildir”. Eylemin güdüsü olarak tutkuyu ön plana alırken, akli, tutkunun gerçekleştirilmesi için kullanılan bir araç olarak işlevselleştiren Hume, rasyonaliteyi amaç-arac ilişkisine bakarak değerlendirmekte ve bu ilişkiyi tutku bağlamında kurgulayarak öznelletirmektedir.

Böylece aklın kullanımı, idrakin vurgu yaptığı mantıksal olma ve hesaplamanın başarılı bir biçimde yapılıp yapılmaması temelinde ortaya konarak nesnel bir vasfa bürünen pür araçsal rasyonalite, Hume ile birlikte, aklın amacı belirleyen değil, amaca ulaşmada kullanılan bir araç olarak işlevselleştirildiği, amacın tutkuya bağlı olduğu bir amaç-arac ilişkisine indirgenen öznel bir araçsal rasyonaliteye dönüşmüş olur. Eylemin rasyonalitesi, amaç-arac ilişkisinde, güdü veya zihinsel süreç referansı olarak tutkuya bağlanır. Buna göre tutkunun gerçekleştirmesine uygun araçların seçilmesi araçsal rasyonalite için yeterlidir, tutkuyu tartışmak için akıl kullanılamaz.

Eylem ile doğrudan bir ilişki içerisinde olan araçsal rasyonalite için farklı güdüler ya da zihinsel süreç referansları da kullanılmaktadır. Tutku yerine arzuyu (desire) koyan çalışmalar olduğu gibi (Sugden, 1991; Audi, 2001; Hooker ve Streumer, 2004; Smith, 2004), çıkarları (interests) (Kalberg, 1980) koyan çalışmalar da mevcuttur. Bu kavramsal farklılıkların farkındalığıyla birlikte, güdüyü çıkar olarak kabul edersek (bu çıkar nosyonu anaakım iktisatta maksimizasyon olmaktadır ve özneye-bireye- dair değerlendirme içerisinde haz, fayda gibi unsurlarla ilişkilendirilmektedir), genel olarak Hume’un müdahalesiyle biçimlenen araçsal rasyonalite Kalberg’in²¹ (1980, ss.1151-2) çalışmasından hareketle şöyle özetlenebilir;

²¹ Belirtmek gerekir ki Kalberg (1980) bu açıklamayı pratik rasyonalite için yapmaktadır ve açıklamasında Humecu bir rasyonalite demez. Ancak Kalberg’in açıklaması, kanımca, Humecu rasyonaliteyi iyi bir şekilde

İnsanların gündelik yaşamındaki tamamen pragmatik ve egoist çıkarlarıyla ilgilidir. Yaşamın araçsal rasyonel hali içinde bulunulan koşulları ve olguları veri kabul eder ve karşılaştıkları zorluklarla alakalı olan en uygun araçların hesaplamalarını yapar. Yani araçsal rasyonalite, koşulları veri kabul ederek çıkarları temelinde amaç-araç hesaplaması yapar.

Tekrar edilecek olunursa burada bir öznellik söz konusudur, aynı koşullar altında aynı durumda olan iki kişi, çıkarlarının farklı olması sebebiyle farklı bir amaç-araç ilişkisi çerçevesinde harekete geçerek araçsal rasyonaliteye uygun bir eylemde bulunabilirler. Pür araçsal rasyonalitenin akıl ve idrak temelli nesnel inşası Hume'un tutkuyu amaç olarak merkeze alan müdahalesiyle birlikte öznelleşmiştir. Hume, amaç-araç ilişkisinde amaca uygun araçların seçimi bağlamında mantıksallığı dikkate alırken, bu ilişkinin kurgulanışında amaç olarak tutkuyu kullanması dolayısıyla psikolojik faktörlere belirleyici bir özellik atfetmiştir.

Araçsal rasyonaliteye dair son olarak bir noktanın daha belirtilmesi gerekmektedir. Genel bir araçsal rasyonalitenin geçerli olması için araç ve amaca dair anlamlandırmanın eyleyenin idrakinde 'doğru' bir şekilde bilinmesi gerekmektedir. Örneğin gündelik bir faaliyet olarak arabayı park etme eyleminin rasyonel olabilmesi için arabanın "anlam"ını bilmeliyim. Anlamlandırmayı, araba park etme eyleminden hareketle şöyle açıklayabiliriz:

Bir kişiye 'arabayı park et' diyelim ve yapılması gerekenin, örneğin görsel olarak anlattığımız, iki arabanın arasına koymak olduğunu söyleyelim. Eğer arabayı park edecek kişi için arabanın "anlamı" sadece hareket edebilen metal bir eşya ise diğer arabalara çarpmaması gerektiğini düşünmez ve arabayı iki arabaya da çarparak park edebilir. Bu durumdaki park etme eylemi, arabaya hareket edebilen metal bir eşya olmanın ötesinde bir anlam yükleyen genel kabulde araçsal rasyonel değildir fakat arabayı park eden kişi özelinde rasyonel olmaması için bir sebep yoktur. Çünkü içinde bulunduğu koşullara göre araba için amaçlananı yerine getirmiştir, 'hareket eden metal eşya' için amaca ulaşılmıştır.

Buna göre araçsal rasyonalitenin, insanlar arasındaki ilişkiler bağlamında, geçerliliği insanların "anlamlandırmasına" da bağlı olmaktadır. Eylemin araçsal

özetlemektedir. Bu sebeple kullanılmıştır. Ayrıca diğer rasyonalite tanımlamalarında da yararlanılacak olan Kalberg'in (1980) çalışması Weber'in rasyonalite tanımlarının değerlendirilmesine ilişkindir. Ancak Kalberg'in bu ve diğer rasyonalite tanımları ilgili rasyonaliteleri tezde sunulan ile tutarlı bir şekilde özetlediğinden dolayı Weber'in rasyonalite tanımlamaları olarak değil, genel olarak rasyonalite tanımlamaları olarak değerlendirilmiştir.

rasyonalitesi herkes için geçerli bir “anlamlandırmanın” var olduğunu ön varsayarak amaç-araç ilişkisi değerlendirmesi yapmalıdır. Aksi takdirde araçsal rasyonalite değerlendirmesi yapılamaz.

1.1.3.2. Teorik rasyonalite

Teorik rasyonalite eylem ile ilişkisi dolaylı olan bir rasyonalitedir (Kalberg, 1980, s.1152) an'ın içinden, o an'da yaşanan ilişkiselliği veri kabul ederek an'a ait bir değerlendirme yapılmaz. Teorik rasyonalitede, yaşanan ilişkisellik de dahil olmak üzere insan eylemleri sorgulanarak, ‘doğru’ inşa edilmeye veya ‘doğru’ bulunmaya çalışılır. Yani teorik rasyonalite ‘doğru’nun ne olduğuyla ilgilidir (Stanovich, 2010, s.2) ve bir bakıma meşrulaştırma (Audi, 2004, s.19). Bu rasyonalitede tesadüfe mahal bırakmayacak biçimde ‘doğru’ inanca²² ulaşmak ve ‘yanlış’ inançtan sakınmak hedeflenir (Ludwig, 2004, 345). Yaşadığımız dünya kavranmaya (Hargreaves Heap, 1989, s. 148) “anlamlandırılmaya” çalışılır.

Araçsal rasyonalitede pratik akıl yürütme söz konusu iken teorik rasyonalitede teorik akıl yürütme söz konusudur, pratik akıl yürütmede ne yapacağına karar verilirken teorik rasyonalitede neye inanılacağına karar verilir (Harman, 2004, s.48). Teorik akıl yürütme Harman’ın (2004, s.45) örneği devam ettirilerek açıklanabilir;

Selim İzmir’e gitme kararını verirken, Selim’in kararıyla aynı zamanda Günseli Selim’in hangi yolu seçeceğine karar vermeye çalışsın. Günseli, Selim’in daha önce ne yaptığını, Selim’in hangi güzergâhı sevdiğini ve Selim’in ne kadar acelesi olduğunu düşünür. Günseli’nin akıl yürütmesi teoriktir, Selim’in ne yapacağına dair bir inanca ulaşmaya çalışır.

Teorik akıl yürütme, başlangıçta bir bakış açısına sahip olma bakımından bir çeşit muhafazakârlığa, karmaşık hipotezleri basitleştirme bakımından basitliğe ve kendi içerisinde tutarlılığa sahiptir (Harman, 2004, s.50). Teorik akıl yürütme doğrudan an’ın içerisinde bir çıkarsama yapma, eylemde bulunma değil, eylem ve eyleme yol açan unsurlar için ‘doğru’ bir inanç ve beklenti ortaya koymaya çalışmadır. Gündelik sorularla değil pür teorik (entelektüel) sorularla ilgilenir (Kondrat, 1992, s.240; Kalberg, 1980, ss. 1152-3).

²² Sözü edilen inanç dini inanç –iman- değil, herhangi bir akıl yürütmede kabul edilen ve sorgulamaya tabi tutulabilen ve yeniden oluşturulabilen değerlere sahip değildir.

Teorik rasyonalitede kullanılan mantığın, idrakin ortaya konuluşu ve işleyiş biçimi, bunun yanı sıra kabul edilen a priori bilginin niteliği (içeriği) sahip olunan inanç setine²³ dayanır. Bu inanç seti ise bazı bilişsel unsurlara bağlıdır. Audi'ye (2004, ss.17-44) göre ilgili bilişsel unsurlar dört tanedir;

Teorik rasyonalitenin kaynakları algı, hafıza, bilinç ve akıldır. Teorik rasyonalitenin kaynaklarından biri olan algı, bilinçli bir eylem gerektirir, bu gereksinim bilinçli olmanın algının nedensel bir gereksinimi veya ön varsayımı olmasından dolayı değil, algının bir çeşit bilinç olmasından dolayıdır. Örneğin saat 12'yi gösterdiğinde, algı temelinde, buna rasyonel bir şekilde inanabilirim (ve aslında bilirim de). Soyut tefekkür (reflection) düzeyinde eğer birinci sav ikincisine, ikinci ise üçüncüsüne neden oluyor ve üçüncü sav yanlış ise birinci sav da yanlıştır durumuna rasyonel olarak inanabilirim. Tabi ki bu inanç, neye inanmam gerektiğini anlamamı sağlayacak kavramlar olmadan mümkün olmaz. Ancak bu kavramsal gerekliliğin rasyonalite esasına pozitif bir bağımlılığı yoktur. Yani algısal inanç, sadece saati nasıl okumam gerektiğini bilirim rasyonel olur. Yani algı, rasyonel inancın bir diğer kaynağı olan hafızadan bağımsız bir şekilde rasyonel inanca yol açamaz. Hafıza, bilginin önemli bir kaynağı, meşruiyetin ise temel kaynaklarından biri olur. Hafıza tarihseldir, hafızamda bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde muhafaza etmediğim şeyi hatırlayamam. Buna göre algı algılama kapasitesiyle ilgiliyken hafıza hatırlama kapasitesiyle ilgilidir. Hafıza rasyonalitenin önemli bir kaynağıdır ancak eğer rasyonalite basit çıkarımlardan meydana geliyorsa hafızaya bağlı olmasına gerek kalmaz. Savdan hareketle çıkarım yapıldığında hafızaya, hatırlamaya gerek duyulmaz. Zihinde oluşmadan önce basit öncüllere dayanarak, bu öncüllerden hareketle çıkarımda bulunulabilir. Teorik rasyonalitenin kaynaklarından bir diğeri ise bilinçtir. Bilinç rasyonel inancın (ve rasyonel bilginin) temel kaynaklarından biridir. Bilinç dışı hiçbir eylem, eylem başlığında da üzerinde durulduğu üzere, rasyonel olup olmama bağlamında tartışılmaz. Algı algılama düzeyiyle, hafıza hatırlama ile ilişkiliyken akılda tefekkür, akıl yürütme, kavrayış, sezgi gibi unsurlar ön plana çıkar. Konu üzerinde düşünür, neyi ifade ettiğini anlamak için hipotez biçiminde akıl yürütür, kavram ve önermeleri kavrar ve halihazırdaki hakikatleri sezeriz. Bununla birlikte akıl rasyonalitenin yanılmaz bir kaynağı değildir. Akıl

²³ Sözü edilen inanç seti herhangi bir akıl yürütmede kabul edilen ve sorgulamaya tabi tutulabilen ve yeniden oluşturulabilen değerler kümesinin bütüncül halidir.

kullanıldığı sürecin herhangi bir aşamasında yanlış yapılabilir, ancak akıl kullanılmadan teorik bir rasyonaliteye ulaşılamaz²⁴.

Yani teorik rasyonalite, ‘doğru’nun ne olduğuyla ilgili olan, eylemleri yaşandığı haliyle kabul etmeyip sorgulamaya tabi tutan ya da eylemi anlamlandırmaya çalışan, bunu yaparken ise belirli bir inanç sisteminden (değerler kümesinden) hareketle tutarlı bir sonuca ulaşmayı hedefleyen ve bunun için algıyı, hafızayı, bilinci ve akli kullanan bir rasyonalitedir. Bir diğer ifadeyle teorik rasyonalitede, teorik akıl yürütmenin sonrasında ulaşılan inanç sonuçlarından hareketle, gerçekleşen durum ve olayların, inşa edilen olguların, ‘doğru’ veya ‘yanlış’ olarak değerlendirilmesine imkân tanıyacak bir sorgulamada bulunulabilir.

Çok benzer bir biçimde Kalberg’in (1980, ss.1152-3) çalışmasında teorik rasyonalite şöyle tanımlanmaktadır;

Teorik rasyonalite mantıksal çıkarsama yapma, nedensellik yükleme ve sembolik “anlamlar” oluşturma gibi düşünme biçimlerinin bilişselliği ile birinin deneyimine meydan okuyup ona üstün gelmektir. Genel olarak bütün soyut bilişsel süreçler teorik rasyonalite anlamına gelir. Teorik rasyonalizasyon süreçleri belirli bir yargı içerir. Teorik rasyonalite bütüncül bir açıklamayı inşa etme amacıyla, bilişsel bir süreç temelinde vücut bulur. Araçsal rasyonalitenin işlemlerini sağlayan amaç-arac hesaplamasına bağlı rasyonel eylemin dışında bir zihinsel sürece tabidir, soyut rasyonalizasyon süreçleri vardır, belirli değerlere ve pür teorik problemlere odaklanır. Bir bütün olarak dünyanın ve özel olarak yaşamın anlamını arayan teori, gündelik olgulardan koparak ya da daha doğru bir ifadeyle gündelik olguların gerçekliğini sorgulayarak, dünyayı “anamlı” bir kozmos olarak kavramaya çalışır.

Teorik rasyonalitede, eylemi anlamlandırırken veya sorgularken kendine ait inanç sisteminden hareket edildiğinden dolayı, kendilerine göre bir teorik rasyonalite kurgulayan düşünürler, sürecin kendiliğinden sonucu olarak, evrensel ve nesnel iddiasına sahip bir ‘doğru’ anlatısı da kurmuş olurlar. Bu ‘doğru’ anlatısı ise tek değildir. Her bir düşünürün kendi değerler kümesine bağlı olarak ortaya koyduğu evrensel ve nesnel bir ‘doğru’

²⁴ Audi’ye (2004, ss.26-7) göre, rasyonalitenin temel bir kaynağı olmasa da “beyan” da oldukça önemlidir. Beyan, dünyaya dair inancımızın büyük bir kısmının rasyonalitesi için çok önemlidir. Beyana bağlı olarak mantıksal hakikatlere rasyonel bir biçimde inanılabilir. Örneğin öğretmenin beyanı. Öğretmen a priori bilir, inanca yol açan beyan ampiriktir, öğretmenden duyarak veya bir yerden okuyarak inanç veya bilgi meşrulaştırılabilir.

anlatısı vardır ve her düşünür kendi değer kümesinden hareketle diğer düşünürün değer kümesinin ve buradan ulaştığı teorik rasyonalitenin ‘yanlış’ olduğunu iddia edebilir. Kendi içerisinde tutarlı ancak değerler kümesi farklı olan iki teorik rasyonalite ve haliyle iki ‘doğru’ anlayışının hangisinin üstün olduğunu belirlemek, farklı değer kümelerinden, bir başka ifadeyle farklı oyun kurallarından hareket ettiklerinden dolayı mümkün olamaz gibi görünmektedir. Araçsal rasyonalitede ifade edilen arabanın ‘anlamlandırılması’ bağlamında düşünülecek olunursa, teorik rasyonalitede herkes için geçerli bir anlamlandırma söz konusu olmayacağı, yani belirli bir teorik rasyonalite diğer bir teorik rasyonaliteden farklı bir değerler kümesi üzerinden temellendiği için ilişkisellikler farklı anlamlandırmalara bağlı olarak rasyonel olmakta ya da olmamaktadırlar.

1.1.3.3. Prosedürel rasyonalite

Araçsal rasyonalite gibi prosedürel rasyonalite de doğrudan eylemle ilişkili bir rasyonalitedir (Kalberg, 1980, s.1158). Eylem olarak prosedürel davranış, prosedürlerin veya genel kabul görmüş kuralların bir sonucudur ki buna bağlı olarak prosedürel rasyonalite, genel kabul görmüş prosedürel kurallara vurgu yapar (Kalberg, 1980, ss.1158-9; Audi, 2001, s. 79; Hargreaves-Heap, 1989, s.116). Bu prosedürel kurallar, alınan kararlardan ziyade karar alma yöntemlerini tanımlar, sonuçtan ziyade sürece odaklanır (Weirich, 2004, s.386). Ayrıca prosedürel rasyonalitede alınan kararlar ve karar alma süreçleri bir arada düşünülür, birbirlerinden ayrılmazlar ve bir eylemin rasyonalitesine dair bir yargıda bulunulurken alınan eylem kararına ve karar alma sürecine bakılır (İsla, 2000, s.352). Yani prosedürel bir eylemin rasyonalitesi, sonuçtan ziyade prosedürlere uygun bir karar alma sürecinin yaşanıp yaşanmadığına bağlıdır.

Prosedürel rasyonalitede akla yatkın olmak; akla yatkın olmanın amaç-araç ilişkisini en iyi şekilde kurgulamak ve buna göre eyleme geçmek, bir diğer ifadeyle optimal bir şekilde karar verme olarak tanımlandığı araçsal rasyonaliteden farklıdır. Aslında prosedürel rasyonalite de amaç-araç ilişkisi bağlamında tanımlanır ve rasyonalite tanımı eylem ile doğrudan bir ilişki içerisindedir. Ayrıca prosedürel rasyonalitede de akıl bir hesaplama (‘ratio’) olarak algılanmaktadır. Ancak prosedürel rasyonalitede amaç-araç hesaplaması prosedürlere göre yapılır (Kalberg, 1980, s.1159). Yukarıda da belirtildiği gibi sürece odaklanılır, yani ne karar alınmalıdır sorusundan ziyade nasıl karar alınmalıdır

sorusuna odaklanılır (Weirich, 2004, s.386; Laville, 2000, s.136). Bu rasyonalitenin sürece odaklanmasına yapılan vurgu Simon (1978; 1986) ve Hargreaves-Heap'de (1989) farklıdır.

Simon zihnin (mind) kıt bir kaynak olduğuna vurgu yapar, bu, bilişsel süreç içerisinde zihnin en iyiye ya da teknik bir terimle optimale ulaşmada yetersiz kalması olarak ifade edilebilir. Simon (1978, ss.8-10; 1986, ss.210-2) karar vericinin (eyleyenin) sınırsız bir hesaplama gücüne ve bilgiye sahip olmadığını, bu nedenle optimale ulaşamayacağını, prosedürel rasyonalitenin optimale ulaşmaya değil, eylem seçimi sürecinde prosedürleri uygun bir şekilde müzakere etmeye bağlı olduğunu söylemektedir. Böylece Simon prosedürel rasyonaliteyi insanın bilişsel sürecine indirgemiş olur, bu süreçte zihinsel sınırlar prosedürel bir rasyonalite talep eder (Laville, 2000, s.135). Eyleyenler sınırlı bilgi ve hesaplama güçleriyle optimale ulaşmaya çalıştıklarında, prosedürleri, zihinsel sınırlarının sonucu olarak takip ederler. Prosedürel rasyonalitede en iyiye ulaşmak değil, insan limitleri içerisinde bakarak çözümleri iyi yapmak söz konusudur (Weirich, 2004, s.386).

Simon optimal durumun varlığını kabul edip hesaplama ve bilgi sınırları nedeniyle eylemde optimalliğe ulaşamadığı iddia etmekte iken Hargreaves-Heap araçsal rasyonalitenin tanımladığı optimal bir eylemin olmadığını savunmaktadır (Hargreaves-Heap, 1989, s.118). Hargreaves-Heap (1989, s.117) prosedürel rasyonalitenin bireyler için toplumsal ve tarihsel bir konum belirleme ihtiyacına bir cevap olduğunu iddia eder; prosedürlerin takibi doğası gereği toplumsal bir aktivitedir, çünkü bu prosedürler koordinasyon ve iletişimde insanlar tarafından kabullenildiğinde sadece konvansiyonlar olmazlar bunun ötesine geçerler, ayrıca bu prosedürlerin varlığı sadece halihazırdaki kural ve düzenlemelere özgü bir tarihsellikte açıklanabilir. Paylaşılan ve genel kabul gören prosedürler insanlar arasındaki iletişim ve insanların eylemlerinin koordinesi için kullanılır (Hargreaves-Heap, 1989, s.146).

Simon, araçsal rasyonalitenin tanımladığı biçimiyle optimalliğe ulaşmanın, insanın bilişsel süreçteki hesaplama gücü ve bilgi sınırları nedeniyle mümkün olmadığını, insanların optimizasyonu kılavuz aldıklarında prosedürel davrandıklarını söylerken Hargreaves-Heap, insanın toplumsal ve tarihsel konumu nedeniyle araçsal rasyonalitenin tanımladığı biçimiyle optimalliğin olmadığını söyler. Yani Simon insanın sınırlarına vurgu yaparken Hargreaves Heap insanın tarihsel ve toplumsal konumuna vurgu yapar. İnsanın zihinsel referansı, öznelleşen araçsal rasyonalitedeki gibi çıkarlar veya teorik

rasyonalitedeki gibi inançlar (değerler) değil prosedürlerdir (Kalberg, 1980, s.1161). Hem Simon'un yorumunda hem de Hargreaves-Heap'in yorumunda araçsal rasyonalite, gerçekleşme olarak mümkün görünmez.

Ayrıca Hargreaves-Heap (1989, s.148) araçsal rasyonalite ile prosedürel rasyonalitenin insanın ön plana çıkardığı özelliklerin sırasıyla amaçsal bir varlık olmak ve toplumsal ve tarihsel olarak konumlanan bir varlık olmak olarak ifade eder. Prosedürel rasyonalite böyle tanımlandığında evrensel olmaz, çünkü insanı tarihsel ve toplumsal konumu içerisinde değerlendirir. Bununla birlikte prosedürel kurallar, bir bakıma, eylemi daha az öznel yapar (Audi, 2001, s.79), her bir insan için ayrı ayrı bir değerlendirme değil, belirli bir zamandaki ve belirli bir mekândaki, aynı prosedürlere tabi insan topluluğunun (toplum, cemaat) kendi koşullarında değerlendirilmesi söz konusudur.

Özetle prosedürel rasyonalitede, genel kabul görmüş prosedürel kurallara vurgu yapılır (yani güdüsel sebep veya zihinsel süreç referansı prosedürlerdir), alınan kararlardan ziyade karar alma yöntemleri tanımlanır, sonuçtan ziyade sürece odaklanılır ve alınan kararlar ve karar alma süreçleri bir arada düşünülür, birbirlerinden ayrılmazlar ve bir eylemin rasyonalitesine dair bir yargıda bulunulurken alınan eylem kararına ve karar alma sürecine bakılır. Tarihsel ve toplumsal bir varlık olan insan, içinde bulunduğu zaman ve mekânın prosedürlerine göre değerlendirilir. Bu değerlendirme evrensel olmamakla birlikte, ilgili an için nesneldir denilebilir.

1.1.3.4. Tözel rasyonalite

Anlam olarak tözel, kendi başına, yani kendisini teşkil eden fikirlere dayanmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şey olarak ifade edilebilir. Buna göre tözel rasyonalite de eyleyenin nedensellik bağından bağımsız olarak bir 'arzuya', 'isteğe' sahip olmak için bir sebebinin olması olarak tanımlanabilir (Hooker ve Streumer, 2004, s.59). Tözel rasyonel olmak için ise –geleceğe yönelik ve belki de ahlaki- bir takım kaygıların olması gereklidir (McNaughton ve Rowling, 2004, s.111). Bu kaygılar belirli bir inanç seti bağlamında ortaya çıktıklarına göre tözel rasyonalite inanç setiyle (Weber'in tanımladığı anlamıyla değerlerle) birlikte var olmaktadır denilebilir.

Tözel rasyonalite tanımlamaları, farklı düşünürlerdeki farklı vurgularla birlikte, farklılaşmaktadır. Örneğin Simon ve Weber ayrı tözel rasyonalite tanımlamaları

yapmışlardır. Simon (1978, ss.8-10; 1986, ss.210-2) tözel ve prosedürel rasyonalite arasında bir ayrım yaparak, tözel rasyonaliteyi, prosedürel rasyonalitenin aksine optimal davranış olarak, ‘veri hedeflerin uygun bir şekilde başarılması’ olarak tanımlamaktadır. Yani Simon’a göre tözel rasyonalite en iyi çözümleri hedefler (Weirich, 2004, s.386). Prosedürel rasyonalitedeki eyleyenin bilişsel sınırına yapılan vurgu ortadan kalkar. Nihayetinde Simon’un bu tanımı ‘genel kabul gören’ (çalışmamızda ifade edilen anlamıyla araçsal) bir rasyonaliteye denk gelmektedir ki bu ayrım çalışmada yapılmaya çalışılan rasyonalite ayrımlarıyla bağdaşmamaktadır. Bu nedenle burada üzerinde duracağımız tanımlama Simon’un değil Weber’in tanımlamasıdır.

Weber’in tözel rasyonalite tanımlamasının daha iyi kavranabilmesi için öncelikle Weber’in sosyal eylem tanımlamalarına bakılmalıdır. Weber (1978, ss.24-5) dört çeşit eylem tipi tanımlar:

“Bütün eylemler gibi sosyal eylem de dört şekilde yönlendirilebilir:

1. araçsal rasyonel (zweckrational), çevredeki nesnelerin ve diğer insanların davranışına ilişkin beklentilerce belirlenir; bu beklentiler, aktörün kendisinin rasyonel bir şekilde takip ettiği ve hesapladığı amaçlara ulaşılması için kullanılan “koşullar” veya “araçlar”dır;
2. değer-rasyonel (wertrational), bazı etik, estetik, dini ya da başka bir davranış biçiminin iyiliği için, kendi başarısına dair beklentilerinden bağımsız olan değerde bulunan bilinçli inanç tarafından belirlenir;
3. duygusal, aktörün özgün duyguları ve hissiyat durumlarınca belirlenir;
4. geleneksel, yerleşik alışkanlık tarafından belirlenir.”

Buna göre (sosyal) eylem çeşitleri; araçsal rasyonel, değer rasyonel, duygusal ve gelenekseldir. Sosyal eylem tiplerinden ilk ikisi yani araç rasyonel ve değer rasyonel eylem Weber’in biçimsel ve tözel rasyonalite ayrımında kullandığı eylem tipleridir. Araçsal rasyonel sosyal eylem basitçe amaç-araç ilişkisi bağlamında ortaya çıkarken değer rasyonel sosyal eylem değer ölçeği bağlamında ortaya çıkmaktadır. Weber (1978, s.85-6) tözel rasyonaliteyi şöyle tanımlar;

“Tözel rasyonalite kavramı, öte yandan, anlam bulanıklığıyla doludur. Bütün “tözel” analizlerde geçerli olan yalnızca bir unsur vardır, o da bu analizlerin kendilerini pür biçimsel ve (görelî) tartışmasız olguya yani eylemin “hedef temelli” rasyonel hesaplamayla

birlikte, teknik olarak en uygun elde edilebilir yöntemlere dayanmasına önem vererek sınırlamamasıdır, nihai amaçların belirli kriterlerine müracaat ederler ki bunlar etik, politik, faydacı, hedonistik, feodal, eşitlikçi veya başka bir şey olabilir (...) bu tip rasyonalite için ihtimal dahilinde olan sonsuz sayıda değer ölçeği vardır (...)"

Görülebileceği üzere Weber tözel rasyonaliteyi, değer rasyonel sosyal eyleme bağlı olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlamada eylem ile doğrudan bir ilişkiye girilir ancak salt hesaplamaya, teknik olarak mümkün yöntemlere dayanmaz. Aksine değer ölçeği olarak belirli kriterler kullanarak tözel rasyonaliteye ulaşılır. Değer ölçeğinin çok çeşitli olması tek bir değere bağlı tözel rasyonalite tanımlaması yapılmasını engeller. Tözel rasyonaliteyi veya rasyonelleşme sürecini belirleyen unsur olarak değer postulatı içsel tutarlılık, bağlam ve kapsayıcılık içerisinde çeşitlenen bütün değerler kümesini kapsar (Kalberg, 1980, s.1155-7).

Eylem ile doğrudan ilişkili olan tözel rasyonalitede, rasyonalite, hesaplamaya ('ratio') indirgenmiş bir akla bağlanmaz. Ayrıca bu rasyonalite amaç-araç ilişkisi veya Weber'in ifadesiyle 'hedef temelli' rasyonel hesaplamayla da sınırlanamaz. Teorik rasyonalitedekine benzer bir ilişkisellik vardır; rasyonalite belirli inanç setlerinden (Weber'in tanımladığı haliyle 'değer'lerden) hareketle ortaya çıkar. Yani güdü sebebi veya zihinsel süreç referansı (etik, politik, faydacı vb.) değerlerdir. Ancak teorik rasyonalitede olduğu gibi yaşanan ilişkisellik de dahil olmak üzere insan eylemleri sorgulanarak, 'doğru' inşa edilmeye veya 'doğru' bulunmaya çalışılmaz. An'ın içinden, o an'da yaşanan ilişkisellik, amaç-araç hesaplamasının ötesindeki bazı kriterlere dayanarak açıklanmaya çalışılır. Tözel rasyonalite değer rasyonel eyleme bağlı olarak tanımlandığı için belirli bir tarihsel an'daki etik, politik, eşitlik gibi kriterlerin oluşumunu ve gelişimini dikkate alır.

Yani amaç-araç ilişkisinde var olan 'en iyiye' ulaşmaya dönük nedensellik tözel rasyonalitede yoktur. Rasyonaliteyi belirleyen değerler olduğu için eylem, nedensellik bağıyla değil, değer ile değerlendirilir. Değerler belirli tarihsel bağlamlar temelinde oluştuğu için eylemin rasyonelliği, rasyonel olup olmamayı belirleyen değerlerin oluşumuna dönmeyi gerektirir. Yani bir evrensellikten ziyade belirli bir zaman ve mekândaki değerlerin belirleyici olduğu bir rasyonalite söz konusudur. Yani sıra evrensel de değildir, her yerde geçerli bir değerler kümesi yoktur. Hatta belirli bir mekânda belirli zamanda geçerli olan değer kümesi, aynı mekânda başka bir zamanda geçersizleşebilir. Buna göre tözel rasyonalite evrensel olmayan zaman ve mekâna bağlı bir rasyonalitedir.

1.1.4. Rasyonalitelerin iç içe geçmesi: aynı olaylar içerisinde faal olan farklı rasyonalitelere dair örnekler

Çalışmamızda rasyonalite ile ilgili tanımlamalar dört başlık altında gruplandırıldı; araçsal, teorik, prosedürel ve tözel. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu rasyonalite tanımlamaları, eylemleri değerlendirirken farklı güdüler ve farklı ilişkisellikler kullanılmaktadırlar. Yani her bir rasyonalite tanımının kendine göre kriterleri vardır, eylemin rasyonel olup olmadığının değerlendirilmesinde, hangi rasyonalite tanımlaması dikkate alınıyorsa o rasyonalite tanımlamasına özgü kriterler kullanılmaktadır. Ancak bu durum herhangi bir eylemin sadece bir rasyonalite tanımlamasına özgü kriterlerce değerlendirilebileceği ya da eylem herhangi bir rasyonalite tanımına göre değerlendirilirken bu değerlendirilme esnasında diğer rasyonalitelerin geçersiz olduğu anlamına gelmemektedir.

Aynı eylem, aynı anda, farklı rasyonalite tanımlamalarına, farklı güdü ve ilişkiselliklere göre değerlendirilebilir. Bir diğer ifadeyle aynı eylem için farklı güdü ve ilişkiselliklere odaklanarak yorumda bulunulabilir. Dolayısıyla rasyonalite tanımlamalarından biri eylemi rasyonel değil olarak görürken diğeri aynı eylemi rasyonel olarak görebilir. İç içe geçme söz konusudur.

Bu iç içe geçmeyi üç örnekle açıklayabiliriz. Örnekler sırasıyla araçsal-prosedürel; araçsal-tözel ve tözel-prosedürel rasyonalitelerin aynı eylemde bir arada bulunmasına dairdir.

Burada teorik rasyonalitenin kendine özgü durumuna ilişkin bir parantez açmamız gereklidir. Zira teorik rasyonalitenin diğer rasyonalitelerle iç içe geçmesi, nasıl tanımlandığına bağlıdır. Farklı inanç setinden hareketle oluşan farklı teorik rasyonalite değerlendirmeleri bağlamında, örneklerde sunulan olaylar teorik rasyonel olabilir de olmayabilir de. Bunu belirleyecek olan, teorik rasyonaliteyi oluştururken kullanılan inanç setinin muhtevasıdır. İnanç setinin değişmesine bağlı olarak değerlendirme de değişeceği için tek bir teorik rasyonalite olamaz. Yani diğer rasyonaliteler ile karşılaştırılabilecek tek bir teorik rasyonalite yoktur. Ayrıca araçsal, prosedürel ve tözel rasyonalitenin eylem ile ilişkisi doğrudan, teorik rasyonalitenin eylemle ilişkisi ise dolaylıdır. Teorik rasyonalitede yaşanan ilişkisellik de dahil olmak üzere insan eylemleri bir inanç setine bağlı olarak sorgulanarak, ‘doğru’ inşa edilmeye ya da ‘doğru’ bulunmaya çalışılırken, diğer rasyonaliteler eylemi kabul ettikleri güdü ve ilişkisellikler bağlamında

değerlendirmektedir. Yani teorik rasyonalitede bir inşa söz konusuysen diğer rasyonalitelerde veri kabuller temelinde değerlendirme söz konusudur.

Teorik rasyonalite ile diğer rasyonaliteler arasındaki iç içe geçmedeki farklılığın nedenselliği izah edildikten sonra, şimdi, örneklere geçebiliriz.

Örnek 1) A ülkesinin herhangi bir devlet dairesinde herhangi bir işin yapılması için rüşvet verildiğini ve A ülkesindeki ilgili devlet dairesinde katı legal prosedürlerin işlevsel olduğu bir olayı düşünelim.

Araçsal rasyonalite açısından değerlendirildiğinde işin yapılması amaç, rüşvet ise araçtır. Eyleyen amacın gerçekleşmesi için uygun aracı seçtiğini düşünebilir. Ancak legal prosedürlerin katı bir şekilde işlevsel olduğu bir durumda rüşvet iyi bir araç değildir. Zira legal prosedürlerin katı bir şekilde uygulandığı bir durumda amacın gerçekleşmesi için seçilen araç, yani rüşvet, amacın gerçekleşmesini engellemiş olur.

Prosedürel rasyonalite açısından değerlendirildiğinde de eylem rasyonel değildir. Çünkü prosedürel rasyonalite genel kabul görmüş prosedürel kurallar bağlamında değerlendirilir. Amaç-arac ilişkisindeki akıl yürütme (daraltılan anlamıyla hesaplama) prosedürlere göre yapılır. Legal prosedürlerin katı bir biçimde işlevsel olduğu durumda, rasyonalitenin değerlendirilmesi ilgili prosedüre uygun eylemde bulunulup bulunulmadığına bağlı olduğuna göre eyleyenin rüşvet vermesi prosedüre uygun eylemde bulunulmadığı, prosedürel rasyonel davranılmadığı anlamına gelmektedir.

Bu örnekten hareketle rasyonalitenin zamana ve mekâna bağlı olduğu yorumu da yapılabilir. Şu soruyu soralım; eyleyen niçin böyle bir eylemde bulunmuş olabilir?

Katı legal prosedürlere rağmen rüşvet vermesinin tek sebebi prosedürlerin katı bir şekilde uygulanıldığını bilmemesi olabilir. Bu bilmeme durumu ise eyleyenin ya daha önce o kurumla işinin olmaması ve işinin olduğu diğer kurumlarda legal prosedürlerin katı bir şekilde işlememesi ya da A ülkesindeki bütün kurumlarda legal prosedürlerin katı bir şekilde işlemesi ancak eyleyenin o ülkeye yeni gelmesi ve daha önce bulunduğu ülkede işleyişin görece gevşek olması olabilir. Her iki durumda da ‘yer’in yol açtığı bir rasyonel olmayan eylemde bulunma durumu söz konusudur. Bilmemesine yol açabilecek bir diğer sebep ise eyleyenin sözü edilen A ülkesinde yaşaması ve A ülkesinde legal prosedürlerin daha önce gevşek olması ancak daha sonra katılaşması ve eyleyenin önceki zamanın

bilgisine dayanarak eylemde bulunması olabilir. Bu durumda ise zamana bağılı olarak ortaya çıkan rasyonel davranmama durumu söz konusudur.²⁵

Öyleyse zamana ve mekâna bağılı olarak ortaya çıkabilecek rasyonel olmayan eylemde bulunma durumları olabilir. Eyleyen zaman ve mekâna göre değerlendirilmelidir; belirli bir zaman ve mekândaki rasyonel olma durumu başka bir zaman ve mekânda pekala rasyonel olmayabilir.

Örneği değiştirelim; prosedürel kurallar gevşek bir işlevselliğe bağılı olsun.

Araçsal rasyonalite açısından düşünecek olursak rüşvet iyi bir araç olur ve eyleyen araçsal rasyonaliteye uygun davranmış olur. Öte yandan ilgili eylemin prosedürel rasyonalite bağlamında değerlendirilmesinde bir muğlaklık var gibi görünmektedir. Zira legal prosedürler bağlamında rasyonel değildir, ancak rüşvetin de bir prosedür olduğu hesaba katılırsa prosedürel rasyonaliteye uygun davranılmıştır. Bir muğlaklık var gibi görünse de aslında bir muğlaklık yoktur. Çünkü rüşvetin işe yaradığı koşullar altında rüşvetin kendisi bir prosedür olmuştur ve legal prosedürlere göre geçerliliği daha fazladır. Bu nedenle rüşvet vermek, legal prosedürlerin çok daha az katı olduğu durumda aynı zamanda prosedürel rasyonel bir eylemdir.

Örnek 2) Yehova'nın şahitlerinden birinin bir kaza geçirdiğini, hayatta kalmak için ambulansı arayarak ambulansla hastaneye gittiğini ve çok kan kaybettiğini düşünelim. Hayatta kalması için kan nakli gerekmektedir.

Araçsal rasyonalite bağlamında düşündüğümüzde kaza geçirenin hayatta kalması (amaç) için kan nakli yapılmalıdır (araç). Ancak Yehova'nın şahitlerinde kan nakli yasaklanmıştır. Kaza geçiren, dini değerleri dolayısıyla kan naklini kabul etmeyecektir. Kaza geçirenin kan naklini reddetmesi araçsal rasyonel davranmamış olduğu anlamına gelir. Ancak tözel rasyonel davranmış olmaktadır. Tözel rasyonalitede rasyonaliteyi belirleyen değerler olduğu için eylem, araçsal rasyonalitenin aksine, nedensellik bağıyla değil değer ile değerlendirilir. Bu bağlamda dini değerleri bağlamında bir rasyonellikle hareket etmiş olur. Yani aynı eylem araçsal rasyonalitenin güdü ve ilişkisellikleri bağlamında değerlendirildiğinde rasyonel olarak nitelendirilmez iken, tözel rasyonalitenin güdü ve ilişkisellikleri bağlamında değerlendirildiğinde rasyonel olmaktadır.

²⁵ Buradaki bütün durumlar 'bilgi' sorununa zımni olarak değinir. Ancak bu çalışmada vurgu 'bilgi'ye değildir. Bu nedenle üzerinde durulmayacaktır.

Örnek 3) B ülkesindeki insanlar devlete çok önemli olumlu anlamlar atfetmektedir. Öyle kültürel değerler oluşmuştur ki, devlete zarar verecek herhangi bir eylemde bulunmak (bu bağlamda değerlendirilecek olan rüşvet almak) kabul edilemezdir ve devlete zarar verecek herhangi bir prosedür yoktur. Bu ülkedeki herhangi bir devlet kurumunda çalışan bir memurun işini yapmasını düşünelim.

Memur, işini yapması esnasında takip ettiği prosedürleri tam olarak uygulaması dolayısıyla prosedürel rasyonaliteye uygun bir eylemde bulunmuş olmaktadır. Yanı sıra memurun bu prosedürleri tam olarak uygulaması sahip olduğu değerlere de bağlıdır. Devlete zarar verecek eylemlerden sakınmaktadır. Bu nedenle memur işini yaparken hem prosedürel rasyonel hem de tözel rasyonel davranmış olmaktadır. Çünkü memur ilgili prosedüre uygun davranmış olurken kültürel değerlerinin gerektirdiğini, yani devlete zarar verecek eylemde bulunmamayı da gerçekleştirmektedir.

Örneklerin gösterdiği üzere aynı eylem birden çok rasyonalite tanımıyla değerlendirilebilmektedir ve bir rasyonalite tanımına göre rasyonel olmayan eylem diğer rasyonalite tanımına göre rasyonel olabilir veya aynı eylem farklı rasyonalite tanımlamalarına uygun bir rasyonelliği içerisinde barındırabilir. Ayrıca örneklerden anlaşılabilceği üzere bir eylemi tek bir rasyonalite tanımıyla değerlendirmek hatalı olabilir. Eyleyenin farklı güduları ve farklı ilişkisellik bağları vardır, bu güdular ve ilişkisellikler eyleyenin eylemini yönlendirirken farklı değerlendirmelerin yapılmasına da olanak sağlar.

Buradan hareketle şu iddia edilebilir; sosyal bilimlerde tek bir rasyonaliteye bağlı değerlendirme yapılmamalıdır. Çünkü sosyal bir varlık olarak insan zamana, mekâna, kurumlara ve kültüre bağlı olarak farklı güdü ve ilişkisellikler içerisinde eylemde bulunabilmektedir. İnsanı bu bağlantılarından kopararak soyutlama ve değerlendirme, araştırma konusunda (insanın eyleminin rasyonelliği) ‘yanıltıcı’ çıkarsama yapmaya yol açabilir hatta açar.

1.2. “Çoğu Aza Tercih Etme”den “Seçimde Tutarlılık”a: İktisattaki Baskın Rasyonalite Anlayışının Dönüşümü

Her şeyden önce şunun vurgulanması gerekmektedir ki iktisat disiplini (veya bilimi), içerisinde birçok iktisadi okulu barındırmaktadır ve her okulun bireye ve/veya

topluma dolayısıyla iktisat politikalarına dair, kendine özgü, farklı çıkarımları vardır. Bunları dikkate almamak, homojen bir iktisat disiplini varsayımında bulunmak mümkün değildir. Tabi ki iktisat okullarını kendi aralarında sınıflandırmanın oldukça sorunlu olduğunu da belirtmek gerekir. Birçok soru ortaya çıkar: Hangi kriterlere göre sınıflandırılacak? Benzer olmayan yönler niçin göz ardı edilecek? Sınıflandırmalar isimlendirilirken ne gibi bir ölçüt benimsenecek? vb.

Bu alt bölümde yapılacak olan, okullar arası tanımlama tartışmalarına girmeden, - iktisat disiplini içerisinde farklı “rasyonalite” anlayış/algılayışlarının var olduğunun farkındalığıyla birlikte- iktisatta baskın olan “rasyonalite”²⁶ anlayışının/algılayışının dönüşümü sunmaya çalışmaktır²⁷. Yani bu alt bölümde, Lakatos’un terminolojisini kullanacak olursak ‘katı çekirdek’²⁸, vazgeçilmez bir metodolojik dayanak haline gelen/getirilen “rasyonalite”nin dönüşümü incelenmektedir²⁹. Peki bu “rasyonalite”, tarihsel seyir içerisinde, her zaman aynı anlamsallığa mı sahip olmuştur? Hem evet hem hayır.

Evet, çünkü ‘katı çekirdek’, vazgeçilmez bir metodolojik dayanak haline gelen “rasyonalite” her zaman “araçsal rasyonalite”ye indirgenmiştir. Yılmaz’ın (2009, s.63) belirttiği gibi “(...) iktisat bilimi³⁰, Batı düşüncesi içerisinde bilimlere evrilen felsefi düşüncenin araçsal rasyonaliteye indirgenen faaliyetinin sosyal bilimlerdeki en ileri örneğini oluşturmaktadır. Araçsal rasyonalite iktisadın kurucu temelini oluşturan bir

²⁶ Bu alt bölümde, “baskın rasyonalite” ifadesi yerine bundan sonra sadece “rasyonalite” ifadesi kullanılacaktır

²⁷ Zaten bu çalışma, (iktisat özelinde) büyük ölçüde farklı bireysel ve toplumsal ilişki tahayyüllerinden hareketle kurgulanan “rasyonalite”nin, üç farklı iktisat okulunun kurucu temsilcileri, W. S. Jevons, K. Marx ve T. B. Veblen özelinde tartışmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda her bir kurucu temsilcinin iktisadi birim ve iktisadi toplum anlayışıyla rasyonalite anlayışı arasındaki ilişki incelenmekte ve ayrıca rasyonalite anlayışlarının ne tür ekonomi politik çıkarımlara yol açtığını ortaya koymak amaçlanmaktadır.

²⁸ Lakatos’un bu kavramı, metafizik unsura referans verir. İnancılardan oluşur, aksiyomlar setidir de denilebilir

²⁹ Buğra (2013, s.91) şöyle bir gözlemde bulunur: “İktisadın rasyonel ekonomik birey tipinden vazgeçmeyişi iki temel nedeni var. Smith’in çalışmalarını yönlendiren iki amacın, bu nedenleri yansıttığını görebiliyoruz. Bu amaçlardan birinin bilimsel, ötekini ahlâki olduğunu, her ikisinin de 17. Ve 18. Yüzyıl düşüncesine damgasını vuran bilim ve toplum ideallerinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bilimsel amaç, doğa bilimlerinde başarıyla uygulanan yöntemleri iktisada uygulamaktır. Ahlâki amaç ise, insan üzerinde zorlayıcı baskılara gerek bırakmaksızın işleyen bir toplum düzeninin kavramsallaştırılmasıdır. Smith, iktisadi bu iki amaç doğrultusunda kurmuştur.” Buradaki ‘iktisat’, kanımca, yukarıda da belirtildiği gibi, iktisat disiplininin birçok farklı yaklaşımı bünyesinde barındırdığını dikkate almış bir ifade olarak okunmalıdır. Zira iktisat bilimi içerisinde olmakla birlikte, Smith’in bilimsel ve/veya ahlaki amacına itiraz eden okullar mevcuttur.

³⁰Kanımca Yılmaz’ın Türkçe’deki özgün çalışmasının sistematığına göre buradaki ‘iktisat bilimi’ ifadesi de, yukarıda da belirtildiği gibi, iktisat disiplininin birçok farklı yaklaşımı bünyesinde barındırdığı dikkate alınarak kullanılmaktadır.

kavram olduğu gibi, onun diğerk sosyal bilim dallarına nazaran çok daha erken bir şekilde teorik bütünlük ve toplumsal meşruiyet kazanmasına yol açmıştır.” İşte bu süreç, yani rasyonalitenin araçsal rasyonaliteye indirgenmesiyle birlikte, daha önce de belirtildiğı gibi, insanın amaçsal bir varlık olmak özelliğı ön plana çıkarılmıştır (Hargreaves-Heap, 1989, s.148). Buna göre insan, farklı şekillerde tanımlanabilir, ancak daima amaç-araç ilişkisiyle hareket eder.

Hayır, çünkü klasik iktisat ile başlatabileceğimiz tarihsel seyri içerisinde “rasyonalite”, kendi çıkarının peşinde koşma, fayda maksimizasyonu, seçimde tutarlı olma vb. farklı şekillerde tanımlanmıştır (Weirich, 2004). Tarihsel seyir içerisinde başka bir değişim daha yaşanmıştır; psikolojik faktörler –haz, mutluluk, elem, fayda vb.- ifade edilişindeki öznellikten, zamanla, matematik kullanımının artması ve rasyonelliğın seçime bağılı olarak tanımlanmasına paralel bir biçimde sıyrılmıştır, tarihsel seyir içerisinde “nesnel”, fonksiyonel ve denklemsel bir şekilde ifade edilen psikolojik faktörler, zamanla rasyonellik tanımından tamamen silinmiştir. Tanımlamalardaki ve psikolojik faktörlerin ifade edilişindeki bu değişiklikler rasyonalitenin her zaman aynı anlamsallığa sahip olmadığı yönünde bir yorumlamayı mümkün kılmaktadır. O halde rasyonaliteyi vazgeçilmez bir metodolojik araç olarak kabul eden iktisatta, araçsal rasyonalitenin devamlılığıyla, farklı tanımlama ve ifade ediliş biçimlerinin kopukluğunun bir arada var olduğu iddia edilebilir. Bu iddiayı somutlaştırmak için ilgili iktisadın tarihsel seyri içerisinde rasyonalite algılayışının dönüşüm geçirip geçirmediğine, eğer geçirdiyse ne yönde bir dönüşüm geçirdiğine bakalım.

Rasyonaliteyi temel metodolojik araç haline, ilksel biçimiyle, klasik iktisatta geldiğı ve klasik iktisatçıların “rasyonalite” anlayışının, klasik iktisat sonrası iktisat literatüründeki “araçsal rasyonalite” tanımıyla aynı olmadığı hususunda bir görüş birliğı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bunu A. Smith ve J. S. Mill’i inceleyerek somutlaştırabiliriz³¹.

1.2.1. Klasik iktisatta rasyonalite: A. Smith ve J. S. Mill

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki Smith “rasyonalite” kavramını kullanmamaktadır. Coleman’a (1995, s.126) göre Smith, araçsal rasyonaliteyi ikame

³¹ Malthus ve Ricardo’nun da görece dikkate alındığı bir çalışma için bkz. McCormick (1997). Ricardo’nun da görece dikkate alındığı bir çalışma için bkz. Yılmaz (2009).

ettiği “ihtiyat” (prudence) kavramını kullanır ve *The Theory of Moral Sentiments* adlı çalışmasında belirttiği üzere ihtiyatın iki temel niteliği vardır:

“Bizim için çok yararlı olan nitelikler, birinci olarak, sayesinde bütün eylemlerimizin uzak sonuçlarını sezebildiğimiz ve eylemlerden kaynaklanması muhtemel yarar ve zararları önceden görebildiğimiz üstün (superior) sebep ve kavrayıştır: ve ikinci olarak gelecek bir vakitte daha yüksek bir haz elde etmek veya daha yüksek bir elemenden sakınmak amacıyla bugünkü hazdan imtina etmeyi veya bugünkü eleme katlanmayı sağlayan kendine hâkim olmaktır. Bu iki niteliğin birliği, bütün erdemler içinde birey için en yararlı olan ihtiyat erdeminde var olmaktadır” (Smith, [1759]1976, s.189).

Ancak ihtiyat, araçsal rasyonalitenin tam bir ikamesi değildir. Zira ihtiyat, değerlendirmede bir avantaj sağlasa da, insanlar her zaman “hesaplama” yapan (gelecekteki daha yüksek hazzı hesaplayıp bugünkü hazdan vazgeçen veya gelecekteki daha yüksek bir elemi hesaplayıp bugünkü eleme katlanan) bir varlık değildir. İnsan doğasında hem akıl hem tutku vardır (McCormick, 1997, s.19). Aynı çalışmasında Smith şöyle der,

“Kusursuz ihtiyatın, mutlak adaletin ve münasip bir hayırseverliğin kurallarına göre faaliyette bulunan insana kusursuz erdemli denilebilir. Ancak bu kuralların en kusursuz bilgisi, tek başına, insanın bu tarzda hareket etmesine imkân sağlamayacaktır: İnsanın tutkuları insanı yanlış yönlendirme eğilimindedir; ayık ve soğukkanlı zamanlarda onayladığın bütün kuralları ihlal etmek için bazen tahrik eder ve bazen de aklını çeler. En kusursuz bilgi, eğer en kusursuz kendine hâkim olmayla desteklenmezse, insanın kendi görevini yapmasına her zaman imkân sağlamayacaktır”³² (Smith, [1759] 1976, s.237).

Kendine hâkim olmak, tutkunun erdemli hareket etmeyi önleyici etkisinin engelleyicisi olarak görülmektedir. Buna göre insan, erdemli hareket etmek için tutkularına yenik düşmemeli, ‘kendine hâkim olmalıdır’. Ancak insan her zaman erdemli hareket etmez. İnsan her ne kadar çoğu zaman “hesaplama” yapsa da, hesaplama yapmadığı, mantıksal olarak yapmaması gereken bir şeyi tutkuya yenik düşerek yaptığı durumlar da söz konusudur. Burada Hume’un öznel araçsal rasyonalitesi ile bir uyumsuzluk var gibi görünmektedir. Hume’un araçsal rasyonalitesinde nedensel bağın merkezine tutku var iken

³² Burada Smith’in, ihtiyatı, kendine hâkim olma özelliğine sahip bir erdem olarak tanımladığını, bu sebeple burada çelişkili bir durum olduğu, yani ihtiyat erdeminde sahip olanın tanımsal olarak kendine hâkim olma niteliğine sahip olduğu gibi bir görüş ileri sürülebilir. Ancak bu tartışma çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

Smith tutkuyu akıl çelici, erdemli hareketi engelleyici olarak, bir çeşit irrasyonalite kaynağı olarak görmektedir denilebilir. Ancak Smith'in bu vurgusunun amacının, esasen, insanın her zaman 'rasyonel' hareket etmediğini belirtmek olduğu değerlendirilmesi yapılabilir (McCormick, 1997, s.19). İnsan erdemin bilgisine sahip olsa da tutkularına yenik düşerek faaliyette bulunabilir.

Bununla birlikte Smith'te ihtiyat vasıtasıyla bir nedensel bağ kurulmaktadır; yarar ve zarar hesaplaması yapılmasına, gelecek ve şimdiki zaman arasında bir hesaplama yapılmasına bağlı olarak uygun kararların alınması, araçların seçilmesi söz konusudur. Peki Smith'in insan eyleminin rasyonalitesinde merkeze koyduğu olgu nedir? Bu olguyu "Ulusların Zenginliği"³³ adlı diğer çalışmasında bulabiliriz³⁴.

Smith, çalışmasının birinci kitabının ikinci bölümünde (bölümün başlığı 'işbölümüne yol açan esas üstüne') insanın nasıl davrandığı ve/veya nasıl davranması gerektiğini şöyle açıklar:

"Uygar bir toplumda, her an çok sayıda insanın işbirliğine, yardımına gerek duymasına rağmen, insan hayatı, birkaç kişinin dostluğuna ancak yeter (...) Ancak insanın hemen her zaman kendi hemcinslerinin yardımına gereksinmesi vardır ve bu yardımı sadece onların cömertliğine bağlı olarak beklerse, eli boş kalır. *Kendine yarar sağlayacak bir biçimde onların bencilliğine seslenirse ve kendisinin onlardan istediğini yerine getirmelerinin onların da çıkarına olduğunu gösterebilirse başarılı olma şansı yüksek olacaktır.* Bir başkasıyla alışveriş yapan her kimse, böyle davranmak durumundadır. Tüm bu önerilerin anlamı, benim istediğimi bana ver, buna karşılık sen de bendeki istediğine kavuş, biçimindedir ve gerek duyduğumuz o yardımların çok büyük bölümüne böylece kavuşmuş oluruz. *Yemeğimizi kasabın, biracının ya da fırıncının yardımseverliğinden dolayı değil, onların kendi çıkarlarını gözetmeleri nedeniyle elde ederiz*³⁵. Onların

³³ Orijinal Başlık: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (kısaltılmış başlık: The Wealth of Nations) (1776)

³⁴A. Smith'in, The Theory of Moral Sentiments ile An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations adlı çalışmalarında, bireyi eyleme geçirici güdüyü farklı şekillerde ele aldığı, birinci çalışmasında sempati, diğergamlık (generosity) ve yurtseverlikten (public spirit) etkilenen ihtiyatı (Sen, 2005, s.10), ikinci çalışmasında ise kişisel çıkarı merkeze koyduğu şeklinde bir tartışma da söz konusudur (iktisat literatüründe, genellikle, birinci çalışma için sempatiye referans yapılır). Bu farklılık Das Adam Smith problemi olarak bilinir.

³⁵ Bu alıntıya dair Buğra (2013, ss.94-5) şöyle bir gözlemde bulunur:

"Bu alıntı, çoğu zaman, Smith'in birleştirici ilke olarak bireysel çıkar dürtüsünü sistemin merkezine yerleştirmiş olduğunu göstermek amacıyla kullanılır. Oysa Smith, insanların bencil yaratıklar olduğunu değil, insanların bencilliklerine rağmen herkesin çıkarı doğrultusunda işleyebilecek bir sistem olduğunu göstermeye çalışıyordu (...)

insancılıklarına değil, bencilliklerine sesleniriz ve her zaman, kendi ihtiyaçlarımızdan değil, onların kazancından söz ederiz” (Smith, [1776] 2004, s.26 italikler tarafımda eklendi).

Smith’in tanımıyla uygar toplumda bir işbirliği ve işbölümü gereksinimi vardır. Bu gereksinim gereği insanlar diğer insanlarla ilişkiye girer. Bu ilişki ise insanların bencil, kendi çıkarının peşinde olması çerçevesinde işler. Kişi kendi çıkarının peşinde koşarken hem toplumsal (onun kendi çıkarının peşinde koşması benim istediğimi elde etmemi sağlar) hem de bireysel (kendi çıkarının peşinde koşarken kendi istediğini elde etmeye çalışır) refahta bir artış sağlar.

Ayrıca kişinin kendi çıkarının peşinde koşması harmonik bir toplum düzeni ortaya çıkarır; “kişisel çıkar dürtüsüyle hareket eden bireylerin oluşturduğu toplumsal harmoni” (Yılmaz, 2009, s.66). Smith’te, kendi çıkarının peşinde koşmanın ve bencilliğin, ihtiyatlı davranmayla işlevselleştirildiği iddia edilebilir. Yani ihtiyat sahibi insan; zamansal (bugün ile yarının haz ve elemi karşılaştırmak) (Coleman, 1995, s.126) ve mevcut eylemin yarar ve zararlarını hesaplamak bakımından yararı/hazzı artırmak, zararı/elemini ise azaltmak ister, bu isteğin kendisi ise kendi çıkarının peşinde koşmak olarak görülebilir, bu bağlamda insanın çok olan yararı/hazzı seçmesi ‘rasyonel’dir. Arrow (1986, s.388), kapitalist ve toprak sahiplerinin eylemleri bağlamında “Smith ve Ricardo gibi klasik iktisatçılar arasında, rasyonelite çoğu aza tercih etme gibi sınırlı bir anlama sahiptir” gözleminde bulunur. Kendi çıkarının peşinde koşmayı rasyonelitenin merkezine koymak ile birlikte bu eylem bir maksimizasyon değildir, çoğu aza tercih etmektir.

Smith’in bu kabulü, teorik akıl yürütmesinde, çoğu aza tercih eden, kendi çıkarının peşinde koşan pratik insanı a priori kabul ettiği anlamına gelir. Smith’e göre bu olması gereken değil, olan bir durumdur. Yani Smith’in teorik akıl yürütmesinde, insanların pratik akıl yürüttüğüne inanılır, insanların bu davranışı sorgulanmaz. Yaşanan ilişkisellik, var olduğu biçimiyle kabul edilmeyip, sorgulamaya tabi tutularak bir ‘doğru’ inşa etmeye çalışılmaz. Eylem ile doğrudan bir ilişki söz konusudur, o an’daki ilişkisellik veri kabul

Aslında kişisel çıkar peşinde koşan, ekonomik faaliyetlerinde yalnızca çıkar dürtüsüyle hareket eden rasyonel birey tipi, Smith’in ve diğer iktisatçıların çoğunun, benimsedikleri insan idealleriyle kesin bir uyumsuzluk içeriyordu. İnsanların kişisel çıkar peşinde koşan yaratıklar oldukları fikri, genel geçer ahlak değerleriyle çelişiyor ve Smith’ten başlayarak pek çok iktisatçıyı söz konusu davranışsal varsayımın “aslında” ne ifade ettiği ile ilgili açıklamalar yapmaya itiyordu.”

Bu çalışmada Smith’in kişisel çıkarı rasyonel davranışın merkezine koyduğu savunulmaktadır ve bunun Buğra’nın başka bir boyutu da analize katan açıklamasıyla çelişmediğini düşünülmektedir.

edilerek o an'a ilişkin bir değerlendirme yapılır. Smith, sınırlı da olsa, araçsal rasyonalitenin işlemesine olanak sağlayan amaç-arac hesaplamasına bağlı rasyonel eylemi kendi teorik zihinsel sürecinde veri kabul eder.

J. S. Mill'de ise 'rasyonalite' anlayışı başka bir boyut kazanır. Faydacı felsefe ile iktisat bilimi arasında ilişki kuran ana figürlerden biri olan Mill'in (Yılmaz, 2009, s.70) 'rasyonalite' anlayışında, faydacı felsefenin etkisi yoğun olarak hissedilmektedir. Gerçi Smith'te de insan, ihtiyat erdemi bağlamında, zarardan/elemden kaçınmak ve yararı/hazzı artırmak gibi bir amaç benimsemiş görünmektedir. Bununla birlikte Smith, insanın her zaman ihtiyatlı hareket etmediğini, tutkunun da insan eylemini belirleyebildiğini, böyle durumlarda insanın 'rasyonel' hareket etmeyebileceğini de belirtir. Buna karşın Mill, Smith'teki çekinceye benzer bir çekinceyi dile getirmez, faydacı felsefeyi, bireyin eylemlerini açıklayıcı unsur olarak kullanarak, ekonomi politik tanımına yerleştirir.

Mill, insan duygularına ilişkin bir a priori ilke ortaya koyar, bu ilke fayda ilkesidir. Mill, *Utilitarianism* adlı çalışmasında öncelikle şöyle bir açıklamada bulunur;

“Etik okulları, insan eylemin ahlaklılığının doğrudan algı sorunu olmadığı, yasanın bireysel duruma uygulanması olduğu hususunda hemfikirlerdir. Ayrıca ispatlamaları ve kendi otoritelerinden türeyen kaynak bakımından farklı olan, büyük ölçüde aynı ahlak yasalarının olduğunun da farkındalar. Bir görüşe göre ahlak ilkelerinin ispatları a prioridir, merkezi bir uzlaşma için terimlerin anlaşılması dışında hiçbir şey gerektirmez. Diğer görüşe göre ise hakikat ve sahtelik gibi doğru ve yanlış da bir gözlemlleme ve deneyim sorunudur. Ancak her ikisi de eşit biçimde, ahlakiliği, ilkelerden hareketle ortaya koymak zorundadırlar (...) Mafafih bilim tesis etmeye hizmet edecek a priori ilkeler listesini anlamaya nadiren girişirler” (Mill, [1863] 2009, s.7).

Bu açıklamanın ardından kendisi bir a priori ilke ortaya koyar. Mill'e göre (2009, s.8) insani duyguların etkilendiği bu a priori ilke mutluluk, fayda ilkesi ve Bentham'ın tabiriyle azami fayda ilkesidir;

“Daha ileri giderek, a priorinin tartışmada gerekli olduğunu varsayan bütün a priorici ahlak kuramcıları için faydacı argümanların elzem olduğunu söyleyebilirim” (Mill, [1863] 2009, s.9).

