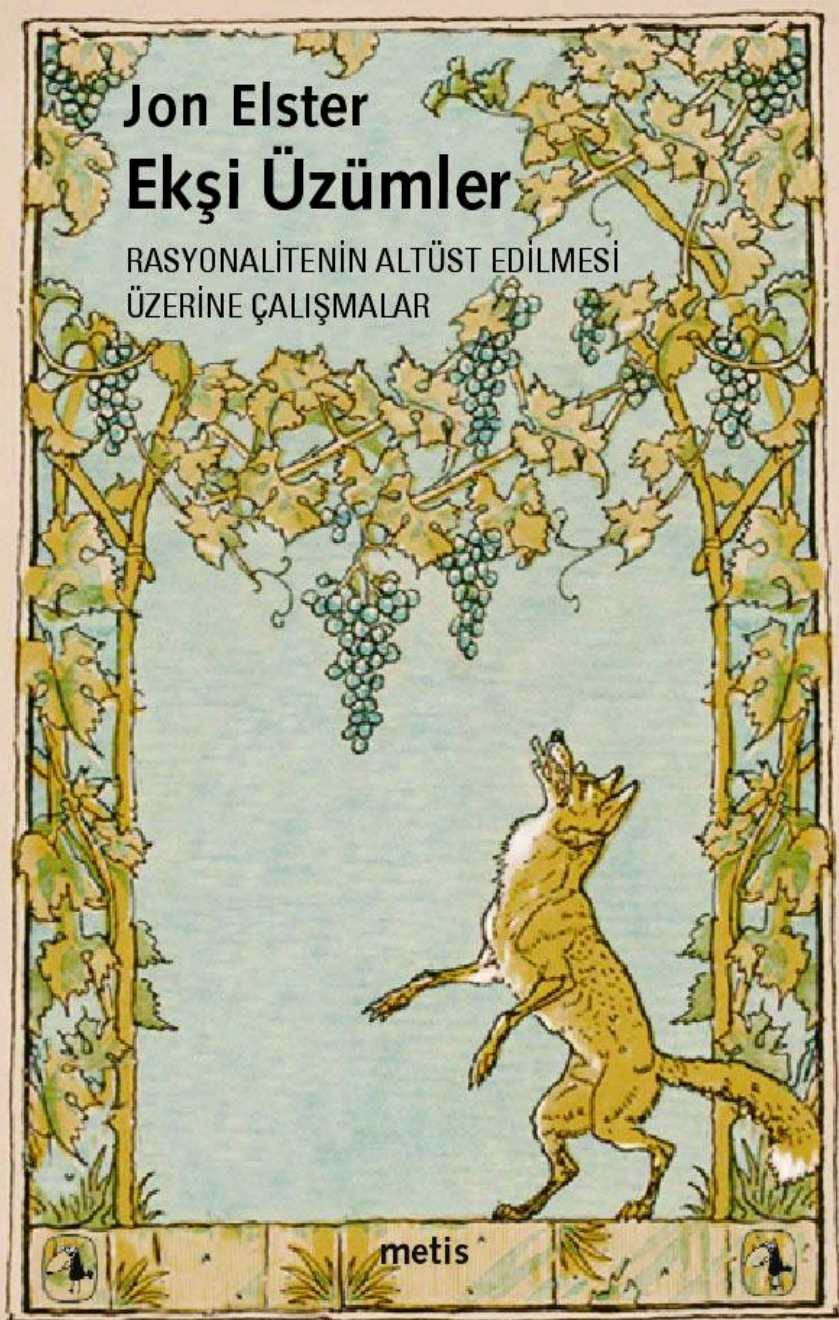
Jon Elster

Ekşi Üzümler

RASYONALİTENİN ALTÜST EDİLMESİ ÜZERİNE ÇALIŞMALAR



metis

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Ekşi Üzümler
Rasyonalitenin Altüst Edilmesi
Üzerine Çalışmalar
Jon Elster