“Ahlak kurallarının esası olarak fayda veya büyük mutluluk ilkesini kabul eden öğreti, mutluluğu artırma eğilimindeki eylemlerin nispeten doğru olduğunu, mutluluğa zıt

sonuçlar verme eğilimindeki eylemlerin ise yanlış olduğunu kabul eder. Mutlulukta elemnin yokluğu ve haz; mutsuzlukta ise hazzın yokluğu ve elem istenilir. Bu teorinin öne sürdüğü ahlak standardının sarıh bir biçimde ifade edilmesi için daha fazla şeyden bahsedilmelidir; özellikle de teorinin, elem ve haz fikirlerinin neleri kapsadığı ve ne ölçüde sonuca bağlanmamış bir sorun olarak kaldığı hususlarında. Ancak bu tamamlayıcı açıklamalar ahlak teorisinin üzerine temellendiği yaşam teorisini etkilemez- yani hazzın olması ve eleminden azadeliğe arzu edilen yegane amaçlardır; ve (ki başka herhangi bir tasarıda olduğu gibi faydacılıkta da çok sayıda olan) bütün arzu edilen şeyler ise, ya kendilerine has haz için ya da hazzı artırıcı ve elemi önleyici şeyler için arzu edilir” (Mill, [1863] 2009, s.14).

A priori yöntemi benimsemiş olan Mill, böylece, kendisi için elzem olan argümanı ortaya koymuş olur. Zira Mill için a priori ilkenin, bilim tesisinde mutlak surette kullanılması gerekir, daha doğru bir ifadeyle bilim a priori ilkeyi kullanmadan var olamaz. Burada bilim derken doğa bilimleri referans alınmaktadır³⁶ ve Mill’in ifadesiyle *somut tündengelim yöntemi* benimsendiği için tartışmaya konu olmayacak a priori ilkeler, bilime dair kabulün kendiliğinden bir sonucu olarak, önceden belirlenmelidir. Buna göre bilim tesis ederken, insana dair kullanılacak olan a priori ilke, haz ve eleme bağlı olarak ortaya konan faydadır.

Ahlak profesörü Smith’in ihtiyat erdemi -ki bu erdem insan eylemini belirleyen tek unsur değildir, yanı sıra tutku da belirleyici olabilir- Mill’in ahlak anlayışında fayda olmuştur ve Mill’in kabul ettiği anlamıyla fayda a prioridir, tartışılmaz, sadece öyle olduğu kabul edilir. Bu a priori ilke ekonomi politiğin tanımına da girmiştir ki Mill’e göre ekonomi politik bilimi a priori yöntemi kullanan bir soyutlamadır. Ekonomi politik;

“Zenginlik üretimi için insanlığın icraatlarının birleşiminden doğan toplum fenomeni tarzı fenomenlerin yasalarını, bu fenomenler başka herhangi bir amacın peşinden koşma dolayısıyla değiştirilmediği sürece, izleyen bir bilimdir” (Mill, [1844] 2000, s.99).

“Ekonomi politik biliminin çerçevesini oluşturmaya çalıştığımız tanımda, ekonomi politiği esasen *soyut* bir bilim olarak karakterize ettik, yöntemi ise *a priori* yöntemdir (...) Hipotezler üzerine inşa edilir, tanımlamalar altındaki kesin analogiler, diğer soyut bilimlerin de temel dayanaklarıdır. Geometri doğrunun nedensiz bir tanımı olduğunu varsayar (...) Aynı biçimde ekonomi politik de, her zaman, var olan bilgi durumundan elde

³⁶ Bir bilim olarak ekonomi politiği tanımlamak için yaptığı açıklamalara ve bir bilim olarak ekonomi politiği geometri ile karşılaştırmasına ilişkin görüşleri için bkz. Mill (2000, ss. 86-102)

edebildikleri asgari emek ve fiziksel özveri miktarıyla, gereksinimlerini, konforu ve lüks şeyleri azami³⁷ biçimde elde edebilen nedensiz bir insan tanımını varsayar” (Mill, [1844] 2000, s.101, italik orijinalinde).

Mill’in yaptığı ekonomi politik tanımında insan, asgari emek ve özveri miktarıyla azami gereksinim, konfor ve lüks şey elde eden/etmek isteyen bir varlık olarak varsayılır ve bu insan “(...) zenginliğe sahip olma arzusunda olan ve bu amacı elde etmek için araçların göreceli yeterliliklerini değerlendirme yeteneğine sahip olan varlıktır” (Mill, [1844] 2000, s.97). İnsan azami fayda peşinde koşar, soyut bir bilim olan ekonomi politikte bu a priori olarak kabul edilmelidir.

Mill’in bu varsayımı, Smith’e göre daha katıdır; Smith’teki çoğu aza tercih etmek, Mill’de yerini azamileştirmeye bırakır. İnsan varsayımsal olarak azamileştirici faaliyette bulunur. Dolayısıyla soyut ekonomi politikte ifadesini bulan bütün insan eylemleri, azamileştirmeye indirgenmiş olur.

Böylece Mill, teorik akıl yürütmesinde, azami gereksinim, konfor ve lüksü, asgari emek ve özveri miktarıyla elde etmek isteyen, fayda ilkesinin öngördüğü biçimde eylemde bulunan pratik insanı a priori kabul eder. Bu olması gerekene değil olana ait, nedensiz bir insan tanımıdır. Bir diğer ifadeyle Smith’te olduğu gibi Mill’in teorik akıl yürütmesinde de, insanların pratik akıl yürüttüğüne inanılır, insanların bu davranışı sorgulanmaz. Yaşanan ilişkisellik, var olduğu biçimiyle kabul edilmeyip, sorgulamaya tabi tutularak bir ‘doğru’ inşa edilmeye çalışılmaz. Yani bir bilim olan ekonomi politik, Mill’e göre, azami fayda peşinde koşan insanı sorgulamaz, tanım olarak kabul eder; araçsal rasyonalitenin işlemesine olanak sağlayan amaç-araç ilişkisine bağlı rasyonel eylem Mill’in teorik zihinsel sürecinde veri kabul edilir.

Mill’in insana dair bu kabulü klasik iktisat sonrası “araçsal rasyonalite” tanımına oldukça yakındır; Smith gibi Mill de ‘rasyonel davranış’ kavramsallaştırmasını kullanmaz³⁸ ancak, ekonomi politik tanımlamasındaki insana dair azamileştirici davranış varsayımı ve insanın amaca ulaşmak için araçları değerlendirme yeteneğine sahip olduğunu belirtmesi bakımından klasik iktisat sonrası ‘araçsal rasyonalite’ tanımıyla

³⁷ Kullandığı ifade: “the greatest amount.”

³⁸ Boff’un (2013, s.3, 2 nolu dipnot) belirttiğine göre Aslında System of Logic (1882) adlı çalışmasının birinci kitabının 6. bölümünde “rasyonel” ve “rasyonalite” kelimelerini, insan fikrinin “rasyonalite” kavramıyla arasındaki ilişkiyi göstermek için kullanır ancak ayrıntılı bir açıklama sunmaz.

örtüşür. Smith'in 'sınırlı' anlama sahip olan, çoğu aza tercih etme biçimindeki rasyonalite anlayışı, Mill'de azamileştirme boyutuna ulaşır.

Yani klasik iktisat içerisinde “araçsal rasyonalite” farklı tanımsal ve varsayımsal arka plana bağlı olarak farklı şekillerde hasıl olmaktadır. Smith'in 'sınırlı' rasyonelliği ile Mill'in azamileştirici insan davranışı varsayımına bağlı rasyonelliği arasında fark vardır. Tabii farklı bir yorumlama söz konusu olabilir. Örneğin Weirich (2004, s.382), farklı bir şekilde, iktisattaki geleneksel görüşün (klasik iktisat olarak okunabilir), insanın temel hedefini kendi çıkarı³⁹ olarak kabul ettiğini, rasyonalitenin ise kendi çıkarını maksimize etmek olduğunu kabul ettiğini iddia etmektedir. Ancak bu iddia, Smith ve Mill'e ilişkin yapılan inceleme bağlamında doğru görünmemektedir, zira Smith'te eyleyenin rasyonelliği maksimizasyon davranışından ziyade, çoğu aza tercih etme olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca insanlar daima ihtiyat erdemiyle, kendi çıkarının peşinde koşma olarak tanımlanan rasyonel eylemde bulunmazlar. Yani Smith'te eğer araçsal rasyonalite var ise bu, maksimizasyon peşinde koşan bir rasyonalite değil, çoğu aza tercih eden bir rasyonalitedir ve insanlar her zaman rasyonel değildir. Buna karşın aynı incelemeyi Mill özelinde yapar ve Weirich'in kullandığı 'kendi çıkarı' ifadesini, kişinin gereksinimi, konforu ve lüks şeyleri elde etmesi olarak ele alırsak, Mill'deki rasyonellik maksimizasyon olmasa da azamileştirici bir davranış olarak kabul edilebilir. Buna göre Smith için geçerli olmayan iddianın Mill için görece daha geçerli olduğu söylenebilir. Yani klasik (Weirich'in tabiriyle geleneksel) iktisat için holistik bir “rasyonalite” anlayışı yapmak mümkün görünmemektedir⁴⁰.

1.2.2. Marjinalist iktisatta rasyonalite: W. S. Jevons⁴¹, C. Menger ve L. Walras

Özellikle Jevons ve Walras tarafından –Menger biraz ayrıkı görülmektedir- değer belirleyicisinin fayda olduğu ve faydanın da ölçülebilir olduğu savunulan klasik iktisat sonrası dönemde ise araçsal rasyonalite fayda maksimizasyonuna dönüşmüştür. W.S. Jevons, L. Walras ve C. Menger tarafınca temellendirilen ve marjinalist devrim olarak adlandırılan bu yeni iktisadi anlayışa göre bireyin güdüsü, haz ve eleme bağlı olarak

³⁹ Weirich, 'kendi çıkarı' ifadesinin farklı şekillerde tanımlanabileceğini, örneğin standart yorumda kişinin refahı ya da iyiliği olarak tanımlandığını ancak herhangi bir arzunun tatmin edilmesi olarak da tanımlanabileceğini belirtir.

⁴⁰ Lageux (2004) ise Klasiklerin rasyonalite tanımını daha da sınırlandırmaktadır. Ona göre Klasiklerde rasyonalite insanların aptal olmamasıdır.

⁴¹ W. S. Jevons bir sonraki bölümde ayrıntılı bir biçimde irdeleneceği için bu bölümde konuya ilişkin argümanları sadece karşılaştırma açısından kısaca özetlenecektir

tanımlanan faydadır ve birey faydasını maksimize etmeye yönelik eylemlerde bulunur. Marjinalist iktisatçılar olarak adlandırılan –ki bu tanımlama, neye göre yapıldığına bağlı olarak sorgulanabilir⁴²- bu üç teorisyen bireyin rasyonalitesine dair oldukça benzer bir tutum takınmışlardır.

Örneğin Jevons’ın iktisadi analizine bakacak olursak, her şeyden önce Jevons iktisadi matematiksel bir bilim olarak kurgulamaktadır. *The Theory of Political Economy* adlı çalışmasının girişinde, ‘bilimin matematiksel karakteri’ alt başlığı altında şunları söyler;

“Açıktır ki, iktisat bilim olacaksa mutlaka matematiksel bilim olmalıdır (...) İktisat teorim tamamen matematiksel karakterdedir” (Jevons, [1871] 1879a, s.3).

İktisadi matematiksel bir bilim olarak tanımlayan Jevons’ın insana dair ön kabulünün merkezinde ise faydacı felsefe vardır. Buna göre insan hazzını –faydasını- maksimize etme amacındadır;

“Amacımız her zaman, uygun bir şekilde pozitif istikamet olarak adlandırdığımız, haz istikametinde ortaya çıkan toplamı maksimize etmek olacaktır” (Jevons, [1871] 1879a, s.35).

Jevons, bu maksimizasyon amacını teorisinde a priori kabul etmektedir denilebilir. Bu amaç, istisnai durumlar ve bazı insanların böyle davranmamaları gibi bir ihtimal söz konusu olsa bile, genel bir ön kabul olur. İnsanı haz maksimizasyonu peşinde koşan bir varlık olarak tanımlayan Jevons, böylece, Mill’in azamileştirici davranışını maksimizasyona dönüştürür ve insanın hazzını maksimize etme amacı matematiksel hesaplamayla ifade edilebilir bir vasfa bürünür⁴³;

“Haz ve elem, şüphesiz ki, iktisat hesaplamasının nihai nesneleridir. İktisadın meselesi, isteklerimizi en az çabayla en yüksek derecede tatmin etmek -azami miktarda arzu edileni, asgari zarar yani arzu edilmeyenle elde etmek-, bir diğer ifadeyle *hazı maksimize etmektir*” (Jevons, [1871] 1879a, s.40, italik orijinalinde).

Görülebileceği üzere Jevons’ta rasyonel davranışın maksimizasyona indirgenmesi söz konusudur. Mill’in, azami gereksinim, konfor ve lüksü, asgari emek ve özveri

⁴² Aralarındaki farklılıklar için bkz. Jaffé (1976). Jevons ve Menger’in “değer teorisi” bağlamında farklılıklarına ilişkin görüşler için bkz. Lagueux (1998)

⁴³ W. S. Jevons ile J. S. Mill’in fayda anlayışı arasındaki farka dair bir inceleme bkz. Peart (1996, ss.131-34)

miktariyla elde etmek isteyen, fayda ilkesinin öngördüğü biçimde eylemde bulunan pratik insanı Jevons'ta maksimizasyon peşindeki pratik insana dönüştür ve bu maksimizasyon matematiksel bir kesinlikle ifade edilebilir.

Oldukça benzer bir yaklaşım Walras'ta da söz konusudur. Walras'ta da iktisat matematiksel –Walras'ın ifadesiyle fiziko-matematik- bir bilimdir (Yılmaz, 2009, s.78). *Elements of Pure Economics or The Theory of Social Wealth*⁴⁴ adlı çalışmasında Walras ([1874] 1954, s.71 şöyle der; “(...) iktisadın pür teorisi, her açıdan fiziko-matematik bilimlere benzeyen bir bilimdir”. Ve şöyle devam eder;

“Eğer iktisadın pür teorisi veya mübadele teorisi ve mübadelede değer, yani kendiliğinden dikkate alınan toplumsal zenginlik teorisi, mekanik veya hidrodinamik gibi fiziko-matematik bir bilimse, o halde iktisatçılar matematiğin dilini ve yöntemlerini kullanmaktan korkmamalıdır.

Matematiksel yöntem *deneyisel (experimental)* bir yöntem değil, *rasyonel* bir yöntemdir (...) Şurası oldukça kesindir ki, dar anlamda, matematik bilimleri gibi fiziko-matematik bilimler de, deneyimden elde ettikleri tip kavramlarını belirler belirlemez, deneyimin ötesine giderler. Bu bilimler, gerçek tip (real-type) kavramlarından, tanımladıkları soyut ideal tip kavramlarına ulaşırlar ve bu tanımlamaları temel alarak kendi teorem ve kanıtlarının bütün çatısını oluşturan *a priori*yi inşa ederler. Sonra deneyime, teyit etmek için değil sonuçlarını uygulamak için, geri dönerler (...) aynı prosedürü takip eden iktisadın pür teorisi, deneyimden, mübadele, arz, talep, piyasa, sermaye, gelir, üretken hizmetler ve ürünler gibi kesin olan tip kavramlarını benimsemelidir. İktisadın pür bilimi, bu gerçek tip kavramlardan sonra, bu akıl yürütmeyi sürdürmek için soyut olmalı ve ideal tip kavramlar tanımlamalıdır” (Walras, [1874] 1954, s.71, italik orijinalinde).

İktisadın pür teorisi, Walras'ın tanımladığı haliyle, rasyonel bir bilimdir, deneyimler sadece ideal tipleri için gerekli olan gerçek tipler elde edilirken kullanılır, fiziko-matematik bilimler gibi gerçek tip kavramlardan hareketle soyut ideal tip kavram tanımlamaları yaparak *a priori*'lere ulaşır. Böylece Walras, *a priori* ön kabulleri kendi tanımladığı biçimiyle fiziko-matematik bir bilim olan iktisadın pür teorisinde metodolojik olarak kabul etmiş görünür. Ayrıca araçsal rasyonalitenin insanın ön plana çıkardığı özelliği olan amaçsal bir varlık olması da vurgulanır. “Şurası gerçektir ki, özgür ve bilişsel olan insan iradesi, evrendeki her bir mevcudiyeti iki sınıfa bölmeye imkân tanır: *Kişiler ve*

⁴⁴ Orijinal Başlık: Elements d'économie pure, ou théorie de la richesse sociale.

şeyler (...) insan, hem öz bilince sahip (self-conscious) hem de kendi kendini yöneten (self-directing) kişidir (...) Öte yandan kişi, sadece kendi bilincine sahip ve kendinin hâkimi olduğu için, *kendi amaçlarını takip etme ve kendi kaderini gerçekleştirme* sorumluluğuyla mükelleftir” (Walras, [1874] 1954, s.62, italik orijinalinde)⁴⁵. Kendi a priori’sine ulaşan iktisadın pür teorisi bağlamında, Jevons’ta olduğu gibi Walras’ta da rasyonalite maksimizasyona dönüşür ve maksimizasyon, matematiksel hesaplamayla ifade edilebilir bir vasfa bürünür.

Böylece, Walras’ın tanımladığı iktisadın pür teorisinde, Jevons’ta olduğu gibi, psikolojik bir faktör olan faydanın maksimizasyonu matematiksel, “kesin” ve “nesnel” bir biçimde ifade edilir. Bir diğer ifadeyle Jevons’ta olduğu gibi Walras’ta da fayda ölçülebilirdir. İktisadın pür teorisi fiziko-matematik bir bilim olarak kurgulanması, psikolojik, dolayısıyla subjektif olan faydayı “nesnel” bir hesaplama birimine dönüştürmüş olur.

*Principles of Economics*⁴⁶ adlı çalışmasında Menger, Jevons ve Walras’tan, iktisat kurgusunda matematiksel izahatı kullanmaması bakımından ayrıksı görünmektedir. Öte yandan Menger, Jevons ve Walras gibi, insanın maksimizasyon – Menger’in ifadesiyle ‘ihtiyacın en mükemmel tatmini’- peşinde koştuğunu kabul eder. Butos’un (1985, s.23) Alter’in (1982) çalışmasına referansla belirttiği üzere iki Menger vardır: Menger I rasyonalitenin tercihleri sıralama, fayda fonksiyonu ve maksimizasyon davranışı temelli tanımını teorisinde kabul eder, Menger II zaman, belirsizlik, işlem maliyetleri, ardışık süreçler ile ilgili meselelere girer.

Öncelikle Menger’in rasyonalite algılayışına bakacak olursak; insan eyleminin güdüsü ihtiyaçların tatminidir, çünkü ihtiyaçlar bizim mahiyetimize gömülü olan dürtülerin bir sonucu olarak var olmaktadır:

“İhtiyaçlar dürtülerimizden doğar ve bu dürtüler mahiyetimize gömülüdür” (Menger, [1871], 2007, s.77).

⁴⁵ Daha sonra birçok insanın kendi amaçlarını takip etme ve kendi kaderini gerçekleştirme sorumluluğunda olduğunu belirtip, bütün bu amaç ve gayelerin karşılıklı eşgüdümlü olduğunu söyler ve birinci kategori, yani insan ile şeyler arasındaki ilişkide insan iradesinin ve insan eyleminin tezahürünün doğal güçler ile ilgili olduğunu, ikinci kategori yani insan ile insan arasındaki ilişkide insan iradesinin ve insan iradesinin tezahürünün diğer insanların irade veya eylemlerinden etkilendiğini dikkate alarak birinci kategoriye endüstri, ikinci kategoriye (ki burada insan kaderlerinin karşılıklı koordinasyonu vardır) kurumlar olarak adlandırır; buna göre endüstri teorisi uygulamalı bilim veya sanat, kurum teorisi ise ahlak bilimi veya etik olur ([1874]1954, s.62-3).

⁴⁶ Orijinal başlık: Grundsätze der Volkswirtschaftslehre.

“İnsanın bütün iktisadi aktivitesine kılavuzluk eden fikir, kendi ihtiyaçlarının mümkün olan en mükemmel⁴⁷ tatminidir” (Menger, [1871] 2007, s.230)

“İnsanları mübadele yapmasına yol açan ilke, bir bütün olarak *iktisadi* aktivitelerine kılavuzluk eden ilke ile aynıdır; bu ilke, ihtiyaçlarını mümkün olan en mükemmel tatminini sağlama gayretidir” (Menger, [1871] 2007, s. 180, italik orijinalinde).

İhtiyaçlarını tatmini ise fayda ile ilgilidir; “Fayda, şeyin, insan ihtiyaçlarının tatminine hizmet etme kapasitesidir (...)” (Menger, [1871] 2007, s.119). Dolayısıyla fayda, ihtiyaçların mümkün olan en mükemmel tatminine ulaşma amacındaki insanların kullandıkları malları tanımlamak için kullanılır. Böylece amaç-araç ilişkisi mallar ile ihtiyacın mümkün olan en mükemmel tatmini arasında kurulmuş olur. Ayrıca bu ilişkiye dair Menger, Jevons ve Walras’tan farklı bir biçimde, hatanın olabilirliğine ve bilgiye vurguda bulunur.

“İnsanın, ihtiyaçlarının tatminini sağlama yönündeki herhangi bir girişiminde ön koşul olarak dikkate alması gereken iki çeşit bilgi vardır. Şu hususlarda açık olmalıdır a) kendi gereksinimleri hakkında –yani, planlarını sürdürdüğü (extend) zaman süresinin bitmesi esnasında, ihtiyaçlarını tatmin etmek için ihtiyaç duyacağı mal miktarı hakkında ve b) bu gereksinimlerin karşılanması amacına uygun olan, kendi tasarrufundaki mal miktarı hakkında.

İnsan ihtiyaçlarının tatminine dönük olan bütün tedbirli faaliyetler, miktara dair olan bu iki çeşit bilgiye dayanır. Birinci bilginin eksikliğinde insan aktivitesi kör bir şekilde yürütülür, çünkü amaçları yok sayılır. İkinci tür bilginin yokluğunda aktivite plansız olacaktır, çünkü elverişli araçlar mefhumu olmayacaktır” (Menger, [1871] 2007, s.80).

Amaç-araç ilişkisini “insanın bütün iktisadi faaliyetine kılavuzluk eden fikir” bağlamında işlevselleştirirken, amacın ve aracın uygun şekilde belirtilebilmesi için belirli bir bilgi birikimiyle hareket edilmesi gerektiğini, yani insanın eylemin öncesinde -eylem kararının alınması aşamasında- ve eylem anında amaç ve araçlara dair bilgileri dikkate alması gerektiğini de böylece iktisat kurgusuna eklemiş olur. İnsanın rasyonelliğini ortaya koyarken böyle bir vurgu yapan Menger, daha sonra insanın hata

⁴⁷ İngilizce çeviride kullanılan ifade: “the fullest”

yapabileceğini söyler. Menger'in hata ve öğrenmeye dair bu kaygısı rasyonalite kavramsallaştırmasına da yansır (Langlois, 1985, s.314).

“İktisadi faaliyeti rasyonel olarak yürütülen ve böylece kendi iktisadi aktivitelerine yönelik hatasız bir dayanak elde etmek amacıyla tatminlerin hakiki öneminin ayırtına varmaya gerçekten çabalayan bireyler bile hataya tabidir. Hata bütün beşer bilginin ayrılmaz bir parçasıdır” (Menger, [1871] 2007, s.148)

Görülebileceği üzere rasyonelliği ihtiyaçların tatminine bağlayan Menger, insanların hata yapabileceğini de dikkate alır ve bu noktada Jevons ve Walras'tan ayrılır, zira Jevons ve Walras'ta 'hata'ya değinilmez. Menger ihtiyacı, mahiyetimizdeki dürtülerin sonucu, araçsal rasyonaliteyi ihtiyacın en mükemmel tatmini, faydayı şeyin ihtiyacı tatmin kapasitesi olarak tanımlamasına ek olarak daha sonra metodolojik bireycilik olarak tanımlanacak olan, bütün iktisadın bireyden hareketle anlaşılacağı varsayımını iktisat kurgusunun temel ön kabullerinden biri olarak kabul etmiştir.

“(...) ihtiyaçları ve bu ihtiyaçları tatmin et anlamına gelen komutlarıyla *insan*, *beşer iktisadi yaşamın hem başlangıcı hem de bitişidir*” (Menger, [1871] 2007, s.108 italik tarafımda eklendi).

İktisadın İlkeleri adlı çalışmasının birçok yerinde tutumlu bireylere (economising individuals) yaptığı vurgu ve Robinson Crusoe'u –toplumdan izole bireyi- merkeze alan analizi ile birlikte, iktisadi metodolojik bireycilik temelinde kurgular, ki bunu *Methodenstreit*⁴⁸ tartışmasındaki teorik bilime yaptığı vurgu ve teorik bilim olarak kabul ettiği iktisadın bireysel iktisadi çabalara indirgenebileceğini savunusunda da görebiliriz (Udén, 2001, ss.88-9). Menger'in bu katkısı, metodolojik bireyciliğin insan davranışlarını ve ekonomiyi açıklamadaki temel araçlardan biri olmasına yol açmıştır (Yılmaz, 2009, s.83).

Marjinalistler olarak adlandırılan bu teorisyenlerin yorumlayış farklılıklarıyla birlikte, iktisatta baskın olan rasyonalite anlayışı yeni bir boyuta ulaşmıştır. Walras ve Jevons'ın, insanın rasyonelliğini hazzını –faydasını- maksimize etmeye bağlı olarak tanımlayan ve psikolojik bir faktör olan faydanın maksimizasyonunu matematiksel, “kesin” ve “nesnel” bir biçimde ifade eden iktisat kurgularına Menger'in insanın rasyonelliğini ihtiyaçların mümkün olan en mükemmel tatminine bağlı olarak

⁴⁸ Yöntem Savaşı

tanımlaması ve teoriye metodolojik bireycilik gibi bir katkıda bulunmasının eklenmesiyle birlikte klasiklerde geçerli olan rasyonalite algılayışına, fonksiyonel olarak toplumdan izole evrensel bir birey olarak insan varsayımı ve bu insanın maksimizasyon davranışının matematiksel hesaplamasının mümkün olması dahil olmuştur.

Burada bir parantez açarak marjinal faydanın, Daniel Bernoulli'nin st. Petersburg paradoksuna dair açıklamasına ve Felchner-Weber yasasına dayandığını belirtmek gerekir. Zira Bernoulli'nin beklenen fayda maksimizasyonu peşindeki insanı ve Felchner-Weber yasası, bir yandan fayda maksimizasyonun matematiksel hesaplamasını öte yandan ise bunun psikolojik faktörlerle izahatını mümkün kılmaktadır. Bernoulli beklentiye bağlı maksimizasyon davranışına dair genel bir tez sunmuştur; insanlar, sonsuz beklenen faydanın olduğu durumda, en büyük beklenen faydayı güvenceye alacak biçimde davranırlar (Coleman, 1995, s.42). Felchner-Weber yasası ise uyarıcı geometrik olarak artarsa hissiyatın (sensation) aritmetik olarak artacağını söyler (Bruni and Sugden, 2007, s.151). Felchner-Weber denilmesinin sebebi Felchner'in psiko-fizik (psychophysics) araştırma programındaki tezinin Weber'e dayanmasıdır; Felchner'in tezine göre zihinsel fenomen, maddi uyarıcı ve zihinsel hissiyatlar arasında niceliksel ilişkilerin kurulmasıyla ölçülebilir ve hissiyatta önemli bir değişim yaratan veri uyarıcı boyutundaki değişim, toplam uyarıcı ile orantılıdır (Bruni and Sugden, 2007, s. 151).

Marjinalistler haz ve faydanın ölçülmesine bağlı olarak rasyonaliteyi fayda maksimizasyonu biçiminde tanımlarken V. Pareto'nun öncülüğündeki daha sonraki müdahalelerle birlikte tanımlama "rasyonel seçim"e dönüşmüştür (Bruni and Sugden, 2007). Bu dönüşüm sürecinde, Pareto'dan önce, iki iktisat teorisinin özellikle vurgulanması gereklidir; F. Y. Edgeworth ve I. Fisher.

1.2.3. F. Y. Edgeworth

İktisatta psikolojinin (psiko-fiziğin) etkisi, *Mathematical Psychics* adlı çalışmasında rasyonalite izahatındaki değişim için temel araçlardan biri olan farksızlık eğrisini tanımlayan ve Bruni ve Sugden'in (2007, s.151) da belirttiği üzere hazzın ölçülebilir olduğunu, yanı sıra bütün hazların aynı birimle ölçülebilir olduğunu ifade eden F. Y. Edgeworth'ta belirgindir. Edgeworth, Pareto'nun (2007, s.xxv) da belirttiği

gibi marjinal fayda kavramıyla işe başlayıp farksızlık eğrilerine ulaşmaktadır. Bununla birlikte insanı haz makinesi olarak kavramsallaştırır ve iktisadın birinci ilkesinin insanın kendi çıkarının peşinde koşması olduğunu söyler;

“(…) *insanı haz makinesi* kavramak haklı gösterilebilir ve sosyal bilimde matematiksel akıl yürütmenin ve mekanik terimlerin kullanılmasını kolaylaştırır” (Edgeworth, 1881, s.15, italik orijinalinde).

“İktisadın birinci ilkesi her eyleyenin sadece kendi çıkarına bakarak harekete geçtiğidir” (Edgeworth, 1881, s.16).

Psikolojik faktörün –hazzın- ölçülmesi üzerine temellendirdiği çalışması nedeniyle Edgeworth, Jevons ve Walras’ın devamı gibi görülebilir. Öte yandan farksızlık eğrisini tanımlaması dolayısıyla Jevons ve Walras’tan kopuşun öncülerinden biri olarak da görülebilir. Çünkü farksızlık eğrisi, faydanın ölçülmesiyle ilişkili olan rasyonalite izahatından, rasyonel seçim izahatına ulaşmada çok önemli bir araç olmuştur. Yani Edgeworth’un çalışması, bir bakıma, marjinalist iktisadın psikolojik faktör temelli ölçülebilir fayda teorisi ile V. Pareto’nun öncülüğünü yaptığı ve J. R. Hicks, R. G. D. Allen ve P. Samuelson tarafından tamamlanan, psikolojik faktörlerin saf dışı bırakıldığı rasyonel seçim⁴⁹ (Bruni and Sugden, 2007, s.146) arasındaki köprü çalışmadır.

1.2.4. I. Fisher

Vurgulanması gereken diğer önemli iktisat teorisyeni I. Fisher ise *Mathematical Investigations in The Theory of Value and Prices* adlı çalışmasında, bir yandan Pareto gibi faydayı psikolojik faktörlere dayanmadan tanımlarken öte yandan Edgeworth gibi faydanın matematiksel izahatını yapmaktadır. Fisher ilgili çalışmasında şöyle der⁵⁰;

“İktisatçının kendi bilimini etik, psikoloji, biyoloji ve metafiziğin müphemlikleriyle kuşatmasına gerek yoktur.

Muhtemelen fayda, tasarlanan büyüklüğü ifade etmede kullanılan talihsiz bir kelimedir. İstenilirlik (desirability) daha az yanıltıcı olabilir ve onun karşıtı olan

⁴⁹ Pareto “seçim”den bahsederken Hicks-Allen ve Samuelson “tercih”ten bahsetmektedir. Daha sonra göreceğimiz üzere Savage ise “seçim”de ısrarlıdır ve hakim anlayış “rasyonel seçim” olmuştur

⁵⁰ Fisher’in çalışmasına ulaşamadığından dolayı Fisher’e verilen referanslarda zorunlu olarak alıntılar kullanılmıştır.

istenilmeme (undesirability) kesinlikle olumsuz faydaya (dis-utility) tercih edilebilir. ‘Fayda’ Bentham’ın ve onun haz ve elem teorisinin mirasıdır. Bizim için Bentham’ın *kelimesi* daha çok kabul edilebilir, *teorisiyle* karmaşılaştırılan ise daha az” (alıntılayan Marchionatti and Gambino, 1997, s.1331).

İktisat, fizik gibi nesnel bir bilimdir, bu nedenle müphemliklerden arındırılmış bir şekilde tanımlanmalıdır. Yani haz gibi psikolojik faktörlere ihtiyaç duymaz. Fisher bu kabulünü, tablo 1’de görülebileceği gibi, mekanik ve iktisat arasında analogiler kurarak somutlaştırmaktadır (Yılmaz, 2009, s.81).

Çizelge 1.1. Fisher’in tablosu

Mekanik	İktisat
Parçacık	Birey
Yol	Meta
Kuvvet	Marjinal fayda veya olumsuz fayda
İş	Olumsuz fayda
Enerji	Fayda
İş veya Enerji=Kuvvet x Yol ⁵¹	Olumsuz fayda veya fayda= Marjinal fayda x Meta
Kuvvet vektördür (yol içerisinde yönelir) (directed in space)	Marjinal fayda vektördür (Meta içerisinde yönelir)
Kuvvetler vektör toplamı olarak ilave edilir (forces are added by vector addition)	Marjinal faydalar vektör toplamı olarak ilave edilir
İş ve enerji skaler bir büyüklüktür	Olumsuz fayda ve fayda skaler bir büyüklüktür
Orijinden belirli bir konuma hareketi esnasında parçacık tarafından yapılan <i>toplam iş</i> , bütün yol eksenleri boyunca <i>direnç gösteren kuvvetlerle</i> (direnç gösteren kuvvetler orijine yönelir) bu eksenler boyunca alınan mesafelerin çarpımının integraline eşittir	“İktisadi dünyada” belirli bir konumda olduğu varsayılan bireyin zarara uğradığı <i>toplam olumsuz fayda</i> , bütün meta eksenleri boyunca marjinal olumsuz faydasıyla (marjinal olumsuz faydalar orijine yönelir) bu eksenler boyunca alınan mesafelerin çarpımının integraline eşittir
“Toplam enerji” (parçacık üzerine yapılan iş), <i>harekete geçiren kuvvetlerle</i> ilgili integral olarak tanımlanabilir	Birey tarafından keyif alınan <i>toplam fayda</i> , <i>marjinal faydalarla</i> ilgili integral olarak tanımlanabilir
Parçacığın <i>net enerjisi</i> “toplam enerji” eksi “toplam iş” olarak tanımlanabilir	Bireyin toplam faydası ya da kazancı “toplam fayda” eksi “toplam olumsuz fayda”dır
Denge, net enerjinin maksimum olduğu yerde olacaktır; veya denge harekete geçiren kuvvetlerle direnç gösteren kuvvetlerin eşit olduğu yerde olacaktır	Denge, kazancın maksimum olduğu yerde olacaktır; veya denge marjinal fayda ve marjinal olumsuz faydanın her bir eksen boyunca birbirine eşit olduğu yerde olacaktır
(Eğer tersi yerine, “toplam iş”ten “toplam enerji” çıkarılırsa bu fark “ <i>potansiyel</i> ”dir ve minimumdur)	(Eğer tersi yerine “toplam olumsuz fayda”dan “toplam fayda” çıkarılırsa bu fark “ <i>kayıp</i> ” olarak ifade edilebilir ve minimumdur

alıntılan Marchionatti and Gambino (1997, s.1342)

Fisher’e göre iktisat, kesin formüllerle ifade edilebilir ve burada psikolojik faktörlere başvurmayla hiç gerek yoktur. Zaten kendisi de kavram olarak faydayı kabul etmekle birlikte Bentham’ın fayda felsefesini kabul etmediğini ifade eder. Fisher’e göre iktisadın, etik, psikoloji, metafizik vb. müphemliklerden kurtulması gerekir. İktisatta belirsizlik değil, doğa bilimlerindeki gibi benzer bir kesinlik söz konusu olmalıdır.

⁵¹ Fisher burada iş ile enerjiyi aynı şekilde tanımlayarak fiziki bir hata yapmaktadır. Ancak çalışmamızla ilgili değildir.

Kullandığı analogiler de bunun mümkün olduğunu ortaya koymaya yöneliktir. Fisher'in bu çalışması psikolojik faktörlerden kurtulmaya olanak sağlamaya dönük önemli bir katkıdır, ancak bu minvaldeki en önemli katkıyı V. Pareto yapmıştır.

1.2.5. V. Pareto

Öncelikle belirtmek gerekir ki Pareto, Walras'ın iktisadi deneysel bir yöntem olarak değil rasyonel bir yöntem olarak ele almasını eleştirir ve metodolojik yöntem olarak Mill'in somut tümdengelimsel yöntemini benimser (Marchionatti and Gambino, 1997, ss.1324-26) ve Mill'in somut tümdengelimsel yöntemini, ampirik yöntemden farklı bir yöntem olduğunu belirttiği deneysel yöntem olarak adlandırır (Pareto, 2007, s.9). Bu yöntem Marchionatti ve Mornati'nin, Pareto'nun (2007, s.xvii) *Considerations on The Fundamental Principles of Pure Political Economy*⁵² adlı çalışmasına yazdıkları önsözde ve Marchionatti ve Gambino'nun (1997, s.1326) belirttiği üzere şöyle işler; öncelikle gözlemlenen fenomenlerden hareketle çıkarımlara ulaşılır, sonra bu çıkarımlardan hareketle teorik tümdengelimde bulunulur, daha sonra tümdengelimlerle gerçek olgular karşılaştırılır ve ilerleyen süreçte, gözlemlenen olguların ideal bir şemasını sunmak için değişiklikler yapılır ve eklemelerde bulunulur, bu süreç sürekli devam eder⁵³. Pareto (2007, s.9) şöyle der;

(...) teorik ekonomi politik, gözlemlene yoluyla doğrudan onaylanamayabilen, ya hakikate ulaşmada bize önderlik ederek doğrudan ya da onu bize bildirerek dolaylı olarak her zaman bize kılavuzluk eden deneyimden hareketle, geniş kapsamlı ve etkin ispatı (demonstration) başka bir yerde bulan ilkelerin gerekli sonuçları olarak temin edilen teoremler inşa edebilir.”

“Pareto'ya göre deneysel yöntem, rasyonel (veya tümdengelimsel) yöntemiyle ampirik (veya nicel-betimsel) olanın birleşimidir” (Marchionatti and Gambino, 1997, s.1326). Pareto böyle bir yöntemi benimserken, iktisat teorilerinin hissiyattan (sensation)

⁵² Orijinal başlık: “Considerazioni sui principi fondamentali dell'economia pura”. Giornale degli Economisti dergisinde 1892-93 yılları arasında beş makale olarak yayınlanmıştır. Pareto'nun ulaşabildiğimiz tek İngilizce çalışması budur. Bu sebeple Pareto'nun diğer çalışmalarına verilen referanslarda, zorunlu olarak alıntılar kullanılmıştır.

⁵³ Görülebileceği gibi Pareto'nun deneysel yöntemi aslında Mill'in somut tümdengelim yönteminden farklıdır. Zira tümdengelimle ulaşılan sonuçların gerçek olgularla karşılaştırılması ve buna bağlı olarak değiştirilebilmesi söz konusudur. Yani Mill'in a priorisine itiraz etmektedir

ziyade seçimle ilgili iyice yerleşmiş ampirik önermelerden elde edilmesi gerektiğini söyler (Bruni and Sugden, 2007, s.155). Bir başka çalışmasında ise şöyle der;

“Gerçekte ve genel olarak, pür iktisadi denklemler basitçe seçim olgusuyla açıklanır ve haz ve elem nosyonlarından bağımsız bir şekilde elde edilebilir. Bu en genel bakış açısidir ve ayrıca en kesinidir de (...) Bizim için bireysel seçim olgusunu, bu tarz bir seçimin psikolojik veya metafiziksel tahkikatını yapmaksızın dikkate almak yeterlidir (...) İnsan eylemlerinin nedenlerini araştırmayız: Olgunun kendini gözlemek yeterlidir (...) Pür iktisadi denklemler ve onların sonuçları, ister hazzı miktar olarak değerlendirmeden başlayalım ister soruşturmamızı sınırlayalım, değişmez (...) sadece seçim olgusuna bağlıdır” (alıntılayan Marchionatti and Mornati, 2007, s.xxv ve Marchionatti and Gambino, 1997, ss. 1335-6⁵⁴).

Pareto’nun seçimi merkeze koyarken kullandığı araç, Edgeworth’un tanımlamış olduğu farksızlık eğrisidir. Pareto seçimi doğrudan farksızlık eğrisi ile ilişkilendirerek kullanır ve psikolojik faktörleri böylece elemine eder. Yani “mevcut iktisadi denge teorisinde önemli olan her şeyin fayda ve haz gibi psikolojik faktörlere başvurmada farksızlık olgusundan türetilebileceğini iddia eder” (Bruni and Sugden, 2007, s.155). Pareto başka bir çalışmasında şöyle der:

“Bütün teori (...) deneyimden ötesine bel bağlamaz, yani, bireylerin arasında kayıtsız kaldığı kombinasyonları oluşturan mal miktarlarının belirlenmesi üzerinedir. İktisat bilimi teorisi, böylece rasyonel mekaniğin katılığına sahip olur; herhangi bir metafiziksel mevcudiyet tanıtmaksızın, deneyimden kaynaklanan çıkarımlar yapar” (alıntılayan Bruni and Sugden, 2007, s.155).

Ayrıca Pareto, iktisadı, pür iktisat ve uygulamalı iktisat olarak ikiye ayırır ve iktisat bilimi teorisi olarak kabul ettiği pür iktisattır; uygulamalı iktisat psikoloji veya sosyolojiden yararlanabilir ancak pür iktisat sadece ‘mantıklı’ eylemle ilgilenir (McLure, 2001, ss.23-4; Bruni and Sugden, 2007, s.155). Pür iktisadı Pantaleoni’ye yazdığı mektupta Pareto şöyle açıklar;

“İnsan psişizminin (psyche) diğer özelliklerine *hiç* bakmaksızın *ya da çok az* bakarak hedonistik postulattan sonuç çıkarabilen doktrin yapısına pür iktisat diyorum. Pür

⁵⁴ Her iki çalışmada da aynı alıntı vardır.

iktisat, sadece en az gayretle en çok faydayı elde etme arzusunca yönlendirilen *homo œconomicus* ile çalışır” (alıntılayan McLure, 2001, s.42).

Pareto’nun *homo œconomicus*’u, mükemmel hedonisttir (Marchionatti and Gambino, 1997, s.1327). *Homo œconomicus* pür iktisadın mekanik bir kesinlikle işlemesi için gerekli olan soyut insandır. *Homo œconomicus* aynı zamanda Pareto’nun, tablo 2’de görülebileceği gibi, sunduğu mekanik fenomen ile toplumsal fenomen arasındaki analogisinin başlangıç kabulüdür, çünkü zamansız bir soyutlamadır (McLure, 2001, s.43).

Çizelge 1.2. Pareto’nun tablosu

Mekanik Fenomenler	Toplumsal Fenomenler
Belirli birtakım katı cisimlerin, diğer özelliklerinden soyutlanmış, denge ve devinim ilişkilerini inceleriz. Böylece mekaniğin işleyişini elde ederiz	Belirli bir toplumda, insanlar arasındaki, diğer koşullardan soyutlanmış, zenginlik ve üretim ilişkilerini inceleriz. Böylece ekonomi politiğin işleyişini elde ederiz
Mekanik bilimi ikiye ayrılır. Eğer genişletilemeyen şekilde bağlanmış materyal noktalarını dikkate alırsak denge ve devinimin soyut yöntemle ele alındığı rasyonel mekanik bilimi, pür bilimi elde ederiz. En kolay kısmı denge bilimidir. D’Alambert’in ilkesi, harekete karşı direnç kuvvetlerini dikkate alarak, dinamik bir problemi statige indirgemeye olanak sağlar	Ekonomi politik bilimi ikiye ayrılır. Eğer iktisadi kuvvetler sonucunda faaliyete geçen <i>homo œconomicus</i> ’u dikkate alırsak iktisadi memnuniyetin (ophelimity) soyut terimleriyle işleyen ekonomi politiği elde ederiz. Bunun bilinen tek kısmı statik dendedir. İktisadi sistem için de D’Alambert’inkine yakın bir ilke olabilir ancak mevcut bilgimiz çok yetersizdir. İktisadi kriz teorisi dinamik çalışma örneği sunar
Rasyonel mekanikten uygulamalı mekaniğe gelindiğinde, esneklik, sürtünme vb. dikkate alınarak gerçekliğe biraz daha yaklaşılr	Pür ekonomi politikten uygulamalı ekonomi politiğe gelindiğinde, sadece <i>homo œconomicus</i> dikkate alınmaz, gerçekliğe daha yakın olan diğer insan tiplerini de dikkate alınır
Gerçek katı maddelerin sadece mekanik özellikleri yoktur. Fizik fenomenlerin ışıktan, elektrikten ve ısıdan kaynaklanan özelliklerini inceler. Kimya diğer özelliklerini inceler. Termodinamik, diğer bilimler gibi, bu özelliklerin bazılarını, detayına inerek inceler. Bir bütün olarak bu bilimler fizik-kimya bilimlerini meydana getirir	İnsan, hukuk, din bilimleri, estetik, toplumun organizasyonu vb. belirli diğer bilimlerin incelediği başka karakteristik özelliklere de sahiptir. Bazılarında biraz ilerleme kaydedildi, bazılarında ise kaydedilmedi. Bir bütün olarak bu bilimler sosyal bilimleri meydana getirirler

Eğer somut bir olguyu dikkate almak istiyorsak bu bilimlerin hepsi mutlaka dikkate alınmalıdır, çünkü soyutlama süreci yoluyla birbirlerinden ayrılmışlardır	
Sadece mekanik özelliklere sahip katı maddeler gerçekte yoktur. Somut fenomenlerin varlığının, kimyasal kuvvetlerden soyutlanarak, sadece mekanik kuvvetlere maruz kaldığını varsaymak, tıpkı somut fenomenlerin rasyonel mekaniğin yasalarından elde çıkarsanabileceğini varsaymak gibi, hatadır	Sadece pür iktisadi uyarıcıya maruz kalan insan gerçekte yoktur. Somut fenomenlerin varlığının, diğer etmenlerden soyutlanarak, sadece iktisadi güdülara maruz kaldığını varsaymak, tıpkı somut fenomenlerin pür iktisadın yasalarından çıkarsanabileceğini varsaymak gibi, hatadır.
Pratik açıkça teoriden farklıdır çünkü pratik, teoride incelenmeyen ikincil karakteristik özellikleri de dikkate almak zorundadır. Birincil ve ikincil karakteristik özelliklerin göreceli önemi, bilimin genel ve pratik işlemin özel bakış açısına göre aynı değildir. Bazen sentez elde etmeye çalışılır. Bu teşebbüs, bütün fenomenlere dahil olan nedeni bulmalıdır:	
Atomların çekimi. Bütün fiziki ve kimyevi kuvvetleri temel birime indirgemeye yönelik teşebbüste bulunulmuştur	Fayda, iktisadi memnuniyet, basitçe söylemek gerekirse tiptir. Bütün fenomenleri biyolojik evrimin terimleriyle açıklamaya teşebbüs edilmiştir
Bunlar ilginç incelemelerdir. Ancak bu hipotezlere karşı çıkmalıyız ve deneyimin sağlam temelinden fazla uzaklaşmamalıyız	

Alıntılan Marchionatti ve Gambino (1997, ss.1342-3) ve McLure (2001, s.65-6)

Nasıl ki mekanik bilimi soyutlamalar yapıyorsa, uygulamalı iktisattan farklı olarak, pür iktisat da benzer soyutlamalar yapar. Pür iktisadın yaptığı soyutlama olarak *homo œconomicus* gerçekliği açıklamada yeterli olmayabilir, ancak mekaniğe benzer bir işleyişin tesisi için gereklidir. Nihayetinde deneysel yöntem kullanılmaktadır, yani sürekli gerçek dünyaya dönerek test edilmektedir ve başlangıç soyutlaması olarak makuldür.

“Yeni okul *homo œconomicus*’u yani mükemmel hedonisti hesaba katar ve bu soyut varlığın ekonomi politiği üzerine çalışır. Bu yöntem, her zaman gerçek dünyaya geri döndüğümüzü, üzerinde çalıştığımız soyut insan durumunda elde ettiğimiz yasaların gerçek dünyada geçerli olduğunu göstermek zorunda olduğumuzu unutmamak kaydıyla, mantıksal olarak kusursuzdur (irreprehensible)” (Pareto, 2007, s.13).

“Eğer biri *homo œconomicus*’u hazzın miktar gibi değerlendirildiği bakış açısından ele alırsa, insan kendisi için en büyük hazzı temin edecek ortamı arayan haz makinesine indirgenir (Prof. Edgeworth’un açıklaması, *Mathematical Psychics* s.15). Eğer seçim açısından incelenirse *homo œconomicus* belirli koşullar altında seçimlerde bulunur, sürekli olarak aynı tercihi gerçekleştirir” (alıntılan McLure, 2001, s.46).

Böylece Pareto *homo œconomicus*'a Jevons'ın istekleri en az çabayla en yüksek derecede tatmin eden insanından veya Mill'in asgari emek ve fiziksel özveri miktarıyla, gereksinimlerini, konforu ve lüks şeyleri azami biçimde elde eden insanından ya da Edgeworth'un haz makinesi olan insanından farklı bir boyut katar ki bu, rasyonelliği seçime bağlı olarak tanımlamasını sağlar. Pareto'nun sadece 'mantıklı' eylem ile ilgilenen pür iktisadının rasyonellik tanımında, böylece psikolojik faktörler elemine edilir. Bruni ve Sugden'in (2007, s.156, italik orijinalinde) belirttiği üzere "Pareto iktisattaki mantıksal eylemi tanımlamak için iki kriter kullanır. Birincisi eylemlerin *defalarca tekrar edilmesidir*. Böyle durumlarda insanların dünyaya dair inançlarıyla ('özel olgular') gerçekten dünyanın nasıl olduğu ('nesnel olgular') arasında bir örtüşme olduğunu varsaymanın makul olduğunu iddia eder (...) İkinci kriter *zevklerin, malların edinimi yoluyla tatminidir*. Böylece mantıklı eylemin rasyonelitesi araçsal olur: İktisadi eylem (mal ve hizmetlerin alım ve satımı) araçlar, zevklerin tatmini ise amaç."

Pareto teorik katkısı dolayısıyla iktisattaki baskın rasyonelite anlayışının, eyleyenin seçimdeki kararına bağlı olarak tanımlandığı rasyonel seçime indirgenmesinin öncüsü olmuştur. Pareto'nun öncüsü olduğu rasyonel seçim, daha önce de belirttiğimiz üzere ("seçim" yerine "tercih"i kullanan) J. R. Hicks, R. G. D. Allen ve P. Samuelson'un katkıları tamamlanmış ve von Neumann ve Morgenstein'in beklenen fayda üzerine olan çalışması ve Savage'ın istatistiğe dair çalışması ile desteklenmiştir.

1.2.6. Ordinal fayda teorisinden rasyonel seçime

J. R. Hicks ve R. G. D. Allen, 1934 yılında iki bölüm olarak yayınlanan, birinci bölümünü J. R. Hicks'in, ikinci bölümünü ise R. G. D. Allen'in yazdığı (bu bölümde Allen, Hicks'in ilk bölümde sunduğu teoriyi matematiksel olarak ifade eder), Hicks-Allen ortak imzasıyla yayınlanan "*A Reconsideration of The Theory of Value*" başlıklı makale ile Pareto'nun öncüsü olduğu ordinal fayda teorisinin tamamlanmasına çok önemli bir katkı yapmışlardır. Ordinal fayda teorisi, Edgeworth'un tanımladığı ve Pareto'nun işlevselleştirdiği farksızlık eğrisinin kullanılmadığı, faydanın ölçülmeye dayalı olarak tanımlandığı kardinal fayda teorisinden kopuş anlamına gelmiştir. Hicks ve Allen'in bu makalesi, Pareto'nun fayda kavramı yerine tercihler skalasını kullandığı (Hicks, [1934] 1999, s.115) teorisi üzerine temellenerek ordinal fayda teorisini inşa eder. Hicks şöyle bir izahatta bulunur;

“Bir an için veri bir fayda fonksiyonuna sahip olduğumuzu varsayalım; bu, bireyin piyasadaki herhangi bir veri mal miktarı kümesinden ne kadar fayda elde ettiğini biliyoruz demektir. O halde (bireyin her zaman daha yüksek faydayı daha düşük faydaya tercih ettiği varsayımıyla) bu fonksiyondan tercihlerin skalasını çıkarsayabiliriz; herhangi iki mal kümesinde bireyin birini diğerine tercih edeceğini ya da bireyin bu mal kümeleri arasında kayıtsız kalacağını da söyleyebiliriz (...)

Böylece fayda fonksiyonundan tercihler skalasına ilerlemek mümkün olur; ancak acaba ters yönde –yani tercihler skalasından fayda fonksiyonuna- ilerlemek mümkün müdür? Cevap hayır; başladığımız fonksiyon, söz konusu skalayı belirleyecek olan tek fonksiyon değildir. Üstelik skalada belirsiz bir sabit de olabilir (bu çok da önemli değildir); ancak skalayı, herhangi bir değişkenin, bütün kayıtsızlık eğrisi boyunca aynı değere sahip olan ve bir kayıtsızlık eğrisinden daha yüksek başka bir kayıtsızlık eğrisine gidildiğinde artan fayda “endeksi” olarak ele alabiliriz” (Hicks, [1934] 1999, s.116).⁵⁵

Buna göre skala bir tür endekstir, ölçüm için değil sıralama için kullanılır, tercihler matematiksel olarak hesaplanmaz; bir kayıtsızlık eğrisindeki mal bileşiminin diğer kayıtsızlık eğrisindeki mal bileşimine tercih edilip edilmemesine göre karşılaştırılır ve buradan hareketle sıralanır. Böylece faydanın ölçülmesi değil sıralanması söz konusu olur. Böylece rasyonellik, “fayda endeksi”ne dair tercihle ilişkilendirilir. Faydayı ölçemeyiz ancak sıralayabiliriz, buna bağlı olarak rasyonellik de ölçmeye bağlı olarak değil sıralamaya bağlı olarak tanımlanan bir duruma gelir.

Tercihler skalasının belirleyici olduğu Hicks ve Allen’ın ordinalist fayda teorisi Samuelson’un, tüketici davranışları bağlamında ortaya koyduğu iki aksiyomla tamamlanmıştır. Samuelson 1950 yılında yayınlanan “*The Problem of Integrability in Utility Theory*” başlıklı makalesinde tüketici davranışlarına dair –zayıf ve güçlü- iki aksiyom sunar;

“Zayıf aksiyom: A durumundaki gelir ve fiyatta malları alabiliyorsan ve bu malları fiiliyatta farklı B noktasında da alabiliyorsan ve fiiliyatta B noktasını seçmiyorsan A,

⁵⁵ Bu izahattan sonra Hicks, kardinalist fayda teorisinin üzerine inşa edildiği niceliksel marjinal faydaya itiraz edip, ordinalist fayda teorisi için kullanışlı temel bir tanımlama önerir; marjinal ikame oranı. Hicks’e göre toplam ve marjinal fayda niceliksel olarak tanımlanamaz, bu sebeple marjinal fayda yerine marjinal ikame oranı kullanılmalıdır ki marjinal ikame oranına “görelî marjinal fayda” denilebilir (benzer şekilde azalan marjinal fayda yerine ise artan marjinal ikame oranı kullanılmalıdır) (Hicks, [1934] 1999, ss.117-8).

B'den “daha iyi olduğu açıklanmış” olarak tanımlanır. Temel kabul; B asla kendini A'dan “daha iyi” olarak açığa vuramaz (...)

Güçlü aksiyom: Eğer A kendini B'den “daha iyi” olarak açığa vurursa ve eğer B kendini C'den “daha iyi” olarak açığa vurursa ve C kendini D'den “daha iyi” olarak açığa vurursa vb.(...) o halde “açıklanmış tercih” tanımını genişletirim ve A, zincirin son halkası olan Z'den “daha iyi olduğu açıklanmış” olarak tanımlanabilir. Bu tür durumlarda Z asla A'dan daha iyi olarak açıklanmaz kabul edilir” (Samuelson, 1950, ss.370-1).

Samuelson'un bu iki aksiyomuyla birlikte Hicks ve Allen'in ordinalist fayda teorisi, tercihlerin sıralanması bağlamında, tamamlanmış olur. Tercihler skalasında önemli olan neyin tercih edildiğini bilmektir, tercih edilenin tercih edilmeyene göre ne kadar tercih edildiğini bilmek değil (Barnett II, 2003, s.41). Bu tercihlerden hareketle bütün fayda nosyonlarından kurtulabilinir, tek yapılması gereken tutarlılığa dair aksiyomlarda bulunmaktır. İşte Samuelson, yukarıda alıntılarladığımız iki aksiyom ile bunu sağlamaya çalışmıştır; “(...) aniden faydanın neredeyse bütün nosyonlarını ekarte edebileceğimizi fark ettim: Talepte tutarlılığın birkaç mantıksal aksiyomundan başlayıp, önermelerin tabii sonucu olarak, geçerli fayda analizinin tamamını elde edebilirim” (Samuelson, 1950, s.370). Samuelson, “açıklanmış tercihlere” dair ortaya koyduğu bu iki aksiyom birlikte, tutarlılığı analizin merkezine oturtmuş olmaktadır⁵⁶.

Ordinal fayda teorisi ile birlikte, Öklid'in miktara bağlı uzayının dışına çıkmış olunur. Çünkü ordinal uzay bir vektör uzay değildir, cebirsel toplama ya da çarpma işlemleri ordinal uzayda uygulanabilir değildir, bu nedenle cebir ve hesaplama ordinal uzayda tanımlı değildir (Barzilai, 2011, s.4). Halbuki kardinal fayda teorisi Öklid'in vektör uzayının içerisinde tanımlanmaktaydı (Chichilnisky, 1984, s.4). Ordinal fayda teorisinde, Jevons'ın ve Walras'ın hesaplama dayanan marjinal faydası veya Fisher'in vektörel bir büyüklük olarak tanımladığı faydasının yerine tercih sıralaması kullanılır. Buradan hareketle, ordinal fayda teorisine göre tanımlanan rasyonalite, Öklid'in beşinci kitabının üçüncü tanımında kullanılan kavramın geçerli olmadığı bir uzayda tanımlıdır denilebilir. Artık rasyonalite anlayışı tercihlerin sıralanmasına bağlıdır ve burada belirleyici olan

⁵⁶ Tabii şunu not etmek gerekir ki, ordinalist fayda teorisini tamamlayan açıklanmış tercihlerin geçerli olması için iki kısıt vardır; monotonluk ve olasılığın sürekliliği veya dış büyüklük (Hammond, s.3).

insanın tutarlılığıdır⁵⁷. Araçsal rasyonalitenin bu yeni evresinde artık tercihlerin tutarlı olup olmamasına göre yorumlama yapılır. Örneğin Samuelson'un aksiyomlarının bağlı olduğu tüketici davranışının rasyonel olup olmaması, tutarlı davranıp davranmamasına bağlanır ve tüketicinin tutarlı davrandığı varsayılır. Bu tutarlılık, bir bakıma, hesaplama olarak tanımlı olmayan bir maksimizasyondur da. Zira tüketici (bu analiz için geçerli olan) mal kümesine (yani aracına) dair rasyonel tercihini, kendi faydasını (yani amacını) maksimize etmeye bağlı olarak yapar.

Araçsal rasyonalite'nin tutarlılığa bağlanmasının son halkalarını ise von Neumann ve Morgenstern'in 1947 yılında yayınlanan *Theory of Games and Economic Behavior* başlıklı çalışması ile Savage'ın 1954 yılında yayınlanan *The Foundations of Statistics* adlı çalışması oluşturmuştur.

Von Neumann ve Morgenstern, Bernoulli'nin beklenen fayda teorisini oyun teorisi içerisinde işlevselleştirmiştir (Yılmaz, 2009, s.110-1). Camerer (1998, s.163), Von Neumann ve Morgenstern'in çalışmasını beklenen faydanın resmi olarak doğduğu çalışma olarak nitelendirir. Von Neumann ve Morgenstern'in sundukları yöntemde öznel olasılıklar ve fayda bölünür, karar vermek için yapılan hesaplamalarda risk de dikkate alınır. Von Neumann ve Morgenstern'in sundukları fayda teorisi hedeflerin içeriğini sınırlamaz, kendi çıkarının maksimizasyonu, kişisel faydanın maksimizasyonu olarak genelleştirilir, böylece fayda, sadece kendi çıkarı olarak değil, bütün hedeflerini bir araya getirmeye yetecek bir genişlikte ele alınır ve fayda objektif olasılıklar temelinde ortaya konulur (Weirich, 2004, s.383). Tercihler, riskleri de içerecek biçimde, olasılığa bağlı olarak tanımlanır ki Baumol'un (1958, s.665) belirttiği üzere Von Neumann ve Morgenstern, fayda miktarını ölçmek veya tahmin etmekten ziyade, bireyin riskli durumlarda neyi tercih edeceği ile, subjektif faydanın ölçülmesiyle değil, bireyin tercih desenleriyle ilgilenir. Von Neumann ve Morgenstern'in çalışması, Hicks'in fayda "endeksini" olasılığa bağlı olarak aritmetik biçimde ifade etmektedir denilebilir. Tabi ki beklenen faydaya ilişkin aritmetik olasılık sıralaması yapabilmek, yani bireyin tercihini tahmin edebilmek için bazı varsayımlar yapılmalıdır, ki bu varsayımlar rasyonelliği de belirler zira bireylerin bu varsayımlara uygun davrandıklarından hareketle çıkarımlarda bulunulur. Baumol (1958, s.670) beş varsayım tanımlar;

⁵⁷ Şunun da belirtilmesi gerekir ki ordinalist fayda teorisi de analizini bireye indirgemıştır (Buradaki 'birey'in üretimdeki karşılığı 'firma'dır. Birey için yapılan izahatlar, firma için -faydanın kâra dönüşümüyle- üretim cephesinde geçerlidir. Bu sebeple her açıklamanın yanına firma parantezi koyulmayacaktır.

“Öncelikle kişinin tercihlerinin başarılı bir şekilde tahmin edilebilmesini güvence altına alacak varsayımlar kümesi sunulmalıdır

Bunu yapmak için şu uygun notasyonları kullanılacak: Herhangi bir A ve B alternatifi için $A \succ B$, A ile B arasında kayıtsız kalındığı anlamına gelir ve herhangi bir A ve B alternatifi ve $0 \leq P \leq 1$ aralığında bulunan herhangi bir P (olasılık) sayısı için $[P: A, B]$, P olasılıkla A ödülünü, $1-P$ olasılıkla B ödülünü elde etmenin teklif edildiği piyango biletini temsil eder (...)

Varsayım 1. Geçişlilik: Eğer birey $A \succ B$ ise ve $B \succ C$ ise o halde $A \succ C$ 'dir.

Varsayım 2. P'nin bir fonksiyonu olarak Tercihin Sürekliliği: E, A ve D gibi herhangi üç netice için eğer E, A'ya tercih ediliyor ve A, D'ye tercih ediliyorsa P_A (olasılık) sayısı $0 < P_A < 1$ aralığında olacaktır ve $A \succ [P_A: E, D]$.

Varsayım 3. Bağımsızlık: Eğer $A \succ B$ ise herhangi bir C ve herhangi bir P olasılığı için $[P: A, C] \succ [P: B, C]$ (...)

Varsayım 4. Herhangi bir E ve D alternatifi ve herhangi bir r ve r' olasılık sayısı için eğer E, D'ye tercih ediliyorsa, sadece ve sadece $r > r'$ ise $[r: E, D]$, $[r': E, D]$ 'ye tercih edilir (...)

Varsayım 5. Birleştirilebilen Olasılık Aritmetiği: Herhangi bir E ve D alternatifi ve herhangi bir P, P_A ve P_B olasılık sayıları için,

$$[P: [P_A: E, D], [P_B: E, D]] \succ [r: E, D]$$

$$r, r = P P_A + (1-P) P_B \text{ olarak elde edilen olasılık sayısıdır (...)}^{58}$$

Tercihlerin tahmini için tutarlılık gereklidir ve bu varsayımlar, tutarlılığı ortaya koyarlar, üstelik bu tutarlılık aritmetik bir ifade olması bağlamında objektiftir de. Bu varsayımlardan hareketle, aritmetiksel olarak daha büyük olanın tercih edilmesinin rasyonel olduğu kabul edilmiş olur. Von Neumann ve Morgenstern'in beklenen faydaya bağlı bu izahatı, Savage'ın müdahalesiyle –revizyonuyla- “rasyonel seçim” haline gelmiştir.

⁵⁸ Yılmaz (2009, s.107) ise tercihlere ilişkin altı varsayım sunar; Yansıtma, Tamlık, Geçişlilik, Süreklilik, Doymamışlık ve Dış Büyüklük.

Savage, Von Neumann ve Morgenstern'in risk içeren faaliyetlere dair tercihlerin temsilindeki olasılığa bağlı olarak tanımlanan fayda figürlerinin rasyonel davranış açıklamasında kullanır. Böylece rasyonalite tanımında bireyin bencil hedefleri olduğunu varsaymaya gerek kalmaz, rasyonalite faaliyetler arasındaki *seçim* ilişkisinin aritmetik sunumu olur. Von Neumann ve Morgenstern faydayı objektif olasılıklar temelinde ele alırken Savage, subjektif olasılıklar temelinde ele alır. Ayrıca Savage'ın rasyonalitesinde, eyleyenin sadece bencil olan hedefler değil, bütün hedefler dikkate alınır (Weirich, 2004, ss.383-4).

Savage, 'tercih'in seçim açısından yorumlanması gerektiğini söyler, tercih arzuya dayanarak değil, seçime dayanarak tanımlanır (Sugden, 1991, ss.758-9). Savage'ın seçim vurgusuyla birlikte, ordinalist fayda teorisinin veya Von Neumann ve Morgenstern'in "tercih" temelli açıklaması, tercihin seçime dayanarak tanımlanmasına bağlanmış olur. Böylece "rasyonel seçim" her türlü faydacı kökenden kurtulmuş olur (Yılmaz, 2009, s.112). Sugden (1991, s. 758, italikler orijinalinde) şöyle bir açıklamada bulunur;

Savage tercihin seçime dayanarak yorumlanmasında ısrar eder. Tercihin enformel tanımı olarak (f ve g gibi iki faaliyetin olduğu yerde) 'kişi f 'yi g 'ye tercih eder' ifadesi 'eğer kişinin f ve g arasında karar vermesi gerekiyorsa ve başka bir faaliyet mevcut değilse kişi f 'de karar kılar' (s.17) anlamına gelir der. Kayıtsızlık ve tercih arasındaki davranışsal bir ayrım yapma sorununu (çözerken değil) teşhis ederken, tercihlere dair enformasyon kaynağı olarak iç gözlemi kullanma fikrini kesinlikle reddeder (...) Nitekim Savage'ın aksiyomları tercih kavramına dayanarak formüle ediliyor gibi görünse de, Savage daha temel bir kavram olarak seçime itibar eder: Fikir rasyonel tercihler teorisini değil rasyonel seçim teorisini inşa etmektir."

Savage için rasyonalite, veri herhangi bir inanç ve arzu sisteminin tutarlılığına dayanarak değil, seçimlerin birbirleri arasındaki tutarlılığına dayanarak anlaşılır (Sugden, 1991, s.760). Bireylerin inançlarının rasyonalitesi dikkate alınmaz, inançlar veri alınır, rasyonalitenin tek belirleyicisi bireyin seçimleri arasında tutarlı olmasıdır (Tisdell, 1975, s.259).

Von Neumann ve Morgenstern'in çalışması ve daha sonrasında Savage'ın katkısıyla birlikte, iktisattaki araçsal rasyonalite "rasyonel seçim"e dönüşmüştür. Tutarlılık, ister her şeyin belirli olduğu bir durumda olunsun isterse belirsizliklerin bulunduğu bir durumda olunsun, rasyonel seçimin belirleyeni olmuştur. "Rasyonel

seçim”deki izahat ile maksimizasyonun birleştirilmesi ile birlikte ise iktisattaki baskın rasyonalite anlayışının son aşamasına ulaşılmıştır.

Rasyonalite hedeflerini gerçekleştirmeye çalışan bireyin tutarlı hareket etmesine bağlanırken, tutarlı harekette bireyin hedefi, faydasını maksimize etmek olarak tanımlanmış, yani faydayı maksimize eden seçimler tanımsal hakikat haline gelmiştir (Weirich, 2004, s.385). Mamafih H. Simon’un, A. Tvesky ve D. Kahneman’ın, A. Sen⁵⁹

⁵⁹H. Simon (1959, 1978, 1986, 1993) çalışmalarında, insanın algısal ve bilişsel hususiyetlerine vurguda bulunarak, (baskın) iktisat anlayışında kabul edilen bir rasyonalitenin (aşağıda göreceğimiz üzere, Simon’un tanımlamasıyla tözel rasyonalitenin) geçerli olamayacağını söyler. Buna göre, karar vericinin gerçek/nesnel çevresiyle algıladığı çevresi arasında, karar vericinin algı ve bilişsel hususiyeti dolayısıyla oluşan bir fark vardır (1959, s.272; 1978, s.8; 1986, s.211). Bir diğer ifadeyle karar verici optimaliteyi/maksimizasyonu sağlayacak bilgi kapasitesine ve hesaplama kabiliyetine sahip değildir. Çünkü sadece seçimlerinin sonuçlarını etkileyecek çevresel değişkenlerin, simdinin ve geleceğin eksik ve belirsiz bilgisine sahip olabilir. Vele ki bu bilgiye sahip olsun, yine optimal seçimde bulunamaz. Zira bu bilgiyi optimal seçime yol açacak biçimde işleyecek bir hesaplama kabiliyetine sahip değildir. Bu nedenle sınırlı rasyonaliteye sahiptir (1993, s.156). Sınırlı rasyonalite tanımını tözel (substantive)-prosedürel rasyonalite ayrımı yaparak da ortaya koyar. Simon (1978, ss.8-10; 1986, ss.210-2) prosedürel rasyonaliteyi, karar vericinin, sınırsız bir hesaplama gücüne ve bilgiye sahip olmadığı, bu nedenle optimale ulaşamayacağından hareketle, optimale ulaşmaya değil, eylem seçimi sürecinde prosedürleri uygun bir şekilde müzakere etmeye bağlı olarak tanımlarken, tözel rasyonaliteyi, prosedürel rasyonalitenin aksine optimal davranış olarak, ‘veri hedeflerin uygun bir şekilde başarılması’ olarak tanımlamaktadır (Prosedürel rasyonalitedeki eyleyenin bilişsel sınırına yapılan vurgu ortadan kalkar ve Simon’un bu tanımı çalışmamızda ifade edilen anlamıyla araçsal bir rasyonaliteye denk gelmektedir).

A. Tversky ve D. Kahneman (1974; 1981; 1984; 1986) ise ortak çalışmalarında karar verme süreçlerine odaklanmışlardır. 1974 yılındaki çalışmalarında, insanların karar vermelerine, temsiliyet (representativeness), geçerlilik/bulunabilirlik (availability) ve uyarılma ve çıpalama (adjustment and anchoring) üst başlıkları altında, etkiye bulunan hususların üzerinde durmuşlardır. Temsiliyet üst başlığı altında, neticelerin önsel olasılığına duyarsızlık, örneklem sayısına duyarsızlık, öngörülebilirliğe duyarsızlık, geçerlilik yanılsaması gibi hususları, geçerlilik/bulunabilirlik üst başlığı altında, örneklerin geri alınabilirliğine dair yanlışlıklar, arama kümesinin etkinliğine bağlı yanlışlıklar, tasavvur kapasitesine (imaginability) dair yanlışlıklar, yanıltıcı korelasyon gibi hususları uyarılma ve çıpalama üst başlığı altında ise yetersiz uyarılma, birleşik ve ayrışık olayların değerlendirilmesinde yanlışlıklar, önel olasılık dağılımlarının değerlendirilmesinde çıpalama gibi hususları örneklerle açıklamışlardır.

1981, 1984 ve 1986 yıllarındaki çalışmalarında ise rasyonel seçimin varsayımlarını sorgulamışlar ve bütün rasyonel seçim analizlerinin, diğer varsayımlar değişse bile temel olarak iki varsayıma, değişmezlik (invariance) – A ve B beklentilerine dair tercih sıralamasının beklentilerin ifade edilışinden bağımsız olması- ve baskınlığa (dominance) –A beklentisi en az B beklentisi kadar iyi ve A beklentisi en az bir yönüyle B beklentisinden daha iyiye A beklentisi B beklentisine tercih edilmelidir- bağlı olduğunu belirtmişler ve söz konusu varsayımların da aslında geçersiz olduğunu çeşitli örneklerle göstermişlerdir.

Temel olarak, insanların kazanç ve kayıp olasılıklarında farklı davrandıklarını iddia etmişlerdir. İnsanların, karar verirken kazanç değerinde içbükey, kayıp değerinde ise dışbükey davrandıklarını, yani kazanç söz konusu olduğunda riskten kaçındıkları, kayıp söz konusu olduğunda ise risk peşinde koştuklarını, çeşitli örneklerle ortaya koymuşlardır. Sonuçta değişmezlik varsayımının, olasılıkların çerçevelenmesine (framing) –olasılıkların sunumuna- ve kararların ağırlıklandırılmasının doğrusal olmamasına bağlamışlardır. Her üç makalede de verilen aşağıdaki örnek söz konusu süreci oldukça iyi biçimde vermektedir (çalışmalarda birçok örnek vardır. Burada savın kısaca özetlenmesi adına sadece bir örneğe yer verilmiştir).

Aynı soru iki farklı biçimde sunulmuştur.

“Soru 1) (N=152): ABD’nin 600 kişiyi öldürmesi beklenen sıra dışı bir Asya hastalığı salgınına hazırlandığını hayal edin. Hastalıkla mücadelede iki alternatif program önerilmekte. Programların sonuçlarının kesin bilimsel tahminlerinin şöyle olduğunu varsayın:

Program A benimsenirse 200 kişi kurtulacak (%72)

Program B benimsenirse 1/3 olasılıkla 600 kişi kurtulacak, 2/3 olasılıkla ise kimse kurtulmayacak (%28)

Bu iki programdan hangisini onaylarsınız?

(...)

gibi iktisat teorisyenlerinin ilgili baskın rasyonalite anlayışına itirazda bulunan çalışmaları iktisat literatüründe önemsense de baskın rasyonalite anlayışı halen değişmemiştir. İktisattaki baskın rasyonalite, A. Smith'in çoğu aza tercih etme olarak tanımlanan araçsal rasyonalitesinden L. Savage'ın rasyonel seçim olarak tanımlanan araçsal rasyonalitesine dönüşmüştür.

Soru 2) (N=155):

Program C benimsenirse 400 kişi ölecek (%22)

Program D benimsenirse 1/3 olasılıkla kimse ölmeyecek, 2/3 olasılıkla ise hepsi ölecektir (%78)" (1981, s.453; 1984, s.343; 1986, s.260).

Görüldüğü üzere soru 1 sunumunda soruya cevap verenlerin %72'yi A programını, soru iki sunumunda ise %78'i D programını seçmiştir. Birinci durumda riskten kaçınma, ikinci durumda risk peşinde koşma söz konusudur. Dolayısıyla aynı olasılıklara sahip iki farklı soruda, soruyu cevaplayanlar, sorunun sunumuna bağlı olarak farklı cevaplar vermişlerdir.

A. Sen (1977; 2005) ise kişilerin sosyal varlıklar olduğuna vurguda bulunarak, iktisat teorisinin rasyonel davranış teorisinin insanları fazla basitleştirdiğini, tercihlerde etkili olan sosyal ilişkileri dikkate almadığını belirtmiştir; "Pür iktisadi insan esasen sosyal morona yakındır" (1977, s.336). Ayrıca sempati (sympathy) ve sorumluluk (commitment) arasındaki farka vurgu yapar; "sempati (olumsuz olduğu zaman antipati) kişinin refahının diğerlerinin pozisyonundan etkilenmesine vurgu yapar (örneğin diğerlerinin sefaletini görünce kötü hissetmek), buna karşılık sorumluluk, (sempati olsun ya da olmasın) bireysel refah ile eylem seçimi arasındaki sıkı ilişkiyi koparmayla ilgilidir (örneğin kişinin kendini, kişisel olarak sefalet çekmese dahi, sefaleti ortadan kaldırmaya yardım etmeye adanması)" (2005, s.7). Bu iki hususu dikkate almayan bir davranış analizinin, kendi ifadesiyle, rasyonel aptallar (rational fools) temel almış olacağını ifade eder.

İKİNCİ BÖLÜM

KARL MARX'IN RASYONELLİK ANLAYIŞI VE İKTİSADIN MARKSİST TAHAYYÜLÜ

Birinci bölümde rasyonalite, kavramsal ve tanımsal izah edilmiş, iktisattaki baskın rasyonalite anlayışının dönüşümü ortaya konmuştur. İkinci, üçüncü ve dördüncü bölümde ise çalışmaya konu edilen iktisat düşünürlerinin yani K. Marx, W.S. Jevons ve T.B. Veblen'in rasyonalite algıları sırasıyla ortaya konmaya çalışılacaktır.

Bu bölümde incelenecek olan düşünür K Marx'tır. Öncelikle üzerinde durulması gereken ise Marx'ın insanı nasıl kurguladığıdır. Daha doğru bir ifade ile insan eylemini hangi unsurların belirlediğine dair tahayyüllüdür. Zira birinci bölümde de ifade edildiği üzere, rasyonalite veya rasyonel davranış doğrudan ya da dolaylı olarak insan eylemine atfedilen bir özelliktir.

2.1. K. Marx ve İnsan

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, Marx ile ilgili herhangi bir hususta yapılacak izahat çabası, Jevons ve Veblen'de karşılaşılması muhtemel eleştiri ve itirazların çok daha fazlasına gebedir. Zira Marx'ın çalışmalarını temel alan ancak oldukça farklı yorumlayan birçok Marx okuması vardır -ki söz konusu okumalar Post-Marksist/ yapısalcı Marksist/ neo-Marksist vb. isimlerle sınıflandırılan okulların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Bu durum Marx'ın insan kurgusuna dair yapılan yorumlarda da karşımıza çıkar. Bazı yorumcular Marx'ın, insanı sadece değişen bir varlık olarak tahayyül ve tasavvur ettiğini⁶⁰, bazı yorumcular ise Marx'ın insanın değişmesinden bahsettiğini kabul etmekle birlikte insanın değişmeyen 'doğası'ndan (ya da 'öz'ünden) da bahsettiğini söyler⁶¹. Çalışmadaki amacımız bu yorumlamalardan⁶² hangisinin 'doğru' olduğunu belirleyerek,

⁶⁰ Bkz. Althusser (2015, s.278-281) [Althusser, Marx'ın (1845 sonrası yayınlanan) 'kopuş eserlerine' kadar insanın tanımlanmış bir özü olduğunu kabul ettiğini, 'kopuş eserleri' sonrasında ise insan özünü reddettiğini belirtir]; Meszaros (1970, ss.13-4); veya Althusser'in hümanim karşıtı görüşünü -başka bir hümanizm kavrayışı bağlamında- eleştirirken, -Kapital özelinde- Marx'ta insan 'doğası' ya da 'özü'nün olmadığını savunan Löwy (2010, ss. 294-5).

⁶¹ Bkz. Fromm (2014, s.48); Geras (2011, s.24); Ollman (2012, s.144).

⁶² İki görüşü de tam olarak benimsemeyen görüşler de vardır. Örneğin Sayers (2013, s.21-2) bu yorumlara ilişkin şöyle der: "İnsan doğası kavramı bugünlerde tartışmalıdır ve Marksizmin bu kavramı içerdiği görüşü iki kat tartışmalıdır. Kimileri, bu anlayışı bütünüyle reddetmemiz ve "anti-hümanist" ya da "özcülük karşıtı" bir duruş almamız gerektiğini söylerken, kimileri de bunun kaçınılmaz olarak korkunç bir göreceliğe

yorumlamalar arasında bir pozisyon almak değildir. Amacımız, rasyonalite ya da rasyonel davranışın konusunu oluşturan insan eylemini Marx'ın nasıl izah ettiğini ortaya koymaktır.

Bu sebeple, Marx'ın insan kurgusuna dair yapılan yorumları karşılaştırarak değil, doğrudan Marx'a atıfta bulunarak bir izahatta bulunulmaya çalışılacaktır. Yani izahatın tesisinde, temele, ikincil kaynaklar veya ikincil kaynakların, yorumlama farklılıkları dolayısıyla ortaya çıkan kendi aralarındaki tartışmaları değil, bizatihi Marx'ın kendi çalışmaları koyulacaktır. Ayrıca Marx'ın çalışmaları (erken/geç, genç/olgun gibi) dönemselleştirilmeyecek, hepsine aynı itibar verilecektir⁶³.

Çalışmada Marx'a dair izahatın 'nasıl' tesis edileceği belirttikten sonra, şimdi, Marx'ın insan kurgusuna geçebiliriz.

2.1.1. Tarihsellik, toplumsal ilişkiler ve Marx'ta insan

İlerleyen sayfalarda detaylandıracağımız üzere, Marx'ın (eyleyen) insan kurgusunda tarihsellik ve toplumsal ilişkiler oldukça önemlidir. Zira Marx'a göre insan, toplumsal ilişkilerin tarihsel değişim ve dönüşümleri dikkate alınmaksızın anlaşılamaz, çünkü bizatihi tarihsel olarak değişen toplumsal ilişkilerin biçimlendirdiği bir varlıktır. Bir diğer ifadeyle insan somut koşulların sonucudur, bu koşulların değişmesine bağlı olarak değişir. Ancak Marx'ın (eyleyen) insan kurgusu, salt bu iki unsura bakılarak anlaşılmaz. Ayrıca bu iki unsurla ilişkili bir diğer hususun, insan özünün de irdelenmesi gerekir; insanın varlıksal hususiyeti olarak soyut bir özü var mıdır yoksa yok mudur?

götüreceğini ileri sürüyorlar. Toplumsal kuram ve eleştiriler değerler ancak insan doğasının evrensel ve zamandışı özellikleri temelinde savunulabileceği için, geleneksel aydınlanma hümanizmine sarılmamız gerektiğinde ısrar ediyorlar". Bu açıklamadan sonra kendi bakış açısını şu ifadeyle izah eder: "Marksizm, insan doğasına ilişkin Hegelci tarihsel bir açıklama içerir. Bu açıklama, evrensel insan doğasında temeller aramaya yönelik aydınlanma projesinden ayrılır; ama basitçe, insan doğası kavramını reddeden kuşukucu, olumsuz bir "anti-hümanizm" de değildir". Başka bir sayfada ise şöyle der: "(...) Marksizm salt anti-hümanizm değildir. İnsan doğasına, yani insan gereksinimlerine, yeteneklerine ve güçlerine tarihsel bir açıklama getirir" (s.210).

⁶³ Bu, Marx'ın ilişki biçimlerini farklı çalışmalarda farklı şekillerde ele aldığını görmemek anlamına gelmez. Örnek olarak ilişki biçimlerinin '1844 Elyazmaları' ve 'Kapital'de farklı şekilde ele alınmasını verebiliriz: birinci çalışmada yabancılaşmış emeğe merkezi önem atfedilmekteyken ikinci çalışmada üretim ilişkileri ve üretim güçleri arasındaki uyuma yasasına merkezi önem atfedilmektedir; birinci çalışmada Ricardo'nun değer teorisi reddedilerek rekabete önem verilmekteyken ikinci çalışmada değer teorisine merkezi önem atfedilmektedir, buna göre rekabet değeri değil piyasa fiyatını açıklar; birinci çalışmada sınıf çatışması yabancılaşmadan türetilmekteyken ikinci çalışmada sınıf çatışması üretim güçleri ve üretim ilişkilerinin düzeyine bağlıdır; birinci çalışmada komünizm, hümanizmin zaferinin politik aracı iken ikinci çalışmada komünizm bir üretim tarzıdır (Godelier, 1972, s. 129).

Yani Marx'ın insan kurgusunu ortaya koymak için, bu soruya verilen cevap ile tarihsel ve toplumsal ilişkilerin belirleyiciliğinin birlikte değerlendirilmesi gerekir. Gelgelelim Marx bu soruya, farklı çalışmalarında, iki farklı cevap vermiştir;

-‘İnsan doğası’ ya da ‘insan özü’ denilen şey, bizatihi toplumsal ilişkilerin sonucudur. İnsanın özsel bir sabiti yoktur⁶⁴.

-‘İnsan özü’ vardır. Bu ‘öz’, her ne kadar baskılansa veya yönlendirilse de, insana içkin bir sabittir⁶⁵.

Birinci cevapta öz reddedilerek doğrudan toplumsal ilişkilerin ve tarihselliğin belirleyiciliğine vurgu yapılmakta, ikinci cevapta ise özün olduğu kabul edilmekte, toplumsal ilişkilerin ve tarihselliğin, söz konusu özün kuvveden fiile geçmesinde etkin olduğu iddia edilmektedir. Sonuçta, her iki durumda da tarihsellik ve toplumsal ilişkiler oldukça önemlidir, ancak birinci cevapta esas belirleyici, ikinci cevapta ise yardımcı belirleyicidir diyebiliriz. Toplumsal ilişkilerin bu hususiyeti dolayısıyla, öze dair söz konusu cevapları irdelemeden önce, Marx'ın toplumsal ilişkileri nasıl tasvir ettiğine bakılmalıdır.

2.1.1.1. Toplumsal ilişkilerin esas belirleyeni: üretim ilişkileri/tarzi

Toplumsal ilişkiyi anlayabilmek için öncelikle toplumun ne olduğunun bilinmesi gerekir. Nihayetinde ilişkiselliği, var oluşu üzerinden tanımlanır. Marx için toplum, her şeyden önce sınıflar bütünüdür. Bu sınıflar, toplumda, kendi hususiyetlerine uygun pozisyon alırlar. İster işçi, köylü, kapitalist sınıf olarak isterse işçi, burjuva, küçük burjuva sınıfı olarak tanımlansın, her sınıf, toplumda kendi sınıfsal pozisyonlarını gözetirler (ya da gözetmelidirler⁶⁶), kendi sınıfsal pozisyonlarına uygun mücadelelerde bulunurlar (ya da bulunmalıdırlar). Dolayısıyla toplumdaki ilişkiler, sınıfların kendi sınıfsal pozisyonlarını gözetmeleri bağlamında var olur ve böylece sınıfların kendi pozisyonlarını gözetecekleri çeşitli ilişki biçimleri oluşur. Buna bağlı olarak Marx'ta toplumsal ilişki, birbiriyle bağlantılı biçimlerde var olur. Bu biçimler hukuki ve siyasi ilişkiler ile maddi ilişkilerdir.

⁶⁴ 2.1.1.2 no.lu altbaşlıkta incelenecektir.

⁶⁵ 2.1.1.3 no.lu altbaşlıkta incelenecektir.

⁶⁶ İlerleyen sayfalarda üzerinde duracağımız üzere, işçi sınıfı, çeşitli sebeplerle, kendi sınıfsal pozisyonunun gerektirdiği eylemlerde bulunmayabilir. Bu nedenle işçi sınıfı için her zaman “gözetirler” diyemeyebiliriz.

Bu ilişkilerin toplumsal yapı üzerindeki belirleyiciliği ise birbirinden farklıdır. Marx, maddi ilişkileri toplumsal ilişkilerin temel belirleyicisi kabul eder;

“Ulaşmış olduğum ve bir kez ulaşıldıktan sonra incelemelerime kılavuzluk etmiş olan genel sonuç kısaca şöyle ifade edilebilir: Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesiyle örtüşür. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç biçimleriyle örtüşen hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır” (Marx, 2005b, s.39).

Bir sınıfa dahil olan insanlar, belirli bir bilincin etkin olduğu hukuki ya da siyasi ilişkiler içerisinde ya da yaşamın sürdürülmesi için gerekli olan maddi üretim ilişkileri içerisinde bir mücadeleye girerler. Marx’a göre, nihayetinde birbirleriyle bağlantılı olan bu ilişkilerden üretim ilişkileri diğer ilişki biçimlerinin yapısını ve işleyişini belirler.

Buradaki ifade genel bir sonuç olarak, yani bütün toplumlar, bütün toplum biçimleri için kullanılabilecek bir ilişki biçimi olarak yorumlanabileceği gibi⁶⁷ özel bir sonuç olarak yani sadece kapitalist toplum için kullanılabilecek bir ilişki biçimi olarak da yorumlanabilir⁶⁸. Bir diğer ifadeyle üretim ilişkilerinin diğer ilişkileri belirlediği, birinci yoruma göre genel, ikinci yoruma göre ise özel bir sonuçtur. İlk bakışta birinci yorum makul görünmektedir, zira alıntıda ‘genel sonuç’ ifadesi kullanılmaktadır. Mamafih Marx’ın analizinin konusu kapitalizmdir. Bütün izahat kapitalizmi kavramaya,

⁶⁷ Örneğin Althusser (2015, ss.139-142 ve 147-160), ekonominin, tarihin akışını “*son kertede*” belirlediğini söyler. Şöyle izah eder; “Yapı ile üstyapı arasındaki bu özgül ilişkiler’in teorik bir hazırlık çalışmasını ve teorik araştırmalarını hala hak ediyor olduğundan hiç kuşumuz yoktur. Yine de Marx “zincirin iki ucu”nu bize gayet iyi verir ve araştırmanın bu ikisi arasında sürdürülmesi gerektiğini söyler(...): Bir yandan (*ekonomik*) üretim tarzının son kertede belirleyiciliği; diğer yandan, *üstyapıların görece özerkliği ve özgül etkinlikleri*” (s.139-40). Sonraki sayfada şöyle devam eder; “O halde, sonuna kadar gitmek ve bu üstbelirlenimin, tarihin görünüşte tekil, kuraldışı ve sapkın durumlarına (örneğin Almanya) bağlı olmadığını, evrensel olduğunu, ekonomik diyalektiğin asla saf halde rol oynamadığını, tarihte üstyapı vs. denen bu mercilerin işlerini bitirdikten sonra saygıyla bir kenara çekildiklerinin ya da Zaman’ı geldiğinde Majesteleri Ekonomi’nin diyalektiğin kraliyet yolu üzerinde ilerlemesine izin vermek için, adeta onun saf fenomeniymiş gibi yok olduklarının hiç görülmediğini söylemek gerekir. Ne ilk anda ne de son anda, “son kerte”nin tek başına saati asla çalmaz” (ss.141-2, italikler orijinalinde).

⁶⁸ Örneğin Sweezy (2010, ss.30-5). Şöyle ifade eder; “Genel hatlarıyla ifade edilmiş bazı ifadeleri öne çıkarmak yerine Önsöz’ü bir bütün olarak ve bağlamı içinde inceleyecek olursak, Marx’ın genel olarak tarihten değil, kapitalizmden bahsettiği yanılgıya yer bırakmayacak bir açıklıkla görülecektir. Ekonomi politik elbette kapitalizmin ekonomi politikliği demektir: Marx bu ifadeyi her zaman bu anlamda kullanmıştır. Bu nedenle, Marx’ın “genel sonucu”na yol açan diğer toplum biçimlerinin değil, sadece kapitalizmin incelenmesi idi” (s.30). Ayrıca bkz. Sweezy (2007, s.27).

yorumlamaya dairdir. Buradan hareketle Marx'ın esasında kapitalizme özgü bir sonuç sunduğu iddia edilebilir. Evet, Marx'ın analizi kapitalizme dairdir ve fakat feodalizmden kapitalizme geçişi ortaya koyarken ya da kapitalizmden komünizme geçişin koşullarını sunarken de vurguyu üretim ilişkilerine yapar. Toplumun değişmesi öncelikle üretim ilişkilerinin değişmesidir. Dolayısıyla Marx'ın kendisini ele aldığımızda, birinci yorumun, üstyapı olarak ifade edilen ilişki biçimlerinin kendilerine has etkilerinin de olduğunun farkındalığıyla birlikte, daha doğru olduğunu düşünmekteyiz.

Marx'ın kendi ifadesini merkeze alarak devam edecek olursak, toplumsal ilişkilerin –hukuki ve siyasal- diğer unsurları, üretim ilişkilerinin değişmesine bağlı olarak değiştiğine göre, toplumsal ilişkilerin tarihselliği incelenirken esasen üretim ilişkilerinin tarihselliği incelenmeli, buradan da diğer toplumsal ilişkilere dair çıkarımlarda bulunulmalıdır. Bunun nedeni toplumsal ilişkilerin diğer unsurlarının yapı ve işleyişlerinin üretim ilişkileri dolayımında ortaya çıkmasıdır. Şöyle ifade eder;

“Toplumsal ilişkiler, üretici güçlere sıkı sıkıya bağlıdırlar.

Yeni üretici güçler sağlamak için insanlar, kendi üretim biçimlerini değiştirirler; kendi üretim biçimlerini değiştirmek, yaşamını kazanma yollarını değiştirmek için de, bütün toplumsal ilişkilerini değiştirirler. El değirmeni size feodal beyli toplumu verir; buharlı değirmen ise, sınai kapitalistli toplumu.

Toplumsal ilişkilerini maddi üretkenliklerine uygun olarak kuran aynı insanlar, toplumsal ilişkilerine uygun olarak da, ilkeler, düşünceler ve kategoriler üretirler.

Bu düşünceler, bu kategoriler, böylece, tıpkı ifade ettikleri ilişkiler gibi, ölümlüdürler. Bunlar *tarihsel ve geçici ürünlerdir* ” (Marx, 1999b, s.109 italik orijinalinde).

Tekrar edecek olursak, bu bakış açısına göre, insanı biçimlendiren esasen üretim ilişkileri/ tarzı veya başka türlü ifade edecek olursak üretimin maddi koşullarıdır. “Demek ki, bireylerin ne oldukları, üretimin maddi koşullarına bağlıdır” (Marx ve Engels, 2004b, s.39). Üretimin maddi koşulları fikirlerin, inançların, ilkelerin, kategorilerin, hukuki düzenlemelerin temelini oluşturur. Bu somut temele dayanarak oluşturulan toplumsal ilişkinin diğer biçimleri ise var olan temeli sağlamlaştırma yönünde işlevselleştirilir. Yani söz konusu diğer toplumsal ilişkiler, üzerinde yükseldikleri somut temele uygun bir bilinç yaratmak için işe koşullarlar. Zira bilinç bağımsız, kendinde bir şey değildir. Aksine içinde

bulunduğu koşullara göre biçimlenir: “Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır” (Marx ve Engels, 2004b, s.46)⁶⁹. Bu diyalektik bakış açısıyla oldukça yakından ilişkilidir.:

“Benim diyalektik yöntemim, Hegelci yöntemden yalnızca farklı değil, onun tam karşıtıdır da. Hegel için insan beyninin yaşam süreci, yani düşünme süreci –Hegel bunu “Fikir” (Idea”) adı altında bağımsız bir özneye dönüştürür gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup, gerçek dünya, yalnızca “Fikir”in dışsal ve görüngüsel (phenomenal) biçimidir. Benim için ise tersine, fikir, maddi dünyanın insan aklında yansımından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir” (Marx, 2004a, s. 27).

Başka bir şekilde ifade edecek olursak, üretim ilişkilerinde belirleyici olan sınıf, kendi sınıfsal pozisyonuna uygun bir şekilde, toplumsal ilişkilerin diğer biçimlerine de müdahalede bulunur. Buna göre, hukuki ve siyasi toplumsal ilişkilerin temeli olan bilinç, belirli bir dönemde hâkim olan düşünce ve fikirler, o dönemdeki üretim ilişkilerinde egemen pozisyonda olan sınıfın maddi koşullara uygun olarak diğer toplumsal ilişki biçimlerine müdahale etmesiyle ortaya çıkan düşünce ve fikirlerdir. Marx bu durumu şöyle izah eder;

“Fikirlerin, anlayışların, ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine (Verkehr), gerçek yaşamın diline bağlıdır. İnsanların anlayışları, düşünceleri, karşılıklı zihinsel ilişkileri (geistige Verkehr), bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Bir halkın siyasal dilinde, yasalarının, ahlakının, dininin, metafiziğinin vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir. Sahip oldukları anlayışları, fikirleri, vb. üretenler insanların kendileridir, ama bu insanlar, sahip oldukları üretici güçlerin belirli düzeydeki gelişmişliğinin ve bu gelişmişlik düzeyine tekabül eden –ve alabilecekleri en geniş biçimlere varıncaya kadar- karşılıklı ilişkilerinin (Verkehr) koşullandırdığı gerçek, faal insanlardır” (Marx ve Engels, 2004b, ss.44-5).

⁶⁹ Birkaç sayfa sonra aynı nedenselliği başka bir şekilde ifade eder;

“Bilinç, demek ki, daha baştan toplumsal bir üründür ve insanlar mevcut oldukları sürece böyle kalır” (Marx ve Engels, 2004b, s.55).

Başka bir çalışmasında ise şöyle der;

“İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır” (Marx, 2005, s.39).

Bu hususa ilişkin aynı çalışmanın başka bir yerinde ise şöyle der;

“Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda, egemen düşüncelerdir, başka bir deyişle, toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen zihinsel güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda, zihinsel üretimin araçlarını da emrinde bulundurur, bunlar o kadar birbirinin içine girmiş durumdadırlar ki, kendilerine zihinsel üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır” (Marx ve Engels, 2004b, s.75).

İster hukuki ve siyasi üst yapı olarak ifade edilsin ister zihinsel üretim araçları olarak ifade edilsin çıkarım değişmez: üretimin maddi koşulları toplumun bütün alanlarına nüfuz eder. Üretim ilişkilerinde egemen olan, toplumun diğer ilişkilerinde de egemen olur ya da egemen olmaya çalışır. Üretim ilişkilerinde belirleyici olan sınıf, toplumu toplum yapan ilişkilerin her alanını kendine uygun bir biçimde tesis eder.

Toplumsal ilişkilere dair üzerinde durmamız gereken bir diğer husus mülkiyettir. Zira mülkiyet, üretimin maddi koşullarının somut temsilidir. Bu sebeple üretimin maddi koşulları derken, aslında, bir bakıma, mülkiyet ilişkilerinden bahsedilmektedir. Bir diğer ifadeyle, toplumsal ilişki biçimlerine dair yukarıda ortaya konan nedensellik, üretim ilişkilerinin de nihayetinde üretim araçları sahipliği üzerinden kurulması nedeniyle, mülkiyet üzerinden de kurulabilir;

“Mülkiyetin değişik biçimlerinin, varoluşun toplumsal koşullarının üzerinde, kendine özgü biçimlenmeleriyle değişik hassasiyetler, illüzyonlar, düşünme tarzları ve yaşam görüşlerinin oluşturduğu koca bir üstyapı yükselir. Sınıf, maddi temellerden ve bunlara tekabül eden toplumsal ilişkilerden hareketle yaratır ve geliştirir bu üstyapıyı. Bunların gelenek ve eğitim yoluyla nüfuz ettiği tek birey, kendi eyleminin esas belirleyici sebeplerinin ve çıkış noktasının oralarda olduğunu tahayyül edebilir” (Marx, 2010, s.69)⁷⁰.

Toplumsal ilişkilere dair belirtmemiz gereken son husus, toplumsal ilişkilerin ele alınışı ve yorumlanışının tarihselliğidir. Her dönem geçerli olacak bir toplumsal ilişki biçimi yoktur. Belirli bir dönemdeki toplumsal ilişki biçimi, koşulların değişmesiyle

⁷⁰ Başka bir çalışmasında ise şöyle der;

“Her tarihsel çağda mülkiyet, değişik biçimlerde ve birbirlerinden tümüyle farklı toplumsal ilişkiler içinde gelişmiştir. Demek ki, burjuva mülkiyetini tanımlamak, burjuva üretimin tüm toplumsal ilişkilerinin açıklanmasından başka bir şey değildir.

Mülkiyeti, sanki bağımsız bir ilişki, ayrı bir kategori, soyut ve ölümsüz bir düşünceymiş gibi tanımlamak, metafiziğin ya da hukukun kuruntusundan başka bir şey olamaz” (Marx, 1999, s. 152).

birlikte başka bir dönemde yerini başka bir toplumsal ilişkiler biçimine bırakır. Bu tarihselliğin devingenliği ise, nihayetinde üretim ilişkilerine bağlıdır. 15. Yüzyılın toplumu 15. yüzyılda geçerli olan üretim ilişkilerinin, 19. Yüzyılın toplumu ise 19. Yüzyılda geçerli olan üretim ilişkilerinin bir sonucudur. Marx’a göre tarihsellikten yoksun bir anlatı ya da analiz, belirli sabitler sunmaya çalışır, mamafih sabit olarak ortaya koydukları şeylerin kendisi de içinde bulunduğu koşulların, yani tarihin bir ürünüdür. Bu nedenle var olan, var olmuş veyahut var olacak bir olay ya da durum, belirli sabitlere göre değil, içinde bulunulan koşullara göre izah edilmelidir. “Bu tarih anlayışı, idealist tarih anlayışı gibi, her dönemde bir kategori aramak zorunda değildir, ama o, daima tarihin gerçek *zeminine* basar; pratiği fikirlere göre açıklamaz, fikirlerin oluşumunu maddi pratiğe göre açıklar (...)” (Marx ve Engels, 2004b, 68 italik orijinalinde).

Marx’ın toplumsal ilişkilere dair izahatını ortaya koyduktan sonra, şimdi, Marx’ın insanın varlıksal hususiyetinin yani özünün olup olmadığına dair görüşlerini değerlendirebiliriz.

2.1.1.2. İnsanın özü= toplumsal ilişkiler bütünü

Marx’ta toplumsal ilişkilerin tarihselliği esasen üretim/mülkiyet ilişkilerinin tarihselliği olduğuna göre, o halde, insan kurgusunda üretim/mülkiyet ilişkileri oldukça önemlidir. Bununla birlikte, salt üretim/mülkiyet ilişkilerine bakılarak çıkarımda bulunulamaz. Marx’ın insan kurgusuna dair üzerinde durulması gereken bir diğer husus, daha önce de belirttiğimiz üzere, soyut bir insan özünün var olup olmadığıdır.

Yine daha önce ifade ettiğimiz üzere Marx, soyut bir insan özünün var olup olmadığı sorusuna iki farklı cevap vermiştir. Birinci cevaba göre insanın özü, bizatihi toplumsal ilişkilerin sonucudur. Örnek olarak 6. Tezi verebiliriz. Alman İdeolojisi⁷¹ isimli çalışmasındaki Feuerbach üzerine 6. Tezde şöyle der;

“Feuerbach, dinsel özü, insan özüne indirger. Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür.

⁷¹ Orijinal Başlık: Die deutsche Ideologie (1845-46)

Gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, dolayısıyla:

1. Tarihsel akıştan koparak dinsel duyguyu kendi içinde sabitleştirmek ve soyut-*yalıtılmış*- bir insan bireyini öncülleştirmek zorunda kalır.
2. O nedenle, bu öz, olsa olsa, “tür” olarak, birçok bireyi *doğal* biçimde birbirine bağlayan içsel, dilsiz genellik olarak kavranabilir” (Marx ve Engels, 2004b, s.23 ve 27, italikler orijinalinde).

Buna göre insan ‘öz’ü her bireye içkin kendinde bir ‘öz’ değildir. Bu ‘öz’ ilişkisel bir ‘öz’dür, insanın toplumsal koşullarına bağlıdır. Dolayısıyla insan toplumsal bir varlık olarak ele alınmalı, sabit bir soyuta değil toplumsal ilişkilere bağlı olarak kavranmalıdır. Toplumsal ilişkilerin biçimlendirdiği insan, bu minvalde, tarihsel olarak, toplumsal ilişkisellikler içerisinde yeniden ve yeniden biçimlenir⁷².

Burada bir parantez açarak, toplumsal ilişkiler ile insan arasında kurulan ilişkisellikte, toplumsal ilişkiler insanları biçimlendirirken insanların da toplumsal ilişkileri biçimlendirdiğini belirtmemiz gerekir. Şöyle ki; tarihsel olarak ortaya çıkan toplumsal ilişkiler, bir yandan önceki kuşakların aktarmış olduğu öte yandan da yeni kuşağın hem değiştirdiği hem de itaat ettiği bir ilişki biçimidir. “Dolayısıyla, ortam ve koşullar insanları yarattığı kadar, insanlar da ortam ve koşulları yaratırlar. Her bireyin ve her kuşağın mevcut veriler olarak buldukları bu üretici güçler, sermayeler, toplumsal karşılıklı ilişki biçimleri toplamı, filozofların “töz” olarak ve “insanın özü” olarak tasarladıkları, göklere çıkardıkları ya da savaştıkları şeyin somut temelidir” (Marx ve Engels; 2004b; ss.68-9). Yani insanlar bir yandan tarihsel koşullara göre biçimlenen toplumsal ilişkiler, üretici güç ve sermaye biçimlerince var edilen varlıklardır, öte yandan varlık koşulları üzerinde etkilidirler. Ancak burada tek tek bireylerden değil sınıflardan bahsedildiğini belirtmek gerekir. Söz konusu olan tekil bireyin kendi varlık koşulları üzerinde etkili olması değil, farklı sınıflardan bireylerin, koşulların uygun olup olmamasına göre, birlikte hareket ederek varlık koşullarına etkide bulunmasıdır⁷³.

⁷² Geras (2011, ss.29-61) Altıncı tezi oldukça farklı okumalara [insan doğası (human nature): değişmezlik-insan tabiatı (nature of man): değişebilirlik olasılığı gibi kavramsal bir ayrım yaparak] tabi tutarak, söz konusu tezde “[G]erçekte insan tabiatı toplumsal ilişkiler bütününe belirlenmiştir, veya insan doğası bu bütün içinde eriyip yok olmuştur” (s.51) gibi bir önermenin geçersiz olduğunu savunmaktadır

⁷³ Hatta Marx, insanı biçimlendiren toplumsal ilişkilerin tarihini sınıf mücadeleleri tarihine indirger: “Bugüne kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir” (Marx ve Engels, 2008, s. 22).

İnsanın tarihsel olarak var olması ve toplumsal ilişkilerce biçimlenmesini insanın sabit bir özü yoktur şeklinde yorumlaması hususuna geri dönecek olursak, bu yorumu destekleyen okumalara müsait başka ifadeler de vardır⁷⁴.

Örneğin hem ‘Ekonomi Politik’in Eleştirisine Katkı’⁷⁵ isimli çalışmasında hem de ‘Grundrisse’⁷⁶ isimli çalışmasının birinci cildinde⁷⁷, şöyle der;

“18. yüzyıl peygamberleri için –ki Smith ve Ricardo hala onların omuzları üstünde durmaktadırlar-, bir yandan feodal toplum biçimlerinin dağılmasının, öte yandan 16. Yüzyıldan beri gelişmiş olan yeni üretken güçlerin ürünü olan bu 18. Yüzyıl bireyi, varoluşu geçmişe uzanan bir ideal olarak görünmektedir. Onlar, bunda bir tarihsel sonuç değil, tarihin bir çıkış noktasını görmektedirler, çünkü onlar, bu bireyi, kökeni tarihte olarak değil ama doğa tarafından konumlandırılmış olarak, insan doğası kavramlarına uygun doğal birey olarak değerlendirmektedirler” (Marx,2005b, s.238; Marx, 1999a, s.22).

Marx burada A. Smith ve D. Ricardo’nun takip ettiği düşünce biçimini eleştirir. Bu düşünce biçiminde 18. Yüzyıl bireyinin, tarihsel olarak değişen toplumsal ilişki biçimlerinin bir sonucu olarak değil, doğa tarafından konumlandırılmış insan doğası kavramlarına uygun olarak değerlendirildiğini söyler -ki Marx’a göre bu değerlendirme hatalıdır.

Bu alıntı şu şekilde yorumlanabilir: 18. Yüzyılın bireyini toplumsal ilişki biçimlerinin var ettiği tarihsel bir sonuç olarak görmemek ve geçmişin ve dolayısıyla geçmiş toplumsal ilişki biçimlerinin insanını 18. Yüzyıl bireyi ile aynı olarak kavramak, 18. Yüzyıl bireyini ‘insan doğası’ kavramlarıyla değerlendirmeye yol açar. Bu değerlendirmenin sonucunda ise 18. Yüzyılın bireyi insan doğasının yani değişmemenin bir temsili olur. Böyle bir yaklaşımda toplumsal ilişkiler önemli değildir, zira ‘insan doğası’ değişmez. Marx bunu bir yanılsama olarak görmektedir. 18. Yüzyılın bireyi değişmemiş ve değişmeyecek olan bir varlık değil tarihsel bir sonuçtur. ‘İnsan doğası’ yoktur, tarihsel olarak, toplumsal ilişkilerin belirlediği insan vardır.

⁷⁴ Gerçi Geras (2011, ss.29-61) iki önceki dipnotta da belirtildiği üzere, 6. Tezi de oldukça farklı okumalara tabi tutarak, 6. Tez’de de bir ucu açıklık görür.

⁷⁵ Orijinal Başlık: Zur Kritik der Politischen Ökonomie (1859).

⁷⁶ Orijinal Başlık: Grundrisse Der Kritik der Politischen Ökonomie (1857).

⁷⁷ Marx aynı ifadeleri tekrar kullanmıştır. Atıf yaptığımız kitaplar olan Ekonomi Politik’in Eleştirisine Katkı’daki “Üretim, tüketim, dağıtım, değişim (dolaşım)” bölümü (ss.235-272) ile Grundrisse I’daki “Üretim, tüketim, dağıtım, değişim (dolaşım)” bölümü, ilk kitap Sevim Belli tarafından Fransızca’dan, ikinci kitap ise Arif Gelen tarafından Almanca’dan çevirmiş olmasına rağmen, noktası virgülüne aynıdır.

Bununla birlikte şu şekilde de yorumlanabilir: Eleştiri sadece 18. Yüzyıl bireyinin tarihsel bir varlık olmasının yadsınmasıdır. İnsan doğasına değil, 18. Yüzyıl bireyinin doğal birey olarak değerlendirilmesine itiraz edilmektedir.

Bir başka örnek olarak, ‘Felsefenin Sefaleti’⁷⁸ isimli çalışmasında, Proudhon’a, üretim ilişkileri bağlamında yaptığı eleştiride şöyle der;

“İktisatçılar üretimin (...) nasıl yapıldığını açıklarlar, ama bizzat bu ilişkilerin nasıl üretildiklerini, yani onları doğuran tarihsel hareketi açıklamazlar (...) İktisatçının malzemesi, insanoğlunun etkin, enerjik yaşamıdır; M. Proudhon’un malzemesi ise, iktisatçıların dogmalarıdır. Ama üretim ilişkilerinin tarihsel hareketlerinin, ki kategoriler bunun teorik ifadesinden ibarettirler, peşini bıraktığımız an, bu kategorilerin içinde fikirlerden, gerçek ilişkilerden bağımsız kendiliğindenci düşüncelerden başka bir şey görmek istemediğimiz an, bu düşüncelerin kaynağını saf aklın hareketine bağlamak zorunda kalırız. Saf, ölümsüz, kişisel olmayan akıl, bu düşünceleri nasıl doğurur? Bunları üretmek için nasıl bir yol izler?” (Marx, 1999b, s.105).

Marx’a göre Proudhon’un iktisadi ilişkileri tarihsel hareketi yok sayarak saf akla bağlı açıklaması, ekonomi politiğin metafizik bir değerlendirmesinden başka bir şey değildir, çünkü bütün varlıklar, dolayısıyla insanlar, tarihsel hareketin ürünüdürler. Ancak Proudhon bunu görmeyerek, her şeyi saf akla bağlı olarak izah eder.

Bu alıntı şu şekilde yorumlanabilir: Proudhon’un, iktisadi tarihsel olarak ortaya çıkan toplumsal ilişkileri dikkate almadan açıklaması metafizikle sonuçlanır. Çünkü bütün varlıklar bir tür hareket ile var olur, tarihin hareketi ise toplumsal ilişkileri üretir (Marx, 1999b, s. 106) ve insan da, tüm hususiyetleriyle, bu ilişkilerin bir ürünüdür ancak Proudhon söz konusu ilişkileri dikkate almayarak, bağımsız kendiliğindenci düşünceye dayanır. Sonuçta ise saf akla bağlı metafizik bir izahat ortaya çıkar.

Bununla birlikte şu şekilde de yorumlanabilir: Buradaki eleştiri sadece tarihselliğe vurgu yapmaktadır. İnsanı tarihsel bağlamında ele almak gerekir demek, mutlaka, insanın bütün varlıksal hususiyetleri tarihsel olarak değişir demek değildir.

Bir başka örnek olarak ‘Kapital’⁷⁹ isimli çalışmasının birinci cildinde Bentham’ın faydacı felsefesine yaptığı eleştiri verilebilir;

⁷⁸ Orijinal Başlık: Das Elend der Philosophie (1847).

“Köpeğe neyin faydalı⁸⁰ olduğunu bilmek için, köpeğin niteliğinin incelenmesi gerekir. Bu niteliğin kendisi, fayda ilkesinden çıkartılamaz. Bunu insana uygularsak, insanın bütün hareketlerini, eylemlerini, ilişkilerini vb. fayda ilkesi açısından incelemek isteyen bir kimse, önce insan doğasını genel bir çerçeve içerisinde, sonra da her tarihsel çağda değişmiş şekilde ele almak zorundadır. Bentham, bu işi, kısa yoldan çözümlüyor. Kupkuru bir saflıkla, modern bakkalı, özellikle bir İngiliz bakkalı, normal bir insan olarak alır. Bu acayip normal insana ve onun dünyasına faydalı olan her şey, mutlak faydalıdır” (Marx, 2004a, s.582,69.dipnot).

Bu alıntı şu şekilde yorumlanabilir: Marx, Bentham’ın, faydacılığı İngiliz bakkalını veri kabul ederek ortaya koyduğunu, ancak faydacılığın kendisinin insanın değişmesini dikkate alması gerektiğini, zira ‘insan doğası’nın ve dolayısıyla (Bentham’ın görüşünde esas belirleyici pozisyonda olan) faydanın içeriğinin değiştiğini, mutlak bir faydadan yani her çağda geçerli bir fayda ilkesinden söz edilemeyeceğini belirtir. Bir diğer ifadeyle Bentham’ın merkeze koyduğu bakkal ve bu bakkal üzerinden yorumlamalarda bulunduğu insanlar tarihsel varlıklardır, dolayısıyla fayda ölçütleri değişir. Mamafih Bentham İngiliz bakkalını normal bir insan olarak kabul eder, geçmiş ve geleceğe ilişkin bütün değerlendirmeyi de bu bakkalın faydalılık ölçüsü üzerinden yapar. Marx için Bentham’ın faydaya ve insana bu şekilde yaklaşması ‘burjuva budalalığı’dır

Bununla birlikte şöyle bir yorumlama da yapılabilir. Marx’a göre Bentham’ın hatası “(...) ortak insan doğası fikrini keyfi şekilde genelleştirmesi yoksa buna gönderme yapması değil, zaten insan doğasının ne olduğunu ciddi bir şekilde araştırmaktan kaçındığından dolayı eleştiriliyor” (Geras, 2011, s. 85).

Buraya kadar alıntıladığımız ifadeler, kanımızca 6. Tez’de doğrudan, diğerlerinde ise nasıl okunduğuna bağlı olarak, Marx’ın insan kurgusunda, “özel” bir sabitin olmadığı çıkarımını yapmaya olanak verir. Mamafih Marx’ın farklı çalışmalarında, ‘insanın özü vardır’ çıkarımını yapmaya olanak veren ifadeler de vardır.

2.1.1.3. İnsan özü= toplumsal ilişkilerin baskıladığı, bireye içkin bir hususiyet

Marx’ın, insan özünün sabit olup olmadığı sorusuna verdiği ikinci grup cevaba göre insan özü sabittir ancak bu özün kuvveden fiile geçmesinde tarihsellik ve toplumsal

⁷⁹ Orijinal Başlık: Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie, Band 1 (1867).

⁸⁰ Bentham’ın felsefesi ‘faydacı’ felsefe olarak bilinir –ki çalışmamızda da ‘fayda’ olarak kullanıldı. Ancak çevirmen ‘yararlılık’ olarak çevirmiştir. Dil bütünlüğü açısından ‘yararlılık’ yerine ‘fayda’ kullanılmıştır.

ilişkiler rol oynar. Bu ikinci cevaba örneklerden biri, Marx'ın komünist topluma dair izahatlarıdır.

Marx '1844 Elyazmaları'⁸¹ isimli çalışmasında, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması, komünist bir toplumsal yapının tesisiyle birlikte insanın varoluş koşullarının kendi 'öz'üyle örtüşeceğini söyler. O halde insanın 'öz'ü vardır ancak varoluş koşulları bu 'öz'ün işlevsel olmasını engellemektedir. Yani insan aslında bir 'öz'e sahiptir ancak mülkiyet ilişkileri bu 'öz'ü, varoluş koşullarındaki etkisi nedeniyle baskılar. Bu baskının ortadan kalkmasıyla 'gerçek öz' ortaya çıkacaktır;

“Özel mülkiyetin (*insani*⁸² kendinin yabancılaşmasının ta kendisi) olumlu kaldırılışı ve bunun sonucu *insani* özün insan tarafından ve insan için gerçek *sahiplenilmesi*; öyleyse kendi için insanın *toplumsal*, yani insani insan olarak bütünsel dönüşü, bilinçli ve daha önceki gelişmenin tüm zenginliğini koruyarak yapılmış dönüşüm olarak komünizm. Bu komünizm, eksiksiz doğalcılık olarak= insancılık, eksiksiz insancılık olarak= doğalcılıktır. İnsan ile doğa, insan ile insan arasındaki karşıtlığın gerçek çözümüdür; varoluş ile öz, nesnelleşme ile kendinin olumlanması, özgürlük ile cins arasındaki savaşımın gerçek çözümüdür” (Marx, 2005a, s.171-2 italikler orijinalinde).

Bu izahata göre, insan 'öz'ü, komünist toplumsal ilişkilerin işlevsel olması, eksiksiz insancılığa, eksiksiz doğalcılığa geçildiğinde var olur. İnsan bir 'öz'e sahiptir ancak üretim ilişkilerinin belirleyici olduğu koşullar, söz konusu özün “etkin” olmasını engellemektedir, insanı insanlıktan uzaklaştırmaktadır. “Üretim insanı sadece *meta*, *insani meta*, meta olarak belirlenmiş insan olarak yaratmakla kalmaz, onu bu tanım uyarınca, fiziki bakımdan olduğu kadar *entelektüel* bakımdan da *insanlıktan uzaklaştırılmış* bir varlık olarak da üretir” (Marx, 2005a, s.156 italikler orijinalinde). Burada üretim –üretim ilişkileri, üretim tarzı- derken kastedilen kapitalist üretimdir (feodal üretim ilişkileri için de, farklı bir ilişkisellik ile, bahsi geçen insanlıktan uzaklaştırma söz konusu olmalıdır. Çünkü 'gerçek' veya 'pür' insanlık komünist toplumsal ilişkilerde mümkün olur), 'insanlıktan uzaklaşan', yani kendi 'öz'ünden uzaklaşan bir varlık olan insanın 'öz'üne dönmesi, kapitalist

⁸¹ Ökonomish-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre (1844).

⁸² Referans verdiğimiz Türkçe çeviride 'insanal' kullanılmıştır. Kanımızca 'insani' daha anlaşılırdır. Bu sebeple 'insanal' yerine 'insani' kullanılmıştır.

toplumsal ilişkilerin yerine komünist toplumsal ilişkilerin geçerli kılınmasıyla sağlanacaktır⁸³.

Dolayısıyla insan, burada da toplumsal ilişkilere bağlı olarak tanımlanır, toplumsal ilişkilere bağlı olarak insanın değiştiği imlenir. Ancak bir ek yapılır; ulaşılması gereken hedef olan komünizmde ‘yabancılaşmamış’ insan var olacaktır. Bir diğer ifadeyle ‘öz’e sadece ve sadece komünizmin sonucu olacak olan doğallıkla ulaşılabilir. Komünizm bir bakıma mutlak özgürlük, eşitlik olduğu için –siyasal bir ufuk, ulaşılması gereken bir hedef-, ‘öz’e, insanın komünist toplumsal ilişkiler dışındaki bütün bağımlı ilişkiselliklerden kurtulmasıyla ulaşılabilir⁸⁴. Bu bağlamda insanın bir ‘öz’ü olduğu kabul edilse bile, bu ‘öz’, komünist toplumsal ilişkilerin işlevsel olmadığı koşullarda bir anlam ifade etmez. İnsanın eylemi, dahil olduğu toplumsal ilişkilere bağlıdır.

İkinci cevaba bir diğer örnek “yabancılaşma teorisi”dir. Daha önce de belirtmiş olduğumuz üzere, Marx, çalışmalarında esasen kapitalizmin işleyişini, sonuçlarını ve kapitalist toplumsal ilişkilerden kurtulma yolları ve gerekliliğini incelemiştir. Buna bağlı olarak, kapitalist toplumsal ilişkilere dahil olan insan için spesifik bir izahat da sunmuştur: yabancılaşma teorisi. Bu izahata göre kapitalist (toplumsal ilişkilerin esas belirleyicisi olan) üretim ilişkileri insanı “yabancılaştırmaktadır”. Yabancılaşma, insanın ürettiği ürüne, üretim etkinliğine, kendisine ve karşısındaki insana yabancılaşmasıdır.

2.1.1.3.1. Kapitalist üretim ilişkileri-yabancılaşma ilişkisi

“Yabancılaşma”nın konusu, kapitalist toplumsal ilişkilere tabi olan işçidir. Bu bakımdan yabancılaşma, genel insan eylemine dair bir çıkarım yapmaya değil, kapitalist toplumsal ilişkilerin geçerli olduğu koşullarda yaşayan insanlara dair bir çıkarım yapmaya olanak sağlar. Ayrıca emeğin yabancılaşması konu edilir, tüm insanlar için değil işçi sınıfına dahil olan insanlar için yapılan bir analizdir. Bu açıdan ise söz konusu toplumsal ilişkilerin geçerli olduğu koşullarda yaşayan insanlara dair değil, daha da spesifik olarak,

⁸³ Ollman (2012, s.144), Marx’ta doğal bir varlık olarak (ayrıca belirtmek gerekir ki Marx insanı türsel varlık olarak da tanımlayarak, bu varlıksal hususiyetleri sıralamaktadır. Ollman, doğal varlık olarak insanı incelediği bölümden sonra türsel varlık olarak insanı da incelemektedir) insan anlayışı olduğunu savunarak bunu kavrayabilenin en kolay yolunun “türüne özgü olduğunu düşündüğümüz her şeyden insanı soyutlamak ve onu henüz bir insan olarak değil ama bir hayvan olarak görmek” olduğunu söylemektedir. Bu izahat ile komünizmi saf doğalcılık olarak tanımlayarak, ‘öz’ün bu doğalcılıkta var olacağını söylemek arasında bir paralellik kurulabilir. Zira Ollman (2012, ss.160-5), sahiplenme ve doğa üzerinden böyle bir ilişki kurmaktadır, komünizm ile insan ‘öz’ü arasındaki ilişki, sahiplik ve doğa ile olan ilişki bağlamındadır.

⁸⁴ Söz konusu savunu, teorik bir çıkarım olmaktan ziyade siyasal bir söylemdir.

söz konusu insanların işçi sınıfına dahil olanları için yapılan bir analizdir. Dolayısıyla yabancılaşma, genel olarak eylemde bulunan bireyi değil, spesifik olarak, üretim için gerekli olan emeği tedarik eden işçiyi konu eder⁸⁵.

Yabancılaşma teorisi, özel mülkiyeti açıklama çabası bağlamında ortaya konur. Marx'a göre özel mülkiyete yabancılaşmış emeğin çözümlemesinden ulaşıyoruz. Bununla birlikte, analizinde, özel mülkiyetin kendisinin yabancılaşmada belirleyici olduğu gibi bir değerlendirme de yapar, ancak nihayetinde özel mülkiyeti, yabancılaşmış emeğin nedeni değil sonucu olarak görür;

“Özel mülkiyet demek ki *yabancılaşmış emeğin*, işçinin doğa ve kendi kendisi ile dışsal ilişkisinin ürünü, sonucu zorunlu vargısıdır.

Öyleyse *özel mülkiyet, yabancılaşmış emek, yani yabancılaşmış insan*, yabancı kılınmış emek, yabancı kılınmış yaşam, *yabancı kılınmış insan* çözümlemesinden çıkar.

Gerçi *yabancılaşmış emek* (yabancılaşmış yaşam) kavramını ekonomi politikten *özel mülkiyetin hareketi* sonucu olarak çıkardık. Ama bu kavramın çözümlenmesinden, özel mülkiyet her ne kadar yabancılaşmış emeğin kanıtı, nedeni olarak görünürse de, daha çok bunun bir sonucu olduğu çıkar, tıpkı tanrıların başlangıçta insan anlığındaki sapıncın nedeni değil ama sonucu olmaları gibi. Daha sonra bu ilişki, karşılıklı etki durumuna dönüşür” (Marx, 2005a, s.150, italikler orijinalinde).

Yabancılaşmış emek ile özel mülkiyet arasında böyle bir nedensellik kurulur ve yabancılaşma, daha önce de belirttiğimiz üzere, dört başlık altında -insanın ürüne, üretim etkinliğine, kendine ve karşısındaki insana yabancılaşması- incelenir⁸⁶. Söz konusu incelemeye toplum ikiye ayrılarak başlanır; mülk sahibi sınıf ile teorinin konusu olan mülk sahibi olmayan işçi sınıfı. Tekrar belirtmek gerekir ki yabancılaşmanın inceleme nesnesi mülk sahibi sınıf değil, mülk sahibi olmayan işçi sınıfıdır. Dolayısıyla yabancılaşmış emeğe bağlı olarak kendine ve karşısındakine yabancılaşma izahatlarında

⁸⁵ Benzer bir izahat için bkz. Ollman (2012, ss.214-220)

⁸⁶ Dumenil ve Löwy ile ortak çalışmasında Renault (2011, s.164) Marx'ın yabancılaşma teorisinin, Feuerbach, Bauer ve Hess'in yabancılaşma anlayışlarının sentezi olduğunu söyler; “Gerçekten de Marx yabancılaşmış emek kavramını farklı teork kavramları birleştirerek oluşturur. Feuerbach'tan, insanın türsel özünden yoksun kalması ve kendine yabancı olması anlamında dinsel yabancılaşma anlayışını alır. Bauer'den insanın kendi ürününden (Tanrı) baskı görmesi olarak dinsel yabancılaşma anlayışını alır. Hess'ten, araç ve amaç ilişkisinin tersine döndüğü paranın içinde yabancılaşma anlayışını korur. Kendini yitirme ve kendine yabancı olma, kendi etkinliğinin ürününün tahakküme girme ve araçlarla amaçların tersine dönmesi şeklindeki bu üç anlam içinde yabancılaşmış emek söz konusu olacaktır”.

kavram olarak insanı kullanılsa da insan derken kastettiği, üretim faaliyetinde işçi olarak bulunanlardır. Yabancılaşma biçimleri teker teker incelenecek olunursa;

1. Ürettiği ürüne yabancılaşır.

Kapitalist toplum içerisinde işçinin zenginliği, ürettiği zenginlikle, üretimin artmasıyla ters orantılıdır; “Ne kadar çok meta üretirse, o kadar ucuz bir meta olur. İnsanların dünyasının *değersizleşmesi*, nesnelerin dünyasının *değer kazanması* ile orantılı olarak artar” (Marx, 2005a, s.140, italik orijinalinde). İşçi, varlığını devam ettirmek ve üretmek için gereksinim duyduğu nesnelere, ürettiği nesneler arttıkça daha az sahip olur. Ürettiği nesne içerisindeki varlığı yok olur, ürettiği nesne kendini üreten varlıktan bağımsız bir varlığa dönüşür, emeğin varlığı olmaktan çıkar;

“Bu olgu sadece şunu dile getirir: Emeğin ürettiği nesne, onun ürünü, *yabancı bir varlık* olarak, üreticiden *bağımsız bir erk* olarak, ona karşı koyar. Emek ürünü, bir nesne içinde saptanmış, bir nesne içinde somutlaşmış emektir, *emeğin nesnelleşmesidir*. Emeğin edimleşmesi, onun nesnelleştirilmesidir. İktisat aşamasında emeğin bu edimleşmesi, işçi için kendi *gerçekliğinin yitirilmesi* olarak, nesnelleşme *nesnenin yitirilmesi* ya da nesneye *kölelik* olarak, sahiplenme *yabancılaşma*, *yoksunlaşma* olarak görülür” (Marx, 2005a, s.140, italikler orijinalinde).

“İşçinin kendi ürünü içinde yabancılaşması, sadece emeğinin bir nesne, dışsal bir varoluş durumuna geldiği anlamına değil ama emeğin kendi dışında, ondan bağımsız, ona yabancı ve onun karşısında özerk bir erk durumuna gelen bir varlık olarak var olduğu ve nesneye geçirdiği yaşamın, hasım ve yabancı bir yaşam olarak ona karşı çıktığı anlamına da gelir (Marx, 2005a, s.141, italikler orijinalinde).

2. Üretim etkinliğine yabancılaşır.

İşçi ürettiği nesneye yabancılaşır ancak bu yabancılaşma sadece nihai nesne, yani ürün içinde görünmez, üretim etkinliği içerisinde de yabancılaşması gerekir. Zira ürün, üretim etkinliğinin sonucundan başka bir şey değildir. İşçinin etkinliğin sonucuna yabancılaşıp, etkinlik aşamasının kendisine yabancılaşmaması söz konusu olamaz. Üretim etkinliği ‘eylem durumundaki yabancılaşma’dır;

“İşçi eğer üretim eyleminin ta içinde kendi kendine yabancılaşmasaydı, kendi etkinlik ürünü ile yabancı olarak nasıl karşılaşabilirdi? Ürün gerçekte etkinliğin, üretimin

özetinden başka bir şey değildir. Öyleyse eğer emek ürünü yabancılaşma ise, üretimin kendisinin de eylem durumundaki yabancılaşma, etkinliğin yabancılaşması, yabancılaşmanın etkinliği olması gerekir. Emek nesnesinin yabancılaşması, emeğin etkinliğinin kendi içinde yabancılaşmanın, yoksunlaşmanın özetinden başka bir şey değildir” (Marx, 2005a, s.143).

3. Kendine yabancılaşır.

Yabancılaşmış emek sonucunda, türsel varlığına da yabancılaşır. Türsel varlık olarak insan sadece kendine özgü özellikler taşır. Türsel yaşamı üretken yaşama bağlıdır ve “[Y]aşamsal etkinlik biçimi, bir cinsin tüm özlüğünü, türsel özlüğünü kapsar ve özgür, bilinçli etkinlik, insanın türsel⁸⁷ özlüğüdür” (Marx, 2005a, s.146). İnsanın türsel varlığı, bilinçli yaşamsal etkinliğidir; “[B]ilinçli yaşamsal etkinlik insanı, hayvanın yaşamsal etkinliğinden doğrudan doğruya ayırır. İşte o tastamam bundan ve sadece bundan ötürü türsel bir varlıktır. Ya da o sadece ancak türsel bir varlık olduğu için bilinçli bir varlıktır” (Marx, 2005a, s.146). Üretim faaliyetinde insan, bilinçli bir varlık olarak, hem ürettikleri hem üretmesindeki amacı hem de üretim biçimi açısından hayvandan farklılaşır;

“Gerçi hayvan da üretir. Arı, kunduz, karınca vb. gibi, kendine bir yuva, barınaklar kurar. Ama o sadece kendisi ya da yavrusu için dolayimsız gereksinme duyduğu şeyleri üretir; hayvan araçsız fizik gereksinme egemenliği altında üretir; oysa insan hatta fizik gereksinmeden bağımsız olarak bile üretir ve ancak ondan bağımsız olduğu zaman gerçekten üretir; hayvan sadece kendi kendini üretir, oysa insan tüm doğayı yeniden üretir; hayvanın ürünü doğrudan doğruya kendi fizik bedeninin bir parçasıdır, oysa insan kendi ürünü ile özgürce karşı karşıya gelir. Hayvan sadece kendi cinsinin ölçü ve gereksinmelerine göre yapar, oysa insan her cinsin ölçüsüne göre üretir ve nesneye her yerde kendi iç doğasını uygulamasını bilir; demek ki insan güzellik yasalarına göre de üretir” (Marx, 2005a, s.147).

İnsanın söz konusu türsel varlığı, bilinci, yabancılaşmış emek ile birlikte fiziki varlık aracı konumuna düşer. İnsan, fiziki varoluşunu sürdürürken, türsel varlık özelliklerine, entelektüel yetilerine yabancılaşır;

⁸⁷Referans verdiğimiz Türkçe çeviride ‘cinsil’ kullanılmıştır. Kanımızca ‘türsel’ daha anlaşılırdır. Bu sebeple ‘cinsil’ yerine ‘türsel’ kullanılmıştır

“İnsanın türsel varlığı, doğa kadar onun türsel entelektüel yetileri de ona yabancı bir varlık durumuna, onun bireysel varoluş aracı durumuna dönüşürler” (Marx, 2005a, s.148).

4. Karşısındaki insana yabancılaşır.

Yukarıdaki üç yabancılaşma biçiminin sonucu olarak insan insana da yabancılaşır. Çünkü yabancılaşan insan diğer insanlarla ilişkilerini bu yabancılaşma süreçleri bağlamında ortaya çıkan koşullara göre değerlendirir.

“İnsanın kendi emek ürününe, kendi yaşamsal etkinliğine, kendi türsel varlığına yabancılaşmasının dolaysız bir sonucu da şudur: *insan insana yabancılaşmıştır*. İnsan kendi kendisinin karşısında iken, onun karşısında olan *ötekidir*” (Marx, 2005a, s.148).

Yabancılaşma teorisine dair iki hususun daha üzerinde durmamız gerekir. Birinci husus mülk sahibi sınıfın yabancılaşmasıdır. Bu alt başlığın ilk paragrafında, yabancılaşmanın, kapitalist üretim ilişkilerine dahil olan işçi sınıfına mahsus bir teori olduğu ifade edilmişti –ki Marx yabancılaşma teorisini, “1844 Elyazmaları” isimli çalışmasında ‘yabancılaşmış emek’ başlığı altında ortaya koymaktadır-. Mülk sahibi sınıfa dair, söz konusu başlık altında herhangi bir izahat sunulmamaktadır. Bununla birlikte başka bir çalışmasında ‘varlıklı sınıfın’ yabancılaşmasından da bahseder. Proleter sınıf için erksizlik, insandışı bir varoluş olan yabancılaşma, varlıklı sınıf için erke sahip olma, insani bir varoluştur;

“Varlıklı sınıf ile proleter sınıf, aynı insani yabancılaşmayı temsil ederler. Ama birincisi kendini bu yabancılaşma içinde kendi yerinde duyar; bu yabancılaşmada bir doğrulama bulur, kendinin bu yabancılaşmasında kendi öz erkliğini görür ve onda insani bir varoluş görünüşüne kavuşur; ikincisi, kendini bu yabancılaşmada kendi erksizliğini ve insandışı bir varoluş gerçekliğini görür” (Marx ve Engels, 2009 ss.60-1).

İkinci husus ise yabancılaşmadan kurtuluştur. Yabancılaşmadan kurtuluş imgesi, aslında, “1844 Elyazmaları” isimli çalışmasındaki komünizm anlatısında zımni olarak mevcuttur, ancak yabancılaşma ile doğrudan ilişkilendirilerek ortaya konmaz. Bununla birlikte “Kutsal Aile”⁸⁸ isimli çalışmasında yabancılaşmadan kurtuluş oldukça sarıh bir

⁸⁸Orijinal Başlık: Die heilige Familie, oder, Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bauer und Konsorten (1845).

biçimde ortaya konar. Kurtuluş, yabancılaşmaya yol açan unsurların kaldırılmasına bağlıdır;

“Onların [Manchester ve Lyon atelier’lerinde çalışan komünist işçiler] mülkiyetin, sermayenin, paranın, ücretli emeğin vb. hiç de kendi imgeleme yetilerinin yalın yaratıları değil ama varlıklarının yabancılaşmasının çok pratik, çok somut sonuçları olduklarını, öyleyse insanın sadece *düşüncede*, sadece *bilinçte* değil ama yığın *varlığında* da, yaşamda da insan durumuna gelmesi için, onların da pratik, somut biçimde kaldırılmaları gerektiğini bilirler” (Marx, 2005a, s. 83, italikler orijinalinde).

Buna göre yabancılaşmadan kurtuluş, yabancılaşmayı var eden bütün ilişki biçimlerinin ortadan kalkmasıyla mümkündür –ki bu komünist toplumsal ilişkilerin etkin olması demektir. Bunun için ise iki pratik koşulun ortaya çıkması gereklidir;

“Filozofların anlayabilecekleri bir terim kullanmak gerekirse, bu “yabancılaşma” doğaldır ki, ancak iki pratik koşulla ortadan kaldırılabilir. Yabancılaşmanın “katlanılamaz” bir güç, yani insanın ona karşı devrim yaptığı bir güç haline gelmesi için, onun insanlığın büyük bir çoğunluğunu tamamen “mülkiyetten yoksun” hale, ve aynı zamanda, gerçekten mevcut olan bir zenginlik ve kültür dünyasıyla çelişkili hale getirmesi gereklidir” (Marx ve Engels, 2004b, s.61).

Daha önce de belirtmiş olduğumuz üzere Marx, yabancılaşma teorisinde, her ne kadar başka bir çalışmasında varlıklı sınıfın durumuna ilişkin bir yorumda bulunmuş olsa da, kapitalist üretim ilişkileri içerisinde emeğin yabancılaşmasına ilişkin bir izahat sunar, yani bu teori, kapitalist toplumsal ilişkilere dahil olan insanı –işçiyi- konu eden spesifik bir izahattır. Bu izahatta kullanılan türsel ifadesinin kendisi, dolaylı olarak da olsa, öze referansta bulunmaktadır. Zira türsel bir özelliğin olması, türü var eden bir payda olarak özün olmasını gerektirir. Bununla birlikte yabancılaşma teorisinde de insan tarihsel toplumsal ilişkilerce biçimlenen bir varlık olarak görülmektedir, belirli bir toplumsal ilişki biçimine referans vardır.

Marx’ın ikinci cevabına örnek olabilecek son örneğimiz ‘çıkar’dır. Çıkar, ayrıca, çalışmamızda merkezi bir öneme sahiptir, çünkü Marx’a göre, her ne kadar fiili durumu değişse de insanın her eyleminin temel güdüsüdür.

2.1.1.3.2. İnsanı eyleme geçiren güdü olarak çıkar

Marx için çıkar, insanı eyleme geçiren temel güdüdür. Dolayısıyla bu güdü her insanda, her toplumsal ilişkide, tarihin her aşamasında var olan (ancak fiilil dışavurumu koşullardan etkilenen) bir sabittir, “özel özellik”tir;

“Demek ki gerçek bağı siyasal yaşam tarafından değil, ama sivil yaşam tarafından oluşturulan burjuva toplum üyelerini birleşik tutan şey, *doğal zorunluluktur*, ne kadar yabancılaşmış görünürlerse görünsünler insanın *özel özellikleridir, çıkardır*” (Marx ve Engels, 2009, ss.174-5, italikler orijinalinde).

Çıkar, burjuva toplumunu bir arada tutan iki unsurdan biri –diğeri doğal zorunluluk- olmasının yanı sıra her ne kadar yabancılaşmış da olsa “özel özellik” olarak tanımlanmaktadır. Özel özellik olarak tanımlanması, çıkarın, sadece belirli bir dönem ve/veya belirli bir yerde geçerli bir hususiyet olmadığı anlamına gelir. Bununla birlikte her yerde ve her zaman aynı çıkardan da bahsedilmemektedir, mahiyeti toplumsal ilişki biçimlerine göre değişen bir çıkardır söz konusu olan. Ayrıca çıkar, işbölümüne bağlı olarak değişmektedir, yani kapitalist toplumsal ilişkiler içerisinde sınıfsal bölünmelere göre konumlanan birey ile sınıfsız komünist toplumsal ilişkiler içerisinde konumlanan bireyin çıkarı farklıdır⁸⁹.

Burada bir parantez açarak, bu kadar çeşitlilik arz eden çıkarın, toplumsal ilişkilerin dönüşümünün esas belirleyicisi olarak görüldüğünü, dönüşümün çıkar ilişkilerine bağlandığını belirtmemiz gerekir;

“İşte asıl bu çelişki, özel çıkar ile kolektif çıkar arasındaki çelişkidir ki, kolektif çıkarı, *devlet* sıfatıyla, bireyin ve topluluğun gerçek çıkarlarından ayrılmış bağımsız bir biçim almaya ve aynı zamanda her zaman her aile ve kabile yığılmasında mevcut olan, kan, dil, geniş bir ölçüde işbölümü bağları ve öteki çıkarlar gibi bağların somut temeli üzerinde, ama aldatıcı bir ortaklaşma görünümü almaya götürür; ve bu çıkarlar arasında, özellikle, daha o zamandan işbölümü tarafından koşullandırılan, bu cinsten gruplaşmalar içinde farklılaşan sınıf çıkarlarını, içlerinden birinin ötekiler üzerinde egemen olduğu sınıf çıkarlarını (...) buluyoruz.

⁸⁹ Dahası işbölümünün sonucu olan toplumsal sınıfların kendilerine ait bir kolektif çıkarı ve aynı toplumsal sınıfın bireylerinin kendilerine ait özel çıkarı vardır.

(...)Bireyler yalnızca özel çıkarlarına baktıkları için –özel çıkarlar bireyler açısından kendi kolektif çıkarlarıyla örtüşmez (...)– kolektif çıkar, onlara “yabancı” olan, onlardan “bağımsız” olan ve kendisi de özelliği olan ve özel bir “genel” çıkar olan bir çıkar gibi görünmektedir, ya da bu bireyler, demokraside olduğu gibi, bu ikilik içinde hareket etmek zorundadırlar” (Marx ve Engels, 2004b, ss.58-9, italikler orijinalinde).

‘Fikir’in, ‘devrim’in başarısız olup olmamasını belirler;

“(…) “*çıkâr*”dan ayrı olduğu ölçüde “fikir”, her zaman içleracısı bir biçimde başarısızlığa uğramıştır. Öte yandan her Yığın “*çıkâr*”ının, kendini tarihte zorla kabul ettirirken, daha dünya sahnesinde ilk görünüşünden başlayarak “*fikir*” ya da “*tasarım*”da kendi gerçek sınırlarını iyice geçmekten ve kısaca *insani* çıkar ile kaynaşmaktan geri kalmayacağı da kolayca anlaşılabilir (...) Devrim ancak siyasal “fikir”de kendi gerçek “*çıkâr*” fikrine sahip bulunmayan o Yığın için, gerçek yaşamsal ilkesi Devrimin yaşamsal ilkesi ile örtüşmeyen ve gerçek kurtuluş koşulları, burjuvazinin içlerinde toplumu kurtarıırken kendi kendini de kurtarabildiği koşullardan özsel olarak ayrılan o yığın için “*başarısız*”dır” (Marx ve Engels, 2009, s.122, italikler orijinalinde)⁹⁰.

Dolayısıyla herhangi bir zamanda ve herhangi bir yerdeki eylemin veya fikrin başarı ya da başarısızlığını (ve daha sonra inceleyeceğimiz üzere rasyonel olup olmadığını) belirleyen, çıkar güdüsünün işe koşulup koşulmadığıdır.

Çıkarın, toplumsal dönüşümdeki belirleyiciliğine dair açtığımız parantezi kapatarak insan eylemindeki önemine geri dönecek olursak, daha önce de belirttiğimiz üzere çıkar, bir yandan koşullara göre değişir öte yandan ise insan eyleminin esas güdüsüdür. Bir bakıma fiili dışavurumu koşullara göre biçimlenen bir sabittir. Yani özsel bir özellik olmakla birlikte içeriği koşullara göre biçimlenir. Şöyle ki, örneğin kapitalist toplumsal ilişki içerisinde, işçi sınıfı ile burjuvazinin ya da küçük burjuvazinin çıkarı aynı değildir⁹¹. Bununla birlikte toplumsal ilişki biçimi değişince, bu sözü edilen çıkar ilişkilerinin hepsi değişir.

⁹⁰ Marx ve Engels’in birlikte yazdıkları bir çalışmada ise şöyle denir; “[G]erçekten, kendisinden önce egemen olan sınıfın yerini alan her yeni sınıf, kendi amaçlarına ulaşmak için de olsa, kendi çıkarını, toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı olarak göstermek zorundadır, ya da şeyleri fikir planında açıklamak istersek: bu sınıf, kendi düşüncelerine evrensellik biçimi vermek ve onları, tek mantıklı, evrensel olarak geçerli düşünceler olarak göstermek zorundadır” (Marx ve Engels, 2004b, s.77).

⁹¹ Ek olarak burjuvazi ya da işçi sınıfına dahil olan her bireyin özel çıkarı da vardır ve bu çıkar dahil olduğu sınıfın kolektif çıkarı ile örtüşmeyebilir.

Buraya kadar ortaya koyduğumuz izahatlar ışığında, Marx'ın, insan özüne dair örtüşmeyen ifadelerde bulunduğunu söyleyebiliriz. 6.Tez'de "(...) öz aslında toplumsal ilişkiler bütünüdür" (Marx ve Engels, 2004b, s. 23 ve 27) der. Bu ifadeyi dikkate alırsak, "öz"ün her bireye içkin, kendinde bir "öz" olmadığı yönünde bir yorumda bulunabiliriz. Öte yandan komünizm, yabancılaşma veya çıkara dair ifadelerini dikkate alırsak, her bireye içkin kendinde bir öz olduğu yönünde bir yorumlama yapabiliriz. Sonuçta her iki yorumlama da, dikkate aldığı izahatlar bakımından makul görünmektedir. Veyahut örtüşmezlik değil de, Fromm (2014, s.48), Geras (2011, s. 24) veya Ollman (2012, s. 144)'da iddia edildiği gibi Marx'ta, hem insanın değişmesine hem de değişmeyen hususiyetlerine vurgu vardır da denilebilir⁹².

Çalışmamız, defaatle vurguladığımız üzere, rasyonalite ve dolayısıyla insan eylemine dairdir. İnsanın eylemiyle, davranışlarıyla ilgilendiğimiz için söz konusu yorumları eylem, davranış bağlamında değerlendirerek, şöyle bir çıkarımda bulunmaktayız: Marx'ta insan, sabit bir özü olsun ya da olmasın, eylemi, davranışı somut koşullara (yani toplumsal ilişkilere, daha spesifik olarak ise maddi ilişkilere) göre değişen toplumsal bir varlık olarak ele alınmaktadır⁹³ ve çalışmamızda Marx'ın, çıkarı, eylemin temel güdüsü olarak gördüğünü kabul etmekteyiz. Bununla birlikte eyleminin ya da davranışın temel güdüsü olan çıkarın fiili dışavurumu koşullara göre değişmektedir. Yani insan her yerde ve her zaman çıkar bağımlı hareket etmekle birlikte çıkar algısı somut koşullara, toplumsal ilişkilere göre değişmektedir. Dolayısıyla çıkarın kendisi de, eylemin mahiyetini değiştiren koşullara bağlı olarak değişmektedir, bireyin eylemini belirleyen temel güdüdür ve davranışsal dışavurumu toplumsal koşullara göre değişmektedir.

Kısacası insan bütün bu ilişkiler bağlamında, yeniden ve yeniden biçimlenen bir varlıktır. Bu varlık yaşam koşullarında, düşünsel dünyasında, istek ve arzularında, esasen üretim ilişkilerinin belirleyici olduğu bir dizi toplumsal ilişki biçimine bağlıdır. Söz konusu

⁹² Leopold (2007, s. 224) da, Marx'ta insanın hem –insan doğasına referansla- tarih boyunca ve kültürler arasında istikrarlı evrensel hususiyetler hem de tarihsel ve kültürel farklılıkları yansıtan çeşitli hususiyetlerce karakterize edildiğini iddia eder.

Sayers ise Geertz (1993, s.49)'e referansla "kültürden bağımsız insan doğası diye bir şey yoktur" der.

⁹³ Tekrar belirtmek gerekirse söz konusu toplumsal ilişkiler belirli bir tarihsel uzamda geçerli olan toplum yapısının dışavurumudur. Bu yapıyı tesis eden ilişkiler iktisadi, hukuki, siyasal vb. ilişkilerdir. Ancak söz konusu ilişki biçimleri, toplumsal yapıyı belirlemede aynı özgül ağırlığa sahip değildir; iktisadi ilişkiler diğer ilişkileri belirler. Fikirler, inançlar, ilkeler, kategoriler, hukuki düzenlemeler vb. iktisadi ilişkilere bağlı, iktisadi ilişki biçimine uygun olarak üretilir. İktisadi ilişki işbölümü, üretim, bölüşüm ve tüketimin tümünü kapsar. Bu üretimde işlevsel olarak en başarılı hukuki kategori ise mülkiyettir. Mülkiyet, iktisadi ilişkilerin hukuki meşrulaştırıcısı, somut temsilidir. İnsan bütün bu ilişkiler bağlamında, yeniden ve yeniden biçimlenen bir varlıktır.

ilişki biçimlerinin değişmesi demek, varlığın eylemini biçimlendiren koşulların ve çıkarın kavranmasının değişmesi demektir. Marx'ın ifadesiyle, üretim biçimi el değirmeni olan toplumsal ilişki biçiminin insanı ile üretim biçimi buharlı değirmen olan toplumsal ilişki biçiminin insanı aynı değildir.

2.2. K. Marx ve Rasyonalite⁹⁴

Rasyonalite, diğer iktisat düşünürleri –Jevons ve Veblen- incelenirken yapılacak ayrıma uygun olarak, “iktisadi birim” –birey ve firma⁹⁵- ve “iktisadi toplum” başlıkları altında incelenecektir. Elbette ki yapılmış olan sistematik ayırım, birey ve toplumun, Marx'ın teorisindeki ilişkiselliğini gözden kaçırmak anlamına gelmemektedir. Ayırım, anlatımın sistematik yapısı nedeniyle yapılmaktadır ve ilişkisellik dikkate alınmaktadır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, incelemede bazı noktalarda kapitalizm temelli bazı noktalarda ise genel çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu, ana savın daha iyi anlaşılması için yapılmaktadır.

2.2.1. Marx ve iktisadi birim- rasyonalite ilişkisi

Marx'ın ‘iktisadi birim’ rasyonalitesine ilişkin görüşlerini, diğer düşünürlerde de yapacağımız gibi, iktisadi birimi birey ve firma olarak ikiye ayırarak inceleyebiliriz. Birey ile başlayacak olursak, bireyin rasyonalitesine bakışında öncelikle üzerinde durmamız gereken hususlar, toplumsal ilişkilerin var ettiği ve koşullandırdığı sınıfsal ilişkiler ve çıkardır⁹⁶. Zira bireyin rasyonalitesine dair esas güdü çıkardır ancak bu çıkarın kendisi de ilişkiseldir, üyesi olduğu sınıfın çıkardır. Çünkü her birey aynı değildir ve atomik olarak ele alınmamalıdır. Birey toplumsal bir varlıktır, belirleyici olan, “(...) insanın, Aristoteles'in dediği gibi politik bir hayvan olmasa bile, her durumda, toplumsal bir hayvan olmasıdır” (Marx, 2004a, s. 317) ve bütün toplumlar sınıfsal bölünmelere

⁹⁴ Marx ve Rasyonalite ilişkisini ele alan birçok çalışma vardır. Örneğin bkz. Wilson (2004), Märkus (1979; 1980), Khalil (1990), Deutschmann (1998), Feenberg (2010).

⁹⁵ Marx'ın terminolojisinde bu birimler, işçi, emekçi, proleter, kapitalist, burjuva, küçük burjuva gibi kavramlarla ifade edilir.

⁹⁶ Çalışmamızda sınıfsal ilişkilerin belirleyici pozisyonunda olduğu birey rasyonalitesinden bahsedilmektedir. Ancak sınıf rasyonalitesinin, kolektif eylemin başarı veya başarısızlığı bağlamında değerlendirildiği bir literatür de söz konusudur. Bu literatürdeki ana tartışma konusu, devrimci eylemin öznesi pozisyonundaki işçi sınıfından bireylerin eyleme geçip geçmeyeceğidir ve bu tartışma mahkum açmazı üzerinden yapılmıştır. Kolektif eylem üzerinden yapılan tartışmalar için bkz. Olson (1965), Roemer (1978; 1979), Buchanan (1979), Booth (1978), Edel (1979), Sabia (1988). Ayrıca bkz. Elster (1985, ss.359-366).

tabidirler, “[B]ugüne kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir” (Marx ve Engels, 2008, s. 22).

İnsanın toplumsal bir hayvan olması ve toplumun sınıfsal ilişkilerin merkeze alınmasıyla kavranacak olması nedeniyle, Marx’ın izahatında toplumsal ilişkilerin yapısı, çıkar güdüsünü belirleyen saik⁹⁷ olur denilebilir. Bireyin çıkar ve amaçlarının herhangi bir rasyonel hesaplaması bu saike, toplumsal ilişkilere bağlı olarak devinir. Bir diğer ifadeyle rasyonelliğin bizatihi kendisi toplumsal ilişkiler bağlamında anlam kazanır. Çıkar sabit rasyonellik kriteri olmakla birlikte, bireyin çıkar algısı, toplumsal ilişkilerce biçimlenir.

Söz konusu ilişkiyi akılda tutarak, Marx’ın bireyin rasyonalitesine dair görüşlerinin izahında, toplumsal ilişkiler ile çıkar arasındaki ilişkinin, ‘var olan’ –kapitalist üretim ve mülkiyet ilişkileri- ve ‘var olması gereken’ –komünist üretim ve mülkiyet ilişkiler olarak ayırarak incelenmesinin uygun olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Marx’ın izahatı bir bakıma siyasal bir çıkarımdır ve bu çıkarımın kendisi eylemlerin yorumlanmasında dikkate alınır⁹⁸.

‘Var olan’ ile ‘var olması gereken’ ayrımı, aynı zamanda, Marx’ın, Jevons ve Veblen’den farklılaştığı yerdir. Marx, ‘var olanın’ bilinç yönlendirici sonuçlarının olduğunu teorik ve siyasal bir çıkarımla –ki bunlar iç içe geçmiştir- ortaya koyup, bu hususa aşırı vurgu yapar, (ideoloji veya yabancılaşma yorumlarında) var olanın, “gerçekliği”, “hakikati”, “doğru olanı” maskeleydiğini iddia eder. İlişki biçimleri bir “var olan” bir de “var olması gereken” olarak değerlendirilir ve yaşanan –var olan- ilişkisellik sorgulanır, “doğru” inşa edilmeye ya da bulunmaya çalışılır. Bu sebeple eylemleri yaşandığı haliyle kabul etmeyip sorgulamaya tabi tutar. Bireyin eyleminin rasyonalitesini doğrudan eylemle ilişki bağlamında ortaya koymaz. Daha doğru bir ifadeyle, doğrudan eylemle ilişki bağlamında ortaya konan rasyonalite izahatına ‘yukarıdan’ müdahale eder. Değerlendirme kriteri olarak çıkarı kabul etmekle birlikte, bireyin söz konusu kriteri, toplumsal ilişkilerin muhteviyatı nedeniyle ‘yanlış’ ele aldığı ya da alabileceği yorumlarında bulunur.

Ayrıca Marx’ın analizinde birey sınıfsal bir varlık olduğu için bütün bireyler aynı şekilde değerlendirilmez. İktisadi davranış, farklı sınıflara göre incelenmelidir. Kapitalizm özelinde konuşacak olursak inceleme, burjuvazi, işçi sınıfı ve küçük burjuvazi sınıfları

⁹⁷ Saik-güdü kavramsal ayrışmasında saiki, güdüyü belirleyen unsur olarak tanımlamaktayız.

⁹⁸ Çıkar ile siyasal çıkarım arasındaki ilişki için bkz. Marx ve Engels (2004b, s. 59, 65, 77).

temelinde yapılabilir. Bu sınıfların kendi hususiyetleri vardır. Burjuvazi, büyük kapitalist birey ya da birey grupları olarak üretim araçlarına sahiptir ve iktisadi artığın dağıtım ve yaratımına karar verir. İşçi sınıfının bireyi, toplumsal üretim sürecine dahildir ancak üretim araçlarına sahip olmaması nedeniyle kendi talihini belirlemede herhangi bir güce sahip olmaz. Küçük burjuvazinin üretim araçlarıyla ilişkisi, kendi işyerine sahip olması ya da profesyonel çalışanlar olması biçimindedir, topluma ilişkin olmasa da kendi iktisadi ve toplumsal durumlarını etkilemeye yönelik kısmi güce sahiptir (Roemer, 1978, ss. 150-1).

Bireyin eylem ve davranışları, daha önce de belirttiğimiz üzere, dahil olduğu toplumsal ilişkilere ve söz konusu toplumsal ilişkilerdeki pozisyonlarına göre değişir. O halde bu üç farklı sınıf ve mensupları, kendi sınıfsal hususiyetleri temelinde eylemde bulunur. İşçi sınıfının bireyi ile burjuvazi ya da küçük burjuvazi sınıfının bireyinin eylem ve davranışları farklıdır (nihayetinde işçi sınıfının bireyi, kapitalist üretim ilişkileri içerisinde, üretim araçlarına sahip olmaması nedeniyle, diğer iki sınıfın bireylerine göre kendi yaşam koşullarını belirleme hususunda dezavantajlı konumdadır).

Yukarıda izah edilen değerlendirme kriterleri ve bakış açısı, Marx'ın, bireyin rasyonalitesini yorumlarken birçok hususu ele aldığını ortaya koyar. Bunları sistematikleştirecek olursak, öncelikle bireyin dahil olduğu toplumsal ilişki biçimi ortaya konmalı, söz konusu toplumsal ilişkilerde, hangi sınıftan olduğuna bakılmalıdır. Yani bireyler, birbirinden bağımsız tekil varlıklar olarak değil, toplumsal varlıklar olarak ele alınıp, iktisadi bakımdan müşterek hususiyetlere sahip toplumsal katmanlar –sınıflar- bağlamında değerlendirilmelidir. Daha sonra bireyin, dahil olduğu sınıfın çıkarına uygun eylemde bulunup bulunmadığına bakılmalıdır. Bireyin sınıfsal çıkarına uygun eylemde bulunup bulunmadığına dair bir yorumlama, elbette ki, sınıfsal çıkarın önceden belirlenmesini gerektirir. Bu belirlenim, sınıfların hangi müşterek hususiyetlere göre tanımlandığına ve buna bağlı olarak sınıfın çıkarının ne olduğuna bağlıdır (Marx, kapitalizm izahatı temelinde konuşacak olursak, sınıfları üretim ilişkileri bağlamında tanımlamış, sınıfların çıkarını da yine bu üretim ilişkileri temelinde ortaya koymuştur). Tabi ki, bütün bu süreçlerde, ‘var olan’ ile ‘var olması gereken’ toplumsal ilişki biçimleri arasındaki gerilim merkezi pozisyonunu korur. Bu gerilimin en önemli sonucu, arzulanan sınıfsız toplumun var olmadığı koşullarda, üretim araçlarına sahip olmayan sınıfın, kendi çıkarının ne olduğunun bilincinde olup olmadığına dairdir.

Marx'a göre kapitalist -veya genel olarak sınıflı- toplumda, egemen pozisyonda olan sınıf, zihinsel üretim araçlarına da sahiptir ve bu hususiyeti dolayısıyla maddi ve dolayısıyla zihinsel ve maddi üretim araçlarına sahip olmayanların düşüncelerini yönlendirir (Marx ve Engels, 2004b, s. 75). Bu ilişkisellik, zihinsel ve maddi üretim araçlarına sahip olmayan sınıfa dahil olan bireylerinin eylemlerinde dikkate aldıkları çıkarın, algısal olarak yönlendirildiği anlamına gelir. Bu ifadeyi şöyle nedenselleştirebiliriz; bilinç toplumsal bir üründür (Marx ve Engels, 2004b, s. 55). Bireyin çıkarı lehine hareket etmesi bilince bağlı ve bu bilinç egemen sınıfın belirleyici pozisyonda olduğu toplumsal koşulların bir sonucu ise, kendi iktisadi ve toplumsal durumlarını belirlemede bir güce sahip olmayan sınıfın çıkarı yönlendirilebilir.

Dolayısıyla, bireyin eyleminin rasyonalitesine dair bir değerlendirmede, 'var olan' durum ve koşulların ötesine bakılmalıdır⁹⁹. İşte bu noktada Marx'ın teorik rasyonalitesi devreye girer. Doğrudan eyleme bakarak çıkarsamada bulunmaz¹⁰⁰. Bireyin rasyonalitesi eylemleri yaşandığı haliyle kabul etmeyip sorgulamaya tabi tutan ya da eylemi anlamlandırmaya çalışan, bunu yaparken ise belirli bir inanç sisteminden (değerler kümesinden) hareketle tutarlı bir sonuca ulaşmayı hedefleyen bir teori bağlamında değerlendirilir.

Bu rasyonalite izahatında, görüldüğü üzere, çıkar, kavranışı toplumsal ilişkilere göre değişen bir güdü olarak işlevselleştirilir. Marx'ın kapitalizmdeki sınıfsal ilişkilere ve bilince dair görüşleri bir arada düşünülürse, o halde, güdüyü devindiren saikin –toplumsal ilişkiler- üretim araçlarına sahip olmayan işçi sınıfının bireyinin eylemini 'yanlış' yönlendirebileceği söylenebilir. Zira daha önce de belirttiğimiz üzere, bireyin çıkar ve amaçlarının herhangi bir rasyonel hesaplaması bu saike, toplumsal ilişkilere bağlı olarak devinir ve kapitalist toplumsal ilişkiler işçi sınıfının bilincini ve dolayısıyla çıkar algısını yönlendirebilir. Burjuvazi veya küçük burjuvaziye dahil olanların ise çıkarı, zaten, kapitalist üretim ilişkilerinin devam etmesidir. Bu sınıfın bireyleri mevcut koşullarda kendi çıkarlarına uygun eylemde bulunmaktadır.

⁹⁹ Bu izahatı yabancılaşma ile bir arada da düşünebiliriz. Marx'ın kapitalizmdeki yabancılaşma izahatını hatırlayacak olursak, varlıklı sınıfın yabancılaşması kendi öz erklığı, insani bir varoluş iken proleter sınıfın yabancılaşması kendi erksizliği ve insandışı bir varoluş (Marx ve Engels, 2009, ss. 60-1) idi. Var olan ilişkiler varlıklı ve proleter sınıf için bir yabancılaşmaya yol açsa da bu yabancılaşmanın sonuçları iki sınıf için oldukça farklıdır, proleter sınıfın erksizliği, bu sınıfa dahil olan bireylerin kendi çıkarına dair algısının erk sahibi sınıf tarafından belirlenmesine yol açar.

¹⁰⁰ Çalışmamızda tanımlanan rasyonalite tanımlarını hatırlayacak olursak, araçsal, prosedürel ve tözel rasyonalite eylem ile doğrudan ilişkili, teorik rasyonalite ise eylem ile dolaylı ilişkili bir rasyonalite idi.

Marx, teorik rasyonalitesi içerisinde bir amaç-araç ilişkisi kurar denilebilir. Şöyle ki; çıkarı, -tüm sınıflar için geçerli olacak biçimde- bireysel refahın artırılması olarak düşünürsek, bireyin amacı refahını artırmaktır ve buna ulaşması için en iyi araçları seçmelidir (Gomberg, 1989, s. 57). Marx, teorik izahatın sunduğu çıkarım dolayımında yapılması gerekenleri sıralar. Marx'ın, Gomberg (1989, s. 57)'nin ifadesiyle, – çalışmamızda araçsal rasyonalite olarak adlandırdığımız- amaç-araç rasyonalitesiyle bir derdi yoktur. Derdi buraya nasıl ulaşılacağıdır ve 'var olan' durumu sorgulaması dolayısıyla, eylemle doğrudan ilişkili bir şekilde ortaya konan araçsal rasyonaliteye, dolaylı ilişkili olan teorik rasyonalite temelinde müdahalede bulunur. Bu müdahale, rasyonalitenin teorik üst bakışa göre anlamlandırılması anlamına gelir. Teorinin öngördüğünü yapmamak, bir bakıma amaca ulaşmak için en iyi araçların seçilmemesi anlamına da gelerek, rasyonel olmaz. Mamafih sınıfsal ilişkiler akıldan çıkarılmamalıdır. Kapitalist üretim ilişkilerinde, burjuvazi veya küçük burjuvaziye dahil olan bireylerin refahı, komünist üretim ilişkilerine göre daha iyi olabilir. Yani söz konusu bireyler için 'var olanı' muhafaza ve müdafaa etmek rasyonel olabilir¹⁰¹ ancak işçi sınıfı için bu rasyonel değildir. Kapitalist üretim ilişkileri için geçerli olan bu ilişkisellik, komünist üretim ilişkilerinde geçersizleşir; artık sınıfsız bir toplum vardır, sınıflar arası çıkar çatışması olmaz, tüm bireyler ortak bir çıkar için bulunacak, amaç olan çıkarlarına en uygun araçları seçerek araçsal rasyonel davranacaklardır.

Bütün bu izahatlardan hareketle Marx'ta birey rasyonalitesini özetleyecek olursak; birey, atomik bir varlık değil toplumsal bir varlık olarak ele alınır, sınıfsal ilişkiler bağlamında kavranır. Bireyin rasyonalitesinin esas güdüsü çıkardır ve her bireyin, sınıflı toplumlar özelinde konuşacak olursak, kendi sınıfsal pozisyonuna bağlı bir çıkarı vardır. Her birey kendi çıkarına ve kendi çıkarı sınıfsal çıkara bağlı olduğuna göre sınıfsal çıkarına en uygun biçimde eylemde bulunmak ister. Söz konusu çıkarı, refahını olabilecek en iyi hale getirmek olarak tanımlarsak, birey refahını en iyi hale getirecek araçları işe koşmaya çalışır. Ancak çıkar toplumsal ilişkiler içerisinde işlevselleşir. İnsan her yerde ve her zaman çıkar bağımlı hareket etmekle birlikte çıkarın kavranması toplumsal ilişkilere bağlı olarak değişir. Toplumsal ilişkiler nedeniyle, egemen pozisyonda olan sınıf veya sınıflar –bilince müdahale edebilmeleri dolayısıyla-, egemen pozisyonda olmayan sınıf veya sınıfların çıkarını manipüle edebilir, bireylerin kendi çıkarlarının aleyhine eylemde bulunmalarını sağlayabilirler. Sınıfsız bir toplumda ise, sınıflı toplumda ortaya çıkan çıkar

¹⁰¹ Gomberg (1989, s. 60)'in ifadesiyle, burjuvazinin çıkarları devrimsel değişime ters düşer.

çatışması ve egemen sınıfın diğer sınıfın çıkarlarını, zihinsel ve fikirsel müdahalelerle manipüle etmesinin koşulları ortadan kalkacaktır.

Bu anlatı, Marx'ın teorik rasyonalitesinin, bireylerin rasyonalitelerini değerlendirmede baskın olduğunu gösterir. Bir diğer ifadeyle bireyin rasyonalitesi açısından araçsal rasyonalite, teorik rasyonalitenin alt kümesi gibi görünür. Araçsallık, teorik izahat bağlamında düşünülür.

Bireyin tüketimini düşünelim¹⁰². Burada üretimin bölüşümle, değişimle, tüketimle genel ilişkisi üzerine izahatları açıklayıcıdır. Üretim, bölüşüm, değişim ve tüketim arasında şöyle bir ilişki kurar;

“Üretim, gereksinimlere karşılık veren nesneleri yaratır; bölüşüm, bunları toplumsal yasalara uygun olarak bölüştürür; değişim, bu bölüştürülen şeyi yeniden bölüştürür, ama bu ikinci bölüşme bireysel gereksinimlere uygun olarak gerçekleşir; ve ensonu, tüketimde ürün, bu toplumsal hareketin dışına kaçar ve tatmin ettiği bireysel gereksinimin konusu ve doğrudan hizmetçisi olur. Üretim, böylece, hareket noktası olarak, tüketim ise bitiş noktası olarak belirir, bölüşüme ve değişime gelince, bunlar, orta süreçtir ki, bu da kökeninde toplumun bulunduğu uğrak olan bölüşüm ve kökeninde bireyin bulunduğu uğrak olan değişim olmak üzere ikili bir nitelik taşır” (Marx, 2005b, ss. 244-5 ve Marx, 1999a, s. 27).

Üretim ile tüketim birbirinin olmazsa olmazıdır. Aralarında karşılıklı bir ilişki vardır. Birbirlerini karşılıklı olarak belirlerler;

“Öyleyse üretim, 1. ona maddesini sağlayarak; 2. tüketimin tarzını belirleyerek; 3. tüketicide ilkten basit olarak nesneler biçiminde ürün gereksinimleri yaratarak, tüketimi üretmektedir. Üretim demek ki, tüketimin nesnesini, tüketim tarzını, tüketim güdüsünü yaratmaktadır. Aynı biçimde, tüketim, üretimin amacını belirleyici bir gereksinim biçiminde olmasını sağlayarak üreticinin yeteneğini kısıktır” (Marx, 2005b, ss. 249 ve Marx, 1999a, s. 30).

Bu karşılıklı belirlenimi aklıda tutarak, bir başka hususun, üretim denilenin incelenmesinin nereden başlanması gerektiğine de bakmak gerekir. Marx'a göre üretimin incelenmesinde öncelikle bölüşüm ilişkilerine bakılması gerekir;

¹⁰² Burada ele alınan tüketim, kapitalist üretim ilişkileri dolayımındaki tüketimdir.

“Birey bir nesneyi üretir ve onu tüketerek, kendine geri döner, ama bunu, kendini yeniden-üreten ve üretken birey olarak yapar. Böylece tüketim, üretimin bir uğrağı olarak görünür.

Ama toplumda üreticiyle ürün arasındaki ilişki, bu sonuncusu tamamlanır tamamlanmaz bir dış ilişkidir, ve ürünün özneye dönüşü, onun öteki bireylerle ilişkilerine bağlıdır. O, doğrudan ürünün sahibi olmaz. Ne de ürünü doğrudan mülk edinme, üreticinin toplum içinde üretimde bulunurken güttüğü amaçtır. Üretici ile ürün arasına, toplumsal yasalarla üreticinin ürün kitlesindeki payını belirleyen ve böylece üretim ile tüketim arasına yerleşen bölüşüm girer” (Marx, 2005b, s. 251 ve Marx, 1999a, ss. 31-2)¹⁰³.

Bölüşüm, hem ürünlerin bölüşümü, hem üretim araçlarının bölüşümü hem de bireylerin belirli üretim ilişkileri altında ayrılmasıdır ki ürünlerin bölüşümü, üretim süreci içerisinde bulunan ve üretim yapısını belirleyen bölüşümün sonucudur (Marx, 2005b, ss. 253-4 ve Marx, 1999a, ss. 33-4). Bu sebeple üretimi incelerken öncelikle üretim araçlarının bölüşümüne bakılmalıdır;

“Üretimin başlangıç noktasının, zorunlu olarak, üretim araçlarının belli bir bölüşümünde olduğu iddia edilirse, ve bölüşümün hiç değilse bu anlamda üretimden önce geldiği, onun önkoşulunu oluşturduğu söylenirse, buna karşılık olarak, üretimin fiilen kendi belirlenimleri ve ön koşulları olduğu ve bunların da onun etkenlerini oluşturduğu ileri sürülebilir. Bu etkenler, başlangıçta doğal veriler gibi görünebilirler. Üretim sürecinin kendisi, bu doğal verileri, tarihsel veriler biçimine sokar ve, bunlar, bir süre için üretimin doğal önkoşulları gibi görünürlerse de başka bir dönemde, onun tarihsel sonuçları haline gelmişlerdir. Bunlar üretimin kendi çerçevesi içerisinde durmadan değişirler” (Marx, 2005b, s. 254 ve Marx, 1999a, s.34).

Yani üretim, tüketimin sadece nesnesini değil ayrıca tarzını ve güdüsünü de yaratmakla birlikte, kendisi üretim araçlarının bölüşümünce –ki bu bölüşüm doğal değil tarihseldir- belirlenir. Dolayısıyla üretim ilişkilerinin yapısı, bir diğer ifadeyle üretim araçlarının bölüşümü, tüketim ilişkilerini belirler. Tüketimde bulunan birey, bu bağlamda,

¹⁰³ Bölüşüm ilişkilerine dair, Kapital isimli çalışmasının üçüncü cildinde ise şöyle der; “Demek ki, bölüşüm ilişkileri denilen ilişkiler, üretim sürecinin, tarih içerisinde belirlenmiş özgül toplumsal biçimlerine ve, insan yaşamının yeniden-üretim sürecinde, insanların karşılıklı ilişkilerine tekabül eder ve ondan doğar. Bu bölüşüm ilişkilerinin tarihsel niteliği, yalnızca bir yönünü ifade ettikleri üretim ilişkilerinin tarihsel niteliğidir. Kapitalist bölüşüm, öteki üretim tarzlarından doğan bölüşüm biçiminden farklıdır, ve her bölüşüm biçimi, kendisinden doğduğu ve kendisine tekabül ettiği, özgül üretim tarzı ile birlikte ortadan kalkar” (Marx, 2003, s.774).

üretim ilişkilerinin belirlediği bir tarzda ve üretim ilişkilerinin belirlediği bir güdüye bağlı olarak tüketimde bulunur. O halde bireyin tüketiminin rasyonalitesi, üretim araçları sahipliği dikkate alınarak ortaya konulan sınıfsal ilişkilere göre değerlendirilmelidir.

Sınıfların, örneğin işçi sınıfının kapitalist üretim ilişkileri içerisindeki tüketiminin rasyonalitesi değerlendirilecek olunursa, Marx, kapitalist üretim ilişkilerini incelerken emekçinin iki yönlü tüketimde bulunduğunu söyler;

“Emekçinin tüketimi iki yönlüdür. Üretim sırasında, emeğiyle üretim araçlarını tüketir ve bunları, yatırılan sermayeden daha değerli ürünlere dönüştürür. Bu, üretici tüketimdir. Ve aynı zamanda da, emek-gücünün, onu satın alan kapitalist tarafından tüketilmesidir. Öte yandan, emekçi, emek-gücü için kendisine ödenen parayı geçim araçlarına çevirir: bu, onun bireysel tüketimidir. Emekçinin üretken tüketimi ile bireysel tüketimi, demek ki, tamamen birbirinden farklıdır. İlkinde emekçi sermayenin devindirici gücü olarak iş görür ve kapitaliste aittir. İkincisinde kendisine aittir ve üretim faaliyetleri dışında kendi gerekli yaşamsal işlevlerini yerine getirir. Birincinin sonucu ile kapitalist yaşar, ikincinininki ile işçi” (Marx, 2004a, s.545-6).

Emekçinin tüketimi üretken ve bireysel olarak ikiye ayrılır, sırasıyla üretim araçlarının tüketimi ve geçim araçlarının tüketimi. Emekçi, kapitalist üretim ilişkileri içerisinde, üretim araçlarını tüketerek –kullanarak- kapitalist için gerekli olan ürünleri üretir, geçim araçlarını tüketerek –kullanarak- ise biyolojik varlığının devamlılığını sağlar, dolayısıyla, üretken tüketimiyle kapitalist, bireysel tüketimiyle ise kendi yaşamı için gerekli olanı yapar. Üretken tüketim ürün üretimi, bireysel tüketim ise emekçinin kaslarının, sinirlerinin, kemiklerinin üretimi ve yeniden üretimidir (Marx, 2004a, s. 546). Emekçinin bireysel tüketimi emekçi açısından üretken tüketim değil iken, kapitalist açısından, farklı bir bağlamda da olsa, üretken tüketimdir;

“Aslında, emekçinin bireysel tüketimi, kendisi yönünden üretken olmayan bir tüketimdir, çünkü, bu, yalnızca gereksinme içindeki bir bireyi yeniden üretmektedir; oysa bu, kapitalist ve devlet için üretken bir tüketimdir, çünkü bu, onların servetini yaratan gücü üretmektedir.

Bunun için, toplumsal açıdan bakıldığında, işçi sınıfı, emek sürecine doğrudan katılmadığı zaman bile, tıpkı sıradan bir emek aracı gibi sermayenin tamamlayıcı bir parçasıdır. Bireysel tüketimi bile, belli sınırlar içinde, üretim sürecinde bir etmendir. Ne

var ki, bu süreç, kendinden bilinçli araçları yüzüstü bırakmalarını önlemek için gerekli önlemleri alır ve bunların ürettikleri ürünleri daha bitir bitmez onların bulunduğu kutuptan sermayenin bulunduğu karşı kutba taşır. Bireysel tüketim bir yandan bunların varlıklarını sürdürmelerini ve yeniden-üretilmelerini, öte yandan da yaşamak için gerekli tüketim maddelerini yok ederek işçilerin, emek pazarında sürekli boy göstermelerini sağlar. Romalı köle prangaya vurulurdu, ücretli emekçi sahibine, görünmeyen bağlarla bağlanır” (Marx, 2004a, s. 547-8).

Buna göre, kapitalist üretim ilişkileri içerisinde, emekçinin bireysel tüketimi, kendisi yaratıcı güç olduğu için, kapitalist açısından üretken bir tüketimdir. Ayrıca üretim, bölüşüm ve işbölümünün sonucunda emekçinin tüketimi, sistemin bağımlılık ilişkilerinin bir sonucu olur. Üretim araçlarına sahip olmayan ve hatta kendisi, diğer üretim araçlarını, ürün üretmek için işlevselleştiren bir ‘belirleyici’ üretim aracı pozisyonunda olan emekçi, yaptığı tüketimde kendini ve sistemi yeniden üretir.

İşçi sınıfı, ister bireysel ister üretken olsun tüketiminde sistemin gereksinimine uygun hareket eder. Bu, tercihin değil üretim ilişkilerinin bir sonucudur. Söz konusu üretim ilişkileri içerisinde, Romalı köle gibi prangaya vurulmasa da sahibine, başka biçimlerde, bağlıdır. Bu bağlar tüketim içerisinde yeniden üretilir. Tüketimdeki rasyonalitesi, söz konusu bağımlılık ağlarınca yönetilir. Mevcut sistem kendi çıkarına olmasa da, mevcut sistemi yeniden üretecek bir tüketimi vardır. Tüketimdeki rasyonalitenin, kendi çıkarını gözetken, araçsal bir rasyonaliteye dönüşmesi, teorik olarak, üretim ilişkilerinin değişmesine bağlıdır. Buna karşılık burjuvazi ya da küçük burjuvazinin tüketimi, mevcut üretim ilişkileri bağlamında düşünüldüğünde, kendi çıkarlarıdır. Çünkü mevcut sistemi yeniden üretmek, mevcut sistemin devamlılığını gözetmek, bu iki sınıf için araçsal rasyonel bir eylemdir. Bir diğer ifadeyle, tüketimde bulunan birey, üretim ilişkilerinin belirlediği bir tarzda ve üretim ilişkilerinin belirlediği bir güdüye bağlı olarak tüketimde bulunduğu göre, mevcut üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini sağlayacak tarzda, buna uygun bir güdüyle tüketimde bulunmak, mevcut üretim ilişkileri kendi çıkarına olan sınıflar için rasyoneldir.

İktisadi birim olarak bireyin rasyonalitesini inceledikten sonra, şimdi, firmanın rasyonalitesine bakacak olursak, öncelikle iki hususu önceden belirtmeliyiz. Birincisi, firmanın rasyonalitesi dediğimiz, firmanın karar vericisi olan kapitalistin rasyonalitesidir.

Zira seçimi yapan kapitalisttir. İkincisi Marx'ın firma/kapitalist rasyonalitesine ilişkin izahatı 'değer' ile yakından ilişkilidir.

Marx, kapitalistin iki amacı olduğunu söyler;

“Kapitalistimizin gözünde iki amaç vardır: önce, değişim-değeri olan bir kullanım-değeri üretmek ister, yani satılacak bir mal, bir meta üretmek ister; sonra, değeri, üretiminde kullanılan metaların toplam değerlerinden daha fazla olan bir meta üretmek ister; yani ürettiği şeyin değeri, serbest piyasadan satın aldığı üretim araçları ve emek-gücünden fazla olmalıdır. Amacı, yalnız kullanım-değeri değil, değer üretmektir; yalnız değer değil, aynı zamanda artı değer üretmektir” (Marx, 2004a, s. 188).

Başka bir çalışmasında ise şöyle der;

“Şurasını hiç unutmamak gerekir ki, bu artı-değerin üretimi –ve bunun bir kısmının tekrar sermayeye çevrilmesi ya da birikim, bu artı-değer üretiminin ayrılmaz bir parçasını oluşturur-, kapitalist üretimin ilk ve en yakın amacı ve itici gücüdür” (Marx, 2003, s. 216).

Kapitalistin amacı aslında kullanım değeri üretmek değil mübadele değeri üretmek (kullanım değeri mübadele değerinin zorunlu bir sonucu gibidir) ve bu üretimde, üretimde kullanılan girdilerin değerinden daha fazla bir değer, artı-değer üretmektir¹⁰⁴. Artı-değer

¹⁰⁴ Artı değer Marx'ın tüm iktisadi teorisinin merkezindeki kavramlardan biridir. Bu nedenle açıklanmalıdır: Artı değer belirleniminde iki kavram belirleyicidir; değişen ve değişmeyen sermaye. Değişmeyen sermaye, “sermayenin üretim araçları, hammadde, yardımcı malzemeler ve iş aletlerince temsil edilen kısmı” yani sermayenin “üretim süreci sırasında nicel bakımdan bir değer değişimine uğramayan” (Marx, 2004a, s. 209) kısmıdır. Değişen sermaye, “sermayenin, emek-gücü tarafından temsil edilen kısmı” yani sermayenin “üretim sürecinde bir değer değişimine uğrayan” (Marx, 2004a, s. 209) kısmıdır. Değişen sermaye, “(...) kendi değerinin eşdeğerini yeniden ürettiği gibi, bir fazlalığı da, değişen koşullara göre az ya da çok olabilen bir artı-değeri de üretir” (Marx, 2004a, s. 209). Artı değer şöyle hesaplanır;

“Yatırılan sermaye, S, ile üretim sürecinde doğan artı-değer, ya da başka bir deyişle, sermayenin, S, değerini büyütmesi, her şeyden önce karşımıza bir fazlalık, ürün değerinin, onu meydana getiren öğelerin toplamını aşan bir miktarı olarak çıkar.

Sermaye, S, iki kısımdan oluşur, birincisi, üretim araçlarına yatırılan para miktarı s, ve ikincisi, emek-gücü için harcanan para miktarı d; bunlardan s, değişmeyen sermayeye dönüşen kısmı, d de değişen sermayeye dönüşen kısmı temsil ederler. Öyleyse başlangıçta $S = s + d$ dir, (...) Üretim süreci bittiğinde, değeri= $(s + d) + a$ olan bir meta elde edilir, burada a, artı değerdir” (Marx, 2004, s. 211). Artı değer oranı ise a/d dir, artı değer değeri değişen sermayeye oranıdır (Marx, 2004a, s. 217). Artı değer oranının bir diğer hesaplama yöntemi ise ‘gerekli emek’ üzerinden yapılır. ‘Gerekli emek’ şöyle izah edilir;

“İşçinin, emek-sürecinin bir kısmında yalnızca kendi emek-gücünün değerini, yani yaşaması gerekli tüketim araçlarını ürettiğini görmüş bulunuyoruz. Ama onun çalışması, toplumsal işbölümüne dayanan sistemin bir kısmını oluşturduğu için, o, tükettiği bu gerekli maddeleri doğrudan kendisi üretmez; o, belli bir meta (...) üretir ve bu ürünün değeri, bu gerekli maddelerin ya da bunları satın alabileceği paranın değerine eşittir (...) Eğer bu gerekli maddelerin değeri ortalama altı saatlik emek sarfını temsil ederse, işçinin bu değeri üretmek için ortalama altı saat çalışması gerekir. İşçi, kapitalist adına çalışmayıp da kendi adına bağımsız çalışsaydı, diğer şeyler aynı kalmak üzere, gene de emek-gücünün değerini üretmek ve böylece varlığının korunması ya da üretime devam edebilmesi için gerekli tüketim maddelerini sağlayabilmek için aynı saat süresince çalışmak zorunda kalacaktı. Ama biz gördük ki, emek-gücünün değerini, diyelim üç şilini, ürettiği günlük

üretiminin artması ise emeğe bağlıdır. O halde ya çalışma süresi ya da emeğin üretkenliği artmalıdır. İşgününün uzatılmasıyla üretilen artı değer ‘mutlak artı değer’, gerekli emek-zamanının kısaltılmasıyla ortaya çıkan artı-değer ise ‘nispi artı değer’ (Marx, 2004, s. 306) olarak adlandırıldığına göre, kapitalist, mutlak ya da nispi olsun, artı değeri artırmayı amaçlar;

“Kapitalist olarak o, ancak kişileşmiş sermayedir. Onun ruhu, sermayenin ruhudur. Ama sermayenin bir tek yaşam dürtüsü vardır, değer ve artı-değer yaratmak, üretim araçlarını olanaklı olduğu kadar büyük miktarda artı-emeği emebilecek değişmeyen etmen haline getirmek eğilimi.

Sermaye, ölü emektir ve ancak vampir gibi canlı emeği emmekle yaşayabilir, ve ne kadar çok emerse, o kadar çok yaşar” (Marx, 2004a, s. 230).

Sonuçta artı-değeri artırmak için gerekli olan araçları kullanır; ya çalışma saatini artırır ya da emeğin üretkenliğini artıracak, yani aynı çalışma süresi içerisinde daha fazla ürün üretmesini sağlayacak teknolojik gelişmeyi kullanır¹⁰⁵. Bir diğer ifadeyle artı-değeri artırmak kapitalistin çıkarıdır. Üretimde, kendi çıkarına bir sürecin işlenmesini ister.

Bu minvalde nedensel bağ, amaç-arac bağ kurar: Artı-değer –ve dolayısıyla kârı¹⁰⁶- artırmak amacıyla eylemde bulunur. Bir eyleyen olarak kapitalist için,

emeğinin bu bölümü sırasında yalnızca kapitalist tarafından zaten yaratılmış bulunan emek-gücü değerinin eşdeğerini üretmektedir; yaratılan yeni değer, ancak yatırılan değişen sermayenin yerini almaktadır. İşte bunun için, üç şilin değerindeki yeni üretim, salt bir yeniden-üretim görünüşünü alır. İşgününün bu yeniden-üretimin yapıldığı kısmına ben “gerekli” emek-zamanı ve bu sürede harcanan emeğe “gerekli” emek diyorum. İşçi yönünden, emeğin özel toplumsal biçiminden bağımsız olduğu için gereklidir; sermaye açısından ve kapitalist dünya açısından, işçinin devamlı olarak var olması onların varlığının da temel koşulu olduğu için gereklidir” (Marx, 2004a, ss.215-6).

Gerekli emeğin kullanıldığı hesaplama göre artı değer oranı= artı-emek/gerekli emek.

Son olarak, değişen sermaye ile artı-değerin kitlesi arasında kurduğu ilişkiyi ise şöyle kurar;

“Üretilen artı-değerin kitlesinin iki etmen tarafından, yani artı-değer oranı ve yatırılan değişen sermaye ile belirlenmesinden, üçüncü bir yasa çıkar. Artı-değer oranı, ya da emek-gücünün sömürülme derecesi ile emek-gücü değeri, yani gerekli emek-zamanı belli olduğuna göre, değişen sermaye ne kadar büyük olursa, üretilen değer, ve artı-değerin kitlesi de doğal olarak o kadar büyük olur. İşgünü ile bunun gerekli kısmının sınırları belli ise, kapitalistin ürettiği değer ile artı-değer kitlesi, kuşkusuz, yalnızca harekete getirdiği emeğin kitlesine bağlıdır” (Marx, 2004a, s. 297).

¹⁰⁵ Ancak şurası unutulmamalıdır ki artı-değer artışını, kârını artırmak için amaçlar. Kârını artırmayan bir artı-değer artışı arzulanmaz;

“Hiçbir kapitalist, kâr oranını düşürdüğü sürece, yeni bir üretim yöntemini, ne denli fazla üretken olursa olsun, artı-değer oranını ne kadar çok artırırsa artırsın hiçbir zaman gönüllü olarak ortaya koymaz” (Marx, 2003, s. 233).

¹⁰⁶ “Kapitalistin kârı, karşılığında hiçbir şey ödemediği, satabileceği bir şeye sahip bulunması olgusundan ileri gelir. Artı-değer ya da kâr, tamamen, bir metanın, maliyet fiyatı üzerindeki değer fazlalığından, yani o metada somutlaşan toplam emeğin, karşılığı ödenen miktarı aşan kısmından ibarettir” (Marx, 2003, s.44). Marx, kâr oranını ise şöyle formüle eder;

optimizasyon ya da maksimizasyon biçiminde ifade edilemeyecek olsa da, hedefini/amacını başarmasının en iyi yolu olarak ifade edilebilecek bir araçsal rasyonalite söz konusudur. Çıkar güdüsüyle -ki burada artı-değeri artırmaktır- eylemde bulunur ve bu eyleminde, amacına en uygun şekilde ulaşmasını sağlayacak araçları –çalışma saatini ya da üretkenliği artırmak- seçer.

Burada bir hususun daha kısaca belirtilmesi gerekir. Marx'ın teorisi dikkate alındığında, kapitalistin kendi açısından araçsal rasyonel olan eylemi, kapitalist sistemin koşulları nedeniyle arzuladığı amaca ulaşmasını engelleyebilir. Zira kapitalist üretim koşulları içerisinde sermayenin merkezileşmesi ve yoğunlaşması ve rekabet nedeniyle, kâr artırma yönündeki eylemler tersi bir eğilimin ortaya çıkmasına sebep olabilir. Ancak bu değerlendirme teorik bir çıkarımdır, kapitalistin amaç-arac bağının olmadığı, belirli bir güdüyü -çıkarı- temel alarak eylemde bulunmadığı anlamına gelmez. Ayrıca rasyonaliteyi eylemin sonucu belirlemez. Amaç-arac bağı ile eylemde bulunan kapitalist dahil olduğu koşullar nedeniyle istediği sonuca ulaşamayabilir ve fakat bu araçsal rasyonel hareket etmediği anlamına gelmez, koşulların eyleminin sonucuna etkide bulunduğu anlamına gelir.

2.2.2. Marx ve iktisadi toplum-rasyonalite ilişkisi

Marx'ın iktisadi toplum rasyonalitesine dair izahatı, birey ve firma olarak incelenen iktisadi birim rasyonalitesinden ayrı düşünülemez vice versa. Zira iktisadi birim rasyonalitesinden bahsederken incelenen ilgili iktisadi birimde değişikliğe yol açan ilişkiyel süreçler, toplumsal ilişkilerin bir sonucuydu. İnsan ve firma –karar vericisi kapitalist- sınıfsal ilişkiler bağlamında değerlendirilmişti. Sınıfsal ilişkiler ise üretim ilişkilerinin –üretim araçlarının sahipliği- temelinde biçimlenmekteydi. Dolayısıyla toplumu da üretim ilişkileri biçimlendirir. P.V. Annekov'a yazdığı mektupta söz konusu ilişkiselliğin üzerinde durur;

“Biçimi ne olursa olsun, toplum nedir? İnsanların karşılıklı eylemlerinin ürünü. İnsanlar kendileri için şu ya da bu biçimde bir toplum seçmekte özgür müdürler? Asla. İnsanın üretici güçlerinin belirli bir gelişme aşamasını alırsanız, belirli bir ticaret ve

“Toplam sermaye S, değişmeyen sermaye s ile değişen sermaye d'den oluşmakta ve bir artı-değer a, üretmektedir. Bu artı-değerin yatırılan değişen sermayeye oranına ya da a/d'ye artı-değer oranı denir ve a' ile gösterilir. Demek ki , $a/d = a'$, ve dolayısıyla $a=a'd$ 'dir. Eğer bu artı değer ile değişen sermaye yerine toplam sermaye arasında bir bağlantı kurulursa, buna kâr, k denir ve artı-değerin, a, toplam sermayeye, S, oranına ya da a/S'ye kâr oranı, k' adı verilir. Öyleyse $k'=a/S=a/(s+d)$ ” (Marx, 2003, s.50).

tüketim biçimi elde edersiniz. Üretimde, ticaretle, ve tüketimde belirli gelişme aşamalarını alırsanız, buna tekabül eden bir aile, zümreler ya da sınıflar örgütü, tek sözcükle, buna tekabül eden bir uygar toplum elde edersiniz” (Marx, 1999b, s.178-9).

Bir sonraki paragrafta ise şöyle bir ifade bulunur:

“İnsanların maddi ilişkileri, tüm ilişkilerin temelidir. Bu maddi ilişkiler, maddi ve bireysel eylemlerin içinde gerçekleştiği zorunlu biçimlerden ibarettirler” (Marx, 1999b, s.179).

O halde toplumsal ilişki biçimlerinin esas belirleyeni olan üretim ilişkileri/maddi ilişkiler/ mülkiyet ilişkileri toplumun rasyonalitesini değerlendirmenin de esas belirleyeni olur:

“Her toplum biçiminde bütün öteki üretimlere ve onlardan doğan ilişkilere sırasını ve önemini veren, belirli bir üretim ve onun doğurduğu ilişkilerdir. Tıpkı bütün renklerin özel tonlarını değiştiren bir aydınlatma gibi. Tıpkı birlikte fışkıran bütün varlık biçimlerinin özgül ağırlıklarını belirleyen özel eter gibi” (Marx, 2005b, ss.265-6; Marx, 1999a, s.43).

Bu ilişki biçimleri içerisinde unutulmaması gereken, -komünist toplum haricindeki- tüm toplumların sınıfsal olarak bölündüğüdür. “[B]ugüne kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir. Özgür yurttaş ile köle, patrisyen ile pleb, baron ile serf, lonca ustası ile kalfa, sözün kısası ezen ile ezilen sürekli karşı karşıya gelmişler, her seferinde ya toplumun tümüyle devrimci bir dönüşüme uğramasıyla, ya da çatışan sınıfların ortak yıkımıyla sonuçlanan, kimi zaman gizliden gizliye, kimi zaman açıktan açığa, ama dur durak bilmeyen bir mücadele içinde olmuşlardır” (Marx ve Engels, 2008, s. 22). Dolayısıyla –üretim araçlarının sahipliği komünal biçime büründüğü için sınıfsız bir toplum olan- komünist toplum şerhi akılda tutulmak kaydıyla söyleyebiliriz ki, homojen bir toplum değil, üretim ilişkilerinde bulundukları müşterek pozisyonlarına göre ayrılmış, üretim araçlarına sahiplik bakımından görece homojen diyebileceğimiz sınıflardan teşekkül bir toplum vardır. Bu toplumun rasyonalitesi, kendisini var eden sınıfların rasyonalitelerinden başka bir şey değildir. O halde, toplumun rasyonalitesinde de çıkar eyleme geçirici ana güdü olmaktadır. Her sınıfın kendi üretim koşullarına uygun olarak çıkarını gözetken eylemde bulunmasının toplumsal dışavurumu, toplumun bir bütün olarak kendi çıkarına uygun eylemde bulunmasıdır.

Çıkara uygun eylemde bulunmak, üretim tarzları için, genel olarak geçerli bir durumdur. Örneğin kapitalist üretim tarzında sınıfsal olarak bölünmüş bir toplum ve her sınıfın bu bölünmeye uygun bir çıkarı vardır ve bu çıkarlarına uygun eylemde bulunurlar, mamafih -sınıflı toplumsal ilişkiler ortadan kalkmış ve sınıfsız bir toplum biçimine bürünmüş olan- komünist toplumda da çıkara uygun eylemde bulunma söz konusudur. Bir farkla; sınıflı bir toplumda sınıfların çıkarları birbirleriyle çatışırken sınıfsız toplumda çıkar çatışması söz konusu değildir, herkesin çıkarı ortaktır.

Nihayetinde diyebiliriz ki, Marx'a göre iktisadi toplumun rasyonalitesi, toplumun sınıflı veya sınıfsız bir toplum olduğundan bağımsız olarak, çıkar güdüsünün belirleyici olduğu araçsal bir rasyonalitedir. Toplumsal olarak akla yatkın bir eylemde bulunmak demek, sınıflı toplumda kendi sınıfının çıkarına uygun hareket etmek, sınıfsız bir toplumda ise ortak çıkara uygun hareket etmektir. Toplumsal akıl, amaç-arac hesaplamasını, içinde bulunduğu –sınıflı ya da sınıfsız- toplumsal yapıya göre yapmaktadır. Dolayısıyla üretim ilişkilerine bağlı olarak ortaya konmuş olan birey rasyonalitesi toplum için de geçerli olmaktadır. Yani kapitalist üretim ilişkileri içerisinde işçi, küçük burjuvazi ya da burjuvazi sınıfına dahil olan bireylerin araçsal rasyonalitesi, kapitalist toplumun, sınıfsal olarak parçalanmış araçsal rasyonalitesini, sınıfsız komünist toplumdaki bireylerin araçsal rasyonalitesi ise komünist toplumun araçsal rasyonalitesini verir.

Son bir husus, Marx, hem birey hem de toplum rasyonalitesinde, zımni bir evrensellik iddiasında bulunur. Zira sistemsel bir analiz yapmaktadır ve sisteme bağlı olarak ortaya konan rasyonalite sistemin rasyonalitesidir. Buna göre, kapitalist sistemde yaşanılıyorsa kapitalist sistemin, komünist sistemde yaşanılıyorsa komünist sistemin rasyonalitesinden söz edilmelidir. Mamafih bu, rasyonalitenin kendisinin yani amaç-arac bağının ve çıkar güdüsünün merkezi konumunun değil, çıkarın ne olduğuna ve buna nasıl ulaşılması gerektiğine dair algı ve kavrayışın sisteme bağlı olarak değişmesidir. Yani her sistemde araçsal rasyonalite geçerlidir, değişen, devindirici itki yani toplumsal ilişki biçimleri, dolayısıyla algı ve kavrayıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

WILLIAM STANLEY JEVONS'IN RASYONELLİK ANLAYIŞI VE İKTİSADIN MARJİNALİST TAHAYYÜLÜ

Bu bölümde incelenecek olan düşünür W. S. Jevons'tır. Öncelikle üzerinde durulması gereken ise Jevons'ın insanı nasıl kurguladığıdır. Daha doğru bir ifade ile insan eylemini hangi unsurların belirlediğine dair tahayyülüdür.

3.1. W. S. Jevons ve İnsan

Öncelikle şunun vurgulanması gerekir ki, W. S. Jevons'ın insan kurgulayışı dediğimizde, esasen, iktisadi hususiyete tabi olan insandan bahsetmekteyiz. Zira Jevons, aslında zımni bir 'genel olarak insan' – 'iktisat teorisi izahatında kullanılan insan' (iktisadi insan) diye ifade edebileceğimiz ayrımı yapar ve bu ayrımı, belirtileceği üzere, hangi güdülerin dikkate alınacağına bağlı olarak ortaya koyar ve iktisat teorisini, güdüsel olarak belirli bir biçimde sınırlandırılmış iktisadi insanın üzerine tesis eder.

Jevons'ın 'genel olarak insan'-'iktisat teorisi özelinde kullanılan insan' ayrımı, bir bakıma, Bentham'ın insan eylemini belirleyen ne olduğuna dair savunusunun kabulü ve bu savunuya kısmi bir itiraza denk gelir. Şöyle ki, Jevons'ın iktisadi insan kurgulayışı J. Bentham'a dayanır. Bentham, felsefesinde, insanın eylemini belirleyen güdülerini haz ve elem olarak ortaya koyar ve Jevons bunu, kendi iktisadi yaklaşımına temel teşkil eden insan kurgulayışının merkezine yerleştirir. Burada şunun özellikle belirtilmesi gerekir ki, Bentham'ın tanımladığı anlamıyla haz ve elem hesaplanabilir. Jevons, *The Theory of Political Economy* adlı çalışmasında şöyle der;

“Jeremy Bentham Faydacı teoriyi en katı biçimde ortaya koyar. Ona göre ilkimizi çeken ya da bizim için önemli olan her ne ise o mutlaka haz ya da eleme sebep olmalıdır; ve bu terimler yeterince geniş anlamli kullanılır, haz ve elem bizi eyleme yönlendiren bütün etkileri içerir. Bunlar, doğrudan ya da dolaylı bir biçimde bütün hesaplamalarımızın konusudur ve bütün ahlak bilimlerinde bahsedilen nihai niceliklerdir. Bentham'ın bu husustaki kelimeleri için bir miktar izahat ve niteleme gerekebilir ancak bu kelimeler ihmal edilmek için fazla hakikatle dolu ve fazla muazzamdırlar. ‘Doğa’ der Bentham, ‘insanlığı

iki egemen gücün denetimi altına soktu –*elem* ve *haz*” (Jevons, [1871] 1879a, ss. 25-6 italikler orijinalinde).

Jevons’ın da belirttiği gibi Bentham’a göre insan her ne eylemde bulunursa bulunsun, ilgili eylem mutlaka güdüsel olarak haz ve eleme bağlıdır. Dolayısıyla haz ve elem, insan eylemini belirleyen temel güdüdür. Bununla birlikte Jevons için, haz ve elem duyarlı olduğumuz en güçlü hissiyatlar (feelings) olabilirler ancak yegâne hissiyatlar değildirler, başka hissiyatlar da vardır:

“Bana öyle geliyor ki, insanın duyarlı olduğu hissiyatların çeşitli dereceleri vardır. İnsan her zaman, muhakkak bedensel isteklerinden ve duyarlılıklarından kaynaklanan, salt fiziksel haz ya da eleme tabidir. İnsan, ayrıca, çeşitli irtifa derecelerinde zihinsel ve ahlaki hissiyatlara da duyarlıdır” (Jevons, [1871] 1879a, s. 27).

Ayrıca Jevons, insan eylemine sebep veren başka güdülerin olduğunu da kabul eder. Mamafih Jevons, bu güdülerini, kendi iktisat teorisinde açıklayıcı bir faktör olarak kabul etmez, bu güdüler iktisadın kapsamı dışındadır. *Read in Section F of the British Association*’da 1862 yılında yaptığı “*Brief Account of a General Mathematical Theory of Political Economy*” başlıklı sunumunun¹⁰⁷ –ki bu sunumda kendi iktisat teorisinin çatısını ortaya koyar- ikinci maddesinin ikinci paragrafında şöyle der;

“Ekonomi (...) sıradan haz ve elemelerin ilişkilerini araştırır ve bu yeterince geniş bir tahkikat alanıdır. Ancak ekonomi bütün insan güdülerinden bahsetmez. Neredeyse her zaman bizimle olan, vicdana, merhamete ya da birtakım ahlaki veya dini kaynağa istinaden ortaya çıkan, ekonominin bahsetme iddiasında olamadığı ve olmadığı güdüler vardır. Bu güdüler bizim için ehemmiyetli ve rahatsız edici etkiler olmaya devam edeceklerdir; bu güdülerden, hiç değilse, uygun diğer bilim dallarında bahsedilmelidir” (Jevons, 1866, s.282).

Yani Jevons, aslında, genel insan eylemini yönlendiren başka güdülerin olduğunu kabul eder. Ancak iktisat teorisi izahatında kullandığı insan genel olarak insan değil, iktisadi insandır. Bir diğer ifadeyle insan kurgulayışındaki Bentham vurgusu esasen iktisadi insan vurgusunda hasıl olur. Dolayısıyla Jevons, teorisinde, insanı yönlendiren başka güdülerin olmasını ve bu güdülerin iktisadi alan dışında insanı nasıl yönlendirdiğini

¹⁰⁷ Bu sunum 1866 yılında Journal of the Royal Statistical Society’de yayınlanmıştır ve toplam 27 maddeden oluşmaktadır.

sorunsallaştırmaz, insanın iktisadi alan dışındaki varlığıyla ilgilenmez. Kendisinin belirttiği üzere, ilgili güdüler diğer bilim dallarının tahkikat alanına dahildir, dahil olmalıdır.

Böylece, insan eyleminin güdülere bağlı olması ve güdülerin kapsamının ise haz ve eleme hususiyetine indirgenmesi Jevons'ın iktisat teorisinin ön kabulü olur, iktisadi eylemler haz ve eleme bağlıdır, yani iktisat teorisi haz ve eleme temel dayanak noktası olarak tesis edilmelidir¹⁰⁸; “(...) oldukça açıktır ki iktisat beşer zevk (human enjoyment) yasalarına dayanır (...)” (Jevons, [1871] 1879a, s. 43). Jevons'ın beşer zevk yasası olarak adlandırdığı şey, hazzı artırmak ve elemenden kaçınmak¹⁰⁹ olarak tanımlanabilir.

Burada bir parantez açarak şunu belirtmek gerekir ki Jevons, her hazzın birbirine eşit olmaması (ya da olamaması) hususunu da değerlendirir. J. S. Mill'in Faydacılığını eleştirdiği *John Stuart Mill's Philosophy Tested* adlı çalışmasında “elbette ki, anlaşılacağı üzere, bazı hazların ve yaşam süreçlerinin diğerlerine üstün olduğunu inkâr etmiyorum” (Jevons, 1879b, s.532) der. Bununla birlikte bu hususun faydacı teoriyle ilişkilendirilmesine itiraz eder, nitekim her hazzın birbirine eşit olmadığını kabul ettiğini ifade etmesinin ardından bunun, Mill'in yaptığı gibi, faydacı teoriyle ilişkilendirilmesinin hata olduğunu söyler. White'ın (1994a, s.431) belirttiği üzere Jevons, Paley'in “hazlar arasında devamlılık ve yoğunluk dışında bir fark yoktur” savını takip eden Bentham'a dayanır. Bu bağlamda Jevons'a göre hazzı, Mill'in yaptığı gibi, “nitelik ve nicelik olarak ayırmak hem gereksiz hem de yanıltır, zira nitelik ve nicelik ölçüm aracılığıyla uzlaştırılabilir” (White, 1994a, s.432).

Hem *The Theory of Political Theory* adlı çalışmasının “Haz ve Elemin Teorisi” başlıklı ikinci bölümünde (Jevons, [1871] 1879a, s. 30-31) hem de *John Stuart Mill's Philosophy Tested* (Jevons, 1879b, s.527) adlı çalışmasında, Bentham'dan aynı alıntıyı yapar. Bu alıntıda Bentham, haz ve elemin dört duruma –yoğunluk (intensity); süreklilik (duration); kesinlik ya da kesinsizlik (certainty or unceratinity) ve yakınlık ya da uzaklığa (propinquity or remoteness) göre değerlendirilebileceğini, ancak haz veya elem, fiilin (act) genel eğilimini tahmin etme amacıyla ele alınırsa, verimlilik (fecundity), saflık ve kapsamın (extent) da hesaba katılması gerektiğini ifade eder. Bentham'ın bu

¹⁰⁸ Bununla birlikte Maas (2001, s.217), Jevons'ın haz ve eleme, hem insanı doğrudan bir doğrultuya yönelten bir kuvvet (force) hem de sorgulanabilen bir güdü olarak kullandığını belirtir. Mamafih çalışmamızda, insan eylemini belirleyen unsurlar güdü olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca güdü değil kuvvet olsa da değerlendirmede bir değişiklik olmayacaktır, zira önemli olan eylemi yönlendiren bir şeyin olup olmadığı, eğer var ise ne olduğudur.

¹⁰⁹ ‘hazzı artırmak ve elemenden kaçınmak’ aynı zamanda ‘fayda’ elde etmektir.

görüşünden hareket eden Jevons, Peart'ın (1996, s.133) belirttiği gibi, 'yüksek' ve 'düşük' haz ayrımının yoğunluk, süreklilik, kesinlik, verimlilik, saflık gibi (nicelikselleştirilebilir) Benthamcı kriterlere bağlı olarak analiz edilebileceğini söyler. Yani Jevons, faydacı teoriyi, hazzın (niceliksel) yoğunluğunun zaman içinde değişmesi bağlamında kavrar ve analizini buna göre yapar. Önemli olan hazların nitelik olarak farklılaşmasından ziyade, haz yoğunluğunun zaman içerisinde değişmesidir¹¹⁰.

İlgili parantezi kapatıp, iktisadi insana dair izahata geri dönecek olursak, defaatle belirttiğimiz üzere, Jevons'ın iktisat teorisinde, iktisadi eylemde bulunanın amacının hazzını artırmak olduğu kabul edilir ve insanın hazzı ile istek ve arzuları arasında bir ilişki vardır. Bu nedenle iktisat, insanın istek ve arzularını mercek altına almalıdır; "İktisat, fayda koşullarının tam ve kesin tetkiki üzerine tesis edilmelidir; ve bu unsuru anlamak için insanın istek ve arzularını mercek altına almamız gereklidir" (Jevons, [1871] 1879a, s. 42). Bentham'ın insan kurgulayışının Jevons'ta iktisadi insan olarak hasıl olması, burada, kendini nedensellik ilişkisinde gösterir; istek ve arzuları tatmin etmek insana haz verir, dolayısıyla haz, istek ve arzu birbirine bağlıdır.

Jevons, *Read in Section F of the British Association*'da yaptığı sunumun ikinci maddesinin ilk paragrafında şöyle der;

"Hakiki bir ekonomi teorisine, sadece, insan eyleminin önemli kaynaklarına geri dönerek ulaşılabilir –haz ve elem hissiyatı. Bu hissiyatların büyük kısmı, beden ya da zihnin sıradan istek ya da arzularını ve isteklerimizi tatmin etmek için sürekli olarak maruz kaldığımız elim (painful) çabaya¹¹¹ istinaden belirli aralıklarla ortaya çıkar" (Jevons, 1866, s. 282).

İktisat teorisini, tam anlamıyla, haz peşinde koşan insanın üzerine tesis eden Jevons için bu insan, iktisadi olarak hem evrensel hem de doğaldır (Maas, 2001, s. 101). Herhangi bir mekânda ya da zamanda karşılaşacağımız iktisadi insan, daha önce de belirttiğimiz üzere, her zaman haz peşinde koşar. İktisadın meselesi ise hazzı maksimize etmektir;

¹¹⁰ Bir önceki dipnotta da ifade edildiği üzere Jevons'ta, "hazzı artırmak" ve "elemden kaçınmak", "fayda" elde etmek anlamına gelir. Bir sonraki bölümde de görülebileceği gibi bu koşulsal ilişkisellik kavramsal olarak "haz" ve "fayda"nın (hatta mutluluk ve yararın) birbiri yerine geçişli bir biçimde kullanılmasını sağlar.

¹¹¹ Bu elim çaba, daha sonra ifade edileceği üzere, emek harcamaktır.

“İktisadın meselesi, isteklerimizi en az çabayla en yüksek derecede tatmin etmek – azami miktarda arzu edileni, asgari zarar yani arzu edilmeyenle elde etmek-, bir diğer ifadeyle *hazzı maksimize etmektir*” (Jevons, [1871] 1879a, s.40 italik orijinalinde).

İktisadi matematiksel bir bilim olarak kurgulaması¹¹² ve iktisadi insanı, hazzını maksimize amacına sahip bir varlık olarak kabul etmesine binaen Jevons için “fayda”¹¹³ mekanik bir şekilde işler. İktisat, mekanik ifadeye olanak tanıyan iktisadi insanın amacını analiz eder. Dolayısıyla iktisadın insanın “fayda”sına dair çıkarımları mekanik bir kesinliğe sahiptir.

“ (...) bu çalışmanın, burada kabul edilen teorinin konusu, faydanın ve kendi çıkarının mekaniği olarak ifade edilebilir (Jevons, [1871] 1879a, s. 23).

Bu açıklamadan anlaşılacağı üzere Jevons, iktisadi insanın haz maksimizasyonu peşinde koşmasını doğrudan “fayda” ve “kendi çıkarı” ile ilişkilendirir. Önceki sayfadaki alıntıda hazzı sadece istek ve arzularla ilişkilendirdiğini görmüştük, burada ise fayda ve kişinin kendi çıkarıyla ilişkilendirir. Yani haz, istek, arzu, fayda ve çıkar ilişkisel olarak birbirine bağlanır.

Ayrıca hazzın “fayda” ve kişinin kendi çıkarıyla ilişkilendirilmesi, bencilliğin ön kabul olması anlamına gelir: iktisadi insan haz peşinde koşar ve hazzı yaratan, birey olarak doğrudan kendisiyle ilgili durum ve koşullara bağlıdır. İktisadi insana dair bu kabulün olması gereken değil olan bir durum olduğu savunur ve iktisat olması gerekenle değil, olanla ilgilenir der; “İktisat biliminde insanları, olması gerektikleri gibi değil, oldukları gibi ele alırız” (Jevons, [1871] 1879a, s. 41).

İktisat teorisini haz peşinde koşan çıkarıcı birey üzerine tesis eden Jevons, iktisadi argümantasyonunda ise “haz” yerine “fayda”yı kullanır. Zira Bentham’ın felsefesi faydacıdır ve Jevons bu felsefeyi iktisat özelinde tatbik etme gayretindedir. Bu gayrette Bentam’ın haz ve elemi ölçülebilir olarak tanımlamasına dayanarak faydayı ölçülebilir bir kavram olarak sunar ve bütün iktisadi ilişki ve süreçleri faydaya bağlı olarak tanımlar. Bir diğer ifadeyle iktisadi ilişki ve süreçlerde karar alınırken faydaya bakılır. Peki fayda nedir?

¹¹² Örneğin bkz. Jevons ([1871] 1879a, s.3, s.4, s.5; 1883, ss. 759-60)

¹¹³ Bkz. 107 nolu dipnot.

3.2. İktisadi İlişki ve Süreçlerin Esas Belirleyeni: Fayda

Jevons faydayı şu şekilde açıklar;

“(...) Bentham (...) söz konusu terimi ayrıntılı bir biçimde tanımlar: ‘Fayda, herhangi bir nesnenin, çıkarı dikkate alınan kullanıcıya yarar, avantaj, haz, iyilik veya mutluluk (mevcut durumda hepsi aynı anlama gelir) sağlaması, ya da çıkarı dikkate alınan kullanıcı için (yine aynı anlama gelen) fesat, elem, kötülük ya da mutsuzluğun vuku bulmasına mani olma eğilimi göstermesi eğilimidir’

Bu, faydanın iktisattaki anlamını mükemmel biçimde açıklar” (Jevons, [1871] 1879a, s. 41-2).

Fayda nihayetinde soyut ve psikolojik bir terimdir ve bu terimi Jevons, anlamlandıran, yine soyut kavramlar olan, elde ettiğimiz haz ve kaçındığımız ya da kaçınabildiğimiz eleme bağlı olarak anlamlandırır¹¹⁴. Fayda nesnenin (metanın)¹¹⁵ bir niteliğidir ancak kendinde var olan bir niteliği değildir. Metanın faydaya sahip olabilmesi için amaçlarımızla –gereksinimlerimizle- bağlı olmalıdır. Yani fayda ilişkisel olarak tanımlanır, faydadan bahsedebilmek için metanın insanın gereksinimleriyle doğrudan bir bağlantısının olması, insan gereksinimlerini karşılaması gerekir. İlişkisellikten bağımsız bir faydadan bahsedilemez; bir meta, gereksinimi (kavramların anlamlarının farklılığının farkında olmakla birlikte, gereksinim yerine, bağlamsal olarak, ihtiyaç, arzu veya istek de diyebiliriz) karşılamadığı sürece faydaya sahip değildir.

“Her şeyden önce fayda, şeylerin niteliği olsa bile *kendinde var olan bir nitelik değildir*. Fayda, daha iyi bir biçimde, şeylerin insanların gereksinimleriyle ilişkisinden kaynaklanan durumu olarak tanımlanabilir” (Jevons, [1871] 1879a, s.47, italik orijinalinde).

Herhangi bir şeyin, mesela elmasın ya da ekmeğin, faydaya sahip olabilmesi için ilgili şeyin gereksinimize uygun bir hususiyete sahip olması gerekir. Elmas ya da ekmeğin karşılayabileceği bir gereksinimin dışında bir gereksinime sahip isek eğer, elmas ya da ekmek hiçbir faydaya sahip olmaz, Bentham’ın tanımlamasıyla ‘yarar, avantaj, haz, iyilik veya mutluluk’ sağlamaz. Defaatle belirttiğimiz üzere, fayda’nın ortaya çıkıp

¹¹⁴ “(...) *Fayda* terimi, sayesinde nesnenin amaçlarımıza hizmet ettiği ve meta olarak sayılmaya hak kazanan soyut niteliği ifade eder. Haz üreten veya elemi önleyen her ne ise o faydaya sahip *olabilir* (Jevons, [1871] 1879a, s. 41, italikler orijinalinde).

¹¹⁵ Meta tanımı için bkz. Jevons [1871] 1879a, s.41)

çıkmadığı bu sıralananların sağlanıp sağlanmadığına bağlıdır. “Fayda, kişinin mutluluğuna ilave yapmakla ölçülmeli veya bizzatı ki kişinin mutluluğuna ilave yapmak olarak görülmelidir” (Jevons, [1871] 1879a, s.49).

Pek tabii gereksinimime uygun bir hususiyete sahip olmayan herhangi bir şey olabilir ve bu şey gereksinimime uygun değilse faydaya sahip değildir. Faydaya sahip olmama ise nötr veya negatif içerikli olabilir. Yani herhangi bir şeyin, ilgili ilişkisellikte, bir faydasının olmadığını söylemek, o şeyin doğrudan negatif bir faydaya sahip olduğu anlamına gelmez. Jevons bu durumu şöyle açıklar;

“(…) soyut bir unsur olan faydanın karşıtı ya da negatifi için, faydasızlıktan (inutility) veya faydanın olmayışından farklı anlama gelen *olumsuz faydayı* (disutility) türetebiliriz. Şurası önemlidir ki fayda, olumsuz faydaya dönüşmeden önce bir faydasızlığa sahip olur, bu unsurlar sırasıyla +, - ve 0’a karşılık gelir” (Jevons, [1871] 1879a, s.49, italik orijinalinde).

Bu izahattan anlaşılacağı gibi, faydaya sahip olan şeyin (metanın) zaman içerisinde faydası azalır ve bir süre sonra negatife döner. Bu durum, faydanın ilişkisel olarak tanımlanmasının doğal sonucudur. Şey gereksinimimizi tatmin ettikten sonra varlığını devam ettirirse, gereksinimin ortadan kalkmasına bağlı olarak, herhangi bir faydaya sahip olmaz ve gereksinimin ötesinde kullanılması kullanıma olumsuz etkiler.

Burada özellikle belirtmek gerekir ki, Jevons’ın izahatında fayda ölçülebilirdir. Yani esasen soyut bir nitelik olan fayda niceliksel sorgulamaya imkân tanır. Bununla birlikte fayda, niceliksel sorgulamada ikiye ayrılır; toplam fayda ve nihai fayda derecesi ve iktisadi karar alma sürecinde göz önüne alınan ‘toplam fayda’ değil ‘nihai fayda derecesi’¹¹⁶dir. Metanın çok küçük parçalara ayrıldığı kabul edilirse, toplam fayda metanın tamamından elde edilen fayda iken, nihai fayda derecesi metanın ilave parçasının sağladığı faydadır. Jevons ([1871] 1879a, s.55) nihai fayda derecesini, son birimin fayda derecesi veya bir sonraki olası çok küçük ya da sonsuz küçük birimin faydası olarak tanımlar, matematiksel olarak ise tüketilen meta miktarının bir fonksiyonu olarak ifade eder. Gereksinimin karşılandıkça azaldığını dikkate alan ve faydayı gereksinime bağlı olarak tanımlayan Jevons, dolayısıyla ‘nihai fayda derecesi’ni dikkate alır. Nihai fayda

¹¹⁶ “final degree of utility”. Jevons’ın terminolojisine riayet edilmektedir. İktisat literatüründe bu, marjinal fayda olarak adlandırılır.

derecesinin gereksinimin karşılanmasına bağlı olarak azalması genel bir yasadır ve bütün ekonomi politik bu yasaya bağlı olarak tesis ve izah edilir.

“Genel yasa olarak, *fayda derecesi meta miktarına bağlı olarak farklılaşır ve nihayetinde miktar arttıkça azalır* diyebiliriz (...) er ya da geç bütün isteklerimiz (appetites) *tatmin edilebilir* ya da *doygunluğa* ulaşabilir (satiety), esasen, bu kelimelerin her ikisi de, etimolojik olarak, *yettiği* yani daha fazlasının bize yararı olmadığı anlamına gelir” (Jevons, [1871] 1879a, s.57, italikler orijinalinde).

Bu işleyişi ortaya koyarken hayati fonksiyonlarımız için zorunlu olarak karşılanması gereken su ihtiyacımızı örnek alır;

“Örneğin su, kabaca bütün maddelerin (substances) en yararlısı olarak tanımlanabilir. Günlük çeyrek galon su kişinin en ıstırap verici şekilde ölmesini önlemede çok yüksek bir faydaya sahiptir. Günde birkaç galon yemek yapmak ya da yıkanmak gibi bazı amaçlar için belirli bir miktar faydaya sahip olabilir; ancak bu kullanımları güvenceye alan yeterli arzdan sonraki herhangi bir ek miktarı görece önemsizleşir. Söylemeye çalıştığımız, o halde, belirli bir miktara kadar olan su zaruridir; ancak belirli miktarın ötesindeki suyun faydası kademeli olarak sifıra doğru azalır; hatta negatif bile olabilir, yani aynı maddenin sonraki arzları rahatsız edici ve zararlı olabilir.

Tam olarak aynı düşünceler, az ya da çok açık bir biçimde bütün diğer mallara da uygulanır” (Jevons, [1871] 1879a, s.48).

Burada iki hususun özellikle belirtilmesi gerekir. Birinci olarak Jevons, nihai fayda derecesinin azalma hızının, malın niteliğine göre değiştiğini söyler. *Read in Section F of the British Association*’da yaptığı sunumun dokuzuncu maddesinde;

“Fayda katsayısı, tüketilen nesnenin bütün miktarının genel olarak azalan bir fonksiyonudur. Bu, bütün teorisinin en önemli özelliğidir.

Bu fayda fonksiyonu her tür nesne için ve hemen her birey için geçerlidir. Buradan hareketle, kuru ekmek isteği (appetite), şarap isteğinden, giyinme isteğinden, hoş mobilya isteğinden, sanat eserleri isteğinden veya nihayet para isteğinden çok daha hızlı bir şekilde tatmin edilir.”¹¹⁷ der.

¹¹⁷ Bu ifade “Jevons ve İnsan” başlığında belirttiğimiz, hazzın nitelik olarak farklılaşmasını Jevons’ın farkında olmakla birlikte dikkate almadığı hususuyla çelişiyor gibi görünebilir. Ancak burada nitelik ve

Bütün iktisadi analizini nihai fayda derecesi üzerine tesis eden Jevons, mallar arasında da bir hiyerarşi kurar. Zorunlu malın (ekmeğin) fayda katsayısı lüks malın (şarap, sanat eseri, mobilya vs.) fayda katsayısından daha hızlı azalır (Peart, 1996, s.71). Yani nihai fayda derecesinin, gereksinim karşılanması oranında azalması bütün şeyler (metalar/mallar) için ‘yasa’ olmakla birlikte, bu fayda derecesinin azalma hızı malın niteliğine bağlıdır; zorunlu mala dair arzu, istek, ya da gereksinimimiz lüks mala göre daha hızlı karşılanır.

İkinci olarak Jevons, paranın (gelirin de denilebilir) nihai fayda derecesine dair izahatında, aynı para miktarının nihai fayda derecesinin, zengin ve fakir arasındaki değiştiğini söyler. Aynı para miktarının nihai fayda derecesi fakir için zenginden daha yüksektir.

“Paranın nihai fayda derecesi, kişinin tükettiği diğer metaların herhangi biriyle ölçülür. Örneğin, bir peninin, yılda elli pound kazanan fakir bir aile için faydası nedir? Gelirlerinin önemsiz bir miktarı olarak peni, sonsuz derecede küçük bir artışı temsil edebilir ve faydası da bu peni ile alınabilecek ekmeğe, çaya, şeker ve diğer malların miktarının faydasına eşittir. Bu fayda, ailenin halihazırda sahip olduğu ilgili mal miktarına bağlıdır. Yıllık bin pound kazanan bir aile için peninin faydası aynı şekilde ölçülebilir; ancak faydası çok daha düşük olacaktır, çünkü bu ailenin herhangi bir veri meta isteği çok daha geniş miktarda tatmin edilmiş ya da doyuma ulaşmış olacaktır (...)” (Jevons, [1871] 1879a, s.152).

Bu iki hususu dikkate alan ve iktisat analizini nihai fayda derecesinin üzerine tesis eden Jevons, nihai faydayı ise haz peşinde koşan insan üzerinden inşa eder. Burada, bir sonraki bölümde incelenen ‘fizyopsikolojik yasa’ olarak adlandırabileceğimiz yasanın geçerli olduğu düşünülür. Buna göre insan haz peşinde koşar –ve haz fizyolojik bir ‘uyarıcı’dır-, haz elde etmesi arzu, istek ya da gereksinimlerini karşılamasına bağlıdır. Arzu, istek ya da gereksinimler karşılandıkça elde edilen fayda azalır. Şeyin ilk kullanımında elde ettiğimiz tatmin ya da doyum, ilave kullanımlarda gitgide azalır. Bu sebeple nihai fayda derecesi dikkate alınmalıdır.

Nihai fayda derecesi, aynı zamanda, değer de belirleyicisidir. A. Smith ile ortaya konan ve biraz değiştirilerek D. Ricardo ve K. Marx tarafından da kabul edilen, değer

niceliğin ayrımı üzerine tesis edilen bir analizden ziyade, nitelik ve niceliği ölçüm aracılığı ile bağdaştırma üzerine tesis eden bir analiz söz konusudur. Yani herhangi bir çelişme yoktur.

belirleyicisinin emek olduğuna dair sav reddedilir. Jevons’a göre emek değerin belirlenmesinde sadece dolaylı bir rol üstlenir, ‘değer, yalnızca nihai fayda derecesine bağlıdır’.

“Değer, yalnızca nihai fayda derecesine bağlıdır. Bu fayda derecesini nasıl değiştirebiliriz? –Tüketmek için az ya da çok metaya sahip olarak. Ve az ya da çok metayı nasıl edinmeliyiz? –Arz temininde az ya da çok emek harcayarak. Bu bakış açısına göre, o halde, emek ile değer arasında iki adım vardır. Emek arzı etkiler ve arz, değeri veya mübadele oranını yöneten fayda derecesini etkiler (...) Bunu liste biçiminde aşağıdaki gibi yeniden ifade edeceğim:

Üretim maliyeti arzı belirler.

Arz nihai fayda derecesini belirler.

Nihai fayda derecesi değeri belirler” (Jevons, [1871] 1879a, s.179, italikler orijinalinde).

Kısacası Jevons iktisat teorisinde iktisadi insanı dikkate alır ve iktisadi insan hazzını artırmayı elemenden ise kaçınmayı amaçlayan bir varlıktır. Bu amaç, iktisat teorisinde niceliksel ifade edilebilen, bütün iktisadi ilişki ve süreçlerin belirleyicisi kabul edilen fayda terimi kullanılarak izah edilir.

3.3. W.S. Jevons ve Rasyonalite

Jevons’ın rasyonalite anlayışı iki başlık altında incelenebilir; “iktisadi birim” ve “iktisadi toplum”. İktisadi birimden kastedilen birey ve firma veya firmanın faaliyetlerine karar veren kapitalisttir (veya girişimcidir)¹¹⁸. Aslında, birim ve ‘toplum’¹¹⁹, Jevons’ın tahayyülünde birbirine bağlıdır yani birbirlerinden kopuk değil, birbirleriyle iç içe geçmiş iki başlık söz konusudur. Bunun farkında olmakla birlikte, anlatımın sistematığı bakımından, böyle bir ayırım yapılacaktır.

¹¹⁸ Jevons hem kapitalist (capitalists) hem de girişimciyi (entrepreneur) kullanır. Bkz. Jevons [1871]1879a, s.293)

¹¹⁹ Jevons’ta ‘toplum’un olup olmadığı ilerleyen bölümlerde incelenecek, burada tartışılmayacaktır.

3.3.1. Jevons ve iktisadi birim- rasyonalite ilişkisi

Daha önce de belirtildiği gibi Jevons, zımni bir ‘genel olarak insan’-‘iktisadi insan’ ayrımı yapar. Vurgunun ‘genel olarak insan’a değil de ‘iktisadi insan’a yapılması önemlidir, zira Jevons, (yine daha önce belirtildiği gibi) ‘genel olarak insan’ın eylemini yönlendiren “neredeyse her zaman bizimle olan, vicdana, merhamete ya da birtakım ahlaki veya dini kaynağa istinaden ortaya çıkan (...) güdülerin” olduğunu kabul eder. Bu kabul Weber’in “pür biçimsel ve (görelî) tartışmasız olguya yani eylemin ‘hedef temelli’ rasyonel hesaplamayla birlikte, teknik olarak en uygun elde edilebilir yöntemlere dayanmasına önem vererek sınırlamayan” bir rasyonalite olarak tanımladığı Tözel rasyonaliteye denk gelir. Ancak Jevons’ın sorunsallaştırdığı genel olarak insan eylemi değil iktisadi insanın eylemidir ve bu güdüler iktisadi insanın eyleminde, yani ekonomide, bahsedilme iddiasında olunmadığı ve olunamadığı güdülerdir. İktisadi insanın eylemini yönlendiren tek güdü, matematiksel izahata olanak tanıyan haz ya da fayda *maksimizasyonudur*. Diğer güdüler, teorinin tesisine ve dolayısıyla bu teoriden hareketle ortaya konan analize dahil edilmez. İktisadi insana dair önemli olan bir diğer önemli husus ise, iktisadi insanın, toplumsal ilişki ve süreçlerde, toplum bünyesinde hasıl olan bir varlık olarak değil, ‘birey insan’ olarak değerlendirilmesidir. Buna göre iktisadi insan toplumsal yapıdan bağımsızdır, her koşulda aynı güdüye bağlı olarak eylemde bulunur.

Jevons’ın iktisat teorisinde dikkate aldığı bu insan¹²⁰, Stanovich’in (2010, s.1 ve 8) araçsal rasyonaliteyi, eyleyenin amacını (hedefini) optimal şekilde gerçekleştirecek biçimde eylemde bulunma olarak tanımlamasına uygun olarak, amacını –hazzı- artırmayı optimal şekilde gerçekleştirecek, yani maksimize edecek biçimde eylemde bulunur. Bir diğer ifadeyle Jevons, iktisadi birim üst başlığı altında değerlendirilen insan eyleminin araçsal rasyonaliteye uygun olarak vuku bulduğunu varsayar. Teori tamamen bu varsayımın üzerine tesis edilir.

Mutluluk, haz, yarar, fayda gibi kavramlar eş anlamlı kullanılır. Hazzı ya da mutluluğu maksimize etmek demek *faydayı maksimize etmek* demektir. İktisadi izahatta kullandığı terminolojiye bağlı kalırsak, insan, faydasını maksimize etme amacındadır. Bunu ise ‘en düşük maliyetli eylemle’ ya da ‘asgari zarar yani arzu edilmeyenle’ elde

¹²⁰ Bundan sonra iktisadi insan yerine insan denilecektir.

etmeye çalışır¹²¹. Pür araçsal rasyonalitenin temel nosyonu olan nedensel bağ, yani amaç-araç bağı burada fayda (haz) temelli kurulur. Pür araçsal rasyonalitede eylemin rasyonel olup olmadığını belirleyen unsurun, Öklid'in tanımladığı biçimiyle *ratio* yani hesaplama olduğu dikkate alındığında, Jevons'ın maksimizasyon tanımlamasının pür araçsal rasyonaliteye mükemmel uyduğu görülür. Zira Jevons iktisat teorisinin matematiksel bir teori olduğunu *The Theory of Political Economy* adlı çalışmasında çeşitli yerlerinde belirtir. Örneğin ilgili çalışmanın girişinde, 'bilimin matematiksel karakteri' alt başlığı altında şunları söyler;

“Açıktır ki, iktisat bilim olacaksa mutlaka matematiksel bilim olmalıdır (...) İktisat teorim tamamen matematiksel karakterdedir” (Jevons, [1871] 1879a, s.3).

Bir sonraki sayfada ise şöyle der;

“Bana öyle geliyor ki bilimimiz matematiksel olmak zorundadır, çünkü miktarla ilgilenmektedir. Nerede ki ele alınan şeylerin daha çok ya da daha az olmasından bahsedilebilir, orada yasalar ve ilişkiler doğası gereği matematiksel olmak zorundadır” (Jevons, [1871] 1879a, s.4).

Oldukça sarıh biçimde anlaşılabileceği üzere Jevons, matematiğin sunduğu olanaklara, yani hesaplamaya ve kesinliğe, iktisadın bilim olarak tesisinde kurucu bir rol atfeder. Matematiksel kesinlik, bilimsel olmanın ön şartıdır. Mamafih haz/mutluluk/fayda¹²² gibi kavramlar ise soyut ve psikolojiktir. İktisat biliminin matematiksel bir bilim olması ve meselesinin de fayda maksimizasyonu olması dolayısıyla bu iki önemli bileşenin yani matematiğin ve soyut ve psikolojik bir unsur olarak faydanın bağdaştırılması gerekliliği ortaya çıkar. İşte bu noktada izahat, fizyolojik psikolojiye (physiological psychology) dayanır.

Burada öncelikle şunun belirtilmesi gerekir ki, Jevons'ın iktisadi analize dahil ettiği psikoloji, mekanik olarak işleyen psikolojidir. Yani Jevons, mekanik olarak işleyen psikolojik bir iktisat tesis etmiştir (White, 1994b, s.197). Mekanik olarak işleyen bu psikolojik iktisatta, psikolojik faktörler (haz, mutluluk, fayda, elem, üzüntü vb.) –ki bu faktörler, aynı zamanda, iktisadın bütün nedensel açıklamaları için kullanılan referanslardır

¹²¹ Jevons'ın iktisadi analizinin ekonomi politik çıkarımlarında üzerinde durulacağı üzere emek 'elim' bir faaliyet olarak görülür. O halde insan, en az emekle en çok hazzı elde etmek ister. 'Tüketici iktisadi insan' olarak tanımlanan iktisadi insan –ki (toprak sahiplerini saymazsak) kapitalist olmayan kısmı emekçidir- bu minvalde eylemde bulunur.

¹²² Bundan sonra kavramsal ayrımlar hususi olarak nitelenmeyecek, genel olarak 'fayda' denilecektir.

(Mosselmans, 1998, s.94)- matematiksel hesaplamanın kesinliği ile değerlendirilir. Bunu olanaklı kılmada, Bentham'ın hesaplanabilir faydacı felsefesi ile fizyolojik psikoloji birbirini tamamlar.

White'da (1994b, s.199) sarıh bir şekilde gösterildiği gibi, Jevons'ın tanımlamış olduğu, biri faydaya öteki ise emeğe ilişkin, sırasıyla, fayda derecesinin “*meta miktarına bağlı olarak farklılaşması ve nihayetinde miktar arttıkça azalması*” (Jevons, [1871] 1879a, s.57, italikler orijinalinde) ve emeğin “*bedenin ya da zihnin, gelecek iyi umuduyla herhangi bir elim efor sarf etmesi*” (Jevons, [1871] 1879a, s.183, italikler orijinalinde) olarak tanımlanması bağlamında “şeyin (metanın) tüketiminin arttıkça faydasının azalması yasası” ve “emek sarf etme uzadıkça eforun süratle çok daha elim hale gelme yasası” olarak ifade edilebilecek olan temel iki davranış yasası, Richard Jennings'in *Natural Elements of Political Economy* (1855) adlı çalışmasında ortaya koyduğu ‘insan doğasının evrensel yasaları’na dayanır ve bu yasalar vücut ve zihin arasındaki ilişkiye bağlı olarak tanımlanır. Bu çalışmasında Jennings, İktisadi davranışın ‘evrensel yasaları’nı fonksiyonel olarak ortaya koymak için biyolojik unsurlarla psikolojik unsurlar arasındaki bağlantıyı imleyen fizyolojik psikolojiyi kullanır (White, 1994b, s.198-208). Jevons da, iktisadi davranışın evrensel yasalarını ortaya koyarken, Jennings gibi fizyolojik psikolojiyi kullanır. Jennings'in çalışmasından bahsederken; “[B]u çalışma İktisadın fiziki esasından bahseder, iktisadın fizyolojik yasalara bağımlılığından söz eder” (Jevons, [1871] 1879a, s.59) der ve akabinde bu çalışmanın fizyolojik yasanın izah edildiği kısmından oldukça uzun (iki buçuk sayfa) bir alıntı yapar. Mamafih Jevons fizyolojik psikoloji vurgusunda, Jennings’e yaslanmakla birlikte, deneysel duyu-motor (sensory-motor) fizyolojisi ile ilişkiselleştirici psikolojiyi (association psychology)¹²³ birleştiren, Alexander Bain'den de yararlanır (White, 1994b, s.210).

White'ın (1994b, 216-7) da belirttiği üzere, Jevons ([1871] 1879a, s.14,28,35,36) çalışmasının çeşitli yerlerinde Bain'den alıntı yapar. Bu alıntılarının birinde Bain, iradi faaliyetimizi yönlendiren, eylemde bulunmamıza yol açan sadece iki uyarıcının, hazzın ve elemin olduğunu söylerken (Jevons [1871] 1879a, s.28) bir diğerinde bu iki uyarıcının birbirini nötralize edebilen karşıt iki uyarıcı olarak görülmesi gerektiğini (Jevons [1871] 1879a, s.35) söyler. Bu izahatları benimseyen Jevons, nihayet, insanın “her zaman, muhakkak bedensel isteklerinden ve duyarlılıklarından kaynaklanan, salt fiziksel haz ya da

¹²³ İlişkiselleştirici psikoloji'nin izahatı için bkz. White (1994b, s.208)

eleme tabi” (Jevons, [1871] 1879a, s. 27) olduğunu kabul eder.¹²⁴ Bain’in ifadesiyle ‘uyarıcı’ olan veya Jevons’ın ifadesiyle ‘bedensel istek ve duyarlılıklardan kaynaklanan’ haz ve elem, dolayısıyla, hem psikolojik hem de fizyolojik bir vurgu taşır; zira psikolojik faktörler olan haz ve elemi, uyarıcı ya da bedensel istek ve duyarlılıklar olarak değerlendirmek, haz ve elem ile duyu-motor arasında ilişki kurulması anlamına gelir.

Mamafih Jevons, matematiğin kullanımı ve ‘fizyolojik zorunlulukları’ birbirinin tamamlayıcıları olarak sunarken veya fayda fonksiyonunun savunusu hususlarında Jennings’e başvurmakla birlikte Bain’e başvurmaz, zira Bain zihinsel durumların bedensel durumlar aracılığıyla ölçülebileceği görüşüne karşı çıkmaktadır (Maas, 2001, s.90).

Jevons, ‘uyarıcı’ ile ‘tatmin’ arasında matematiksel bir ilişkinin kurulabileceğini savunur, ancak bu savunu, her ne kadar özünde aralarında bir benzerlik olsa da psiko-fizikteki Weber-Fechner¹²⁵ yasasına dayanmaz (Maas, 2001, s.90); “er ya da geç bütün isteklerimiz (appetites) *tatmin edilebilir* ya da *doygunluğa* ulaşabilir (satiety), esasen, bu kelimelerin her ikisi de, etimolojik olarak, *yettiği* yani daha fazlasının bize yararı olmadığı anlamına gelir” (Jevons, [1871] 1879a, s.57, italikler orijinalinde). Jevons, bir bakıma Bain ile Jennings’i birleştirerek, Weber-Fechner yasasının sonucuna ulaşır. Jevons’ın kabulü, bir yandan fayda maksimizasyonun matematiksel hesaplamasını öte yandan ise bunun psikolojik faktörlerle izahatını mümkün kılar.

Fizyoloji ile psikolojiyi birleştiren bu bakış açısı, iktisadın, insana dair mekanik evrensel yasalar üzerinden tesis edilmesine yol açar. Buna göre insan zihni ile insan davranışı arasındaki ilişki, bu mekanik evrensel yasalara tabidir. Jevons, kendi bakış açısında mekanik nedensellikler tasarlar (Maas, 2001, s.181). Jevons için bu, politik iktisatçının, doğa bilimlerinde kullanılan tümevarımsal istatistik ve deneyleri kullanarak, ölçme ve kesinliğe ulaşmaya nail olmasına imkân sağlamıştır (Maas, 2005, s.621, 624). Çünkü Jevons, faydayı, hem ölçülebilir bir unsur olarak kabul eder hem de insanın fizyolojik/biyolojik bir zorunluluğu olarak görür. Bir diğer ifadeyle konunun fizyolojik izahatı ve matematikselleştirilmesi ikizdirler (Maas, 2005, s.624). Böylece Jevons’ın analizinde insan, Maas’ın (1999, s.589) belirttiği üzere makineye benzetilir, iktisadi insan ile makine aynı formalizm ile analiz edilir. Nasıl ki herhangi bir makinenin işleyişi

¹²⁴ Bu ifadeden sonra şöyle der: “İnsan, ayrıca, çeşitli irtifa derecelerinde zihinsel ve ahlaki hissiyatlara da duyarlıdır”. Sonra ise, önceki sayfalarda belirttiğimiz gibi, haz ve elem dışındaki zihinsel ve ahlaki hissiyatları sorunsallaştırmadığını, bunların iktisadi analizinin konusu olmadıklarını söyler.

¹²⁵ Weber-Fechner yasası, uyarının fiziki büyüklüğü ile uyarının öznel olarak algılanan yoğunluğu arasındaki ilişkiyi ölçmeye yarayacak bir psiko-fizik ölçü ortaya koyar.

önceden belirli ve evrensel ise, bireyin fizyolojik işleyişi de aynı şekilde önceden belirli ve evrenseldir.

Dolayısıyla, fizyolojik psikolojiyi ve matematiği birbirinin tamamlayıcısı olarak kullanan Jevons'ta, esasında öznel olan psikolojik güdüler, bireysel analizde, ölçülebilir olmasına binaen bireyin eylemlerinin 'nesnel' açıklayıcıları olurlar. İnsanın eylemi ise bu nesnel açıklayıcıların mekanik işleyişine uygun bir şekilde vuku bulur. İnsanın 'fayda'sı ve 'kendi çıkarı' ile ilgili mekanik yasalarının tanımlanmasının doğal bir sonucu olarak, farklı bireylerin farklı toplumsal konumları tamamen ortadan kalkar (Mosselmans, 1998, s.92)¹²⁶. Hangi toplumsal konumda olurlarsa olsunlar veya hangi kültüre dahil olurlarsa olsunlar, her bireyin eylemi, fizyolojik (ve psikolojik) olarak "haz" ve "elem"e bağlı kabul edilir. Bu bağlamda Jevons'ın "fizyopsikolojik yasalar" diye adlandırılacak yasalara yaslandığı söylenebilir ve söz konusu "fizyopsikolojik" yasalar, fonksiyonel bir ilişkinin kurulmasına yol açar (Maas, 2005, s.636, 644).

Bu fonksiyonel ilişkide insan, faydasını maksimize etmeye dönük eylemde bulunur. Bu eylemde, çalışmamızdaki rasyonalite tanımlamalarına referansla, daha önce ifade ettiğimiz gibi araçsal rasyonalite, Maas'ın (1999) ifadesiyle ise mekanik bir rasyonalite söz konusudur¹²⁷; makineyle aynı formalizme sahip olan insan için geçerli olan mekanik evrensel yasalar vardır ve bu yasalara göre tanımlanan insan eyleminde amaç, "haz maksimizasyonu" ya da "elem minimizasyonu" yani "fayda maksimizasyonu"dur. Bir diğer ifadeyle insan eylemini yönlendiren güdünün fayda (haz elde etmek ve elemenden kaçınmak) olması ve bu güdünün de fizyopsikolojik yasalar bağlamında mekanik bir biçimde tanımlanması, maksimizasyon amaçlı rasyonaliteyi kabul etmek demektir.

Peki iktisadi birim olarak değerlendirilen firma ya da firmanın karar vericisi olan kapitalist (veya girişimci)? Kapitalist (veya girişimci) hangi rasyonaliteye uygun davranır?

Kapitalistin rasyonelliğinin incelenmesine geçmeden önce çalışmamızın analitik yapısı bakımından bir hususun belirtilmesi gerekir. Jevons'ın yukarıda incelenen (birey) iktisadi insanı, 'tüketici'dir. Yukarıdaki izahatlarda, tüketici iktisadi bireyin eylemindeki

¹²⁶ Fayda'nın izahatında, Jevons'ın paranın fayda derecesinin zengin ile fakir arasında farklı olduğunu söylediğini belirtmiştik. Buradaki argüman ile Jevons'ın izahatı birbiriyle çelişmemektedir, zira buradaki argüman insanın 'tek tip'leştirilmesi, 'fizyopsikolojik yasa'lara göre eylemde bulunması üzerinedir.

¹²⁷ Bu mekanik rasyonalite, aynı zamanda, 'fizyopsikolojik' yasaların ve fayda'nın matematiksel ifadesinin birlikteliğiyle ortaya konan fonksiyonel ilişkinin hem mantıksal hem de matematiksel denklemler olarak ortaya konmasını sağlayarak, mantık ile matematik arasında bir simetri de kurar (Mosselmans, 1998, s.87). Bu duruma ilişkin izahat, Jevons'ın *The Principles of Science* ([1874] 1883) adlı çalışmasında ortaya koyduğu "düşünce yasaları"na dayanarak Mosselmans (1998) ve Maas'da (1999) vardır.

rasyonellik konu edilmiş ve tüketici iktisadi bireyin araçsal rasyonel eylemlerde bulunduğu sonucuna varılmıştır. Peki tüketici iktisadi birey için geçerli olan durum üretimde karar verici olan kapitalist için de geçerli midir? Yani kapitalist (veya girişimci) ve dolayısıyla firma da araçsal rasyonel eylemlerde mi bulunur?

Jevons tüketici iktisadi insanın rasyonelliğine dair görüşünü doğrudan ve kesin bir biçimde ifade ederken, kapitalistin rasyonelliğine dair görüşünü dolaylı olarak ortaya koyar. Bunun sebebi, kapitalistin kararlarını etkileyen belirli hususiyetlerin olmasıdır. Her şeyden önce kapitalist beklenen ürün için tahminler yapar. Ürünü (produce) belirleyen ise (vergileri, rantı ve sermayenin faizini çıkarırsak) kâr ve ücretlerdir¹²⁸ ve ürün, kâr ve ücretin toplamıdır (Jevons, [1871] 1879a, s.292). Kapitalistleri sermaye yatırmaya ya da emek satın almaya yönlendiren belirli bir üretim miktarı vardır. Buna göre belirli bir ürün düzeyinde ücretler artarsa kâr düşer. Aynı zamanda kapitalist ekonomide rekabet halindedir. Bunun sonucunda, kapitalistin kârını ücret ve rekabetin belirlediği söylenebilir; rekabetin ve ücretin artması kârı düşürür.

“[Kapitalistler veya *girişimciler*] gerekli emek türü için en düşük cari oranları öderler; ve eğer ürün ortalamayı aşarsa, bu alanda ilk olanlar büyük kâr elde ederler. Bu durum çok geçmeden, iyi işçileri temin etmeye çalışan diğer kapitalistler tarafında rekabeti tetikler, ücret oranları yükselir (...) Aynı zamanda ücretler o kadar artar ki işçiler (workmen), ürün fiyatı düşmediği ve tüketiciler olarak kamu kazanç (benefit) elde etmediği sürece, bütün ürün artışının hasadını toplarlar” (Jevons, [1871] 1879a, s.293 italik orijinalinde).

Jevons’ın burada belirttiğine göre kapitalistler, herhangi bir üretim alanında, kârını artırmak için ücreti olabilecek en düşük seviyede tutarlar ve ilk yapanlar büyük kâr elde ederler ve bu kâr rekabeti tetikleyerek ücret oranlarını yükseltir. Ücret oranlarının artmasının doğal sonucu ise kârın düşmesidir. Kapitalistler, herhangi bir üretim alanında, nihai kârı kesin bir biçimde bilmezler, sermayelerini beklenen kâr miktarına bağlı olarak kullanırlar (Jevons, [1871] 1879a, s.294). Bu kesin olmayan koşullar altında eylemde bulunmanın yarattığı kâr ise ortalama kârdır. Rekabet, kapitalistin kârını ortalama kâr oranına kadar düşürür. Jevons bu hususu ortaya koyarken telgraf kabloları örneğini

¹²⁸ Ücret ise işçinin ürettiğine bağlıdır; “işçinin (working man) ücreti, sonuçta, rantın, verginin ve sermayenin faizinin düşülmesinden sonra ürettiğiyle çakışır” (Jevons, [1871] 1879a, s.292).

kullanır; telgraf kabloları piyasasındaki kapitalistler, rekabet sonucunda ortalama kâr elde ederler ki bu ortalama kârın boyutunu önceden değil, deneyimle öğrenirler.

“Kapitalistler, kablolardan elde edilecek kârın tam olarak ne olabildiğini deneyimle öğrenecekler; sermayesini, ne eksik ne fazla, ortalama kâr elde ettiği işte kullanacaktır. Gönderilen mesajın maliyeti rekabet nedeniyle düşecektir, böylece ilgili tarafların hiçbirinde aşırı kâr elde edilmeyecektir; emeğin her türünün ücret oranı, dolayısıyla, emek için yetenek derecesine¹²⁹ uygun bir ortalamaya düşecektir” (Jevons, [1871] 1879a, s. 295).

Kapitalist her ne kadar yüksek kâr oranı beklentisiyle sermaye yatırırsa da, beklenti, rekabet nedeniyle gerçekleşmez. Kapitalist ortalama bir kâr elde eder. Ancak bu durum rasyonalitenin temel bir belirleyeni değildir. Rasyonalitenin değerlendirilmesi hususunda farklı unsurlara odaklanma söz konusu olsa da (örneğin sonuca ya da sürece odaklanmak), hangi rasyonaliteye uygun eylemde bulunulduğunu esas belirleyen ‘güdü’dür. Burada belirtildiği üzere kapitalist kârını yüksek tutma –yani bir bakıma çıkar- güdüsüyle eylemde bulunur. Bunu gerçekleştirmek için ise ücret oranlarını düşük tutmaya çalışır. Yani kapitalist için amaç-araç ilişkisi söz konusudur ve bu amaç ilişkisinde dikkate alınan –koşullar sonucu ortalama olarak gerçekleşse de- kâr maksimizasyonudur.

Dolayısıyla ‘tüketici iktisadi insan’ için geçerli olan araçsal rasyonalite kapitalist için de geçerlidir. Tüketici özelinde tüketilen şey ile o şeyden elde alınan fayda ilişkiselliği üzerinden kurgulanan araçsal rasyonalite, üretici özelinde, üretimde geçerli olan maliyetler ile üretimin satışı sonucu elde ettiği kâr ilişkiselliği üzerinden kurgulanır. Önemli olan yapılan eylemin niteliği değil, eylemde bulunurken, eylemin amacını en iyi şekilde gerçekleştirmeye uygun araçların seçilip seçilmediğidir. Bu hususta, hangi ilişkisellikte olunursa olunsun, ‘iktisadi insan’ın eylemlerinin avantajlarını ve dezavantajlarını ‘hesaplama’ yaparak karşılaştırdığı bir olgudur; “Şüphe yok ki haz, elem, emek, fayda, değer, refah, para, sermaye, vb. bütün nosyonlar niceliğe olanak tanır: dahası, endüstri ve ticaretteki bütün eylemlerimiz, kesinlikle niceliksel olarak avantaj ve dezavantajın karşılaştırılmasına bağlıdır” (Jevons, [1871] 1879a, ss.10-11). Ancak şunun da belirtilmesi gerekir ki, tüketici pozisyonunda olan ‘iktisadi insan’ için “maksimizasyon” amacı –fayda maksimizasyonu- çok sarıh bir biçimde ortaya konmaktayken, üretici pozisyonunda olan

¹²⁹ Jevons emeğin yeteneğine göre farklılaştığını söyler, bu nedenle emeği homojen bir faktör olarak kabul etmez. Bkz. (Jevons, [1871] 1879a, ss.196-8).

‘iktisadi insan’ için “maksimizasyon” –kâr maksimizasyonu- dolaylı bir biçimde, mübadele ve sermaye teorisi bağlamında ortaya konmaktadır.

Yani Jevons’ın ‘iktisadi insan’ı, ister tüketici isterse üretici olsun, hangi ilişkiselliğe dahil ise ilgili ilişkiselliğin koşulları içerisinde araçsal rasyonel eylemde bulunur. Bu nedenle, ‘birey’in söz konusu olduğu bütün iktisadi eylemler araçsal rasyonel eyleme tabidir.

3.3.2. Jevons ve iktisadi toplum-rasyonalite ilişkisi

Bir önceki alt bölümde Jevons’ın iktisadi insanının mükemmel bir şekilde araçsal rasyonel davrandığı ifade edildi; iktisadi insan amaç-arac ilişkisi bağlamında eylemde bulunur.

Jevons’ın iktisadi topluma dair izahatı da iktisadi insana bağlıdır. Toplumdaki eylemlilik halinin rasyonel niteliğini belirleyen iktisadi insandır. Daha doğru bir ifadeyle Jevons’ta bir toplum tezahürü yoktur, uygun bir ifadeyle, bireylerden teşekkül bir ‘birlik’ vardır. Bu bakış açısına göre toplulaştırıcı kavramlar örneğin, toplum, ulus ya da sınıf, bireyden ayrı bir belirleyen olarak değerlendirilmez. Bunlar birçok bireyden oluşan topluluklardır. Yani toplum (veya ulus ya da sınıf) ayrı bir belirleyen değil sadece bireylerden teşekkül bir kavram(lar)dır. Buna göre örneğin iktisadi süreç ve ilişkilerin izahatını fonksiyonel bir biçimde sunduğumuzu varsayarsak, bu kavramlar ilgili fonksiyonel ilişkiye ayrı bir değişken olarak dahil edilmezler/edilemezler, zira mahiyetleri buna izin vermez.

Jevons’ın, iktisadi toplumda rasyonalite anlayışını incelemeden önce, iktisadi yasaların birey ve ‘bireyler topluluğu’ için geçerli olma durumuna ilişkin izahatına bakmalıyız. Çünkü bu izahat, iktisadi yasaların genel işleyişine dair bir izahattır.

Bu izahatta Jevons iktisat yasalarının genel formlarının hem birey hem de birey toplulukları için aynı olduğunu söyler, yasanın tesisindeki ilişkisellik değişmez; “iktisat yasalarının genel formları hem bireyler hem de uluslar için aynıdır” (Jevons, [1871] 1879a, s.16). Bununla birlikte bir ulusu oluşturan bireylerin eylemlerinde, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, birçok koşul ve güdünün söz konusu olduğunu, bu nedenle iktisada dair ortaya konan genel yasaların, veri bir durumda, bazı bireyler için geçerli olmayabileceğini de ekler. İktisadi analizde dikkate alınan ‘ortalama’dır.

Jevons [1871] 1879a, ss.16-17) bu durumu açıklarken şekeri örnek alır ve şeker fiyatları arttığında, teorik olarak her bireyin şeker talebini azalttığını düşünsek de bazı bireylerin talebini azaltmayabileceğini ve hatta küçük bir kısmının talebini arttırabileceğini söyler ve sonucun, bireyler ve toplulaştırmalar için, bireyler refah ve alışkanlıklar bakımından aynı olmadığı sürece farklılaşabileceğini, ancak önemli olanın ‘ortalama’ olduğunu ifade eder. Yani bir ulusu dikkate alırsak, şeker fiyatı arttığında şeker talebinin düşmesi ‘yasa’dır, bireysel talepte ise bu ‘yasa’nın, her ne kadar aykırı davrananlar söz konusu olsa da ‘teorik’ olarak doğru olması beklenir; “dolayısıyla iktisat yasaları, birey için teorik olarak ve geniş toplulaştırmalar için pratikte doğru olacaktır (...)” (Jevons, [1871] 1879a, s.97). Akabinde şöyle bir açıklamada bulunur;

“Şunun belirtilmesi gerekir ki, iktisadi yasalar toplulaştırılmış bireylerin davranışını temsil eder, herhangi bir bireyin davranışını kesinlikle temsil etmeyecektir. Hepsinin, meta talebi ve meta arz kabiliyetleri açısından tam anlamıyla aynı olduğu bin bireyin olduğunu hayal edersek, bu durumda, bu bireylerin davranışlarından çıkarsanan ortalama arz ve talep yasaları, herhangi bir bireyin davranışı ile bağdaşır. Ancak cemaat, güçleri, istekleri, alışkanlıkları ve servetleri bakımından farklı kişilerden teşekküldür. Böyle durumlarda bu kişilere ortalama yasalar uygulanır, bu kişiler var olan herhangi bir şeyin karakterini temsil etme iddiasında olmayan birçok sonucun olduğu, başka bir yerde ‘kurmaca anlam’ (fictitious mean)¹³⁰ diye adlandırdığının kapsamına girerler. Ancak ortalama yasa, bu sebeple daha az kullanışlı olmaz (...) herhangi bir endüstrideki ticari hareketler bireyin heveslerine değil, ortalama ve toplulaştırmalara bağlıdır” (Jevons, [1871] 1879a, ss.97-8).

Dikkate alınan ‘ortalama’ yasalardır, iktisadi analizde ya da ekonomik karar alma süreçlerinde herhangi bir bireyin farklı davranması konu edilmez. Ancak bu durum, elbette ki, bütün iktisadi izahatın esas yasası olarak adlandırılabilir olan “şeyin tüketimi arttıkça faydasının azalması” için geçerli değildir. Faydanın azalması kesin ve mutlak, ‘ortalama’ olarak dikkate alınmasına gerek yoktur. Jevons’ın iktisadi yasaların değerlendirilmesine dair yaptığı izahata kısaca değinildikten sonra, şimdi Jevons’ın iktisadi toplumdaki rasyonalite tahayyülüne geçebiliriz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Jevons’ın iktisadi analizindeki bütün nedensel ilişkiler bireysel güdülere göndermede bulunur ki bu durum toplum ya da sınıflara da

¹³⁰ Principles of Science A Treatise on Logic and Scientific Method başlıklı çalışmada tanımlanmıştır. “Ortalama Anlam” da denilebilir. Bkz. Jevons (1883, s.363).

uygulanır (Mosselmans, 1998, s.94); ‘birlik’ olan topluma birey gibi muamele edilmelidir, çünkü nihayetinde bireylerin toplulaştırılmış temsilidir. İlgili birliği oluşturan bireyler haz peşinde koşarken, doğal olarak birlik de haz peşinde koşar. Bireyin haz peşinde koşmasıyla –egoizm- birliğin haz peşinde koşması –evrensel hedonizm- arasında bir fark olmakla birlikte, amaç-araç ilişkisi özü itibarıyla aynıdır;

“Elbette ki, (...) bireyin hazzı ile ırkın (race) diğer bireyleri arasında, egoistik ve evrenselci hedonizm arasında ayırım yapmalıyız. Ancak ırkın mutluluğu, elbette ki, öğelerinin mutluluğundan ibarettir, o kadar ki, bireylerinin çoğunluğu mutluluğu güvenceye alacak rotayı takip etmez ise ırk toplamda mutlu olamaz. İmdi, birey mutluluk elde etmek için, elbette ki, mutlaka muhtemelen –yani durumların çoğunda- mutluluğa neden olacak tutumu seçmelidir” (Jevons, 1879b, s.529).

‘İktisadi insan’ olan bireyin haz peşinde koşması kesindir, mutlaklıdır. Sadece bu mutlaklığı ifade etmek ise salt egoizm vurgusu taşır. Mamafih bireyin haz peşinde koşması egoizmin ötesidir çünkü haz peşinde koşan bireyler bir ırk, bir sınıf ya da bir ulusun, kısacası bir toplumun ögesidir aynı zamanda. Toplumun ögesi olan bireylerin hazzının artması beraberinde toplumun hazzının artmasını getirir. Bir diğer ifadeyle toplum, kendisini meydana getiren bireyler bağlamında düşünülür ve bu bireyler mutluluğu amaçlayan varlıklardır. O halde toplum da mutluluğu amaçlar. Toplum bireye bağımlı bir değişken olur ve dolayısıyla iktisadi ilişki ve süreçlerde, toplumsal bağlamdan, belirleyici bir değişken olarak söz edilemez; birey ve toplum (‘iktisadi insan’ ve ‘iktisadi toplum’) arasında iki yönlü yani karşılıklı bir belirleyicilik değil, tek yönlü bir belirleyicilik vardır: birey toplumu belirler. Toplum iktisadi analizde kullanılabilecek bir müracaat kategorisi değildir. Bu sebeple toplum olarak ifade edilen birlik, bağımlı olduğu bireyin rasyonelitesiyle var olur. Yani toplum veya genel olarak sınıf, ırk gibi ‘toplulaştırılmış kavramlar’ araçsal rasyonel eylemde bulunur.

Özetle Jevons’a göre ‘toplum’, iktisadi analizde dikkate alınacak bir unsur değildir. Bütün analiz ‘iktisadi birim’ üzerinden tesis edilir ve iktisadi birim araçsal rasyonel eylemde bulunur. Ayrıca, eylemin rasyonelliği bakımından toplumsal farklılık yoktur. Aynı zamandaki farklı toplumlarda ya da farklı zamanlardaki aynı toplumda her zaman amaç-araç ilişkisi söz konusudur ve bu amaç-araç ilişkisi fayda temellidir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

THORSTEIN BUNDE VEBLEN'İN RASYONELLİK ANLAYIŞI VE İKTİSADIN KURUMSALCI TAHAYYÜLÜ

Bu bölümde T. B. Veblen'in rasyonelliği nasıl tasavvur ve tahayyül ettiği incelenecektir. Bu incelemede de, Marx ve Jevons'ta olduğu gibi, öncelikle Veblen'in insanı nasıl kurguladığı üzerinde durulacaktır.

4.1. T. B. Veblen ve İnsan

İlerleyen sayfalarda detaylandıracağımız üzere Veblen, insan kurgusunda (ve teorisinde), salt sosyo-ekonomik değil biyolojik unsurların da bulunduğu evrim, içgüdü ve alışkanlığın dahil olduğu psikoloji ve pragmatist felsefeden yararlanmaktadır denilebilir¹³¹. Bu üçünün, yani evrim, psikoloji ve pragmatizmin mutabık olduğu hususlar ise insanın

¹³¹ Veblen'in entelektüel dayanaklarının ne olduğu hususunda, esasen üst kümede bir mutabakat olmakla birlikte, üst kümenin bileşenlerinin ne olduğuna dair farklı görüşler mevcuttur. Adorno (1997, ss. 76-7) Veblen'in entelektüel soyağacının takip ettiğimizde üç kaynaktan bahsetmemiz gerektiğini söyler; Amerikan Pragmatizmi (Darwinci evrimi buraya dahil eder), St. Simon, Comte ve Spencer'in dahil olduğu Pozitivizm ve Marx. Dugger (1979) ise Veblen'in düşüncesinin kökenlerini Alman Tarihselci Okul, Darwinci evrim, Pragmatizm, Marksizm ve Davranışsalcılık olarak sıralar. Veblen'in temel yazılarını toparladıkları editöryal çalışmalarına yazdıkları önsözde Camic ve Hodgson (2011, ss.8-9) ise, Veblen'in, geliştirdiği alternatif perspektifte, Charles Sanders Pierce ve diğerlerinin Pragmatist felsefesinden, William James'in içgüdü-alışkanlık psikolojisinden (Cordes (2007b, s.6) ise McDougall'ın çalışmasından esinlenen alışkanlık-içgüdü psikolojisi olduğunu söyler –doğrudan Veblen'e bakarak teyit edecek olursak, Camic ve Hodgson'un belirttiği ile Cordes'in belirttiğinin bir bakıma eksik olduğunu, zira Veblen'in düşüncesinin psikolojik arkaplanında, 1914 yılında yayınlanan *The Instinct of Workmanship and The State of The Industrial Arts* adlı çalışmasının referanslarına bakarsak hem James'in hem de McDougall'ın olduğunu görürüz-) ve Charles Darwin'in evrim ilkelerinden etkilendiğini ifade ederler. Görülebileceği üzere Veblen'in, Darwinci evrim ilkelerinden hareket ettiği hususunda bir mutabakat vardır –ki Veblen kendi yöntemini Post-Darwinci olarak niteler-. Ancak Davis (1945, s.137), Veblen'in kültürel evrim teorisinin Darwinci veya Spencerci olmaktan ziyade Marksist olduğunu iddia eder. Ayrıca Parsons'un tanımladığı anlamıyla pozitivist gelenek içerisinde kaldığını söyler (Davis, 1945, ss.140-1).

Bakış açımıza göre, Veblen'in entelektüel dayanakları hususunda, Camic ve Hodgson'ın izahatı – McDougall'ı akılda tutmak kaydıyla- daha yerindedir. Zira Veblen'in kavramsal teçhizatı demek, bir bakıma büyük ölçüde, içgüdü ve alışkanlık demektir. Bu kavramlar işe koşulmaksızın Veblen anlaşılamaz.

Aslında Adorno ve Dugger da içgüdü ve alışkanlığın öneminin farkındadırlar, ancak kurucu unsur olarak ya da bir diğer ifadeyle üst başlık olarak dile getirmemektedirler. Örneğin Adorno (1997, s. 77 ve 89) Veblen'in iktisadi olguları açıklarken, Marksist nesnel değer teorisine uymayan, psikoloji ve “düşünce alışkanlıkları”na başvurduğunu belirtirken, “çalışma içgüdü”nü, merkezi konumunun farkındalığıyla, pozitivist bir içeriğe sahip olarak görür. Dugger (1979, ss. 428-30) ise alışkanlığı, Veblen'in düşüncesindeki Marksist kökenin -ki bu köken diyalektik süreçtir- içerisine kurumsal evrimi yerleştirirken kullanılan bir izahat aracı olarak görür ve Veblen'in düşüncesinde “çalışma içgüdü”nü, pragmatik insanı harekete geçiren güdü olarak ifade eder ve davranışsalcı bir yörüngeye oturtur.

Mamafih psikolojik faktörler olan “alışkanlık” ve “içgüdü”, Adorno veya Dugger'ın izahatındaki gibi tali değil, asli unsurlardır. Yani evrim ve pragmatizm ne kadar merkezi ise psikolojik faktörler olan “içgüdü” ve “alışkanlık” da o kadar merkezidir.

statik değil dinamik bir varlık olduğu, zamana ve mekâna göre değiştiği/evrildiği/seleksiyona tabi olduğu ve insana dair zaman ve mekândan bağımsız bir biçimde ortaya atılan mutlak ifadelerin kabul edilmemesi gerektiğine olan inançtır. Veblen'in söz konusu mutabakat alanı içerisinde biçimlenen insan kurgusu, evrimsel sürece dahil olan hususların ayrıntılandırılmasıyla ortaya konulabilir. Zira Tilman'ın (2007, s.40) da belirttiği gibi Veblen, insanı evrimci güçlerin bir ürünü olarak ortaya koymaktadır.

İnsanın temel hususiyetlerinden biri, Veblen'e göre, süreçsel olarak değişen bir varlık olmasıdır. Bu nedenle insan, örneğin iktisat teorisindeki hedonistik kavramsallaştırmada olduğu gibi, mutlak bir şekilde ifade etmek kabul edilmez; insan değişir. İktisat teorisinde hedonistik terimler vasıtasıyla yapılan izahatları eleştirirken şöyle der;

“İngiliz iktisatçıların ya da Avrupa'nın İngilizler dışındaki diğer iktisatçıların kontrolü altındaki iktisat teorisinin bütün geçerli formülasyonlarında, tahkikat ile ilişkili insan malzemesi hedonistik terimlerle tasarlanır, yani pasif ve tözel olarak durağan ve değiştirilemez olan veri insan doğası terimleriyle. İktisatçıların psikolojik ve antropolojik varsayımları, birkaç kuşak öncesinin psikolojik ve sosyal bilimlerinde kabul edilen varsayımlardır. Hedonistik insan kavrayışına göre insan, haz ve elemin hesap makinesidir (lightning calculator), faaliyet alanında onu sağa sola salındırmakla birlikte örselemeden bırakan uyarıcı itkinin etkisi altındaki homojen mutluluk arzusu küreciği gibi sarkaç hareketi yapar. Ne öncesi vardır ne de sonrası. Soyutlanmış, kati veri insandır, herhangi bir yöne doğru hareket etmesine yol açan güçlerin mücadelesi olmadıkça kararlı (stable) dengededir (...)

Daha sonraki psikoloji ise, modern antropolojik araştırmayla desteklenerek, *insan doğasına* dair farklı bir kavrayış sunar. Bu kavrayışa göre insanın bir şey yapma vasfı basitçe elverişli güçlerin etkisi yoluyla ortaya çıkan haz ve acıya katlanmak değildir. *İnsan basitçe (...) arzular yığını değildir, daha ziyade gözler önüne serilen faaliyet içerisinde dışavurulan ve gerçekleştirilmeye çalışılan alışkanlık ve temayüllerin tutarlı yapılandırmasıdır* (structure). Bu görüşe göre, insan faaliyeti ve diğerleri arasındaki iktisadi faaliyet, veri arzuların doygunluğa ulaştırılması sürecine bağlı olarak kavranmaz. Faaliyetin kendisi sürecin tözel bir olgusudur ve kılavuzluğunda eylemin vuku bulduğu arzular, faaliyetin veri bir durumda kendini gözler önüne sereceği spesifik bir yönelimi

belirleyen mizaç koşullarıdır. Bu mizaç koşulları, ilişkili olduğu belirli bir eylemdeki eyleyenin tutumu olarak dikkate alındığı sürece, söz konusu koşullar altında hareket eden (acts) birey için tanımlayıcı ve nihaidir. Ancak bilimin bakış açısına göre bunlar, eyleyenin var olan zihin yapısının unsurlarıdır ve öncüllerinin ve içinde bulunduğu yaşamın sonuçlarıdır. Bunlar eyleyenin kalıtsal hususiyetlerinin ve eyleyenin geçmiş deneyimlerinin ürünleridir; belirli gelenekler, konvansiyonaliteler ve maddi koşullar bütünü altında kümülatif olarak gelişirler ve süreçteki yeni bir adım için hareket noktası olurlar. *Bireyin iktisadi yaşam tarihi, araçların amaçlara kümülatif bir şekilde adaptasyonu sürecidir, bu kümülatif değişme, devam eden bir süreç olduğundan dolayı, herhangi bir noktadaki eyleyenin ve onun çevresinin geçmişteki sürecinin bir sonucudur. Eyleyenin bugünkü yaşam yöntemleri, geçmişten aktarılan yaşam alışkanlıklarının ve geçmiş yaşamın mekanik bir artışı gibi kalan koşulların uygulanmasıdır* (Veblen, 1898a, ss.389-391, italikler tarafımdan eklendi).

Buradaki izahatta “insan doğası” ile “insan” birbiri yerine kullanılmaktadır. Veblen izahata insan doğasıyla başlayıp insan ile devam etmekte ve “doğa”nın, bir şeyin varlığına içkin, değişmeyen bir unsur olma vasfına yaptığı referansı geçersizleştirerek, “insan doğası”nın değiştiğine vurgu yapmaktadır –ki bu vurgu içgüdü bağlamında, içgüdü incelenirken üzerinde durulacağı üzere, oldukça önemlidir, çünkü “içgüdü” varlığa içkin, kalıtsal bir hususiyet olsa da bu hususiyetin fiili durumu değişebilir-. Bu değişim ise alışkanlık ve temayüllere bağlı olarak gerçekleşmektedir¹³².

Dolayısıyla Veblen’e göre insan, önemli bir müdahale olmadıkça kararlı bir dengede olan, soyutlanmış, kati, veri bir insan değildir. İnsan, sürece bağlı olarak değişen, somut ve değişen koşullara selektif bir adaptasyon sağlayan, dinamik bir varlıktır. Bu nedenle insan doğası, kurum, insan hususiyetleri, beğeni standartları veya toplumsal pratiklere dair sonuçlar elde etmede kullanılacak bir öncül değildir (Mayberry, 1969, s.320). Zira insan/insan doğası, beğeni standartlarının, insan hususiyetlerinin, toplumsal pratiklerin ortaya çıktığı fiili durum ve koşullarda sabit kalmaz, değişir. İnsan evrimsel süreç içerisinde yeniden ve yeniden biçimlenir ve bu evrimsel süreç toplumsal bir süreçtir: İnsanın bugünkü yaşam yöntemleri, yaşam alışkanlıklarının selektif adaptasyonunun bir

¹³² Ayrıca mizacın kalıtsal hususiyetlere, geçmiş deneyimlere bağlı olarak tanımlanması, ileride görüleceği üzere, mizacın içgüdüye bağlı olduğu anlamına gelir. Zira içgüdü, herkeste bulunan kalıtsal hususiyetler (Veblen, 1918 [1914], s.1) olarak tanımlanır.

sonucudur; bu selektif adaptasyon ise esasen düşünce alışkanlıklarının değişmesidir ve bu değişimin kendisi toplumsal evrimdir;

“Toplumsal evrim, ortak yaşam koşullarının gerilimi altında, düşünce yapısının ve düşünce alışkanlıklarının selektif bir adaptasyon sürecidir. Düşünce alışkanlıklarının adaptasyonu, kurumların gelişmesidir. Ancak kurumların gelişmesi, daha tözsel karakterde bir değişimi de beraberinde getirir. *Durumun değişen zorunlulukları, alışkanlıklarda bir değişime yol açmasının yanı sıra insan doğasında da benzer bir değişime yol açar. Toplumun beşeri unsuru, yaşamın değişen koşullarıyla birlikte çeşitlenir*”¹³³ (Veblen, 2015, s.192, italikler tarafımda eklendi).

Burada bir parantez açarak şunu özellikle vurgulamak gerekir ki, Veblen’e göre insan toplumsal evrim içerisinde biçimlenmekle birlikte salt toplumsal bir varlık değildir, ayrıca bireydir de. Bu hususu, materyalist teoriye yaptığı eleştiri bağlamında, Max Lorenz’in “Die Marxistische Socialdemokratie” adlı kitabına yazdığı kritikte belirtir; “[M]ateryalist teori insanı sadece toplumsal bir varlık olarak kavrar, sadece geçiş için vasıta ve toplumsal yasa ve değişimlerin dışı vurumu olan süreci hesaba katar (...) oysaki aslında ayrıca bireydir de, kendi yaşamına dönük eylemde de bulunur (acting out)” (Veblen, 1897, s.137).

Toplumsal evrime dair izahatına geri dönecek olursak; söz konusu izahatta da “insan doğası”nın değiştiğine vurgu yapılmaktadır. Buna göre insanın içerisinde bulunduğu durumdaki değişimler insanın değişmesine neden olur. O halde insanın eylem ve davranış biçimi, zaman ve mekândan bağımsız olan sabit güdü veya itkilere bağlı olarak gerçekleşmez. İnsan, içerisinde bulunduğu dönemin ve mekânın hususiyetlerine uygun bir şekilde hareket eder. Veblen bu hususu istek, amaç, arzu vb. gibi unsurların sabit olmaması bağlamında ifade eder. Veblen’e göre insan her zaman ve her yerde aynı istek, arzu, araç ve amaçlara bağlı olarak hareket etmez; insanın isteği, arzusu, aracı, amacı, hedefi değişime tabidir;

“Birey davranışının istek ve arzuları, amaç ve hedefi, yol ve araçları, vüsat ve yönelimi kurumsal çeşitliliğin fonksiyonlarıdır yani oldukça karmaşık ve tamamen kararsız (unstable) bir karaktere sahiptirler.

¹³³ Hodgson (1998, s.418) Veblen’in sonraki çalışmalarında bu eleştirisini aşama aşama değiştirdiğini söyler; örneğin daha sonraki çalışmalarında, Marksizmin insan motivasyonuna dair izahatının yani eylemin sınıf çıkarına dayanan rasyonel kavrayışının Veblen tarafından eleştirildiğini söyler.

(...) Elbette ki, kurumlar sisteminin bireylere dayattığı konvansiyonel standartlar, idealler ve davranış kuralları, cemaatin yaşam tertibini oluşturur¹³⁴” (Veblen, 1909, s.629).

Görüldüğü gibi istek, arzu, amaç, araç vb. unsurlar kurumlara bağlı olarak tanımlanmaktadırlar. Veblen’in analizinde kurumların temelini ise alışkanlıklar oluşturur.

4.1.1. Kurum ve kültürün belirleyeni: alışkanlık

Veblen kurum ve kültürü alışkanlıklara bağlı olarak tanımlamaktadır. Kurum, hem birey hem de cemaat mensubu olarak insanın hâkim düşünce alışkanlıklarıdır. Bu düşünce alışkanlıkları, bir bakıma, kültür tertibini ortaya koyar, insanın teamül, temayül ve kabiliyetlerini biçimlendirir;

“Bütün insan kültürü gibi maddi uygarlaşma da kurumların tertibidir –kurumsal çatı ve kurumsal gelişme. Ancak kurumlar alışkanlığa bağlı olarak gelişir. *Kültürün gelişmesi, alışkanlığın kümülatif ardıllığıdır ve bunun yol ve araçları, insan doğasının, kümülatif olarak ve ölçüsüz bir şekilde ancak kümülatif varyasyonu içerisinde tutarlı (consistent) bir ardıllıkla devam eden çeşitli zorunluluklara karşı verdiği alışlagelen tepkisidir – ölçüsüzdür, çünkü her yeni hareket alışlagelen tepki usulünün içerisinde yeni bir varyasyonu tetikleyen yeni bir durum yaratır; kümülatiftir, çünkü her yeni durum kendisinden önce olmuş olanın varyasyonudur ve hepsini önceden olmuş olanlardan etkilenen nedensel faktörler olarak bünyesinde barındırır; tutarlıdır, çünkü insan doğasına temel teşkil eden hususiyetler (temayüller, kabiliyetler ve daha sair şeyler), tepkinin meydana gelmesinin zoruyla ve alışkanlığın etkili olması sebebiyle tözsel olarak değişmeden kalır” (Veblen, 1909, s.628, italik tarafımca eklendi).*

Oldukça sarıh bir şekilde anlaşılaacağı üzere Veblen, kültürü kurum bağlamında kavrar, kurumu ise alışkanlıklar –düşünce alışkanlıkları. Bu nedenle kurum ve dolayısıyla kültür, alışkanlıkların değişmesine bağlı olarak değişir. Bu değişim evrimsel bir değişimdir, selektif bir adaptasyon sürecidir.

“İnsanın toplumsal yaşamı, tıpkı diğer türlerin yaşamı gibi bir var olma mücadelesidir ve bundan dolayı bir selektif adaptasyon sürecidir. Toplumsal yapının evrimini belirleyen ise, kurumların seleksiyon sürecidir. Beşeri kurumlarda ve beşeri

¹³⁴ Başka bir yerde ise şöyle der; “Yol ve araçlar, amaçlarını gerçekleştirdiği maddi ve maddi olmayan yerel meyller, dolayısıyla, daima bir değişim süreci içerisindeyler, yaşam tertibini yöneten alışkanlık unsurlarının kurumsal çatısındaki devam edegelen kümülatif değişimlerce koşullandırılırlar” (Veblen, 1918 [1914], s.19).

karakterde görülmüş ve görülmekte olan ilerleme, genel olarak, en uygun düşünce alışkanlıklarının doğal seleksiyonuna ve bireylere dayatılan mecburi adaptasyon sürecine - cemaatin büyümesi ve insanların içerisinde yaşadığı kurumların değişmesi ile birlikte devamlı olarak değişen çevreye mecburi adaptasyon sürecine- indirgenebilir. Kurumlar, sadece hâkim ya da dominant manevi tutum ve kabiliyetleri şekillendiren selektif ve adaptif bir sürecin sonucu olmakla kalmazlar, aynı zamanda yaşamın ve insan ilişkilerinin özel yöntemleridirler ve bundan dolayı, sırası geldiğinde, seleksiyonun etkin faktörleri olurlar. Böylece, değişen kurumlar, en uygun mizaca sahip olan bireylerin daha ileri bir seleksiyonuna ve bireysel mizaç ve alışkanlıkların, yeni kurumların biçimlenmesi aracılığıyla değişen çevreye daha ileri bir şekilde adapte olmasına neden olurlar” (Veblen, 2015, s. 169).

Burada tek taraflı değil karşılıklı bir etkileşim vardır; kurumlar bir yandan selektif ve adaptif bir sürecin sonucu iken, öte yandan seleksiyonu biçimlendirirler. Yani mevcut yaşam tertibini biçimlendirmekle birlikte bu yaşam tertibinden etkilenirler. Bir başka ifadeyle dinamik ve değişen bir yapıya sahip olan kurumlar etkilediği şeyden etkilenen, yaşam tertibi ile karşılıklı bir etkileşime tabi olan bir yapıya sahiptir. Başka bir yerde şöyle der;

“Kurumlar, değişen koşullarla birlikte değişmelidir çünkü kurumlar, bu değişen koşulların muktedir olduğu uyarıcıya karşı alışıldık bir tepki verme yöntemi mahiyetindedirler. Bu kurumların gelişimi toplumun da gelişimidir. Esasında kurumlar, bireyin ve cemaatin belirli ilişkileri ve belirli işlevleri bakımından hâkim düşünce alışkanlıklarıdır ve yaşam tertibi, ki bu tertip belirli bir zamanda veya herhangi bir toplumun gelişimindeki belirli bir noktada toplu olarak yürürlükte olan kurumlardan oluşur, psikolojik açıdan, genel olarak, hâkim manevi tutum ya da hâkim yaşam teorisi olarak karakterize edilebilir. Genel hususiyetleri açısından bu manevi tutum ya da yaşam teorisi, son tahlilde, hâkim karakter tipi terimlerine indirgenebilir.

Bugünkü durum, insanların şeylere yönelik alışıldık bakışına göre hareket ederek ve bir bakış açısını veya geçmişten miras kalan zihinsel bir tutumu değiştirerek ya da sağlamlaştırarak selektif, zorlayıcı bir süreç aracılığıyla yarının kurumlarını şekillendirir. İşte kılavuzluğunda insanların yaşamlarını sürdürdüğü bu kurumlar -bir başka deyişle düşünce alışkanlıkları- önceki zamanlardan günümüze bu şekilde taşınırlar; iyi kötü daha

eski her bir hadisenin ayrıntılarıyla donatılır ve geçmişten bugünlere aktarılırlar” (Veblen, 2015, s.171).

Buna göre Rutherford’un (2001, s.174) da belirttiği gibi kurumlar, düşünce alışkanlıkları olarak, bireylerin temayülleri, kıymet veya değer standartlarını biçimlendirirler, insanların yaşam tertiplerine kılavuz olurlar. Dolayısıyla düşünce alışkanlıklarının değişmesine bağlı olarak ortaya çıkan yeni yaşam yöntemleri, daha önceki kültürde/kurumsal yapıda değerli, kıymetli olan vasıfları değersizleştirebilir, kıymetsizleştirebilir. Bu nedenle itibar, onur, saygınlık ve hatta belirli bir cemaatteki belirli bir sınıfın cemaatteki nüfuzu veya belirleyiciliği gibi kültürel kavramların içeriği, zihin alışkanlıklarına, düşünce alışkanlıklarına bağlı olarak değişir;

“Belirli bir bakış açısına veya yaşam olgularının sınıflandırılmasına yönelik tanımlayıcı unsur olarak ortaya konan belirli bir vasıf, araştırılan olguların ayırt edilmesine istinaden, saike bağlıdır. Olguları sınıflarken geçerli olan prosedür kuralları ve ayırt etmenin üzerine tesis edildiği temeller, dolayısıyla, kültür ilerledikçe tedricen değişir; çünkü kavranılan yaşam olguları ve nihayetinde bakış açısı da değişir. Böylece faaliyetler sınıfının belirgin ve kati hususiyetleri olarak bilinenler veya kültürün belirli bir aşamasındaki toplumsal sınıf, daha sonraki herhangi bir sınıflamanın amaçları için aynı göreceli öneme sahip olmayacaktır” (Veblen, 2015, s.15).

Veblen bu hususu, Aylak Sınıfın Teorisi¹³⁵ adlı çalışmasında, antropolojik bir izahatla ortaya koyar. Barışçıl aşamadaki kültürde işlevselleşen itibar veya mevki dayanakları ile yağmacı ya da yarı barışçıl aşamanın kültüründe işlevselleşen itibar ve mevki dayanakları aynı değildir. Dolayısıyla barışçıl aşamada geçerli olan itibar hususiyetleri yağmacı ya da yarı barışçıl aşamada geçersizleşebilir. Örneğin belirli bir aşamada aylaklık önemli saygınlık dayanağı olurken başka bir aşamada bunun yerini gösterişçi tüketim alır.

Kültürü, kurumları ve dolayısıyla insanı biçimlendiren bir unsur olarak alışkanlığa dair iki hususun daha üzerinde durulması gerekir. Birinci husus alışkanlıkların değişiminin veya kalıcılığının tek biçimli olmadığıdır; bazı alışkanlıklar diğerlerinden daha kalıcıdır. Şimdiki durumda geçerli olan alışkanlığın kalıcılığı, kendinden önceki alışkanlıkla ne kadar örtüştüğüne bağlıdır. Ayrıca alışkanlıklar farklı bireyler ve bireylerin dahil olduğu farklı gruplar arasında farklı derecelerde etkili olur.

¹³⁵ Orijinal başlık: The Theory of Leisure Class: A Economic Study of Institutions (1899)

(...) bireyin yaşamını yöneten alışkanlıkların en eski ve köklüleri –ki bu alışkanlıklar bireyin var oluşuna bir organizma gibi temas eder- genellikle en kalıcı ve en buyurucu olanlarıdır. Bu alışkanlıklardan sonra ise, biraz düzensiz ve kesinlikle değişmez bir sıralamada olmayan daha yüksek istekler –bireyin ya da ırkın sonradan biçimlenen alışkanlıkları- gelir (...). Genel olarak, alışkanlık ne kadar uzun süreli ise, alışkanlık ne kadar değişmemiş ise ve yaşam sürecinin önceki alışkanlık biçimleriyle ne kadar çok örtüşüyorsa, veri alışkanlık kendisini o kadar kalıcı gösterecektir. Eğer insan doğasının, alışkanlık eyleminin içerdiği belirli hususiyetleri veya bu alışkanlıkta icra edilen belirli kabiliyetleri, zaten yaşam süreciyle büyük oranda ve derinlemesine ilgili olan hususiyet ve kabiliyetler ise veya bu hususiyet ve kabiliyetler belitli bir ırksal stokun yaşam tarihine derinden bağlı ise, bu alışkanlık daha güçlü olacaktır” (Veblen, 2015, s.99).

İkinci husus ise alışkanlığın aktarımında öğrenim/egitim sürecinin etkin olduğudur. Düşünce alışkanlığının aktarımı ve muhafazası sürecinde öğrenim/egitim belirleyici olur. Bu öğrenim/egitim süreci kültürel gelişmeye bağlı olarak değişir. Söz konusu süreç erken dönemde dini, doğaüstü temsilci bağlamında esasen dini temelli kültürleri, ritüelleri aktaran rahiplerle başlayıp, daha sonra okul -kolej ve üniversiteler- vasıtasıyla süregelen skolastik disiplin içerisinde devam eder (Veblen, 2015, ss.322-7).

Cemaatin yaygın kanısı, belli hususlardaki düşünce alışkanlıklarının bir sonraki nesilde de muhafaza edilebilmesi için, skolastik bir disiplini uygun bulur ve bu disiplin, muteber yaşam tertibine dahil edilir” (Veblen, 2015, s.321) .

Bu bağlamda Veblen için alışkanlık, zihinsel ve bilişsel temel üzerine tesis edilmiş olan, insanın, sürece bağlı olarak değişmesine, –Rutherford’un (1994, s.94) maddi ve teknolojik koşulları olarak adlandırdığı- somut ve değişen koşullara selektif bir adaptasyon sağlamasına yol açan psikolojik bir unsurdur ve bu unsur kurumsal ve kültürel yapıların belirleyicisidir. Alışkanlık bu kadar önemli olmakla birlikte, Veblen’e göre, insanı biçimlendiren çok önemli bir başka unsur daha vardır; içgüdü.

4.1.2. İçgüdü, içgüdüsel eğilimler ve insan

Analitik ilişkisellik bakımından, esasen, içgüdü'nün alışkanlıktan önce gelmesi gerekir. Zira Veblen’de içgüdü, alışkanlık ve dolayısıyla kültür ve kurumun başlangıç noktasıdır. İçgüdü alışkanlıktan, alışkanlık inançtan, inanç ise akıldan önce gelir (Camic ve

Hodgson, 2011, s.23). Ancak bu çalışmada, eylemde bulunan insan üzerinde durulmaktadır. Bu sebeple insanın kalıtsal olan bu unsurunun eylem, davranış halinin üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla, aşağıda da üzerinde durulacağı üzere, Veblen'in insan kurgusu bağlamında, içgüdünün yapısı değil, fonksiyonelliği önemlidir. Bu nedenle başlangıç noktası olması, alışkanlıktan önce üzerinde durulmasını gerektirmez.

Bu kısa açıklamadan sonra, şimdi, Veblen'in "içgüdü"nü nasıl ele aldığına geçebiliriz. Veblen'e göre içgüdü herkeste bulunur, kalıtsal hususiyetlerdir ve insan davranışındaki ana kuvvettir (Veblen, 1918 [1914], s.1). Bu nedenle "[Y]erel temayül ve bu temayülün uygun duygusunu da kapsayan içgüdüsel eğilimlerin tümü, insanın "manevi doğa"sını -çoğunlukla daha basit bir şekilde "*insan doğası*" olarak adlandırılır- oluşturur" (Veblen, 1918 [1914], s.14, italik tarafıma eklendi)¹³⁶. Bu izahata göre eğer içgüdü kalıtsal bir hususiyet ise, içgüdüsel eğilimler, kalıtsal bir hususiyet olarak, "insan doğası"nı oluştururlar.

İnsan doğasına dair buradaki bakış açısı ile daha önceki sayfalarda aktardığımız bakış açısı arasında bir çelişki var gibi görünür. Zira alışkanlık ve temayüle bağlı olarak değişen bir insan, "insan doğası" söz konusuydu, burada ise "insan doğası", içgüdünün insanın kalıtsal bir hususiyeti olmasına binaen, yine temayüle başvurmakla birlikte, değişmeyen bir unsur olarak ele alınıyor değerlendirmesi yapılabilir. Zira Veblen (1918 [1914], s.18) "[K]urumsal yapıdaki değişimler, değişen kültürel koşullar yönetiminde değiştirilen yaşam disiplinine karşılık olarak meydana gelir ancak insan doğası esasen aynı kalır" der. Örneğin Wolozin (2005, s.727), Veblen'in içgüdüyü ele alışı bir ikilem olduğunu söyler; içgüdü, bir yandan zaman üstü temayüller, derin duygular olarak görülürken öte yandan gelişmeye tabi, geçmiş deneyimlere bağlı olarak değişen bir unsur

¹³⁶ Burada şu hususun da belirtilmesi gerekir ki Veblen için en önemli içgüdüler çalışma içgüdü (instinct of workmanship), ebeveynlik eğilimi (parental bent) ve aylak yaratıcılık eğilimidir (idle curiosity). İlk iki içgüdüyü özellikle "The Instinct of Workmanship and The State of The Industrial Arts" (1918 [1914]) adlı çalışmada, üçüncüsüne ise "The Place of Science in Modern Civilization" (1906) adlı çalışmada incelemiştir. Bu içgüdülerden çalışma içgüdü, ırkın maddi refahına ve dolayısıyla biyolojik başarısına en çok katkıda bulunan eğilimdir, çalışma içgüdüyle bu bağlamda yarışabilecek tek içgüdü ise ebeveynlik eğilimidir (Veblen, 1918 [1914], s.25). Aylak yaratıcılık ise icra etme yeteneği ile yakından ilişkilidir, uyarıcıya tepkiyi formüle eder, olguların yorumlanmasında ve dolayısıyla yaratıcılıkta kılavuzluk yapar (Veblen, 1906, s.590). Bu içgüdüler çeşitli şekillerde sınıflandırılmaktadır; örneğim Gürkan'ın (2007, s.244) sınıflandırılmasına göre Veblen insanın eylemine yön veren içgüdüleri 'barışçıl'; ustalık/çalışma içgüdü (instinct of workmanship), ebeveynlik eğilimi (parental bent) ve aylak yaratıcılık eğilimi (bent of idle curiosity) ve 'yağmacı' içgüdüler olarak ayırır. Bu sınıflandırmayı takip edecek olursak, barışçıl içgüdüler olarak adlandırılanlar Tilman'da (1999, s.97) sırasıyla 'çalışanın becerisi', 'özgecilik' ve 'eleştirel zekâ' olarak sunulur. Tilman (2004, s.159) de ise çalışma/ustalık içgüdü için zanaatçılık (craftsmanship) ile gurur duyma ve zanaatçılık becerisi der. Edgell (2001, s.80) ise iki temel tip içgüdü olduğunu söyler; grubu önemseyen bir hususiyete sahip olan içgüdüler ve grubu önemseme hususiyetine sahip olan içgüdüler.

olarak görülür. Fakat dikkat edilmesi gereken husus, içgüdüsel eğilimler “insan doğası” olarak adlandırılrsa da bu eğilimlerin fiiliyatı yani davranışsal hali, aşağıda görüleceği üzere, alışkanlığa bağlı bir değişime tabidir. Başka bir ifadeyle, içgüdüsel eğilimlerin eylemsel biçimi alışkanlığa bağlı olarak değişir. Bu hususu Hodgson (2004, s.165), Hodgson’a (2004, s.165) referansla Yılmaz (2007, s.850) ve editörlüğünü yaptıkları çalışmaya yazdıkları önsözde Camic ve Hodgson (2011) da belirtmektedirler; içgüdü değişmese bile içgüdüsel davranış değişebilir.

Bu noktanın üzerinde durmadan önce içgüdüsel eğilimin, esasen basit ve somut objektif bir amaca yönelmiş olduğunu da belirtelim; yaşamın amaçları, başarılmak istenen gayeler insanın içgüdüsel eğilimlerince belirlenir (Veblen, 1918 [1914], s.6-7). İçgüdüsel eğilimlerin amaçlı olması dolayısıyla bütün içgüdüsel eylemler, bir gayeye bağlı kalması bağlamında teleolojiktir ve içgüdüsel olarak veri bir gayeyi başarmaya çalışması anlamında bir zekâ içerir (Veblen, 1918 [1914], s.32).

İçgüdü’nün kalıtsal bir hususiyet olarak ele alınması dolayısıyla “insan doğası”nın sabit ve değişmeyen bir şekilde değerlendirilmesi ikilemine dönecek olursak, yukarıda da söylediğimiz gibi, bu ikilem, içgüdü ile içgüdüsel eğilimin, davranışsal formunu birbirinden ayırdığımızda ortadan kalkar. İçgüdü herkeste bulunur, zaman üstüdür, buna karşılık içgüdüsel davranışlar ise değişime tabidir -ki bu değişimin nedeni alışkanlıkların değişmesidir. Bu durumu şöyle açıklayabiliriz.

İçgüdüsel eğilim belirli bir somut amaca yönelmiştir –ki bu sebeple teleolojiktir ve zekâ içerir-, bireyin amacı ise, daha önce belirttiğimiz gibi, kurumsal çeşitliliğin bir fonksiyonudur. Kurumların, selektif adaptif sürecin hem sonucu hem de biçimlendiricisi olduğunu ve basitçe düşünce alışkanlıkları olarak adlandırıldığını hesaba katarsak, içgüdüsel davranış, yönlendiği amacın değişmesine binaen değişir. Dolayısıyla insanda kalıtsal bir unsur olarak içgüdünün bulunması, insana dair, alışkanlıklar vasıtasıyla söylediğimiz durumu değiştirmez, zira içgüdüsel davranış alışkanlığa bağlı olarak değişir; “[B]ütün içgüdüsel davranış gelişmeye tabidir ve bu nedenle alışkanlıkça değiştirilir” (Veblen, 1918 [1914], s.38)¹³⁷. Bütün içgüdüler için geçerli olan bu durumu ebeveynlik eğilimi özelinde örnekselleştirebiliriz, ebeveynlik eğilimi kalıtsal bir hususiyet olarak herkeste vardır ve özgeciliği imler. Özgeci davranışın nasıl olacağı bir diğer ifadeyle

¹³⁷Camic ve Hodgson (2011) da bu hususun üzerinde dururlar; içgüdü değişmeyebilir ancak içgüdüsel davranış değişebilir.

davranışsal hali ise alışkanlığa bağlı olarak değişir. Yani kalıtsal hususiyetin kendisi değil ama fiiliyatı değişir; kalıtsal hususiyet kuvveden fiile geçerken, içinde bulunduğu koşullara uygun bir şekilde değişir. Dolayısıyla Rutherford'un (1998) belirttiği üzere içgüdü, alışkanlık ve dolayısıyla kurum ve kültürün başlangıç noktasıdır. Ancak içgüdüsel davranışın kendisi alışkanlık tarafından değiştirilir¹³⁸.

Veblen'in içgüdüyü ele alış biçiminde çok önemli olan bir hususu daha belirtmeliyiz. Veblen içgüdüyü izah ederken hem biyolojiye (Mendelci kalıtım yasalarına¹³⁹) hem de psikolojiye göndermede bulunur ancak Mitchell'in (1914, s.19-20) belirttiği üzere içgüdü kavramını, hem biyoloji bilimlerinden ve hem psikolojiden ayırır, zira hem biyolojik araştırma hem de psikolojik analiz içgüdü'nün yapısına odaklanırken, Veblen içgüdü'nün fonksiyonelliği üzerinde durur. Yani önemli olan içgüdü'nün insanın eylem ve davranışlarında nasıl konumlandığıdır. Cordes (2007a, s.3) ise Veblen'in bireyi hem sosyolojik hem de biyolojik olarak değerlendirdiğini ancak Veblen'in biyolojik evrim referanslarını kültürel evrimin nedensel mekanizmalarını tanımlamak amacıyla değil metodolojik ve metaforik olarak kullanıldığını belirtir.

Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz; bir çeşit biyolojik referans olarak içgüdü'nün varlığı, beşer varlık olan insanın sürece bağlı olarak değişen, somut ve değişen koşullara selektif bir adaptasyon sağlayan, dinamik bir varlık olarak kurgulanmasını değiştirmez. Zira hem biyolojik hem de psikolojik bir referans olarak içgüdü, metodolojik ve metaforik bir araç olarak fonksiyonel bir ilişki bağlamında kullanılır.

“Diğer hayvanlar gibi, insan eyleyendir, yaşadığı çevrenin yol açtığı uyarıcıya karşılık olarak harekete geçer (acts). Diğer türler gibi *insan da alışkanlık ve temayülün bir ürünüdür* (creature). Ancak insan, hareketine kılavuzluk eden alışkanlıkların muhtevasının zihinsel olarak diğer türlerden daha yüksek ölçüde özümser ve bu alışkanlık ve temayüllerin trendini kavrar (appreciates). Seçkin anlamıyla zeki bir eyleyendir ” (Veblen, 1898b, s.188 italikler tarafımdan eklendi).

İnsan'ın yaşamı bir faaliyettir ve hareket eder yani düşünür ve hisseder (...) Diğer türler gibi *insan da alışkanlık ve temayüllerin bir ürünüdür. Diğer türlerden*

¹³⁸Özçelik (2007, ss.225-6) ve Özçelik'e referansla Baş Dinar (2013, s.49-50) ise farklı bir şekilde izah ederler. İlgili çalışmalarda insan doğasına ilişkin olup süreklilik içeren içgüdülerin –ustalık/çalışma, ebeveynlik, aylak merak/yaratıcılık- sonuçlarının kültürel farklılığa bağlı olarak değiştiğini, yani içgüdüsel tepkilerin kültüre bağlı olarak değiştiği ifade edilir.

¹³⁹The Instinct of Workmanship and The Industrial Arts adlı çalışmasının çeşitli yerlerinde Mendelci kalıtım yasalarına atıflar yapar. Örneğin s.13-16-21-22.

farklılaşmasını borçlu olduğu seleksiyon süreciyle kendini etkileyen temayüllerin kılavuzluğu altında faaliyette bulunur. İnsan sosyal bir hayvandır (...)” (Veblen, 1898b, s.192-193 italikler tarafımdan eklendi).

Tüm bu izahatlardan hareketle Veblen’in insan kurgusunu şöyle özetleyebiliriz;

İnsan (veya “insan doğası”) alışkanlık ve temayüllere bağlı olarak değişir. Bu değişim, kalıtsal bir hususiyet olan içgüdüye bağlı olarak ortaya konan içgüdüsel eğilim, davranış ve eylemler için de geçerlidir. İnsanın eylem ve davranış biçimi, zaman ve mekândan bağımsız olan sabit güdü veya itkilere bağlı değildir, insan içerisinde bulunduğu dönemin ve mekânın hususiyetlerine uygun bir şekilde hareket eder, arzusu, amacı, isteği, hedefi bu bağlamda değişir. Bir diğer ifadeyle sürece bağlı olarak değişen, somut (maddi ve teknolojik) ve değişen koşullara selektif bir adaptasyon sağlayan, dinamik bir varlıktır. Evrimsel süreç içerisinde yeniden ve yeniden biçimlenir. Bu evrimsel süreç ise toplumsal bir süreçtir (kurum ve kültürün evrimi), ancak bu, insanın salt toplumsal bir varlık olarak kavranması anlamına gelmez, insan ayrıca bireydir de, toplumsal yaşamın yanı sıra kendi yaşamına dönük eylemlerde de bulunur.

4.2. T. B. Veblen ve Rasyonalite

Jevons incelenirken kullanılan sistematik anlatım burada da kullanılacaktır. Yani rasyonalite “iktisadi birim” (birey ve firma – ilerleyen sayfalarda açıklanacağı üzere işletmeciler, teknik elemanlar-) ve “iktisadi toplum” başlıkları altında incelenecektir. Belirtmek gerekir ki Veblen’in tahayyülünde de, Jevons gibi fakat Jevons’tan farklı bir ilişkisellik içerisinde, birey ve toplum birbirine bağlıdır. Ancak yine de anlatımda birey-toplum ayrımı yapılmaktadır, bu ayrımın sebebi anlatımın sistematik yapısıdır.

4.2.1. Veblen ve iktisadi birim- rasyonalite ilişkisi

Veblen’in ‘iktisadi birim’ rasyonalitesine ilişkin görüşlerini, iktisadi birimi birey (tüketici) ve firma –teknik elemanlar, işletmeciler- (üretici) olarak ikiye ayırarak inceleyebiliriz.

Birey ile başlayacak olursak, öncelikle şunu tekrar belirtmek gerekir ki, Veblen’in analizinde insanın eylem ve davranışları kurumsal yapıya -hâkim düşünce alışkanlıklarına-, zamanın ve mekânın hususiyetlerine uygun bir şekilde değişir. Bu değişimi belirleyen

saikler ise alışkanlık ve içgüdülerdir. Fonksiyonel olarak işe koşulan alışkanlık ve içgüdüsel davranışlar ise değişime tabidir.

Buna göre alışkanlık ve içgüdü, davranış veya eylem değil davranış ve eyleme kılavuzluk eden saiklerdir, bireyin çıkar veya amaçlarının herhangi bir rasyonel hesaplaması bu saiklere bağlı olarak devinir (Camic ve Hodgson, 2011, s.23). Bir diğer ifadeyle eylemin rasyonelliğini belirleyen alışkanlık ve içgüdüye bağlı olarak ortaya çıkan koşullara göre değerlendirilir, yani eylemin rasyonelliği alışkanlık ve içgüdü bağlamında kavranır (Coats, 1954, s.535), dolayısıyla alışkanlık ve içgüdü bireyin eylemine yol açan güdülerin temelleridir (Yılmaz, 2007, s.848). Eyleme kılavuzluk eden saiklerin değişmesi, bireyin çıkar ve amaçlarının değişmesi, dolayısıyla, rasyonel hesaplamının üzerine tesis edildiği temellerin değişmesi anlamına gelir. Eyleme kılavuzluk eden saiklerin değişmesinin, rasyonalite değerlendirmesi bağlamında, birbiriyle bağlantılı üç sonucu vardır denilebilir.

Eyleme kılavuzluk eden saiklerin değişmesinin sonuçlarından biri bireyin pasif, tözel olarak durağan ve değiştirilemez bir yapıya sahip olarak tanımlanmamasıdır; Veblen'in ifadeleriyle “(...) insan eyleyendir, yaşadığı çevrenin yol açtığı uyarıcıya karşılık olarak harekete geçer (acts). Diğer türler gibi insan da alışkanlık ve temayülün bir ürünüdür (creature)”, “ (...) basitçe arzular yığını değildir”. Bu nedenle alışkanlık ve temayülün bir ürünü olan birey, alışkanlık ve içgüdüsel davranışların değişmesi dolayısıyla değişir. Ayrıca birey değişen bir varlık olmasının yanı sıra düşünen ve hisseden, “seçkin anlamıyla zeki” bir varlıktır da, içinde bulunduğu kümülatif selektif adaptasyon sürecinde alışkanlık ve temayülleri kavrayarak değişen koşullara göre yeniden ortaya konan koşul ve kriterlere uyum sağlar¹⁴⁰.

Eyleme kılavuzluk eden saiklerin değişmesinin sonuçlarından bir diğeri bireyi ‘özgür irade’ sahibi olarak görmemektir; birey pasif ve tözel olarak durağan bir yapıya sahip olmamakla birlikte bireyin çıkar, arzu, değer gibi güdülerini veya amaçları koşulların

¹⁴⁰ Bununla birlikte burada bir parantez açarak, farklı bir bağlamda da olsa, Veblen’de, “onur”, “haysiyet”, “saygınlık”, “itibar” vb. kavramlar kullanılarak ortaya konan sınıf, kast veya tabaka temayüzlerinin olduğunu, bu temayüzlerin belirlenmesi aşamasında tüm bireylerin aynı derecede aktif olmadığını belirtmek gerekir. Bu temayüzlerin etkili olduğu kurumsal/kültürel süreçlerde, alttaki sınıf veya tabaka mensupları aktif değil daha ziyade pasif bir eyleyen olmaktadır. Bu pasiflik neyin “itibarlı”, “kıymetli” vb. olduğunun belirlenmesi, bu kavramların işe koşulmasıyla ortaya çıkan yaşam alışkanlıklarının değişmesi sürecinde geçerlidir. Yani sınıf, kast ya da tabaka temayüzlerinin rasyonalitesinde alt ve üst sınıf/kast/tabaka mensubu bireyler arasında, aktif-pasif özne olma hususunda bir farklılık vardır. İlgili temayüzlerde her birey eşit derecede aktif ya da pasif değildir.

sonucudurlar, içinde bulunulan sosyo-ekonomik koşullardan soyutlanmış bir şekilde var olmazlar. Bir diğer ifadeyle birey var olan kurumsal yapı üzerine doğar, ‘özgür irade’ ile doğmaz; alışkanlığa bağlı olarak değişen kurumsal/kültürel yapılar ve içgüdüsel davranışlar yeni doğan bireyin özgür iradesinin bir ürünü değil, önceki evrimin ürünüdürler ve her dönemde yeni doğan bireyin ‘özgür irade’sini biçimlendirirler (Dugger, 1984, s.981). Bu nedenle birey, evrimsel sosyo-ekonomik süreçten bağımsız bir şekilde, kendinde bir varlık olarak görülmez, aksine birey içine doğduğu kurumsal/kültürel yapıyı var eden ve içgüdüsel davranışı biçimlendiren alışkanlık bağlamında var olur ve bu var oluş kümülatif selektif bir adaptasyon süreci içerisinde bir süreklilik arz eder.

Burada parantez açarak şunu özellikle belirtmek gerekir ki sosyo-ekonomik evrim, kurumları kapsadığı gibi bireysel eyleyenleri de kapsar (Camic ve Hodgson, 2011). Yani, daha önce materyalist teoriye eleştirisi bağlamında değindiğimiz üzere Veblen’de birey sadece toplumsal bir varlık olarak kavranmaz, bireyin var oluşunda sadece toplumsal yasa ve değişimlere bağlı olan süreç hesaba katılmaz, birey aynı zamanda toplumdan ayrı bir varlıktır da, kurum ve yapılardan bağımsız bir şekilde ‘birey’ olarak da evrime tabidir, yani ‘özgür irade’ ile doğmasa da süreç içerisinde kendine ilişkin iradi kararlar alabilir.

Alışkanlık ve içgüdüsel davranışların değişmesinin bireyin pasif, tözel ve durağan bir yapıya sahip olmamasıyla çok yakından ilişkili olan üçüncü sonucu bireyin her zaman ve her yerde aynı güdüye bağlı bir şekilde eylemde bulunmamasıdır. Güdüler kurumsal yapıya -hâkim düşünce alışkanlıklarına-, zamanın ve mekânın hususiyetlerine uygun bir şekilde işlevselleştirilir ya da işlevsizleştirilir. Belirli bir dönemde bireyin eyleminin belirleyicisi olan bir güdü başka bir dönemde işlevsizleşebilir. Örneğin antropolojik bir izahatla Veblen, kişisel çıkarla ilgili şöyle der;

“Eylemin kabul edilen bir kılavuzu olarak kişisel çıkar, sadece yağmacı yaşamın doğal sonucu olarak mümkündür ve yağmacı yaşam sadece üretim araçları üreticilerin geçimi için gerekli olanın üzerinde bir üretim fazlası sağlayacak kadar geliştirildikten sonra mümkündür” (1898b, s.194).

Dolayısıyla Veblen’de birey için rasyonellik kriterlerinin sabit olmadığı, belirli bir dönem için geçerli olan rasyonellik kriterlerinin başka bir dönemde geçersizleşebileceği yani belirli bir zaman veya mekânda işlevselleştirilen rasyonellik kriterlerinin başka bir zaman veya mekânda işlevsizleşebileceği, bireyin de bu değişime uygun bir şekilde eylemde bulunduğu söylenebilir. Bu nedenle rasyonelite kriterleri sabit ve soyut değil,

insanı biçimlendiren ve dolayısıyla eylemi anlamlandıran alışkanlık ve içgüdüsel eğilimlere bağlıdır. Bu minvalde bireyin eyleminin rasyonel olup olmadığını belirleyen kriter, söz konusu eylemin ilgili süreçte geçerli olan alışkanlık ve içgüdüsel davranışın işlevselleştirdiği güdüye uygun bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmediği olur.

Ancak bu demek değildir ki rasyonalite değerlendirmesinde her dönem önceki dönemden bağımsız bir şekilde var olur. Önceki dönemin rasyonalite değerlendirmesi kendinden sonraki dönemin rasyonalite değerlendirmesini belirli ölçülerde etkiler. Çünkü rasyonel olarak değerlendirilen eylem hattı, sonraki süreç için geçerli olabilecek bir düşünce hattını tesis eder ve sonraki değerlendirmelerde kullanılmak üzere bir bilgi tabanı oluşturur. Böylece güncel rasyonalite kriteri ile önceki rasyonalite kriteri arasında bir bağ kurulur. Yani rasyonalite değerlendirmesinde kullanılan teçhizat değişmekle birlikte bu değişim süreksiz bir değişim değil sürekli bir değişimdir;

“Alışlagelen eylem hattı alışlagelen düşünce hattını tesis eder ve hangi olgu ve olayların kavrandığı (apprehended) ve bilgi tabanı haline getirildiğine istinaden bir bakış açısı sunar. Alışlagelen eylem tarzı ile tutarlı olan, alışlagelen düşünce hattı ile de tutarlıdır ve herhangi bir cemaatte bilginin tanımlayıcı gerekçesini yanı sıra memnuniyetin (complacency) ya da kabulün (approval) konvansiyonel standardını sunar. Öte yandan yaşam yöntemi ya da süreci bir kez anlaşıldı mı, düşüncedeki çalışmalar yaşam tertibiyle özdeşleştirilir ve davranış normu olur çünkü düşünen, bilen eyleyen aynı zamanda eylemde bulunan (acting) bir eyleyendir. Kolaylıkla kavranan ve bilgi ve yaşam süreci ile tutarlı olan şey, böylece doğru ve iyi olarak kavranır” (Veblen, 1898b, s.195).

Bununla birlikte, eklemek gerekir ki, Veblen’de, birey eyleminin süreçsel olarak değişmeyen bir özelliği vardır: amaçlı olmak. Eyleyen insanın hiçbir eylemi amaçsız değildir, yani insan her eyleminde belirli bir amacı başarmaya yönelir;

“İnsan koşullar gereği eyleyendir. Kendi tahayyülünde, ortaya çıkan itkisel faaliyetin merkezindedir –“teleolojik” faaliyet. İnsan, her eylemde biraz somut, nesnel ve kişisel olmayan bir amacı başarmaya yönelen bir eyleyendir” (Veblen, 2015, s.20).

Daha önce belirttiğimiz üzere ilgili amaç veya bu amacı gerçekleştirmek için kullanılan araç veya araçlar kurumsal/kültürel koşulların değişmesine bağlı olarak değişir, bir diğer ifadeyle bireyin tarihsel ve toplumsal konumuna bağlıdır.

Buna göre, Veblen'in rasyonalitenin izahında amaç-araç ilişkisi bağlamında bir değerlendirme yaptığını söyleyebilirsek de bu amaç-araç ilişkisi bir optimizasyon sorunu, çalışmamızda tanımladığımız anlamıyla araçsal rasyonalite sorunu değildir. Bu amaç-araç ilişkisi toplumsal ve tarihsel koşullara bağlı olarak değerlendirilir. Bu amaç-araç ilişkisi kümülatif bir adaptasyon sürecidir; “[B]ireyin iktisadi yaşam tarihi, araçların amaçlara kümülatif bir şekilde adaptasyonu sürecidir”. Yani Veblen'in birey için ortaya koyduğu rasyonalite, kurumsal/kültürel koşulları ilgili tarihsel ve toplumsal sürecin prosedür kuralları olarak tanımlarsak, prosedür kuralları bağlamında alınan kararların ve karar alma süreçlerinin bir arada düşünüldüğü, çalışmamızda tanımladığımız anlamıyla, prosedürel rasyonalitedir.

Birinci bölümde tanımladığımız üzere, prosedürel rasyonalitede eylem prosedürlerin ve genel kabul görmüş kuralların bir sonucuydu ki prosedür ve genel kabul görmüş kurallar dediğimiz, Veblen'in terminolojisinde, alışkanlık ve alışkanlığa bağlı olarak değişen içgüdüsel davranışların belirlediği kurumsal/kültürel koşullardır ve birey bu koşullara uygun güdülere göre eylemde bulunur. Weirich'in (2004, s.386) prosedürel kurallar için söylediğini kurumsal/kültürel koşullara uyarlırsak; kurumsal/kültürel koşullar, alınan kararlardan ziyade karar alma yöntemlerini tanımlar, sonuçtan ziyade sürece odaklanır. Ayrıca prosedürel rasyonalitede alınan kararlar ve karar alma süreçleri bir arada düşünülür, birbirlerinden ayrılmazlar ve bir eylemin rasyonalitesine dair bir yargıda bulunulurken alınan eylem kararına ve karar alma sürecine bakılır (İsra, 2000, s.352). Yani bir eylemin rasyonalitesi, sonuçtan ziyade prosedürlere uygun bir karar alma sürecinin yaşanıp yaşanmadığına bağlıdır.

Veblen'in birey için ortaya koyduğu prosedürel rasyonalite Hargreaves-Heap'in tanımladığı prosedürel rasyonalite ile (Hargreaves-Heap'in prosedür vurgularını kurumsal/kültürel koşullar diye okuduğumuz takdirde) büyük ölçüde örtüşür, zira Hargreaves-Heap (1989, s.117) prosedürel rasyonalitenin bireyler için toplumsal ve tarihsel bir konum belirleme ihtiyacına bir cevap olduğunu iddia eder; prosedürlerin takibi doğası gereği toplumsal bir aktivitedir, çünkü bu prosedürler koordinasyon ve iletişimde insanlar tarafından kabullenildiğinde sadece konvansiyonlar olmakla kalmazlar, bunun ötesine geçerler, ayrıca bu prosedürlerin varlığı sadece halihazırdaki kural ve düzenlemelere özgü bir tarihsellikte açıklanabilir. Paylaşılan ve genel kabul gören prosedürler insanlar arasındaki iletişim ve insanların eylemlerinin koordinesi için kullanılır (Hargreaves-Heap, 1989, s.146).

Bu izahatı tüketim kalıpları bağlamında somutlaştıracak olursak, örneğin belirli bir zaman ve mekânda tüketimin amacı statüyü imlemek olabilir ve statü için yapılan bir hizmet veya mal tüketimi –ki bu mal ve hizmet tüketimi büyük oranda gösterişçi ve rekabetçidir- başka bir zaman ve mekânda ilgili statüyü imlemek için yetersiz ya da geçersiz kalabilir. Bu bağlamda tüketimin statüyü imlemek için kullanılmasındaki işlevselliği bireysel olmaz, toplumsal ve tarihsel koşullara bağlı olur. Bu durumla dolaylı olarak bağlantılı olan başka bir durum da söz konusu olabilir; bu, farklı sınıf, kast ya da tabaka mensubu olan bireyler arasında tüketimin öykünmeye bağlı olarak gerçekleşebilmesidir. İlgili toplumsal ve tarihsel sürecin var ettiği sınıf/kast/tabaka temayüzünde, üst sınıf/kast ya da tabaka mensubu bireye öykünen alt sınıf/kast/tabaka mensubu birey, üst sınıfın tüketim kalıplarına öykünerek mal ve hizmet tüketiminde bulunabilir. Veya tüm bu durumlardan bağımsız bir şekilde, tüketimin amacı sadece ihtiyacı tatmin etmek olabilir ve bu ihtiyaç tatmini bazı durumlarda ‘en iyi şekilde’ bazı durumlarda ise sadece ‘yeterince’ olarak kodlanabilir. Yani tüketilen mal ve hizmetlerin miktarı da, nihayetinde, tarihsel ve toplumsal koşulların belirleyiciliği altında biçimlenir. Bu sebeple tüketici bireyin rasyonalitesi, tükettiği mal veya hizmetin niteliğinin veya tüketilen mal veya hizmetin çokluğu ya da azlığının kurumsal/kültürel kurallarla uyumlu olup olmadığına, tüketimin prosedürel fonksiyonel ilişkideki işlevselliğine bağlıdır.

Dolayısıyla Veblen’in birey için ortaya koyduğu prosedürel rasyonalitede, genel kabul görmüş kurumsal/kültürel kurallara vurgu yapılır (yani güdüsel sebep veya zihinsel süreç referansı kurumsal/kültürel kurallardır), alınan kararlardan ziyade karar alma yöntemleri tanımlanır, sonuçtan ziyade sürece odaklanılır ve alınan kararlar ve karar alma süreçleri bir arada düşünülür, birbirlerinden ayrılmazlar ve bir eylemin rasyonalitesine dair bir yargıda bulunulurken alınan eylem kararına ve karar alma sürecine bakılır. Tarihsel ve toplumsal bir varlık olan birey, içinde bulunduğu zaman ve mekânın kurumsal/kültürel kurallarına göre değerlendirilir.

Burada, birinci bölümde tanımladığımız rasyonalitelerden sonuncusu olan Weber’in tözel rasyonalitesinin de Veblen’in (tüketicinin ötesindeki) birey rasyonalitesini açıklamak için kullanışlı olabileceği gibi bir itiraz gelebilir ki kısmen haklı bir itirazdır. Hatırlayacak olursak Weber tözel rasyonaliteyi, nihai amaçların etik, politik, eşitlikçi, faydacı, feodal ya da başka bir belirli kriterine müracaat eden, sonsuz sayıda değer ölçeği olan bir rasyonalite olarak tanımlamıştı. Buna göre rasyonalite belirli değer setlerinden hareketle ortaya çıkar, belirli bir an’daki etik, politik, faydacı vb. kriterlerin oluşumunu ve gelişimini dikkate alır.

Bu açıdan, kurumsal/kültürel koşulları ilgili değer setlerinin muadili olarak kullanıma sokarsak, Weber'in tözel rasyonalitesi Veblen'in analizi için kullanışlı bir rasyonalite izahatı gibi görünmektedir.

Ancak Weber, tözel rasyonaliteyi, sosyal eylem tiplerinin değer-rasyonel (wertrational) olanına referansla ortaya koyar. Weber'in ifadesiyle değer-rasyonel (wertrational) sosyal eylemi belirleyen, "bazı etik, estetik, dini ya da başka bir davranış biçiminin iyiliği için, kendi başarısına dair beklentilerinden bağımsız olan değerde bulunan bilinçli inanç (...)" idi. Dolayısıyla değer-rasyonel sosyal eylemde bulunan kişi, yaptığı eylemin sonucunu düşünmeden, daha doğrusu kendi iyiliğine olup olmadığını değerlendirmeden eylemde bulunur, önemli olan değerdir. Bu bağlamda, Weber'in tanımladığı anlamıyla tözel rasyonalite genel bir açıklama aracı olarak kullanılamaz sadece belirli eylemler için bir açıklama gücüne sahiptir.

Bununla birlikte Veblen özelinde düşünürsek, birey eyleminin rasyonalitesi kurumsal/kültürel koşullar, yani içgüdü ve alışkanlık temelinde değerlendirilmektedir. Yani Veblen'in birey için ortaya koyduğu ve genel olarak kullanışlı olan rasyonalite, yukarıda da belirtildiği gibi, kurumsal/kültürel koşulları ilgili tarihsel ve toplumsal sürecin prosedür kuralları olarak tanımlarsak, prosedür kuralları bağlamında alınan kararların ve karar alma süreçlerinin bir arada düşünüldüğü, çalışmamızda tanımladığımız anlamıyla, prosedürel rasyonalitedir. Weber'in tanımladığı anlamıyla tözel rasyonalite ile prosedürel rasyonalite, değer belirleyici olduğu belirli bir tarihsel ve toplumsal süreçte çakışabilir¹⁴¹ ancak, Weber'in rasyonalite tanımı sadece ilgili tarihsel ve toplumsal süreçteki söz konusu eylem için açıklayıcılığa sahip iken prosedürel rasyonalite tarihsel ve toplumsal süreçteki kurumsal/kültürel koşulları dikkate alması nedeniyle, Veblen özelinde, genel olarak açıklayıcılığa sahiptir.

¹⁴¹ Veblen'de tözel ve prosedürel rasyonalitenin çakışmasına örnek olarak Polinezya şefi ve Fransa kralının yaşadığı durum verilebilir. Polinezya şefi ve Fransa kralı, değer'in belirleyici olduğu bir tarihsel ve toplumsal süreçte, ölmek pahasına eylemde bulunmuşlardır. "(...) Polinezya şefleri, görgü kurallarının baskısına maruz kaldıklarında, yemeği kendi elleriyle ağzına götürmektense aklıktan ölmeyi tercih ederlerdi. Bu davranışın, en azından kısmen, şef olan kişiyle ilişkilendirilen tabu veya kutsallık nedeniyle olduğu doğrudur. Tabu, bu kişinin ellerinin temasıyla iletilirdi ve dokunduğu şey, insanın yiyemeyeceği bir şey haline gelirdi. Ancak bu tabu, emeğin değersizliği veya ahlâki uyuşmazlığından türemiştir; ki Polinezya şefinin davranışını buna bağlı olarak tahlil edersek, davranış, onurlu aylıklık kuralına, ilk başta görünenden daha çok sadıktır. Daha iyi veya en azından daha belirgin olan bir diğer örnek ise, görgü kurallarını yerine getirme hususundaki aşırı bir ahlâki mukavemet yüzünden hayatını kaybettiği söylenen bir Fransa kralıdır. Görevi kralının koltuğunu çekmek olan kişinin yokluğunda kral, ateşin önüne şikayet etmeden oturdu ve yüce şahsı kurtarılamayacak düzeyde yandı. Ancak bunu yaparken en Hristiyan majeste ünvanını kirlenmekten kurtarmıştı" (Veblen, 2015, s.45).

İktisadi birimin birey –tüketici- kısmı incelendikten sonra, şimdi, firma –üretici- kısmına geçebiliriz. Bu hususta ise öncelikle belirtmemiz gereken, Veblen’in firmayı ikiye ayırarak incelemiş olduğudur –ki bu ikiliden biri belirli bir tarihsel süreçte etkin olurken diğeri başka bir tarihsel süreçte etkin olmaktadır. Veblen’e göre modern iktisadi organizasyonda –kapitalist ya da modern endüstriyel sistemde- firma ya da üretim alanı, farklı güdülere sahip olmaları nedeniyle birbirinden oldukça farklı olan, iki kolon üzerine tesis edilmiştir: işletme ve endüstri. Bu iki kolon karakteristik hususiyet olarak sırasıyla ve parasal kazanç (veya kâr) elde etmek ve makineyle işlemeye (machine process) denk gelir özneleri ise sırasıyla işletmeci¹⁴² ve mühendisler ve diğer teknik elemanlardır –mühendisler, kontrolörler, kimyagerler, maden bilimci vb. Ancak bu iki kolonun hususiyetleri firmanın rasyonalitesini belirleyen hususiyetlerdir. Bu nedenle bu hususiyetlerin incelenmesi gerekmektedir.

Endüstri ya da makineyle işlemeyi ele alalım. Veblen makineyle işlemeyi şöyle izah eder;

Modern yaşam ve modern işletmedeki konumu itibariyle “makineyle işleme”, insan emeğine arabuluculuk eden mekanik aletler bütününden çok daha kapsamlı ve daha az dışsaldır. Bu anlama gelir ancak bundan daha fazlasıdır. İnşaat mühendisi, makine mühendisi, rotacı (navigator), maden uzmanı, endüstriyel kimyacı ve maden mühendisi, elektrikçi. Bu işlerin hepsi, tıpkı işleme aletleri icat eden mucitler ve icatları uygulamaya koyan ve çalışmalarını gözetleyen makinistler gibi, modern makineyle işleme hatlarında yer alırlar. İşlemenin kapsamı makineden daha büyüktür” (Veblen, 1915 [1904], s.5).

Bu şekilde tanımlandığı haliyle makineyle işleme, Veblen’e göre, işletme teşebbüsünün egemen olduğu çağdan önceki çağa aittir¹⁴³. Bu çağda endüstriyel meşguliyetler başattı ve endüstriyel meşguliyetler demek, mal ve hizmetlerin üretimini içeren mekanik süreçlerle ilgilenmek demektir (Veblen, 1901, ss.202-203). Makineyle işlemenin, endüstriyel meşguliyetlerin etkin olması ise üretkenliğin artması demektir.

Buna göre makineyle işleme veya endüstriyel meşguliyetlerin hedefi, üretim sürecini daha etkin hale getirmektir. Bir diğer ifadeyle, makineyle işlemenin özneleri olan

¹⁴² Veblen mevcut iktisadi teoride işletmecinin girişimci (enteprenur) ya da üstlenici (undertaker) olarak adlandırıldığını, ancak işletmecinin bu adlandırmaların imlediğinden daha farklı olduğunu belirterek işletmeciyi inceler. Farkın izahı için bkz. Veblen (1915 [1904], ss.41-2).

¹⁴³ Bu süreçte mal ve hizmetlerin standartlaşması, dolayısıyla günlük yaşamın ayrıntılarının mekanik olarak uyarlanması, insan isteklerinin standartlaştırılması, dolayısıyla yaşamın mekanik düzenlilik tarafından aşırı uyarılması gibi sonuçlar ortaya çıkmıştır. bkz. Veblen (1915 [1904], ss.7-14).

mühendisler ve diğer teknik elemanların hedefi, bilimsel bilgiyi üretim sürecinde kullanarak üretimin etkinliğini artırmaktır¹⁴⁴, bu endüstriyel meşguliyetler üretim mekanizmasının geliştirmek amacıyla eylemde bulunurlar ve endüstriyel süreçte mühendis ve teknisyenlerin karar verici bir özne olduğu süreçte makineyle işlemede bir denge sağlamalıdır, zira endüstride, aylaklık, boşa harcama ve meşakkatten sakınmak hedeflenir;

Oldukça açıktır ki, endüstrinin kapsamlı makineyle işleminde bir denge tutturmak, eğer üretken mekanizması, aylaklık, boşa harcama ve meşakkatten sakınmak amacıyla etkin bir şekilde işlemeye devam edecekse, en acil meseledir” (Veblen, 1915 [1904], s.18).

Ancak bu durum, işletmenin (ve dolayısıyla işletmecinin) belirleyici olmasıyla ortadan kalkmıştır, çünkü İşletmecinin hedefi üretim sürecinde üretim etkinliğini artırmak değil parasal kazancı artırmaktır, yani üretimin makine ve bilgi ile ilgili olan sürecine değil, finansal kısmına odaklanmaktadır¹⁴⁵. Başka türlü ifade edersek, işletmecinin hedefi üretimi değil kazancı artırmaktır. Veblen işletme meşguliyetleri ile endüstriyel meşguliyetler arasındaki farkı şöyle izah eder;

“İşletme meşguliyetleri arasında benzerlik gösteren ve işletme meşguliyetlerini mekanik uğraşlardan ve yanı sıra iktisadi olmayan meşguliyetlerden farklılaştıran hususiyet, işletme meşguliyetlerinin öncelikle –mübadele veya piyasa değerleriyle, alım-satımla ilgili olan- değer fenomeniyle ilgilenmesi ve sadece, eğer hiç değilse, dolaylı ve ikincil olarak mekanik süreçlerle ilgilenmesidir. Bu meşguliyetlere dahil olanların ilgisini değiştiren, kılavuzluk eden saik kişisel çıkardır (main chance). Faaliyetlerinin başladığı ve bittiği yer, geniş anlamıyla ‘piyasa çekişmesidir’(the higgling of the market). Endüstriyel meşguliyetlerin ise katı anlamda, öte yandan, faaliyetlerinin başladığı ve bittiği yer piyasa çekişmesinin dışındadır. Bu meşguliyetlerin yaklaşık amacı ve etkisi, malzeme ile ilgili şeyleri ve süreçleri biçimlendirmek ve yönetmektir. Genel anlamda, malzemelerin mübadele değerinden ziyade, öncelikle, malzemenin hizmet edebilirliği fenomeni ile meşgul oldukları söylenebilir” (Veblen, 1901, ss.204-205).

¹⁴⁴ Guglielmo Forges Davanzati; “Thorstein Veblen on The Nature of The Firm and Income Distribution” http://www.dialetticaefilosofia.it/public/pdf/76veblen_1_on_firm_forgesdavanzi.pdf (Erişim tarihi: 1 Mart 2015), s.2.

¹⁴⁵ Guglielmo Forges Davanzati; “Thorstein Veblen on The Nature of The Firm and Income Distribution” http://www.dialetticaefilosofia.it/public/pdf/76veblen_1_on_firm_forgesdavanzi.pdf (Erişim tarihi: 1 Mart 2015), s.3.

Yani işletme meşguliyetleri, endüstriyel meşguliyetlerden tamamen farkı bir güdü ile faaliyette bulunurlar. Bu güdü kişisel çıkar veya kişisel çıkarı maddi ilişkiler bağlamında ifade edecek olursak parasal kazanç ya da mülkiyettir. Bu nedenle işletmecinin faaliyeti üretken ya da endüstriyel bir faaliyet olarak sınıflandırılmamalıdır (Veblen, 1901, ss.207-208).

Nihayetinde, Veblen’e göre, günümüzdeki firmanın karar vericisi işte bu güdüyle hareket eden işletmecidir ve işletmeci firmayı üretken veya endüstriyel bir faaliyet bağlamında işletmez, önemli olan üretim değil parasal kazançtır;

“Parasal meşguliyetler, sahip olma bakımından varlık ile piyasa değerleri ile mübadele işlemleriyle, alım-satımla, parasal kazanç amacıyla pazarlık etmeyle ilgilidir” (Veblen, 1901, s.218).

Başka bir yerde şöyle der;

“İşletmenin güdüsü parasal kazançtır, yöntemi ise, özünde, alım-satımdır” (Veblen, 1915 [1904], s.20).

Firma ya da üretim daha önce endüstriyel bir meşguliyet aracı olarak faaliyette bulunuyordursa da, artık, işletmenin egemen olduğu çağda, işletme meşguliyeti olarak faaliyette bulunmaktadır.

Firmanın rasyonalitesi incelenirken bu hususların, alışkanlık ve içgüdü bağlamıyla birlikte, dikkate alınması gerekir. Zira firmanın ya da iktisadi birimin üretim cephesinin rasyonalitesi de, Veblen’e göre, alışkanlık ve içgüdü bağlamında ortaya çıkmaktadır; firmanın rasyonalitesi, firma faaliyetinin karar vericisinin düşünce alışkanlıkları ve içgüdüsel eğilimlerinin belirleyici olduğu bir süreç içerisinde ortaya çıkmaktadır.

Buna göre endüstriyel meşguliyette, makineyle işlemenin etkin olduğu süreçte, belirleyici konumda olan mühendis ve teknik elemanlar çalışma içgüdüsünün etkin olduğu bir düşünce alışkanlığı, işletme meşguliyetin etkin olduğu süreçte belirleyici konumda olan işletmeci ise ‘açgözlülük’ içgüdüsünün etkin olduğu bir düşünce alışkanlığı ile faaliyette bulunmaktadırlar (Davanzati, 2007, s.4). O halde firmanın rasyonalitesi, bireyde olduğu gibi ilgili alışkanlıkların (ve içgüdüsel davranışların) değişmesinden ziyade, belirli bir dönemde bir düşünce alışkanlığının diğerine üstün gelmesiyle değişmiştir denilebilir. Şöyle de ifade edebiliriz; firma cansız bir varlıktır dolayısıyla firmanın rasyonalitesi dediğimiz,

üretim bantlarının, binanın ya da bacanın rasyonalitesi değil, firmanın faaliyetini yönlendiren, üretim sürecinde karar verici olanın rasyonalitesidir. Bu bakış açısına göre belirli bir dönemde mühendis ve teknisyenlerin rasyonalitesi egemen iken, şimdi, işletmecinin rasyonalitesi egemendir.

Özellikle vurgulamak gerekir ki, firmanın rasyonalitesi firmanın faaliyetini yönlendirenin rasyonalitesine göre değişiyor dediğimizde, değişim vurgusu rasyonaliteye değil rasyonaliteyi var eden ilişkiselliğedir. Yani tanımsal olarak aynı rasyonaliteye tabidirler ancak rasyonaliteyi var eden ilişkisellikte farklılaşırlar. İster mühendis ve teknisyenlerin etkin olduğu endüstriyel meşguliyetlere bağlı faaliyetler olsun isterse de işletmecilerin etkin olduğu işletme meşguliyetlerine bağlı faaliyetler olsun, firmanın işleyişinde bir amaç-araç ilişkisi (nedensel bağ) söz konusudur ve bu amaç-araç ilişkisinde, ilişkinin niteliği değişmekle birlikte, amacı optimal şekilde gerçekleştirmek hedeflenir –ki bu, çalışmamızda, Stanovich’in (2010, s.1 ve 8) ifadesiyle, amacın (hedefin) optimal şekilde gerçekleştirilmesi olarak teknik bir şekilde de tanımladığımız araçsal rasyonaliteye denk gelir.

Mühendis ve teknisyenler üretimi maksimize etmek, işletmeci ise parasal kazancını maksimize etmek peşindedir (Davanzati, 2007, s.4) [“[İ]şletmecinin amacı işletmesinden en büyük toplam kazancı elde etmektir” (Veblen, 1915 [1904], s.93), dolayısıyla mühendis ve teknisyenlerin üretici olarak araçsal rasyonalitesi üretim sürecini ve dolayısıyla üretimi maksimize etmek iken işletmecinin araçsal rasyonalitesi parasal kazancını maksimize etmektir. Günümüzde firmanın karar vericisinin işletmeci olduğunu söyleyen Veblen’i takip edersek, iktisadi birimin üretici kısmındaki rasyonalitenin, parasal kazancın maksimize edilmesi amacıyla eylemde bulunulan bir araçsal rasyonalite olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte şunu da parantez açarak belirtmeliyiz ki, bu analize göre, gerek mühendis ve teknisyenler gerekse işletmeciler, üretim kısmında araçsal rasyonel davranmakla birlikte, tüketim kısmında, birey olarak, tıpkı diğer bireyler gibi prosedürel rasyonel davranmaktadırlar. Bu hususta bir yanlış anlama yaşanmaması önemlidir, zira rasyonalite iktisadi ilişkiler üzerinden var olmaktadır, iktisadi ilişkiye giren kişilerin ilgili iktisadi ilişkideki pozisyonu üzerinden değil.

Özetle Veblen, iktisadi birim-rasyonalite ilişkisine dair değerlendirmesinde, birey – tüketici- iktisadi birimin eylemlerinde prosedürel rasyonaliteye, firma –üretici iktisadi

birimin ise eylemlerinde araçsal rasyonaliteye uygun davrandığını söylemektedir. Ayrıca üretimde karar verici pozisyonda olan kişi, iktisadi ilişkilerin üretim cephesinde araçsal rasyonel davranırken, iktisadi ilişkide tüketici olarak yer aldığı anda ise prosedürel rasyonaliteye uygun davranır.

4.2.2 Veblen ve iktisadi toplum-rasyonalite ilişkisi

Veblen'in iktisadi toplum rasyonalitesine dair izahatı, birey ve firma olarak ikiye ayırarak incelenen iktisadi birim rasyonalitesinden farklıdır. Zira iktisadi birimin rasyonalitesinden bahsederken ilgili iktisadi birimde değişikliğe yol açan ilişkisel süreçler incelenmiştir, burada ise iktisadi birimlerde meydana gelen süreçler bütünü, toplumsal biçimlenişin yapısı incelenecektir.

Toplumun rasyonalitesi incelenirken, toplum rasyonalitesinin daha sarıh bir şekilde anlaşılabilmesi amacıyla bilginin oluşumu ve işe koşulmasının üzerinde durulacaktır. Bunun sebebi toplumun rasyonalitesini ortaya konulmasının, kurumsal/kültürel yapının maddi ve manevi koşulları içerisinde biçimlenen bilginin işe koşulmasına bağlı olmasıdır. Çünkü daha önce belirttiğimiz üzere Veblen'e (1898b, s.195) göre eylem hattı ile düşünce hattı birbiriyle tutarlı bir şekilde var olur ve bilgi tabanı haline getirilen olgu ve olaylara istinaden bir bakış açısı sunar ve ilgili dönemdeki eylem hattına bağlı olarak bilgi tabanı haline getirilen olgu ve olaylar ve yanı sıra yaşam süreci ile tutarlı olan şey doğru ve iyi olarak kavranır.

Başka bir şekilde ifade edecek olursak, Veblen'e göre toplumsal yapı (toplumsal yapı dendiğinde yapısal, değişmeyen faktörlere değil aksine değişen faktörlere vurgu yapılmaktadır) ve ilişkiler, yukarıda birçok yerde ifade ettiğimiz üzere, sosyo-ekonomik bir evrimci değişime tabidir. Toplumsal yapı ve ilişkilerin değişmesi demek, kurumsal/kültürel yapının ve dolayısıyla düşünce alışkanlıklarının ve içgüdüsel davranışların değişmesi demektir. Bu ayrıca akıl yürütmede kullanılan bilgi temelinin de değişmesi demektir. Şöyle ki, düşünce alışkanlıkları değiştiğinde, herhangi bir konu ya da olguya bakış da değişir, dolayısıyla konu veya olgunun, ilişkiselliğin yorumlanışında işe koşulan bilgin işleyişi de değişir. Bu bağlamda düşünce alışkanlıkları bilgi sisteminin işleyişinde belirleyicidir (Veblen, 1906, s.592) diyebiliriz. Yani bilginin kullanımını ve dolayısıyla bu kullanımın ortaya çıkardığı şeyin işlevselliğini toplumun kurumsal/kültürel yapısı belirler.

Toplumsal yapı ve ilişkilerin değişmesi ve değişen yapı ve ilişkilere bağlı bir şekilde akıl yürütmede kullanılan bilgi temelinin değişmesinin etkisini, içgüdüsel eğilimlerin davranışsallığını ele alarak açıklayabiliriz. Örneğin aylak yaratıcılık (idle curiosity) içgüdüsel eğiliminin¹⁴⁶ davranışsal pozisyonunu ele alalım. Aylak yaratıcılık eleştirel zekâya referanstır, doğrudan bilginin kullanımıyla ilişkilidir ve Veblen'e göre insanın selektif adaptif sürecinde en etkili olan içgüdülerden biridir. Bununla birlikte bu içgüdünün çalışmasına (veya davranışsal dışavurumuna) kılavuzluk eden kurallar vardır ve bu kurallar kurumsal/kültürel yapıya bağlıdır. Dolayısıyla söz konusu içgüdünün davranışsal hali kültürel tertibin değişmesine, örneğin barışçıl yaşamdan yırtıcı yaşama geçilmesiyle birlikte değişir (Veblen, 1906, s.593). Bu değişimde kurumsal/kültürel yapıların hususiyetleri ve bu yapılara bağlı olarak kullanıma sokulan bilginin işletilme tarzı birbirine bağlıdır, birlikte değişirler.

Veblen, söz konusu toplumsal yapı ve ilişkilerin ve dolayısıyla bilginin oluşum ve kullanımının, akıl yürütme biçiminin değişimini antropolojik safhalar (kültürel evrim silsileleri) açısından incelemiştir. Veblen'e göre düşük kültür düzeylerinde bilginin spekülative sistematisasyonu teoloji (mitoloji) ve kozmoloji biçimini almaya yatkındı, bu teolojik ve kozmolojik bilgi (lore), şeylerin tertibinin teorik izahı olarak, yabanılara ve barbarlara hizmet ederdi ve karakteristik hususiyetleri içinde yaşanan cemaatin kurumsal tertibin çeşitliliklerine göre çeşitlenirdi (Veblen, 1908, s.408). Buna göre düşük kültür aşamalarında bilginin kullanımı ve bu kullanım sonucunda ortaya çıkan şeyin işlevselliğine, akıl yürütme biçimine temel teşkil eden unsurlar büyük ölçüde teoloji ve kozmoloji, bir diğer ifadeyle kurumsal/kültürel yapının manevi, mekanik olmayan faktörleri olmuştur.

Yüksek kültür aşamasına, modern zamanlara geçişle birlikte bu durum değişmiştir. Modern zamanlara geçişle birlikte Batı Avrupa yaşam tertibinde endüstri ön plana çıkmış ve Avrupa uygarlığının kurumları, endüstri ve teknolojinin zorunlulukları ile daha yakından bir ilişkiye girmiş, alışkanlığın teknolojik düzlemi kültürel komplekste daha fazla dikkate alınmıştır (Veblen, 1908, s.410). Teknolojinin kültürel komplekste daha fazla dikkate alınmasıyla birlikte, modern zamanların toplumlarında, bilginin kullanımı ve bu kullanım sonucunda ortaya çıkan şeyin işlevselliğine, akıl yürütme biçimine temel teşkil eden unsurlar büyük ölçüde kurumsal/kültürel yapının maddi, mekanik faktörleri olmuştur.

¹⁴⁶ Aylak yaratıcılık içgüdü, yeni teknolojinin oluşumuna neden olan içgüdüdür (Yılmaz, 2007, s.852)

O halde, düşük kültür aşamalarında, ilgili kültür aşamasının yaşam tertibi ile uyumlu olan teoloji ve kozmoloji bağlamı bilginin işe koşulmasıyla biçimlenen izahata uygun bir rasyonalite, modern zamanlarda ise yine ilgili kültür aşamasının yaşam tertibi ile uyumlu olan endüstri ve teknoloji bağlamı bilginin işe koşulmasıyla biçimlenen izahata uygun bir rasyonalitenin var olduğunu, una bağlı olarak Veblen'e göre toplumda, kurumsal/kültürel yapının maddi ve manevi faktörler ilişkisi içerisinde değişimi/evrimiyle birlikte değişen/evrilen bir bilgi kullanımı ve rasyonalite söz konusu olmaktadır diyebiliriz.

Bununla birlikte Veblen'in, manevi faktörlerin değişimini, aslında, maddi koşullardaki değişime bağladığını vurgulamak gerekir. Örneğin; "(...) barışçıl ve yağmacı kültür aşamaları arasındaki temel fark mekanik değil manevi bir farktır. *Manevi konumdaki değişim, grup yaşamının maddi olgularındaki değişimin doğal bir sonucudur (...) barışçıl aşamadan yağmacı aşamaya geçiş, aletlerin kullanımı ve teknik bilginin gelişimine bağlıdır*" (Veblen, 2015, s.23, italikler tarafımdan eklendi) der. Kültürel evrim silsilesinin manevi faktörlerinin maddi koşullara bağlanması, Riesman (1995, s.64) ve Riesman'a referansla Yılmaz'da (2007, s.852) ifade edildiği gibi, Batı toplumunun antropolojik süreçlerinin esas belirleyicisinin teknoloji olduğu gibi bir çıkarıma yol açar. Bu çıkarımın ortaya koyduğu sonuç şudur; insanın içerisinde yaşadığı koşullar yani toplumsal yapı ve bilginin işe koşulması maddi ve manevi faktörlerin karşılıklı etkileşimin bir sonucu olarak değişmektedir/evrilmektedir ve burada maddi koşullar manevi koşulların dolaylı belirleyicisi pozisyonundadırlar¹⁴⁷.

Yukarıda belirtilenlerden hareketle Veblen'in toplumsal rasyonalitesinin, maddi ve manevi faktörlerin karşılıklı etkileşimi sonucu ortaya çıktığı söylenebilir. Maddi koşullar manevi koşulların dolaylı belirleyicisi pozisyonundadırlar ancak, aktif pozisyonları farklı

¹⁴⁷ Bir parantez açarak, maddi koşulların sadece makineyle işleme olmadığını belirtmemiz gerekir. Bu nedenle örneğin Tilman'da (1999, ss.93-96; 2004, ss.157-159) olduğu gibi, makineyle işlemenin toplumsal rasyonalitenin uyarıcısı olduğu ve her ne kadar makineyle işlemenin salt belirleyici olmadığı, geçmişten aktarılan kabiliyet ve eğilimlerin de etkileyici bir faktör olarak dikkate alınması gerektiği belirtilse de toplumsal rasyonaliteyi makineyle işlemeye indirgenmesi gerektiği gibi bir yorumun hatalı olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü makineyle işleme her şeyden önce belirli bir döneme vurgu yapar, bu nedenle ilgili dönemin belirleyicilerinden biri olabilir ancak. Ayrıca Yılmaz'ın (2007, s.853) belirttiği gibi buradaki makineyle işlemeye bağlı olarak tanımlanan toplumsal rasyonalite vurgusu eylemin rasyonelliğini belirlemede kullanılacak kriterlere değil, toplum veya toplumsal ilişkide rasyonalitenin rolüne dair bir vurgudur. Bizim için bir açıklayıcılığa sahip değildir. Son olarak, her ne kadar maddi koşullar manevi koşulların dolaylı belirleyicisi pozisyonunda olsalar ve makineyle işleme maddi koşullardan biri olsa da, manevi koşulların etkin olduğu dönemlerde rasyonalitenin değerlendirilmesi arkasında yatan maddi koşullara göre değil, manevi koşulların düşünce alışkanlıkları ve dolayısıyla içgüdüsel davranışlar üzerine yaptığı etkilere göre yapılır. Bu durumu kültürel aşamalara uyarırsak, erken kültür aşamalarında manevi koşulların etkin maddi koşulların ise görece pasif kaldığını söyleyebiliriz. Bu nedenle makineyle işleme genel bir toplumsal rasyonalite izahı olamaz.

kültürel aşamaların farklı yaşam tertiplerinde değişmektedir. Erken kültür aşamalarında, ilgili kültür aşamasının yaşam tertibine uygun bir şekilde teoloji ve kozmoloji bağlamlı bilgi işe koşularak, kültürel komplekste göreceli olarak daha az dikkate alınan maddi koşulların dolaylı olarak etkilediği manevi faktörlerin esas olarak belirleyici, aktif olduğu bir toplumsal rasyonalite, modern kültür aşamalarında ise ilgili kültür aşamasının yaşam tertibine uygun bir şekilde endüstri bağlamlı bilgi işe koşularak, maddi koşulların, kültürel komplekste daha fazla dikkate alındığı, maddi faktörlerin esas belirleyici, aktif olduğu bir toplumsal rasyonalite söz konusudur.

Dolayısıyla toplumsal yapı ve ilişkilerin ve buna bağlı olarak bilgi temelının değişmesine bağlı olarak eylemin rasyonalitesinin yorumlanması da değişmektedir. Toplumsal olarak akla yatkın bir eylemde bulunmak demek amaç-araç ilişkisi bağlamında bir eylemde bulunmak demektir ancak söz konusu amaç ve araç toplumsal yapının maddi ve manevi faktörlerinin ve bu faktörlerin temel alınmasıyla işe koşulan bilginin değişmesiyle birlikte değişir. Toplumsal akıl, amaç-araç hesaplamasını içinde bulunduğu toplumsal yapıya göre yapmaktadır. Bu sebeple toplum rasyonalitesi prosedürel bir rasyonalitedir. Birey için geçerli olan rasyonalite (amaç ve araçları farklı olabilir) toplum için de geçerlidir vice versa. Zira daha önce belirttiğimiz gibi Veblen birey ve toplumu birbirleriyle ilişkili bir şekilde ele almaktadır. Nihayetinde insan, birey olarak var olduğunu da unutmadan, toplumsal evrimin bir sonucudur ve toplumsal evrim, evrimsel sürecin belirleyici –maddi ve manevi- faktörlerine binaen prosedürel bir rasyonalite tesis eder.

BEŞİNCİ BÖLÜM

K.MARX, W.S. JEVONS VE T.B. VEBLEN’İN RASYONALİTE ANLAYIŞLARININ EKONOMİ POLİTİK YA DA İKTİSAT BAKIŞ AÇILARINA ETKİSİ

Önceki bölümlerde incelendiği üzere, ele aldığımız düşünürlerin farklı rasyonalite anlayışları vardır. Söz konusu rasyonalite anlayışlarında düşünürler herhangi bir iktisadi eylemin süreç ve sonuçlarını izah ederken, eylemin öznesi pozisyonunda olanın eylem sebebi ve her durumda aynı sebeple eylemde bulunup bulunmadığı gibi hususlarda varsayımda bulunur, teorilerini bu varsayım üzerine tesis ederler. Bir başka ifadeyle kendi teorilerinin çıkarımlarını izah edilebilir, “akla yatkın”, kendi içerisinde tutarlı bir biçimde sunarken söz konusu rasyonalite anlayışlarını merkeze alırlar.

Yukarıdaki ifadeyi somutlaştırmak için üreticiyi zaman, mekân ve toplum ilişkilerinden soyutlayıp en basit biçimiyle, sadece güdüsünü dikkate alarak düşünelim. Çıkar güdüsüyle üretim eyleminde bulunanla başkasına yardım etmeyi merkeze alan etik ya da inanç güdüsüyle üretim eyleminde bulunanın üreteceği mal miktarı, malı arz edişi ve hatta üretim teknolojisi birbirinden farklı olur. Birincisi kendini düşünerek üretirken diğeri yardım ya da dayanışmayı düşünerek üretir; birincisi çıkarı için olabildiğince/en çok/maksimum mal üretimini hedeflerken diğeri yardım ya da dayanışma için yeterince mal üretimini hedefler; birincisi için malın kıymeti maddi iken diğeri için manevi olur; birincisi malı satarken diğeri malı paylaşır. Yani üreticinin güdüsü bir bütün olarak üretim süreç ve sonuçlarını belirler. Dolayısıyla üreticinin güdüsü dikkate almadan bir üretim teorisi ortaya konamaz.

Üretim özelinde örneklediğimiz bu durum bütün iktisadi eylemler için geçerlidir. Nihayetinde eylemde bulunan her zaman belirli bir güdüyle hareket eder. Rasyonalite tam da bu noktada eylem sebebini belirleyen güdüye ilişkin varsayım sunar ve üretim özelinde verdiğimiz basitleştirilmiş örneğin soyutlanmış unsurlarını da hesaba katar. Her iktisadi eylemde, soyutlanarak ele alınan güdü zamanın, mekânın ve birey-toplum ilişkilerinin de karar alma sürecine dahil edildiği biçimde değerlendirilir. Eylemde bulunan, soyut birey olarak mı yoksa dahil olduğu toplumun bir parçası olarak mı karar verir yoksa hem birey olarak hem de toplumsal bir varlık olarak mı karar verir, birey her koşulda özgür irade

sahibi bir varlık mıdır yoksa değil midir, her zaman ve her yerde aynı güdüyle mi eylemde bulunur yoksa güdü zaman ve mekâna göre değişir mi?

İşte bu sorulara verilen cevaplar bağlamında düşünür, belirli bir insan tahayyülü ve rasyonalite anlayışı ortaya koyar. Ve daha önce de belirttiğimiz üzere, kabul edilen rasyonalite düşünürün ekonomi politik¹⁴⁸ (ya da iktisat) teorisinin (anlatısının) en önemli unsurlardan biri olur. Rasyonalite bu merkezi pozisyonuyla, bir bakıma, düşünürlerin teorilerini üzerine tesis ettikleri kolonları birbirine bağlayan varsayımsal “temel gerçeklik” halini alır. Zira bütün iktisadi eylemlerin merkezinde insan vardır.

Örneğin sermaye ya da toprağı düşünelim. Sermayeyi kullanan ya da toprağı işleyen insandır. Tek başına sermaye ya da toprağın iktisadi olarak bir anlamı yoktur, fabrika olarak sermaye ya da tarla olarak toprak hakkında bir yorumda bulunurken fabrikada ya da tarlada çalışan üzerine bir yorumda bulunulur esasen. Fabrikanın ve tarlanın iktisadi varoluşu –verimi, çıktısı, istihdam kapasitesi vb.- insana bağlıdır. Dolayısıyla bu hususlarda yapılan ya da yapılacak olan bir teorik izahat daima insan rasyonalitesine bağlıdır.

Çalışmamızda ele aldığımız düşünürler de farklı insan tahayyüllerinden hareket ederek ve güdüyü tek ya da çok, sabit ya da değişen şekillerde ele alarak farklı rasyonalite anlayışları tesis etmişlerdir. Ve bunun sonucunda, “iktisat bilimi” içerisinde, ele aldığımız düşünürlerin kurucu pozisyonunda olduğu, üç farklı teori ortaya çıkmıştır.

5.1. K.Marx’ın Rasyonalite Anlayışının Ekonomi Politikğine Etkisi

İlgili bölümde ayrıntılı bir şekilde incelediğimiz üzere, Marx’ın rasyonalite anlayışının dört bileşeni vardır diyebiliriz;

- Eylemin temel güdüsü çıkardır.
- Çıkar ve amaçların değerlendirilmesi toplumsal ilişkilere bağlıdır.
- Toplumsal ilişkilerin esas belirleyeni üretim ilişkileridir.
- Birey, sınıfsal ilişkiler bağlamında kavranır.

¹⁴⁸“political economy” teriminin, doğru Türkçe çevirisi “siyasal iktisat”tır. Ancak, özellikle Marx’ın çalışmalarında bu terim “ekonomi politik” olarak çevrilmiş ve bu çeviri oturmuştur (Bunun sebebi, sanırım, Fransızca karşılığın kabul edilmesidir. Zira Almanca “Politischen Ökonomie”, İngilizce “Political Economy” olan terim Fransızca “l’économie politique” olarak karşılanmıştır). Bu nedenle ekonomi politik kullanılmaktadır.

Buna göre insan, burjuvazi, küçük burjuvazi ya da işçi sınıfına dahil olarak tüketimde bulunsun ya da üretimde kapitalist ya da işçi olarak bulunsun fark etmez, her koşulda kendi çıkarına uygun eylemde bulunmalıdır. Kendi çıkarı ise sınıfının çıkarıdır. Bu durum şöyle izah edilir; birey, atomik bir varlık değil toplumsal bir varlıktır ve sınıfsal ilişkiler bağlamında kavranır, kendi sınıfsal pozisyonuna bağlı bir çıkarı vardır, dolayısıyla kendi sınıfsal çıkarına en uygun biçimde eylemde bulunur/bulunmalıdır. Dolayısıyla çıkar, sınıfsal bağlamda değişime tabidir, farklı sınıflardaki bireylerin çıkarları da farklı olur. Yani işçi sınıfının bireyi ile burjuvazi ya da küçük burjuvazi sınıfının bireyinin eylem ve davranışlarına kılavuzluk eden çıkar birbirinden farklıdır.

Burada şu husus oldukça önemlidir, işçi sınıfının bireyi, kapitalist üretim ilişkileri içerisinde, üretim araçlarına sahip olmaması nedeniyle, diğer iki sınıfa dahil olan bireylere göre kendi yaşam koşullarını belirleme hususunda dezavantajlı konumdadır. Bunun sonucunda, kendi sınıfsal pozisyonuna uygun bir bilince sahip ol(a)mayarak, kendi sınıfsal pozisyonunun çıkarına uygun eylemde bulun(a)mayabilir. Çünkü insan her yerde ve her zaman çıkar bağımlı hareket etmekle birlikte çıkarın kavranması toplumsal ilişkilere bağlı olarak değişir. Toplumsal ilişkiler uygun bir şekilde dizayn edilmişse eğer, egemen pozisyonda olan sınıf veya sınıflar –bilince müdahale edebilmeleri dolayısıyla-, egemen pozisyonda olmayan sınıf veya sınıfların çıkarını manipüle edebilir, bireylerin kendi çıkarlarının aleyhine eylemde bulunmalarını sağlayabilirler¹⁴⁹.

Dolayısıyla Marx'ın rasyonalite değerlendirmesinde tüm bireyler özgür irade sahibi olarak görülmez. Maddi üretim ilişkilerinde egemen olan sınıf zihinsel üretim araçlarına da sahiptir, bu nedenle bilinç, fikir ya da anlayış egemen olan sınıf tarafından belirlenir (Marx ve Engels, 2004b, ss.44-5, 75). Söz konusu ilişkisellik nedeniyle 'var olan' durum ve koşulların ötesine bakılmalıdır. İşte bu noktada Marx'ın teorik rasyonalitesi devreye girer; bireyin rasyonalitesi, eylemleri yaşandığı haliyle kabul etmeyip sorgulamaya tabi tutan ya da eylemi anlamlandırmaya çalışan, bunu yaparken ise belirli bir inanç sisteminden (değerler kümesinden) hareketle tutarlı bir sonuca ulaşmayı hedefleyen bir teori bağlamında değerlendirilir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi teorik rasyonalite, aslında, her bir sınıf için tanımlanan araçsal rasyonaliteye (her sınıf kendi sınıf çıkarını en iyi şekilde

¹⁴⁹ Sınıfsız bir toplumda ise, sınıflı toplumda ortaya çıkan çıkar çatışması ve egemen sınıfın diğer sınıfın çıkarlarını, zihinsel ve fikrîsel müdahalelerle manipüle etmesinin koşulları (egemen sınıf diye bir şeyin kalmayacak olması dolayısıyla) ortadan kalkacaktır.

gerçekleştirecek araçları işe koşar/koşmalıdır/koşmaya çalışır) bir müdahaledir. Bu müdahale, rasyonalitenin teorik üst bakışa göre anlamlandırılması anlamına gelir diyebiliriz. Buna göre teorinin öngördüğünü yapmamak, bir bakıma amaca ulaşmak için en iyi araçların seçilmemesi anlamına da gelerek, rasyonel olmaz. Sınıfsal olarak ifade edecek olursak, örneğin kapitalist üretim ilişkilerinde, burjuvazi veya küçük burjuvaziye dahil olan bireylerin kapitalist üretim ilişkilerinin devamlılığını amaçlaması rasyonel olabilir ancak işçi sınıfı için bu rasyonel değildir (çünkü teoriye göre işçi sınıfı kapitalist üretim ilişkilerinde sömürülmektedir. Bu nedenle işçi sınıfı için rasyonel olan kapitalist üretim ilişkilerini ortadan kaldırmaya dönük eylemde bulunmaktır). Kısacası Marx, araçsal rasyonaliteyi, 'var olan'ın ötesine bakarak, teorik rasyonalite üzerinden sorgulamaya tabi tutar. Marx'ın rasyonalite anlayışının üzerinde, kısaca, tekrar durulduktan sonra, şimdi, ekonomi politiğine geçebiliriz.

Marx'ın ekonomi politiğinde, ekonomik ilişkiler toplumsal diğer ilişki biçimlerinden ayrı bir şekilde ele alınmaz. Teori bütünseldir, bütün ilişki biçimlerinin birbirine bağlı olduğu düşünülerek çıkarımda bulunulur. Hem iktisadi hem de (hukuk, din, devlet ve hatta aile ilişkilerini de kapsayan) en geniş anlamıyla siyasal ilişkiler birlikte ele alınır. Dolayısıyla ekonomi politik, sadece ekonomik ilişkileri, ekonomik ilişkileri diğer toplumsal ilişki biçimlerinden soyutlayarak inceleyen bir yöntem ve dolayısıyla teori sunmaz, aksine, tüm ilişki biçimlerinin birbirine oldukça grift bir şekilde bağlı olduğunu ortaya koyan ve bütün ilişki biçimlerini birlikte ele alarak inceleyen bir yöntem, bir teori sunar. Ancak birlikte ele alınır dediğimizde bütün ilişkiler eşit derecede belirleyicidir demiş olmayız. Bu ilişkiler içerisinde esas belirleyici olan üretim ilişkileridir (bir diğer ifadeyle mülkiyet ilişkileridir). Üretim ilişkileri bir bütün olarak toplumsal yapıyı belirler. O halde, Marx'ın ekonomi politiğine göre, makro (ve hatta mikro) ilişkilere bir bütün olarak bakılmalıdır ve bu ilişkilerden üretim ilişkilerinin diğer ilişki biçimlerini kendi ilişki biçimine uygun olarak düzenlediği ve yeniden düzenlediği kabul edilmelidir. Diğer ilişki biçimlerinin belirlediği fikirler, inançlar, ilkeler ve kategoriler nihayetinde üretim ilişkilerince belirlenir. Bu belirlenimin mahiyeti ise her zaman aynı değildir, feodal sistemdeki belirlenim ile kapitalist sistemdeki belirlenim ya da ilkel komünal sistemdeki belirlenim, prosedürel olarak birbirinden farklıdır. Bir diğer ifadeyle tarihsel bir analizle

her dönemin kendi hususiyetleri olduğu kabul edilir ancak bu hususiyetler de yine üretim ilişkilerine dayanır¹⁵⁰.

Tabi şunun da belirtilmesi gerekir, üretim ilişkilerindeki kategoriler de tarihsel hususiyete sahiptir. Örneğin, kapitalizmi tahlil ederken kullanılan ücret ya da kâr gibi kategoriler tarihseldir. Kapitalist üretim ilişkilerinin değişmesi ile birlikte kâr ya da ücret kategorik olarak ortadan kalkabilir ya da içeriği değişebilir. Kategoriler, doğal ya da veri kabul edilmemeli, ele alınan ilişkinin tarihselliği içerisinde değerlendirilmelidir.

Marx'ın ekonomi politığına dair üzerinde durmamız gereken bir diğer önemli husus, yukarıda da zımni olarak belirttiğimiz üzere, analizin merkezinde bireyin değil toplumun olmasıdır. Birey, toplum dolayımında var olur, toplum yine üretim ilişkileri bağlamında kavranır ve üretim ilişkilerinin incelemesi ise sınıflar üzerinden yapılır. Kapital birinci ciltte, Almanca birinci basıma önsözde şöyle der;

“(...) kişiler üzerinde, yalnızca iktisadi kategorileri temsil ettikleri, belirli sınıf ilişkilerinin ve çıkarlarının taşıyıcıları oldukları ölçüde duruluyor” (2011, s.20).

Dolayısıyla bütün analiz sınıfsal ilişkiler üzerine kurulur, tekil bireyler sadece bir sınıf mensubu olarak analize dahil edilirler. Nasıl ki tarihin hangi aşamasından bahsederseniz edin üretim ilişkileri esas belirleyici ise, benzer şekilde, hangi toplumun tarihini ele alırsanız alın bu tarih sınıf mücadeleleri tarihidir. Bu bağlamda Marx'ın ekonomi politığının öznesi, hangi toplumu, hangi çağı ele alırsanız alın daima sınıflardır.

Marx'ın ekonomi politığı ile rasyonalitesi arasındaki ilişkiyi bir üretim tarzı olarak kapitalizm üzerinden somutlaştırabiliriz. Marx, kapitalist üretim tarzını incelerken, esasen, sermayenin genel formülü üzerinde durur¹⁵¹. Üretimin karar vericisi pozisyonundaki

¹⁵⁰ Marx, Kapital birinci cildin ikinci basımına sonsözde, kendi yaklaşımını son derece isabetli anlattığını düşündüğü bir alıntı yapar. Bu alıntıda şöyle denir;

“ [Marx'ın] fikrine göre, her tarihsel dönem kendi yasalarına sahiptir (...) Yaşam, verili bir gelişim dönemini geride bırakıp verili bir aşamadan bir başkasına geçer geçmez, aynı zamanda, başka yasalar tarafından yönetilmeye başlar (...) Marx, örneğin, nüfus yasasının her zaman ve her yerde aynı olduğunu yadsır. Tersine, her gelişme aşamasının kendi nüfus yasasına sahip olduğunu ileri sürer (...) Üretici güçlerin gelişme düzeylerindeki farklılığa bağlı olarak, ilişkiler ve onları düzenleyen yasalar da değişir” (2011, s.28).

Bu alıntıda da ifade edildiği ve Marx'ın incelendiği bölümde de üzerinde durduğumuz üzere, Marx'ın ekonomi politığında değişimin motoru üretim ilişkileridir(alıntıdaki ifadeyle üretici güçlerin gelişme düzeyleri). Üretici güçlerin gelişme düzeylerine ilişkin, başka bir çalışmada şöyle der;

“İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları, eski toplumun bağrında çiçek açmadan, asla gelip yerlerini alamazlar” (Marx, 2005b, s.40).

¹⁵¹ Metanın basit dolaşım sürecini de inceler. Ancak bu dolaşım M-P-M biçimindedir, kişinin kullanım değeri kalmayan bir malı satarak, kendisi için kullanım değeri olan bir metayı alma sürecidir. Bunun

kapitalist, meta üretiminde, üretimde kullandığı değerden daha fazla bir değer üretmeyi hedefler. Bu sebeple metanın, basitçe şeyin yararlılığı olarak tanımlanan kullanım değerine değil mübadele değerine bakar, metayı kullanım değeri için değil, mübadele değeri için üretir. Amaç, koyduğu sermaye sonucu ürettiği metayı satarak, koyduğu sermayenin üzerinde bir kazanç, kâr elde etmektir¹⁵²;

“Sermayenin genel formülü $P-M-P'$ ¹⁵³’dir. Başka bir deyişle, dolaşımdan, daha büyük bir miktar değer çekmek için, bir miktar değer dolaşıma sokulmuştur¹⁵⁴. Bu daha büyük miktarı üreten süreç, kapitalist üretimdir. Bunu gerçekleştiren süreç sermayenin dolaşımıdır. Kapitalist, bir metayı, ne sırf meta üretmiş olmak için, ne de, onu, kullanım değeri ya da kendi kişisel tüketimi için üretmez. Bir üründe kapitalisti gerçekten ilgilendiren şey bizzat somut ürün değil, üründeki, üretim için tüketilen sermayenin değerini aşan değer fazlasıdır.” (Marx, 2003, s.43).

Bu fazlalığı sağlayan ise, üretimde kullanılan ve değer kaynağı olan emek-gücünün yaratacağı artı-değerdir. Dolayısıyla söz konusu artı değeri, daha önce de üzerinde durduğumuz üzere, mutlak ya da nispi olarak artırmaya çalışır. Artı-değerin artmaması demek kâr artışının olmaması demektir. Kâr artışının olmaması ise kapitalistin yok olması demektir. Şöyle ki, kapitalistin¹⁵⁵ kendi varlıksal koşullarını, dahil olduğu üretim ilişkilerini ve dolayısıyla toplumsal ilişkileri ve dolayısıyla tüm sistemi yeniden üretebilmesi için sermaye birikimi sağlanmalıdır. Sermaye birikimi olmaz ise, tekil olarak kapitalist ya da genel olarak kapitalist üretim ilişkisi varlığını sürdürülemez. O halde kâr artışı sermaye birikimi için, sermaye birikimi ise sistemin yeniden üretimi için bir zorunluluktur. Sadece bu da yetmez, kârın reailizasyonu da gereklidir, yani üretilen metanın satılması da gerekir. Bunun için ise bir yandan tüketicinin üretilen nesneye uygun olarak düzenlenmesi, üretilen nesneye talep yaratılması gerekirken¹⁵⁶ bir yandan da satış alanının (pazarın/piyasanın) genişlemesi gerekir. Birinci için tüketim güdüsünü, tüketim tarzını kendi amacına uygun şekilde düzenlerken ikinci için ise -nasıl ve ne şekilde olacağı

gerçekleşebilmesi için, metanın, sahibi için kullanım değeri olmamalı ancak bir başkası için kullanım değeri olmalıdır. Genel bir ticaret olarak görülebilir, satın almak için satmaktır, kapitalist üretim tarzı dışındaki üretim tarzlarında da söz konusudur. Bkz. Marx (2004a, ss. 112-151).

¹⁵²Bkz. 105 ve 106 nolu dipnot.

¹⁵³ $P' > P$.

¹⁵⁴ “Demek oluyor ki, belli bir değer, kâr üretmek amacıyla yatırıldığı zaman sermaye oluyor” (Marx, 2003, s.39).

¹⁵⁵ Burada kapitalist, belli bir iktisadi kategoriyi temsil etmesi bağlamında tekil ele alınmaktadır.

¹⁵⁶ Burada ele almayacak olsak da, sistemik krizlerin ortaya çıkabileceğini belirtmemiz gerekir. Mesela, işçi aynı zamanda tüketicidir. Eğer geliri düşerse talebi de düşer, dolayısıyla kârı artırmak için ücretin düşürülmesi, paradoksal bir biçimde kârın realize olmamasını sağlayabilir.

burada incelenmeyecek olan- devlet işe koşulur. Sonuçta kapitalistin araçsal rasyonalitesi, sistemin işlemesi ve yeniden üretilmesi için kârı artırmaktır ve kapitalist bu amaca uygun eylemde bulunur.

Sermayenin genel formülünde (değerin yaratıcısı olan) emekçi ise, emek gücünü satarak metaya artı-değeri kazandıran özne pozisyonundadır. Emek gücünü tüketerek meta ve artı-değeri aynı zamanda üretir (Marx, 2004a, s.178). Bu pozisyonunun arkasında ise kapitalist mülkiyet ilişkileri içerisinde, üretim araçlarına sahip olamaması, satabileceği tek şeyin kendi emek-gücü olması vardır;

“Paranın sermayeye çevrilebilmesi için, demek ki, para sahibinin özgür emekçi ile karşı karşıya gelmesi gerekir; bu, emekçinin iki anlamda özgür olması demektir: hem emek-gücünü kendi öz metaı gibi satabilecek durumda özgür bir insan olması gerekir, hem de satmak için elinde başka bir meta olmaması, emek-gücünü gerçekleştirmesi için gerekli her şeyden yoksun bulunması gerekir” (Marx, 2004a, s.172)¹⁵⁷.

Dolayısıyla, kendi sınıfsal pozisyonu, sınıfsal çıkarı gereğince, kapitalist üretim/mülkiyet ilişkilerine karşı çıkması gerekir. Gelgelelim söz konusu üretim ilişkilerinde egemen pozisyonda olan sınıf, Marx’a göre, işçi sınıfından bireylerin özgür iradelerine, bilinç temelli müdahalede bulunmaktadır. İşte burada diğer toplumsal ilişki biçimleri devreye girer. Daha önce de belirttiğimiz üzere, fikirleri, düşünceleri, diğer toplumsal ilişki biçimleri tarafından manipüle edil(ebil)ir. Bu sebeple işçi sınıfı kendi sınıf çıkarının gerektirdiklerini yapmayabilir. İşçinin araçsal rasyonalitesi, teorik rasyonalite üzerinden değerlendirilir ve buna göre çıkarımda bulunulur.

Rasyonalite anlayışı, kapitalistin araçsal rasyonalitesi ile işçinin teorik rasyonalite bağlamında değerlendirilen araçsal rasyonalitesi, birlikte, Marx’ın ekonomi politığının çıkarımlarını ve öngörülerini birbirine bağlar:

Kapitalist üretimin devam edebilmesi için sermaye birikimi gereklidir, söz konusu sermaye birikimi ise yaratılan artı-değerin sömürülmesini gerektirir. Bu ilişkide, sömürülen özne pozisyonundaki işçi, sömürüyü ortadan kaldırmak için kapitalist üretim ilişkilerini yıkmak, sömürünün olmadığı (hümanizmin zaferinin politik aracı ya da üretim tarzı olarak

¹⁵⁷ Tarihsel bir analiz yapan Marx’a göre bu ilişki kesinlikle doğal değildir: “(...)doğa, bir yandan para ya da meta sahibi, öte yanda emek-gücünden başka bir şeyi olmayan insanlar üretmiyor. Bu ilişkinin doğal bir temeli olmadığı gibi, bütün tarihsel dönemler için ortak toplumsal bir yanı da yoktur” (Marx, 2004a, s.172).

ele alınabilecek olan) komünizme geçişin etkin öznesi olmalıdır. Ancak bu etkinlik, zihinsel üretim araçların işe koşulması nedeniyle aksa(yabili)r.

Son bir husus, Marx'ın ekonomi politiğinin çıkarımları, ele alınan üretim tarzının faal olması bakımından evrensel, ele alınan üretim tarzının veri, doğal olmaması bakımından ise tarihseldir.

5.2. W.S. Jevons'ın Rasyonalite Anlayışının İktisat Teorisine Etkisi

Jevons'ın rasyonalite anlayışının üç bileşeni vardır diyebiliriz;

- Eylemin temel güdüsü çıkardır, faydadır.
- Birey, çıkar ve faydasında maksimizasyona ulaşmaya çalışır.
- Birey, toplumsal ilişkilerden azade, 'soyut', zaman üstü bir eyleyendir.

Buna göre, Jevons'ın analizinde, 'iktisadi insan'¹⁵⁸ (birey) için araçsal rasyonalite söz konusudur. Bu birey ister tüketici olsun ister üretici olsun –kapitalist ya da girişimci- araçsal rasyonel eylemde bulunur. Bu araçsal rasyonel eylem ise, nihayetinde, fayda ya da kâr maksimizasyonudur.

Analizin öznesi bireydir ve bu birey makineye benzer. Nasıl ki herhangi bir makinenin işleyişi önceden belirli ve evrensel ise, insanın fizyolojik işleyişi de, aynı şekilde, önceden belirli ve evrenseldir. Bunlar “fizyopsikolojik yasalar” olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda, araçsal rasyonalitedeki amaç-arac ilişkisi, insanın fizyolojik psikoloji merkezli incelenmesi bağlamında kurulur; insan, her zaman, fizyolojik ihtiyaçlardan kaynaklanan haz ve eleme tabi olan bir varlıktır ve insan, eyleminde, tabi olduğu haz ve eleme dikkate alır. Zaman ve mekân farkı gözetilmeksizin, her (birey) insan aynı güdülere sahiptir. Ayrıca amaç-arac ilişkisini en iyi şekilde hesaplar/hesaplaması gerekir, “fayda maksimizasyonuna” ulaşmaya dönük eylemde bulunur/bulunması gerekir. Herkes için geçerli bir fizyopsikolojik durum söz konusudur -ki fizyopsikoloji, matematiksel bir kesinliğe ve nesnel bir geçerliliğe sahiptir; dolayısıyla soyut ve psikolojik bir hususiyete sahip olan haz ve elem, hesaplama ve fizyolojiye/biyolojiye verilen referansla nesnelleşir.

¹⁵⁸ Jevons'ın incelendiği bölümde üzerinde durduğumuz üzere, Jevons'ta zımni bir “genel olarak insan”-“iktisat teorisi özelinde kullanılan insan” vardır. Burada ele alınan “iktisadi insan”dır. Aradaki fark için bkz. üçüncü bölüm.

Bu kısa hatırlatmadan sonra yöntemine geçecek olursak, öncelikle belirtmemiz gereken husus, Jevons’ın –ilginç bir şekilde, kitabının başlığı “Ekonomi Politik’in Teorisi” (The Theory of Political Economy) olsa da- “ekonomi politik” (political economy) terimi yerine “iktisat” (economics) terimini kullanmayı tercih etmesidir. Şöyle der;

“Minör tahrifatlar arasında, Ekonomi Politik isminin yerine, yegâne kullanışlı terim olan *İktisat*’ın (economics) kullanılabileceğini söylemek isterim (...) Bu terim, (...) Matematik (Mathematics), Etik (Ethics), Estetik (Æsthetics) ve bilginin çeşitli diğer branşlarının adlarıyla analogiktir ve dahası Aristoteles zamanından beri kullanılır” [(1871) 1879a, s.xiv].

Bu tercih salt terim değişikliği, ifadeyi iki kelimenin yerine tek kelimeye indirme çabası değildir. Bu, tam anlamıyla, teorinin üzerine tesis edildiği temellerin değişmesidir, klasik iktisat olarak adlandırılacak olan (klasik ekonomi politiği eleştirdiğini ve farklı bir ekonomi politik önerdiğini akılda tutmak kaydıyla, Jevons’ın itirazları temelinde, belirli yönleriyle Marx da bu başlık altında değerlendirilebilir) kendinden önceki ekonomi politik yönleme başkaldırıdır. Ekonomi politiğe üç açıdan savaş açmıştır denilebilir. Birincisi, ekonomi politik yöntemin matematiği layıkıyla kullanmaması üzerinedir. Matematik “bilimsel dil”dir ve eğer “bilim” olma kaygısı taşınyorsa mutlaka matematik kullanılmalıdır. İkincisi, toplumsal unsurların analiz aracı olarak kullanılmasıdır. Sınıfsal unsurlar iktisadi analizin konusu olmamalıdır. Teorinin öznesi bireydir, bütün analizin merkezinde birey olmalıdır. Üçüncüsü ise dönemselleştirmenin, tarihsel analizin geçersizliği üzerinedir. İktisat’ın zaman üstü bir gerçekliği vardır. Tarihsel olarak belirli dönemlerde belirli hususiyetleri ortaya koymak gereksizdir, zira iktisat’ın analiz yöntemi ve araçları her zaman ve her yerde geçerli teçhizatı bize sunmaktadır. Bu üç görüş, sonuçta, Jevons’ın “iktisat” bakış açısını oluşturmaktadır.

Matematik hususunu ele alalım. Matematik iki açıdan oldukça önemlidir. Birincisi Jevons’ın ifadesiyle iktisat, nihayetinde miktarla, ölçümle ilgili bir bilimdir. Ölçüm değerlendirmeleri ve sonuçları, ancak matematik ile ifade edilebilir¹⁵⁹. İkincisi ve daha önemli olanı ise, Jevons’ın fizik bilimlerine öykünmesi, fizik bilimlerdeki kesinliğe iktisatta da ulaşılabileceğini ve bu kesinliğe ulaşmanın “dil”ini bize sunacak olanı matematik olarak düşünmesidir. Bu nedenle matematiğe, matematik dilinin mutlaklığına,

¹⁵⁹ “Açıktır ki, iktisat bilim olacaksa mutlaka matematiksel bilim olmalıdır (...) İktisat teorim tamamen matematiksel karakterdedir” [Jevons (1871) 1879a, s.3].

iktisadın “bilim” olarak tesisinde kurucu bir rol atfeder. Matematiksel kesinlik, öykünülen “bilimin” kurallarının iktisatta da işleyebilmesini sağlar.

Bununla birlikte, fizik bilimlerinin yönteminin tam anlamıyla işe koşulması için genel ilkeler de gereklidir. Zira fizik bilimleri belirli genel ilkeleri temel alır ve bu genel ilkeler üzerinden kendi kesinliğine uygun bir şekilde ilerler. Bu durumu iktisada uyarlayacak olursak, eğer iktisat ölçümle, miktarla ilgiliyse ve eğer matematik dilini kullanıyorsa, o halde, neyin ölçüleceğinin bilinmesi gereklidir. Yani iktisatta kullanılacak olan matematik, aslında, ölçülecek olan şeyin mutlak izah edilme aracıdır. Bu nedenle iktisada, tıpkı öykünülen fizik bilimlerinde olduğu gibi, temel alacağı bazı genel ilkeler gereklidir. Bu ilkeler, Jevons’a göre çıkar ve faydadır:

“Bütün fizik bilimlerinin mekânîğın genel ilkelerinde az çok belli bir temele sahip olması gibi, iktisat biliminin bütün bölüm ve branşlarında da belli genel ilkeler hâkim olmalıdır. Söz konusu ilkelerin tahkikatını yapmak –kendi çıkarı ve faydanın mekânîğının planını çizmek-, işte bu çalışma buna adandı” [(1871) 1879a, s.xvii-xviii].

Jevons’ın iktisadı, dolayısıyla, şu ön kabulden hareket eder: insan kendi çıkarının peşinde koşar, insan faydacıdır, insan hazzını maksimize etmeye çalışır. Ve Jevons’ın teorisinde psikolojik ve dolayısıyla öznel olan fayda güdüsü, matematiksel dilin işe koşulmasıyla birlikte “nesnelleşir”. Faydanın söz konusu şekilde değerlendirilip genel ilke olarak kabul edilmesinde, ekonomi politiğe yaptığı bir diğer eleştiri, tarihselliğın gereksizliği ortaya çıkar.

İnsan, hangi dönemde olursa olsun, salt faydaya, kendi çıkarının peşinden koşmaya bağlı olarak değerlendirilir. İnsan adeta bu ilişkiye sabitlenir. Böylece tarihsel hususiyetler önemsizleşir, daha doğrusu yok olur; insan, öncesi ve sonrası olmayan, zaman üstü bir varlık olur. İnsanın “nesnel” fayda güdüsüyle zaman üstü bir varlık olarak ortaya konması, farklı tarihsel dönem ve mekânların kendine ait bir hususiyetinin olmaması anlamına gelir. Yani örneğın 15. Yüzyıldaki iktisadi ilişki ve eylemler ile 21. Yüzyıldaki iktisadi ilişki ve eylemler arasında bir fark yoktur. Her ikisi de aynı genel ilkeye bağlı olarak yorumlanmalıdır.

Ayrıca Jevons, insanı, klasik iktisatçıların (ve Marx’ın) ele aldığı gibi, toplumsal bir varlık olarak değerlendirilmez. İnsan “soyut birey”dir, toplumsal ilişkilerden azadedir. Fayda ve kendi çıkarının peşinde koşmanın matematiksel ifadesinden ibaret olan birey,

fizik bilimlerindeki gibi mekânîk bir işleyiş içerisinde değerlendirilir. Bu ise bireylerin toplumsal konumlarını ortadan kaldırır (Moselmans, 1998, s.92). Zira söz konusu mekânîk işleyiş içerisinde toplumsal konum ya da unsur diye bir şey yoktur. Toplum, Jevons'a göre, bireylerden teşekkül bir 'birlik'tir o kadar. Gossen'in, iktisadın, birey ve *toplulaştırılan bireylerin tesis ettiği toplumun*, minimum eziyetli eforla maksimum hazzı gerçekleştirmeye çalışmasıyla ilgili bir teori [(1871) 1879a, s.xxxvi, italik tarafıma eklendi] olduğu ifadesini tam anlamıyla kabul etmiştir Jevons. Bu bakış açısına göre, toplum, sınıf, ulus gibi toplulaştırıcı kavramlar, bireyden ayrı bir belirleyen olarak değerlendirilmez. Yani toplum, bireylerin toplulaşmasıyla var olur, ayrı bir hususiyete sahip değildir, bu nedenle bireyin eylemini etkileyemez¹⁶⁰.

Özetle, Jevons'ın "iktisat"ı, matematik dilinin "bilimsel" meşruiyetin kaynağı ve aracı olarak kullanıldığı, insanın kendi çıkarı peşinde koşan, faydasını maksimize etmeye çalışan bir varlık olmasının yanı sıra, toplumsal ilişki ve süreçlerden bağımsız "soyut birey" olarak tahayyül ve tasavvur edildiği, dolayısıyla zaman veya mekân farkının insan tasvirine dahil edilmediği, insanın her zaman ve her yerde aynı güdüyle (çıkar ya da fayda maksimizasyonu) eyleme geçtiği varsayımının kabul edildiği bir yöntemle sahiptir.

Jevons'ın rasyonalite anlayışı ile iktisadını birlikte düşünecek olursak, oldukça sarıh bir biçimde görünmektedir ki, fayda maksimizasyonuna bağlı tanımlanan araçsal rasyonalite tüm teoremin merkezindedir. Zaman üstü ve toplumsal yapılardan azade soyut birey, her eylemini, özgür iradesine bağlı olarak yapmaktadır. Özgür iradesini etkileyecek herhangi bir unsur yoktur ve esas güdüsü her zaman ve her yerde faydasını maksimize etmektir.

Amaç-aracı ilişkisi hiç değişmez, tüketim, üretim ya da çalışıp çalışmama kararında daima fayda maksimizasyonunu hedefleyerek araçsal rasyonel eylemde bulunur. Birey, mübadelede bulunurken, emek piyasasındaki pozisyonuna (çalışarak kazanacağının faydası ile çalışmanın elim bir çaba olmasını karşılaştırarak çalışmaya ya da çalışmamaya karar verirken) ya da kapitalist ya da girişimci olarak ne kadar üreteceğine veyahut ne kadar işçi çalıştıracağına karar verirken, daima fayda maksimizasyonu sağlamaya çalışır. Bazı durumlarda fayda maksimizasyonu sağlanamayabilir (mesela faydanın maksimizasyonu ile mübadelenin tam anlamıyla serbest bir şekilde yapılması arasında ilişki vardır (Jevons,

¹⁶⁰ Bir diğer ifadeyle, iktisadi ilişkiler fonksiyonel olarak sunulursa, toplum (sınıf, ulus vb.) fonksiyonel ilişkiye ayrı bir değişken olarak dahil edilmezler/edilemezler

[1871] 1879a, s.157), o halde mübadele tam anlamıyla serbest bir şekilde yapılmazsa fayda maksimizasyonu sağlanamaz. Veyahut üretimde rekabeti önleyecek müdahaleler, kapitalist ya da girişimcinin, kârını maksimize edecek eylemde bulunmasını engeller) ki söz konusu durumların araçsal rasyonalitenin işleyişini sekteye uğratmaları sebebiyle engellenmesi gereklidir. Ancak bu durumlar, analizin yapısını değiştirmez. Nihayetinde, evrensel bir iktisat önerilmektedir. Ne yaptığımız ve niçin yaptığımız, fayda maksimizasyonu amacını gerçekleştirmek için uygun araçların kullanılması bağlamında değerlendirilmelidir. İktisadi yorum ve değerlendirme demek, araçsal rasyonalitenin matematiksel hesaplaması demektir. Ayrıca iktisatta, var olan koşullar ve kategoriler doğal, veri kabul edilir. Bu koşul ve kategoriler herhangi bir sorgulaya tabi tutulmaz. Bunlar ezel ve ebed bir gerçekliğe, bir anlama sahiptir.

5.3. T.B. Veblen'in Rasyonalite Anlayışının İktisat Teorisine Etkisi

Veblen'in rasyonalite anlayışını hatırlayacak olursak şu dört unsura üzerine dayanmaktadır diyebiliriz;

- Bireyin zaman ve mekândan bağımsız temel güdüsü yoktur.
- Eylemin rasyonelliği, eyleme yol açan güdülerin temelini oluşturan alışkanlık ve içgüdü saikleri bağlamında kavranır.
- Birey sadece toplumsal bir varlık değil, aynı zamanda, toplumdan ayrı bir varlıktır da.
- Firmanın karar verici öznesinin, bireyden farklı olarak, temel bir güdüsü vardır

Öncelikle şunu tekrar belirtmek gerekir ki, Veblen'in analizinde insanın eylem ve davranışları kurumsal yapıya -hâkim düşünce alışkanlıklarına-, zamanın ve mekânın hususiyetlerine uygun bir şekilde değişir. Bu değişimi belirleyen saikler alışkanlık ve içgüdülerdir. Fonksiyonel olarak işe koşulan alışkanlık ve içgüdüsel davranışlar ise değişime tabidir. Eyleme kılavuzluk eden söz konusu saiklerin değişmesi, nihayetinde rasyonalite değerlendirmesinin üzerine tesis edildiği temellerin değişmesi demektir. Bu değişim nedeniyle birey pasif, tözel olarak durağan ve değiştirilemez bir yapıya sahip olarak tanımlanmaz, içinde bulunduğu kümülatif selektif adaptasyon sürecinde alışkanlık ve temayülleri kavrayarak değişen koşullara göre yeniden ortaya konan koşul ve kriterlere uyum sağlar. Dolayısıyla, sürekli değişime tabidir, bu değişime neden olan koşullar bireyin çıkar, arzu, değer gibi güdü veya amaçlarını belirler ve bunlar içinde bulunan sosyo-ekonomik koşullardan soyutlanmış bir şekilde var olmazlar.

Bu nedenle birey, evrimsel sosyo-ekonomik süreçten bağımsız bir şekilde ele alınmaz, yani mensubu olduğu kurumsal/kültürel toplumsal yapı, birey üzerinde belirleyiciliğe sahiptir. Ancak birey sadece toplumsal bir varlık olarak da kavranmaz, birey aynı zamanda toplumdan ayrı bir varlıktır, kurum ve yapılardan bağımsız bir şekilde ‘birey’ olarak da evrime tabidir (Camic ve Hodgson, 2011). Bir diğer ifadeyle, içerisine doğduğu kurumsal/kültürel yapılar bireyin iradesini biçimlendirir (Dugger, 1984, s.981) ancak birey, süreç içerisinde kendine ilişkin iradi kararlar alabilir. Ayrıca evrimsel süreç, yani değişimin sürekliliği nedeniyle birey her zaman ve her yerde aynı güdüye bağlı bir şekilde eylemde bulunmaz. Güdüler kurumsal yapıya -hâkim düşünce alışkanlıklarına-, zamanın ve mekânın hususiyetlerine uygun bir şekilde işlevselleştirilir ya da işlevsizleştirilir. Yani belirli bir dönemde bireyin eyleminin belirleyicisi olan bir güdü başka bir dönemde işlevsizleşebilir.

Dolayısıyla Veblen’de eylemin sebebi olan güdü ne tektir ne de sabit. Bu güdü, insanı biçimlendiren ve dolayısıyla eylemi anlamlandıran alışkanlık ve içgüdüsel eğilimlere bağlıdır. Bu minvalde bireyin eyleminin rasyonel olup olmadığını belirleyen kriter, söz konusu eylemin ilgili süreçte geçerli olan alışkanlık ve içgüdüsel davranışın işlevselleştirdiği güdüye uygun bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmediği olur.

Bu ön kabullerin sonucunda Veblen’in rasyonalitesi, amaç-araç ilişkisinin toplumsal ve tarihsel koşullara bağlı olarak değerlendirildiği -kurumsal/kültürel koşulları ilgili tarihsel ve toplumsal sürecin prosedür kuralları olarak tanımlarsak- prosedür kuralları bağlamında alınan kararların ve karar alma süreçlerinin bir arada düşünüldüğü, çalışmamızda tanımladığımız anlamıyla, prosedürel rasyonalitedir.

Ancak, Marx ya da Jevons’ın aksine, Veblen’de tek bir rasyonalite yoktur. Daha doğru bir ifadeyle, ekonominin tüketimi ile üretiminde aynı rasyonalite işlevsel değildir. Burada ortaya konan rasyonalite, bireyin rasyonalitesi, prosedürel olmakla birlikte, firmanın karar verici pozisyonundaki öznenin rasyonalitesi, ister işletmeci ister mühendis (teknik eleman) olsun, farklı güdüyle eylemde bulunsalar da araçsaldır. Ayrıca söz konusu öznenin güdüler, yine içgüdü ve alışkanlıklarca işlevselleştirilse de, işletmecinin açgözlülük, mühendisin ise çalışma içgüdüsünün etkin olduğu bir düşünce alışkanlığıyla faaliyette bulunması (Davanzati, 2007, s.4) ve bu içgüdülerin davranışsal halinin

değişmemesi nedeniyle sabittir. Veblen'in rasyonalite anlayışının üzerinde, kısaca, tekrar durulduktan sonra, şimdi, "iktisat"ına¹⁶¹ geçebiliriz.

Veblen'in pozisyonu, Jevons'ın "iktisat"ından ziyade Marx'ın "Ekonomi Politik"ine görece daha yakındır. Zira Veblen, insan değerlendirmesinde, her şeyden önce (görece özerk bireysel varlık koşullarının da olduğunun şerhini düşerek) toplumsal hususiyetlere vurgu yapmaktadır.

Veblen'e göre insan, toplumsal hususiyetlerden bağımsız, soyut bir varlık değildir. Dolayısıyla insan, Jevons'ın yaptığı gibi salt hedonistik kavramsallaştırmaya hapsedilerek mutlak bir şekilde sunulamaz. Veblen'in "iktisat"ı, Jevons'ın soyutlanmış, kati, veri insanını reddeden evrimin iktisadıdır; koşulların etkilediği, selektif adaptif bir sürecin sonucu olan insanın evriminin iktisadı. İnsan da, bu bağlamda, sürece bağlı olarak değişen, somut ve değişen koşullara selektif bir adaptasyon sağlayan, dinamik bir varlıktır. Bu değişimin merkezinde ise, daha önce de belirttiğimiz üzere, içgüdü ve alışkanlık ve bu ikisine bağlı olarak değişen/dönüşen kurum vardır¹⁶². Kurum oldukça geniş tanımlanabilir, aile, devlet, üretim sistemi, finans sistemi hatta dünya ekonomisi bir kurum olarak değerlendirilebilir (O'Hara, 2002, s.84). Yani kurum temelli iktisat, Marx'ın ekonomi politiginde olduğu gibi, toplumsal ilişki biçimlerinin hepsini bir arada ele almaktadır diyebiliriz. Ancak iki önemli farklılığın altı çizilmelidir.

Birincisi, kurumların evriminin sonucuna dair bir belirsizlik söz konusudur, değişimin spesifik bir yönelimi yoktur (O'Hara, 1997, s.78). Tarihsel ve toplumsal süreçteki kurumsal/kültürel koşullar dikkate alınır ancak bu koşulların değişiminin nasıl bir güzergâh izleyeceği önceden kestirilemez, daha doğrusu buna yönelik bir çıkarımda bulunulmaz. Marx'ta üretim ilişkileri ya da bir başka ifadeyle üretici güçlerin gelişme düzeylerine dair bir güzergâh sunulur fakat Veblen'de kurumun değişiminin güzergâhı önceden kestirilemez.

İkincisi, Veblen de tarihsel bir analiz yapar ancak bunu antropolojik bir izahatla ortaya koyar ve söz konusu antropolojik izahatında, ekonomik ilişkilerin her zaman esas belirleyici olmayabileceğini iddia eder. Örneğin "ilksel yabanıl cemaatlerde ekonomik

¹⁶¹ Bu "iktisat" hiçbir surette Jevons'ın "iktisat"ıyla örtüşmemektedir. Tamamen farklıdır ve yukarıda da ifade ettiğimiz üzere "ekonomi politik"e daha yakındır. Gelgelelim Veblen, yaşadığı dönemde, artık kullanımı genel kabul gören "iktisat" terimini kullanmaktadır. Veblen'in "iktisat"ı dememizin sebebi sadece budur –ki bu "iktisat", esasen, Jevons'ın "iktisat"ıyla bir hesaplaşmadır.

¹⁶² Alışkanlık, içgüdü ve kurumun ayrıntılı incelemesi için bkz. dördüncü bölüm.

sınıflar yoktur” (Veblen, 2015, s.13) ancak burada da bir yaşam tertibi vardır. Bu yaşam tertibinde etkin olan kurumlar, barbarizmde etkin olan kurumlardan farklı bir şekilde var olmuş ve kıymet ve değer standartlarını da bu farklılık üzerinden tesis etmiştir (zira kurumlar, bireylerin kıymet ve değer standartlarını da biçimlendirirler [Rutherford, 2001, s.174]) ve nihayetinde ekonomik ilişkilerin dışındaki ilişkiler esas belirleyici olmuştur¹⁶³.

Veblen’in iktisadında, kurumların evrimi kadar önemli olan bir diğer husus ise içgüdülerdir. İçgüdüsel eğilim, esasen basit ve somut objektif bir amaca yönelmiştir ki yaşamın amaçları, başarılmak istenen gayeler insanın bu eğilimlerince belirlenir (Veblen, 1918 [1914], s.6-7). Dolayısıyla içgüdüsel eğilimin mahiyeti ve hangi kurumda etkin olduğu, değişimi önceden kestirilemeyen güzergâha dair, en azından, iyiye mi yoksa kötüye mi gidildiğine dair bir fikir verir. Veblen, bu bağlamda, olumlu ve olumsuz diye ayrılacak iki içgüdü kümesi tanımlar; olumlular, endüstri, entelektüel yaratıcılık ve çocuk büyütmeye ilgili olan, haksız olmayan kurumlarda etkin olan içgüdüler (sırasıyla, çalışma içgüdüsü, aylak yaratıcılık eğilimi ve ebeveynlik eğilimi) iken olumsuzlar, işletme, savaş ve gösterişçi tüketim ile ilgili olan, haksız kurumlarda etkindirler (sırasıyla açgözlülük içgüdüsü, yağmacı ve öykünmeciliği hususiyetler)¹⁶⁴ (O’Hara, 2002, s.84). Olumlu içgüdüler ve haksız olmayan kurumlar bir bütün olarak toplumun yararına iken, olumsuz içgüdüler ve haksız kurumlar yine bir bütün olarak toplumun zararına. Bu ikilik en net şekilde mühendis ve teknisyenlerin belirleyici olduğu endüstri ile işletmecinin belirleyici olduğu işletme arasındaki farkta görülür. Endüstrinin özneleri olan mühendis ve diğer teknik elemanlar üretimin etkinliğini artırmayı hedeflerken, İşletmecinin hedefi üretim

¹⁶³ Bunu tüketilen malın niteliği ya da bizzat tüketimin nasıl yapılacağı, tüketimin ne anlama geldiği gibi hususların tarihsel olarak değişimini inceleyerek somutlaştırabiliriz. Bkz. dördüncü bölüm.

¹⁶⁴ Haksız (invidious) ve haksız olmayan (non-invidious) mukayesesinde Veblen’e göre, eğer mukayesede değerlendirilen hususiyet esasen temel alınmaması gereken bir hususiyet ise, bu mukayese haksızdır. Örneğin, cemaatin barışçıl yabanılıktan yağmacı aşamaya geçmesiyle birlikte, temel alınmaması gereken bir hususiyet üzerinden değerlendirme yapıldığı için, kahramanlık ile kazanç arasında haksız bir mukayese yapılır:

“Cemaat barışçıl yabanılıktan yağmacı aşamaya geçtiğinde, öykünme koşulları değişir. Öykünme fırsat ve saiki, hem kapsam hem zorunluluk olarak büyük oranda artar. Erkek faaliyetlerinin kahramanlık vasfına sahip olduğu gittikçe daha çok kabul görür ve bir avcı veya savaşçının bir başkasıyla haksız bir şekilde kıyaslanması sürekli olarak daha da kolaylaşır ve daha da alışılabilir hale bürünür (...) Taarruz, itibarlı bir eylem biçimi haline gelir ve savaş kazancı, aksi kanıtlanmadıkça doğru sayılacak bulgusu olur. Bu kültürel aşamada kabul edildiği üzere benlik davasının itibarlı, saygın biçimi mücadeledir ve zapt ya da icbarla elde edilen kullanışlı mal veya hizmetler, başarılı bir mücadelenin sıradan bir kanıtı işlevi görürler. Buna karşın, zapt dışındaki yöntemlerle yiyecek ve giyecek elde edinimi saygın bir faaliyet olarak görülmez. Üretken iş performansı veya kişisel hizmet ile ilgili meşguliyet, aynı sebeple aynı ayıba dahil olur. Öte yandan bu yolla, kahramanlık ve kazanç arasında haksız bir temayüz ortaya çıkar. Emek, onur kırıcı davranış olarak görülerek, usandırıcılık vasfı kazanır” (Veblen, 2015, s.21).

sürecinde üretim etkinliğini artırmak değil parasal kazancı artırmaktır¹⁶⁵ ve mühendis ve teknik elemanlar çalışma içgüdüsünün etkin olduğu bir düşünce alışkanlığı, işletmeci ise ‘açgözlülük’ içgüdüsünün etkin olduğu bir düşünce alışkanlığı ile faaliyette bulunmaktadırlar (Davanzati, 2007, s.4).

Veblen’in iktisadî bir yanda toplumsal yapıyı değişim güzergâhı önceden kestirilemeyen (ancak olumlu ya da olumsuz olduğuna dair yorum yapmaya izin veren) ve değişiminde her zaman ekonomik ilişkilerin esas belirleyici olmadığı kurumlar bağlamında değerlendiren, öte yanda içgüdüsel eğilimlerin iktisadî eylemlerde merkezi pozisyonda olduğunu, yani biyolojik hususları da analize dahil eden bir iktisattır. Tek bir rasyonalite ile analiz yapmaması, işletme ve endüstri için (amaçlar farklı olsa da) araçsal rasyonaliteyi, diğerleri için prosedürel rasyonaliteyi işe koşması tam da hem kurumların sürekli değişmesinin, evrimsel sürecin dikkate alınması hem de biyolojik bir miras olarak içgüdüsel eğilimlerin dikkate alınmasıdır.

Belirli bir zaman ve mekânda statüyü imlemek için yapılan tüketimin başka bir zaman ve mekânda işlevsizleşebilmesi, aynı şekilde bir toplumda tüketilen mal veya hizmet miktarının çok olması makbul iken başka bir toplumda ise az olmasının makbul olması, tüketici bireyin rasyonalitesinin, tükettiği mal veya hizmetin niteliğinin veyahut çok ya da az olmasının kurumsal/kültürel kurallarla uyumlu olup olmadığına, tüketimin prosedürel fonksiyonel ilişkideki işlevselliğine bağlı olduğu anlamına gelir. Öte yandan endüstriyi yönetenin (olumlu) çalışma içgüdüğü, işletmeyi yönetenin ise (olumsuz) açgözlülük içgüdüğüyle eylemde bulunduğunu söylemek, sözü edilenlerin nihayetinde belirli bir sabit rasyonaliteyle hareket ettiği anlamına gelir.

Bu bağlamda Veblen’in iktisadî, diğer iki düşünür gibi görece daha kesin çıkarımlar yapmaya değil, değişimi ve evrimi izah ve tahlil etmeye yöneliktir denilebilir. Öte yandan belirli sistemsal yorumlar da yapmaktadır. Şöyle ki, Veblen’in zaman ve mekânın hususiyetlerini dikkate alan kurumsal/evrimsel iktisadî, evrimin belirli bir evresindeki kurumsal yapıyı ortaya koymakta, ilgili süreçte ve ilgili mekândaki iktisadî ilişkiler söz konusu kısıtlar dikkate alınarak değerlendirilmektedir.

¹⁶⁵ Guglielmo Forges Davanzati; “Thorstein Veblen on The Nature of The Firm and Income Distribution” http://www.dialetticaefilosofia.it/public/pdf/76veblen_1_on_firm_forgesdavanzati.pdf (Erişim tarihi: 1 Mart 2015), ss.2-3.

Son olarak belirtmek gerekir ki, daha önceki sayfalarda Veblen'in "iktisat"ının, Jevons'ın "iktisat"ından ziyade, görece, Marx'ın "ekonomi politik"ine daha yakın olduğu ifade edilmişti. Bunun sebebi, daha önce de belirttiğimiz gibi, Jevons'ın aksine hem Marx hem de Veblen, toplumsal ilişki biçimlerini analize dahil etmelerinin yanı sıra tarihsel bir analiz sunmaktadırlar. Bununla birlikte Veblen, hem Marx hem de Jevons'tan eylemin sebebi bakımından ayrılmaktadır. Veblen'in "iktisat" yönteminde, insanı eyleme geçiren güdü eylemin niteliğine ve biyolojik mirasa bağlı olarak sabit olmakta ya da olmamaktadır. Marx ve Jevons'ta ise güdü sabittir, "çıkar"dır (bu çıkar Marx için sınıfsal iken Jevons için bireyseldir). Ayrıca Jevons'ın "iktisat biliminde insanları, olması gerektiği gibi değil, oldukları gibi ele alırız" [(1871) 1879a, s. 41] ifadesi üzerinden bir karşılaştırma yapacak olursak, Jevons bu ifadesiyle insanı aslında sabitler. Veblen'in de insanı olduğu gibi ele aldığını söyleyebiliriz. Ancak bu insan Veblen'de sabitlenmez, her zaman değişime tabidir. Marx'ta ise insan, olması gereken ile olan arasındaki gerilim içerisinde değerlendirilir, olması gerekene yönelmesi arzulanan şimdiki insana dair bir yorumlama yapılır.

SONUÇ

İktisat teorileri yöntemsel bakımdan insana dair iki temel varsayım üzerine tesis edilir. Bunlar rasyonalite ve insanın toplumsal bir varlık mı yoksa bireysel bir varlık mı yoksa belirli hususlarda bireysel belirli hususlarda ise toplumsal bir varlık olarak mı değerlendirileceğidir. Zira iktisat teorileri, mikro ya da makro iktisadi ilişki ve süreçleri, bu süreçlerin karar vericisi pozisyonunda olan iktisadi eyleyen üzerinden yorumlarlar. Bir fabrika ya da tarladaki üretim, faiz ya da vergi oranı değişikliğinin ekonomiye etkisi, bir mal ya da hizmetin tüketimi vb. iktisadın konusunu oluşturan hemen her şey nihayetinde iktisadi eyleyenin karar alma ve seçim süreciyle ilgilidir ve söz konusu iki varsayım tam da bu hususlar üzerinedir.

Çalışmamızda bu iki varsayım, incelenen düşünürler ele alınırken rasyonalite başlığı altında tekleştirildi. Bireyin atomik mi yoksa toplumsal bir varlık mı olduğu varsayımı, rasyonel olanın neye göre tanımlandığı ortaya konulurken analize dahil edildi. Çünkü rasyonalite insan ile ilgiliyse eğer öncelikle insanın nasıl kurgulandığının belirlenmesi gerekir ve bu belirleme yapılırken iktisadi eyleyenler birbirinden bağımsız tekil bireyler olarak mı yoksa dahil olduğu toplumun bir parçası olarak mı karar verir yoksa hem birey olarak hem de toplumsal bir varlık olarak mı karar verir sorusu ile birey özgür irade sahibi bir varlık mıdır yoksa değil midir, her zaman ve her yerde aynı güdüyle mi eylemde bulunur yoksa güdü zaman ve mekâna göre değişir mi soruları birbirinden bağımsız olarak ele alınamaz. Bu sorular birbirine bağlıdır ve çalışmamızda ele aldığımız biçimiyle rasyonalite, bu soruların hepsini dikkate almaktadır.

Rasyonalitenin söz konusu kapsayıcı hususiyetinden hareketle, düşünürlerin ayrıntılı bir şekilde incelediğimiz (diğer temel varsayımın da içerisine dahil edildiği) rasyonalite varsayımları, teorilerinin üzerine tesis edildiği temel varsayımdır diyebiliriz. Ve çalışmamızda oldukça açık bir şekilde gösterdiğimiz üzere bu varsayım yukarıdaki sorulara verilen cevaplara göre farklılaşmaktadır. Yani “resmi iktisat”ın kabul ettiği gibi, işe koşulan tek bir rasyonalite değil rasyonaliteler, farklı temeller vardır. Dolayısıyla tek bir teori değil teoriler vardır¹⁶⁶ ve bu teoriler, esasen, rasyonalite varsayımlarına bağlı olarak birbirinden farklılaşmaktadır. Çalışmamızda bu farklılaşmaları üç düşünür üzerinden, dört farklı rasyonalite tanımına bağlı olarak izah ettik.

¹⁶⁶ Aslında bu husus, sonuç kısmının başında iktisat teorisinden değil teorilerinden bahsedilerek zımni olarak belirtildi.

Bu rasyonalite tanımları: eylem ile doğrudan ilişkili olan, bireyin amacını (hedefini) optimal şekilde gerçekleştirmesi ya da veri amaçlar setini en iyi şekilde tatmin eden araçların seçimi olarak tanımlanabilecek, bireyin belirli bir güdü ile eylemde bulunduğu ve amacına en uygun şekilde ulaşmasını sağlayacak araçları seçtiği araçsal rasyonalite; eylem ile ilişkisi dolaylı olan, yaşanan ilişkisellik de dahil olmak üzere insan eylemlerinin sorgulanarak, ‘doğrunun’ inşa edilmeye ya da bulunmaya çalışıldığı, bu bağlamda ‘doğru’ inanca ulaşmanın ve ‘yanlış’ inançtan sakınmanın hedeflendiği teorik rasyonalite; eylemle doğrudan ilişkili olan, alınan kararlardan ziyade karar alma yöntemlerinin tanımlandığı, sonuçtan ziyade sürece odaklanılan genel kabul görmüş prosedürel kurallara vurgu yapan, eylemin rasyonalitesine dair bir yargıda bulunulurken alınan eylem kararına ve karar alma sürecine bakıldığı yani sonuçtan ziyade prosedürlere uygun bir karar alma sürecinin yaşanıp yaşanmadığıyla ilgilenildiği prosedürel rasyonalite; ve eylem ile doğrudan ilişkili olan, hesaplama (‘ratio’) indirgenmiş bir akla bağlanmayan, belirli inanç setlerini (Weber’in tanımladığı haliyle ‘değer’leri) hesaba katan, güdü sebebi veya zihinsel süreç referansı (etik, politik, faydacı vb.) değerler olan ve belirli bir tarihsel an’daki etik, politik, eşitlik gibi kriterlerin oluşumunu ve gelişimini dikkate alan tözel rasyonalite idi.

Yukarıda, özetlenilerek tekrar sunulan araçsal, teorik, prosedürel ve tözel rasyonalite tanımları, K. Marx, W. S. Jevons ve T. B. Veblen’in rasyonalitelerinin ve iktisat teorilerinin incelemesinde kullandığımız teçhizat oldu. Bu teçhizatı kullanarak yaptığımız incelemede ortaya koyduğumuz üzere, bireyi atomik bir varlık olarak değil toplumsal bir varlık olarak ele alan ve sınıfsal ilişkiler bağlamında kavrayan, toplumun ise tarihsel ilişki biçimleri bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini öne süren Marx; bireyi toplumsal ilişkilerden azade atomik bir varlık olarak ele alan, tekil olarak kavrayan ve tarihsel analizin geçersiz olduğunu, insanın her zaman ve her yerde aynı olduğunu, mekanik bir yapıya sahip olduğunu savunan Jevons; ve bireyi sürece bağlı olarak değişen, somut (maddi ve teknolojik) ve değişen koşullara selektif bir adaptasyon sağlayan, kurum ve kültürün yani toplumun evrimsel süreci içerisinde yeniden ve yeniden biçimlenen bir varlık olarak kavrayan, yanı sıra bireyi salt toplumsal bir varlık olarak değil, bazı hususlarda tekil birey olarak da değerlendiren Veblen’in birey için kabul ettikleri rasyonalite varsayımları, sırasıyla, bireyin rasyonalitesinin esas güdüsünün çıkar (sınıflı toplumlar için dahil olduğu sınıfın çıkarı) olduğunu, bununla birlikte çıkarın toplumsal ilişkiler içerisinde işlevselleştiğini, yani bireyin her yerde ve her zaman çıkar bağımlı hareket ettiğini ancak çıkarın kavranmasının toplumsal ilişkilere bağlı olarak değiştiğini,

toplumsal ilişkiler nedeniyle, egemen pozisyonda olan sınıf veya sınıfların –bilince müdahale edebilmeleri dolayısıyla-, egemen pozisyonda olmayan sınıf veya sınıfların çıkarını manipüle edebildiğini bu nedenle bireylerin kendi çıkarlarının aleyhine eylemde bulunmalarının mümkün olduğunu ifade ederek teorik rasyonalite üzerinden değerlendirdiği bir araçsal rasyonalite (manipüle edilmeyen küçük burjuvazi ya da burjuvazi ya da başka bir terminolojiyle kapitalist için ise teorik rasyonalite üzerinden bir değerlendirmeye mahal olmayan bir araçsal rasyonalite), bireyin rasyonalitesinin esas güdüsünün her yerde ve her zaman fayda (haz/çıkar) olduğunu ifade ederek araçsal rasyonalite ve rasyonalite kriterlerinin sabit ve soyut olmadığını, insanı biçimlendiren ve dolayısıyla eylemi anlamlandıran alışkanlık ve içgüdüsel eğilimlere bağlı olduğunu, bireyin eyleminin rasyonel olup olmadığını belirleyen kriterin, söz konusu eylemin ilgili süreçte geçerli olan alışkanlık ve içgüdüsel davranışın işlevselleştirdiği güdüye uygun bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmediği olduğunu savunarak kullandığı prosedürel rasyonalitedir¹⁶⁷. İşte tam da kabul ettikleri bu rasyonaliteler üzerinden teorileri birbirinden farklılaşır.

Marx'ın ekonomi politiği toplumsal ilişkileri bir bütün olarak ele alır, ekonomik ve siyasal ilişkiler bir arada analiz edilir, tüm ilişki biçimleri oldukça grift bir şekilde birbirine bağlanır. Bu grift ilişkiyel ağ ise belirli bir “doğru” üzerinden değerlendirilir. Yaşanan ilişkiyelik de dahil olmak üzere insan eylemleri teoninin “doğru” makro anlatısına göre yorumlanır. Bu ifadeyi açmak gerekirse, öncelikle belirtmeliyiz ki bu makro anlatı sınıflı toplumlar üzerinedir. Ekonomik ve siyasal ilişkiler birlikte ele alındığında, sınıflı toplumlarda egemen sınıf ile egemen olmayan sınıfın, sadece üretim araçlarına sahip olma bakımından değil buna bağlı olarak bilinç üzerindeki hâkimiyetleri bakımından da farklı olduğu ortaya çıkar. Manipüle edilebilmesi mümkün olan sınıfın mensuplarının, söz konusu durum nedeniyle, kendi rasyonalitelerine uygun şekilde hareket edememeleri ancak ‘doğrunun’ inşa edilmeye ya da bulunmaya çalışıldığı, bu bağlamda ‘doğru’ inanca ulaşmanın ve ‘yanlış’ inançtan sakınmanın hedeflendiği makro bir teorik rasyonalite üzerinden anlaşılabilir. Bu sınıfın mensupları olması gereken ile olan arasındaki gerilim içerisinde değerlendirilir ve bunların olması gerekene yönelmesi arzulanır. Buna karşın üretim araçlarına sahip olan sınıf mensupları siyasal ilişkilerde de belirleyicidir, kendi

¹⁶⁷ Veblen, Marx ve Jevons'tan farklı olarak, daha önce de belirtildiği üzere, tek bir rasyonalite önermez, işletmeciler ve mühendisler farklı güdülerle hareket etseler de araçsal rasyoneldirler

çıkarlarını bilirler ve buna uygun eylemlerde bulunurlar. Teori ile pratik çakışır, tam manasıyla araçsal rasyonel eylemde bulunurlar.

Buna karşın Jevons iktisadında toplumsal unsurları analiz dışı bırakır, teorisinin öznesi pozisyonuna bireyi koyar. Sınıf, kast ya da tabaka gibi toplumsal katmanlaşmalar üzerinden değil temsili bireyler üzerinden değerlendirmeler yapar, toplum değil bireylerden müteşekkil bir “topluluk” söz konusudur. Ayrıca kullanılan dil de değişir, oldukça grift ilişki biçimleri değil, basit matematiksel indirgemeler söz konusudur. Ekonominin bütününe dair bir izahat matematiksel hesaplamalar üzerinden sunulur. Matematiksel hesaplamalar kesinliğe ve mekanik anlatıya uygun bir dil olarak kullanılır, aynı zamanda tarih üstüdür de. Dolayısıyla iktisattaki kavram ve hesaplamalar tarih üstü bir geçerliliğe sahiptir. İktisadın bu şekilde kavranışı, her zaman ve her yerde geçerli bir araçsal rasyonelitenin kabulü ile mümkün olur. Bireyin mekanik bir kesinlikle fayda güdüsüyle hareket ettiğinin kabul edilmesi sonucunda, kesin, tarih üstü ve toplumsal ilişkileri hesaba katmayan bir iktisat teorisi tesis edilir.

Veblen’in iktisadı ise toplumsal unsurları, oldukça geniş tanımlanabilmesi mümkün olan kurum kavramı altında analize dahil eder. Bu toplumsal unsurlar/kurumlar bir yandan selektif adaptif süreçten etkilenirken bir yandan da selektif adaptif süreci etkilerler. Yani sürekli değişirler, dinamikler. Dolayısıyla Veblen’in iktisadı değişimin, bir bakıma belirsizliğin, evrimin iktisadıdır, diğer iki düşünür gibi görece daha kesin çıkarımlar yapmaya değil, değişimi ve evrimi izah ve tahlil etmeye yöneliktir. Öte yandan belirli sistemsel yorumlar da yapmaktadır. Şöyle ki, Veblen’in zaman ve mekânın hususiyetlerini dikkate alan kurumsal/evrimsel iktisadı, evrimin belirli bir evresindeki kurumsal yapıyı ortaya koymakta, ilgili süreçte ve ilgili mekândaki iktisadi ilişkiler söz konusu kısıtlar dikkate alınarak değerlendirilmektedir. Veblen’in bu kavrayışı, iktisadını prosedürel rasyonalite üzerine tesis etmesiyle mümkün olur. İlişki ve süreçleri değerlendirerek tek bir kriter sunmayan prosedürel rasyonalitenin kabul edilmesiyle iktisat, evrimsel süreç içerisinde değişen dinamik bir hale bürünür. Bununla birlikte, değişmeyen kısmı da vardır. Veblen’e göre, o kısımda araçsal rasyonalite geçerlidir. İşletmeci ya da teknik elemanın rasyonalitesi, farklı güdülerden hareket etseler de, araçsaldır. İçgüdüsel eğilimlerine uygun eylemlerde bulunurlar.

Sonuç olarak, defaatle vurguladığımız üzere rasyonalite her iktisat teorisinin temelidir ve ne tek bir rasyonalite anlayışı ne de tek bir iktisat teorisi mevcuttur. Yani insan

kurgulayışı ve dolayısıyla karar alma ve seçim süreçleri analizi farklı olan iktisat teorileri vardır. Fakat “resmi iktisat” tarih üstü bir araçsal rasyonaliteyi kabul etmeyen ve farklı rasyonaliteler üzerinden analizde bulunan teorileri “istisna”, “hatalı”, “geçerliliği olmayan” biçiminde bazen zımnî bazen alenen damgalayarak, görmezden gelmektedir. Bu tutum muhafazakâr bir cephe savunusudur. Gelen her türlü eleştiri yok hükmünde sayılarak, mevcut anlatı cephesi muhafaza ve müdafaa edilmeye çalışılmaktadır. Resmi iktisadın kurguladığı insan gerçekten geçerli olabilir de olmayabilir de. Bunu anlamanın en iyi yolu diğer insan kurgulayışlarını da dikkate almak, insanın eylemini en iyi şekilde kavramaya çalışmaktır.

KAYNAKÇA

- Adorno, W. (1997). *Theodor; "Veblen's Attack on Culture" in Prisms, Translate: Samuel and Shierry Weber*, MIT Press, 73-95.
- Alter, M. (1982). Carl Menger and homo oeconomicus: some thoughts on Austrian theory and methodology. *Journal of Economic Issues*, 16(1), 149-160.
- Althusser. (2015). *Louis; Marx İçin*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Arrow, K. J. (1986). Rationality of self and others in an economic system. *Journal of Business*, 59(4), 385-399.
- Audi, R. (2001). *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality*, Oxford: Oxford University Press.
- Audi, R.(2004). "Theoretical Rationality" *The Oxford Handbook of Rationality içinde*, Ed. By. Alfred R. Mele and Piers Rawling, Oxford: Oxford University Press,17-44.
- Barnett, W. (2003). The modern theory of consumer behavior: Ordinal or cardinal? *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, 6(1), 41-65.
- Barzilai, J. (2011). "On Ordinal, Cardinal and Expected Utility", Technical Report, Department of Industrial Engineering, Dalhousie University, Halifax, http://scientificmetrics.com/downloads/publications/Barzilai_Ordinal_Cardinal_Expected_Utility.pdf, 05.03.2014 adresinden alınmıştır.
- Baş, D. G. (2013). "Kurum, İçgüdü ve Alışkanlık Kavramları Temelinde Veblen'in Kurumsal Evrim Teorisi", *Amme İdaresi Dergisi*, 46(4), 45-65.
- Baumol, W. J. (1958). The cardinal utility which is ordinal. *The Economic Journal*, 68(272), 665-672.
- Benson, H. H. (2005). *Plato's rationalistic method. A companion to rationalism*. Oxford, UK: Blackwell Publishing, 10(1002), 85-99.
- Blackburn, S. (1996). *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- BOFF Emmanoel de Oliveira; "From Man to Machine: Rationality and agency from J.S. Mill to W.S. Jevons" XVIII Encontro da Sociedade Nacional de Economia Politica, 2013 (tebliğ).
- Booth, D. E. (1978). Collective action, Marx's class theory, and the union movement. *Journal of Economic Issues*, 12(1), 163-185.
- Bruni, L., & Sugden, R. (2007). The road not taken: how psychology was removed from economics, and how it might be brought back. *The Economic Journal*, 117(516), 146-173.

- Buchanan, A. (1979). *Revolutionary motivation and rationality*. Philosophy & Public Affairs, 59-82.
- Buğra, A. (2013). *İktisatçılar ve İnsanlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bush, P. D. (1993). *The methodology of institutional economics: A pragmatic instrumentalist perspective*. Springer Netherlands: In Institutional economics: Theory, method, policy, 59-118.
- Butos, N. W. (1985). "Menger: A Suggested interpretation", *Atlantic Economic Journal*, 13(21), 21-30.
- Camerer, C. (1998). Bounded rationality in individual decision making. *Experimental Economics*, 1(2), 163-183.
- Chichilnisky, G. "Von Neumann-Morgenstern Utilities and Cardinal Preferences" IMA Preprints Series [2484], 1984 <http://conservancy.umn.edu/handle/11299/1847> 05.05.2014 adresinden alınmıştır.
- Coats, A. W. (1954). The influence of Veblen's methodology. *The Journal of Political Economy*, 62(6), 529-537.
- Coleman, O. W. (1995). *Rationalism and Anti-Rationalism in the Origins of Economics The Philosophical Roots of the 18th Century Economic Thought*, Aldershot: Edward Elgar Publishing,
- CORDES C. "The Role of Biology and Culture in Veblenian Consumption Dynamics" Papers on Economics and Evolution (0713), Max Planck Gesellschaft 2007a, https://www.uni-marburg.de/fb19/fachgebiete/wirtschaftsgeographie/wps_ag/archiv_evoec/2007/2007-13.pdf
- Cordes, C. "The Application of Evolutionary Concepts in Evolutionary Economics" Papers on Economics and Evolution (1402), Max Planck Gesellschaft 2007b, https://www.uni-marburg.de/fb19/fachgebiete/wirtschaftsgeographie/wps_ag/archiv_evoec/2014/2014_02.pdf
- Cottingham, J. (2003). *Akılçılık*, Çev: Bülent Gözkan, Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Crockett T. 2005 "Leibniz on Shape and the Cartesian Conception of Body" A Companion to Rationalism içinde, Editor: Alan Nelson, Blackwell Publishing, , 262-281.
- Crockett, T. (2005). *Leibniz on Shape and the Cartesian Conception of Body*. A Companion to Rationalism, 262-81.
- DAVANZATI Guglielmo Forges; "A Veblenian Monetary Theory of Production, Consumption and Waste", http://www.boeckler.de/pdf/v_2007_10_26_davanzati-realfonzo1.pdf (Erişim tarihi: 1 Mart 2015), 2007.

- Davanzati G. F. "Thorstein Veblen on The Nature of The Firm and Income Distrubition"
http://www.dialetticaefilosofia.it/public/pdf/76veblen_1_on_firm_forgesdavanzati.pdf (Erişim tarihi: 1 Mart 2015)
- Davis K. A. (1945). Sociological Elements in Veblen's Economic Theory, *Journal of Political Economy*, 53(2), 132-149.
- Deutschmann, C. (1998). Marx, Schumpeter and the myths of economic rationality. *Thesis Eleven*, 53(1), 45-64.
- Dugger, W. M. (1979). The origins of Thorstein Veblen's thought. *Social Science Quarterly*, 60(3), 424-431.
- Dumenil, G. (2011). *LÖWY Michaël ve RENAULT Emmanuel; Marx'ı Okumak*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus Yayınları.
- Edel, M. (1979). A Note on Collective Action, Marxism, and the Prisoner's Dilemma. *Journal of Economic Issues*, 13(3), 751-761.
- EDGEELL S. (2001). *Veblen in Perspective His Life and Thought*, New York: M.E. Sharpe.
- Edgeworth, F. Y. (1881). *Mathematical psychics: An essay on the application of mathematics to the moral sciences*, London: Kegan Paul, 10.
- Edgeworth, F. Y. (1881). *Mathematical psychics: An essay on the application of mathematics to the moral sciences* 10, Kegan Paul.
- Elster, J. (1985). *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J. (2008). *Ekşi Üzümler Rasyonalitenin Altüst Edilmesi Üzerine Çalışmalar Çev. Barış Cezar*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Feenberg, A. (2010). Marxism and the Critique of Social Rationality: From Surplus Value to the Politics of Technology, *Cambridge Journal of Economics*, 34, 37-49.
- Fromm, E. (2014). *Marx'ın İnsan Anlayışı*, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Say Yayınları.
- Gasset, J. O. (1995). *İnsan ve Herkes*. N. G. Isik (Ed.). Metis Yayınları.
- Geertz, C. (1973). *The Impact of The Concept of Culture on the Concept of Man* in *The Interpretation of Cultures Selected Essays*, New York: Basic Books Inc., 33-54.
- Geras, N. (2011). *Marx ve İnsan Doğası bir efsanenin reddi*, Çev. İsmet Akça ve M. Görkem Doğan, ikinci baskı, İstanbul: Birikim Yayıncılık.
- Gerrtz, C. (1973). *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*, in his *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*.
- Godelier, M. (1972). *Rationality and Irrationality in Economics*, Translated by Brian Pearce, New York and London: Monthly Review Press.
- Gomberg, P. (1989). Marxism and Rationality, *American Philosophical Quarterly*, 26(1), 53-62.

- Gürkan, C. (2007). Veblen, Schumpeter ve Teknoloji. İç E. Özveren (der.) *Kurumsal İktisat*, İmge Yay. Ankara.
- Hammond J. P. “Rationality in Economics” <http://web.stanford.edu/~hammond/ratEcon.pdf> 03. 01. 2014 adresinden alınmıştır.
- Harman, G. (2004). *Practical Aspects of Theoretical Reasoning The Oxford Handbook of Rationality* içinde, Ed. By. Alfred R. Mele and Piers Rawling, Oxford: Oxford University Press, 45-56.
- Hatfield, G. (2007). *Rationalist theories of sense perception and mind–body relation*. A Companion to Rationalism, 31-60.
- Heap, H. S. (1989). *Rationality in Economics*; Oxford, Basil Blackwell.
- Hicks, J. R. (1999). A Reconsideration of the Theory of Value: Part I (Economica, vol. I, February 1934) Vlfredo Pareto: Critical Assesments of Leading Economist, vol. 2 içinde ed. By. Cunningham Wood and Michael Mclure, Routledge, London, 115-135.
- Hodgson, M. G. (1998). On The evolution of theorstein Veblen’s evolutionary economics, *Cambridge Journal of Economics*, 22, 415-431.
- Hodgson, M. G.(2004). The Evolution of Institutional Economics. Agency, Structure and Darwinism in American Institutionalism Routledge, London: United Kingdom.
- Hodgson, M. Geoffrey ve CAMIC Charles; “Generel Introduction” in Essential Writings of Thorstein Veblen Ed. By Charles Camic and Geoffrey M. Hodgson, Routledge, 2011, Oxford, United Kingdom.
- Hooker, B. and Streumer B. (2004). Procedural and Substantive Practical Rationality” The Oxford Handbook of Rationality içinde, Ed. By. Alfred R. Mele and Piers Rawling, Oxford: Oxford University Press, 57-74.
- Huenemann, C. (2010). *Understanding Rationalism*, Durham: Acumen Publishing Limited.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yay.
- Iannone, A. P. (2001). *Dictionary of World Philosophy*, London: Routledge.
- Isla, A. (2000). From procedural to complex rationality relations: observed system and observing system. *European Journal of Economic and Social Systems*, 14(4), 347-363.
- İnternet: <http://vismod.media.mit.edu/conferences/nsf-action-97/q1.html> (Erişim Tarihi: 18 Mart 2014)
- Jaffé, W. (1976). Menger, Jevons And Walras De-Homogenized. *Economic Inquiry*, 14(4), 511-524.

- JEVONS William Stanley; Theory of Political Economy, Second Edition, London: MacMillan and Co.,(1871) 1879a.
- Jevons, W. S. (1866). Brief Account of a General Mathematical Theory of Political Economy by William Stanley Jevons *Journal of the Royal Statistical Society*, London, XXIX (June 1866), 282-87. *Journal of the Royal Statistical Society*, 29, 282-87.
- Jevons, W. S. (1874). The principles of science: a treatise on logic and scientific method, 1, Macmillan.
- Jevons, W. S. (1879). John Stuart Mill's philosophy tested: IV Utilitarianism. *Contemporary Review*, 36(November), 521-38.
- Kahneman, D., & Tversky, A. (1984). Choices, values, and frames. *American psychologist*, 39(4), 341.
- Kalberg, S. (1980). Max Weber's types of rationality: Cornerstones for the analysis of rationalization processes in history. *American Journal of Sociology*, 1145-1179.
- Khalil, E. L. (1990). Rationality and social labor in Marx. *Critical Review*, 4(1-2), 239-265.
- Kisner, J. M. (2005). *Rationalism and Method A Companion to Rationalism* içinde, Editor: Alan Nelson, Blackwell Publishing, 137-155.
- Kondrat, M. E. (1992). *Reclaiming the practical: Formal and substantive rationality in social work practice*. The Social Service Review, 237-255.
- Lagueux, M. (2004). The forgotten role of the rationality principle in economics, *Journal of Economic Methodology*, 11(1), 31-51.
- Lagueux, M. (1998). Menger and Jevons on Value: a crucial difference http://mapageweb.umontreal.ca/lepagef/dept/cahiers/Lagueux_on_value.pdf 02.08. 2014 adresinden alınmıştır.
- Langlois N. R. (1985). *Rationality, institutions, and explanation" Economics as a Process* içinde, Editor: Richard N. Langlois, Cambridge University Press, 225- 255. <http://web.uconn.edu/ciom/RIE.pdf> 08.05. 2014 adresinden alınmıştır.
- Laville, F. (2000). Foundations of procedural rationality: cognitive limits and decision processes. *Economics and philosophy*, 16(01), 117-138.
- Lennon M. T. (2005). *The Rationalist Conception of Substance A Companion to Rationalism* içinde, Editor: Alan Nelson, Blackwell Publishing, 12-30.
- Leopold, D. (2007). *The Young Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lolordo, A. (2005). *Early Modern Critiques of Rationalist Psychology A Companion to Rationalism* içinde, Editor: A. Nelson, Blackwell Publishing, 119-136.

- Löwy, M. (2010). *Marx'ın Tarihsel Hümanizmi içinde Althusser'e Karşı Marx İçin*, Çev. O. S. Binatlı, İstanbul: Yazın Yayıncılık, 289-315.
- Ludwig, K. (2004). *Rationality, Language, and The Principle of Charity The Oxford Handbook of Rationality içinde*, Ed. By. R. M. Alfred and P. Rawling, Oxford: Oxford University, 343-362.
- Maas, H. (1999). Mechanical Rationality: Jevons and the Making of Economic Man, *Studies in History and Philosophy of Science*, 30(4), 587-619.
- Maas, H. (2001). *William Stanley Jevons and the Making of Modern Economics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Maas, H. (2005). Jevons, Mill and the Private Laboratory of the Mind, *The Manchester School*, 73(5), 620-649.
- Marchionatti R., and Mornati, F. (2007). "Introduction" *Considerations on the Fundamental Principles of Pua Political Economy içinde*, Ed. By. R. Marchionatti and F. Mornati, Routledge, London, xi-xxx.
- Marchionatti, R., and Gambino, E. (1997). Pareto and Political Economy as a Science: Methodological Revolution and Analytical Advances in Economic theory in the 1890s, *Journal of Political Economy*, 105(6), 1322-1348.
- Márkus, G. (1979). Practical-social rationality in Marx: A dialectical critique. *Dialectical Anthropology*, 4(4), 255-288.
- Márkus, G. (1980). Practical-Social Rationality in Marx: A Dialectical Critique-Part 2, *Dialectical Anthropology*, 5, 1-30.
- MARX Karl, (2011). *Kapital. (Birinci Cilt)*. Çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap.
- MARX Karl. (1999b). *Felsefenin Sefaleti*, Çev. Ahmet Kardam, Beşinci Baskı, Ankara: Sol Yayınları.
- MARX Karl. (2005a). *1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, Çev. Kenan Somer, Üçüncü Baskı, Ankara: Sol Yayınları,
- MARX Karl. (2005b). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, Altıncı Baskı, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1999). *Grundrisse I*, Çev. A. Gelen, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2003). *Kapital Üçüncü Cilt*, Çev. A. Bilgi, Dördüncü Baskı, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2004). *Kapital Birinci Cilt*, Çev. A. Bilgi, Yedinci Baskı, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2010). *Louis Bonaparte'ın On Sekizinci Brumaire'i*, Çev. T. Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Marx, K., Engels, F. (2004). *Alman İdeolojisi (Fuerbach)*, Çev. Sevim Belli, Beşinci Baskı, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., Engels, F. (2008). *Komünist Manifesto ve hakkında yazılar*, Çev. N. Satlıgan, T. Ağaoğlu, O. Göçmen, Ş. Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K., Engels, F. (2009). *Kutsal Aile ya da eleştirel eleştirinin eleştirisi Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı*, Çev. K. Somer, Dördüncü Baskı, Ankara: Sol Yayınları.
- Mayberry, C. T. (1969). Thorstein Veblen on Human Nature, *American Journal of Economics and Society*, 28(3), 315-323.
- Mccann, J. H. (1999). "Action Theory" *The Cambridge Dictionary of Philosophy* içinde, Editor: R. Audi, Cambridge University Press, Cambridge, 6-8.
- Mccann, J. H. (1999). "reasons for Action" *The Cambridge Dictionary of Philosophy* içinde, Editor: R. Audi, Cambridge University Press, Cambridge, 776.
- Mccormick, K. (1997). An Essay on the Origin of the Rational Utility Maximization Hypothesis and a Suggested Modification, *Eastern Economic Journal*, 23(1), 17-30.
- Mclure, M. (2001). *Pareto, Economics and Society the mechanical analogy*, Routledge. London.
- Mcnaughton, D., Rawling, P. (2004). "Duty, rationality, and practical reasons" *The Oxford Handbook of Rationality* içinde, Ed. By. A. R. Mele and P. Rawling, Oxford: Oxford University Press, 110-131.
- Meszaroz, I. (1970). *Marx's Theory of Alienation*, United Kingdom, Merlin Press.
- MILL J. Sturart; Utilitarianism, The Floating Press, [1863] 2009.
- Mill J. S. (1882). A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, being a connected view of the principles of evidence, and the methods of scientific investigation, Harper and Brothers Publishers, Franklin Square.
- Mill, J. S. Some Unsettled Questions of Political Economy, Batoche Books, [1844] 2000.
- Mitchell, W. C. (1914). Human behavior and economics: a survey of recent literature. *The Quarterly Journal of Economics*, 29(1), 1-47.
- Mosselmans, B. (1998). William Stanley Jevons and the Extent of Meaning in Logic and Economics, *History and Philosophy of Logic*, 19(2), 83-99.
- Nelson, A. (2005). "The Rationalist Impulse" A Companion to Rationalism içinde, Editor: Alan Nelson, Blackwell Publishing, 3-11.
- Nozick, R. (1993). *The Nature of Rationality*, Princeton: Princeton University Press.
- O'hara, P. A. (1997). Veblen's critique of Marx's philosophical preconceptions of political economy, *The European Journal of the History of Economic Thought*, 4(1), 65-91.

- O'hara, P.A. (2002). The Contemporary Relevance of Thorstein Veblen's Institutional-Evolutionary Political Economy. *History of Economic Review*, 35, 78-103.
- Ollman, B. (2012). *Yabancılaşma Marx'ın kapitalist toplumdaki insan anlayışı*, Çev. A. Kars, İstanbul: Yordam Kitap.
- Olson, M. (1965). *The Logic of Collective Action*, Cambridge: Harward University Press.
- Özçelik, E. (2007). *Kurumlar, Kurumsal İktisat ve Avusturya Okulu, Kurumsal İktisat içinde*, Der. E. Özveren, İmge Kitabevi Yayınları, 201-235.
- Pareto, V. (2007). *Considerations on the Fundamental Principles of Pue Political Economy*, Ed. By. R. Marchionatti and F. Mornati, Routledge, London.
- Peart, S. J. (1996). *The Economics of W. S. Jevons*, London and New York: Routledge.
- Riesman, D. (1995). *Thorstein Veblen*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Roemer, E. J. (1978). Neoclassicism, Marxism and Collective Action, *Journal of Economic Issues*, XII(1), 147-161.
- Roemer, E. J. (1979). Mass Action is Not Individually Rational: Reply, *Journal of Economic Issues*, XIII(3), 763-767.
- Rutherford, M. (1994). *Institutions in Economics: The old and new institutionalism*, Cambridge University Press.
- Rutherford, M. (1998). Veblen's evolutionary programme: a promise unfulfilled. *Cambridge Journal of Economics*, 22(4), 463-477.
- Rutherford, M. (2001). Institutional economics: then and now. *The Journal of Economic Perspectives*, 15(3), 173-194.
- Sabia, Jr., D. R. (1988). Rationality, collective action, and Karl Marx. *American Journal of Political Science*, 32(1), 50-71.
- Samuelson, P. A. (1950). The problem of integrability in utility theory. *Economica*, 17(68), 355-385.
- Savage, I. R. (1954). *The Foundations of Statistics*, John Wiley and Sons.
- Sayers, S. (2013). *Marksizm ve İnsan Doğası*, Çev. Ş. Alpagut, İkinci Baskı, İstanbul: Yordam Kitap.
- Sen, K. A. (1977). Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory. *Philosophy and Public Affairs*, 6(4), 317-344.
- Sen, K. A. (2005). Why Exactly is Comminment Important for Rationalit. *Economics and Philosophy*, 21(1), 5-14.
- Simon, H. (1978). Rationality and as Product of Thought. *The American Economic Review*, 68, (2), 1-16.

- Simon, H. (1986). Rationality in Psychology and Economics. *The Journal of Business*, 59(4), (Part.2, The Behavioral Foundations of Economic Theory) 209-224.
- Simon, H. (1993). Altruism and Economics. *The American Economic Review*, 83(2), 156-161.
- Simon, H. A. (1959). Theories of decision-making in economics and behavioral science. *The American economic review*, 49(3), 253-283.
- Smith L. V. (2008). *Rationality in Economics: Constructivist and Ecological Forms*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, A. (1976). *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, A. (2004). *Ulusların Zenginliği*, İstanbul: Yeni Alan Yayıncılık.
- Smith, L. V. (2003). Constructivist and Ecological Rationality in Economics, *American Economic Review*, 93(3), 465-508.
- Stanovich, E. K. (2010). *Decision Making and Rationality in the Modern World*, Oxford: Oxford University Press.
- Sugden, R. (1991). Rational Choice: A Survey of Contributions from Economics and Philosophy, *The Economic Journal*, 101(407), 751-785.
- Sugden, R. (1991). Rational Choice: A Survey of Contributions from Economics and Philosophy, *The Economic Journal*, 101(407), 751-785.
- Sweezy, P. (2007). *Kapitalist Gelişme Teorisi Marksist politik iktisadın ilkeleri*, Çev. G. Akalın, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Sweezy, P. (2010). *Marksizm Üzerine Dört Ders*, Çev. T. Öncel, İkinci Baskı, İstanbul, Yordam Kitap.
- The Penny Cyclopædia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge XIX, 1841 [http://books.google.com.tr/books?id=ZqsrAAAAYAAJ&pg=PA307&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false] 10 Mart 2014 adresinden alınmıştır.
- Tilman, R. (1999). The Frankfurt School and the problem in social rationality in Thorstein Veblen, *History of Human Science*, 12(1), 91-109.
- Tilman, R. (2004). Karl Mannheim, Max Weber, and the problem of social rationality in Thorstein Veblen. *Journal of Economic Issues*, 38(1), 155-172.
- Tilman, R. (2007). *Thorstein Veblen and the Enrichment of Evolutionary Naturalism*, USA., Columbia: University of Missouri Press.
- Tisdell, C. (1975). Concepts of Rationality in Economics, *Philosophy of the Social Sciences*, 5(3), 259-272.
- Tversky, A., & Kahneman, D. (1986). Rational choice and the framing of decisions. *Journal of business*, 251-S278.

- Tversky, A., Kahneman D. (1981). The Framing of Decisions and the Psychology of Choices, *Science New Series*, 211(4481), 453-458.
- Tversky, A., Kahneman, D. (1974). Judgement Under Uncertainty: Heuristics and Biases, *Science New Series*, 185(4157), 1124-1131.
- Udehn, L. (2001). *Methodological Individualism*, London: Routledge.
- Veblen, B. T. (2015). *Aylak Sınıfın Teorisi: Kurumların İktisadi İncelemesi*, Türkçe Söyleyenler: Eren Kırmızıaltın- Hüsni Bilir, Ankara: Heretik Basın Yayın.
- Veblen, T. (1898). The Instinct of Workmanship and the Irsomeness of Labor, *American Journal of Sociology*, 4(2), 187-201.
- Veblen, T. (1898). Why is Economics is not an Evolutionary Science? *The Quuarterly Journal of Economics*, 373-397.
- Veblen, T. (1901). Industrial and pecuniary employments. *Publications of the American Economic Association*, 2(1), 190-235.
- Veblen, T. (1906). The Place of Scince in Modern Civilization, *American Journal of Sociology*, 11, 585-609.
- Veblen, T. (1909). The Limitations of Marginal Utility, *Journal of Political Economy*, 17(9), 620-636.
- Veblen, T. (1914). *The instinct of workmanship: and the state of industrial arts*. Macmillan.
- Veblen, T. (2011). Review of Die Marxistische Socialdemokratie by Max Lorenz, *Journal of Political Economy*, 1897, ss.136-137 in *Essential Writings of Thorstein Veblen*. Ed.by. Charles Camic and Geoffrey M. Hodgson, Routledge.
- Veblen, T.(1915). *The theory of business enterprise, charles scribner's sons*, New York.
- Von Neumann, J.and Morgenstein, O. (1947). *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton: Princeton University Press.
- Walras, L. (1954). *Elements of Pure Economics or the Theory of Social Wealth*, çev. William Jaffé, London: George Allen and Unwin Ltd., (1874)
- Weber M. (1978.). *Economy and Society, An Outline of Interpretive Sociology*, Ed. By. Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley, California: University of California Press.
- Weirich, P. (2004). *Economic Rationality” The Oxford Handbook of Rationality içinde*, Ed. By. Alfred R. Mele and Piers Rawling, Oxford: Oxford University Press, 380-398.
- White, V. M. (1994a). Bridging the Natural and the Social Science and Character in Jevons’s Political Economy, *Economic Inquiry*, XXXII, 429-444.

- White, V. M. (1994b). *The moment of richard jennings: the production of jevons's marginalist economic agent" natural images in economic thought: "markets read in tooth and claw*, içinde, Ed. By. P. Mirowski, Cambridge: Cambridge University Press, 197-230.
- Wilson H. T. (2004). Use Value and Substantive Rationality in the Work of Marx and Weber, *Journal of Classical Sociology*, 4(1), 5-30.
- Wolozin, H. (2005). Thorstein Veblen and human emotions: an unfulfilled prescience. *Journal of Economic Issues*, 39(3), 727-740.
- Yılmaz, F. (2007). Veblen and The Problem of Rationality. *Journal of Economic* XLI (3), 841-862.
- Yılmaz, F. (2009). *Rasyonalite iktisat özelinde bir tartışma*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Yılmaz, F. (2011). *Düşünceден kaçış çabasının öyküsü: iktisadın felsefeden kopuşu*", içinde *iktisadı felsefeyle düşünmek*, ed. Ozan İşler ve Feridun Yılmaz, İstanbul: İletişim Yayınları 39-56.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : Kırmızıaltın Eren
Uyruğu : T.C
Doğum tarihi ve yeri : 01/03/1984 Elazığ
Medeni hali : Bekar
Telefon : 05303332898
Faks : -
e-mail : erenkirmizialtin01@gmail.com



Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek lisans	Gazi Üniversitesi	Devam ediyor
Lisans	Gazi Üniversitesi	2006
Lise	Ayrancı Y.Dil Ağırlıklı Lisesi	2002

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2009-2016	Gazi Üniversitesi	Araştırma Görevlisi

Yabancı Dil

İngilizce

Yayınlar

Hobiler

.....



GAZİ GELECEKTİR..