İngilizce Basımı: Sour Grapes
Studies in the Subversion of Rationality
Cambridge University Press, (1983) 1996

© Maison des Sciences de l'Homme ve
Cambridge University Press, 1983
© Metis Yayınları, 2006
© Türkçe Çeviri: Barış Cezar, 2007

Birinci Basım: Ağustos 2008

Yayıma Hazırlayan: Özde Duygu Gürkan
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-682-4

Jon Elster

Ekşi Üzümler

RASYONALİTENİN ALTÜST EDİLMESİ
ÜZERİNE ÇALIŞMALAR

Çeviren:
Barış Cezar



metis

İçindekiler

Önsöz ve Teşekkür 11

I Rasyonalite

I.1 Giriş 13
I.2 Bireysel Rasyonalite: Dar Kuram 15
I.3 Bireysel Rasyonalite: Geniş Kuram 30
I.4 Kolektif Rasyonalite: Dar Kuram 44
I.5 Kolektif Rasyonalite: Geniş Kuram 52

II Esasen Yan Ürün Olan Haller

II.1 Giriş 63
II.2 İstenemeyecek Şeyi İstemek 65
II.3 Kendini Yönetme Yöntemleri 75
II.4 Komutlar 83
II.5 Etkilemeye Çalışmak 90
II.6 Numara Yapmak 96
II.7 Sanatta Seçim ve Maksat 104
II.8 İktidarın Âcizliği 114
II.9 Kendi Kendini Baltalayan Siyasal Kuramlar 120
II.10 Anlam Arama Saplantısı 132

III Ekşi Üzümler

III.1 Giriş 141
III.2 Kavramsal Bir Yol Haritası 142
III.3 Güç, Özgürlük ve Refah 160
III.4 Ekşi Üzümler ve Toplumsal Seçim 170

IV İnanç, Önyargı ve İdeoloji

IV.1 Giriş 180
IV.2 Durum Kaynaklı İnançlar 181
IV.3 Çıkar Kaynaklı İnançlar 189
IV.4 Önyargının Yararları 199

Kaynakça 211

Dizin 229

Tilkinin biri,
Kimine göre Gaskonyalı,
Kimine göre Normandiyalı,
Ölesiye aç kaldığı bir sırada,
Yüksek bir çardaktaki asmada
Üzümler görmüş, kabukları kıpkızıl:
Bal gibi olgun, besbelli.
Yemesine yiyecek, hem de nasıl!
Ama yetişemeyince ne yapsın tilki:
"Bunlar daha epekşi," demiş,
"Uşak takımının dişine göre..."

Yakınıp dursa tilki
Daha mı iyiydi sanki?

Jean de La Fontaine, "Tilki ve Üzümler",
Masallar, çev. Sabahattin Eyüboğlu
(çeviride küçük bir değişiklik yapılmıştır).

Önsöz ve Teşekkür

EYLEM, kısıtlamalar içinde yapılmış bir seçimin sonucudur. Ortodoks görüşe göre seçim, içinde bir özgürlük öğesi, kısıtlamalar ise bir zorunluluk öğesi barındırır. Ancak, standartdışı vakalarda bu denklemler geçerli değildir. Rasyonel ve irrasyonel davranışlar üzerine daha önceki bir kitabımın başlığı olan *Ulysses and the Sirens* (Odysseus ve Sirenler), insanların kimi zaman kendi kısıtlamalarını seçmekte özgür olduklarını bize anımsatıyordu. *Ekşi Üzümler* ise tersine, seçimin arkasındaki tercihlerin kısıtlamalar tarafından biçimlendirilmiş olabileceği düşüncesini yansıtıyor. Birlikte ele alındığında bu iki standartdışı fenomen, ortodoks kuramda artık temel bir değişikliğe gitme zamanının geldiğini hissettiriyor.

Görüldüğü gibi, bu kitap daha önceki çalışmalarımı tamamlıyor. Aynı zamanda, insanların kendi kişiliklerini seçebilecekleri fikrinin fazla iyimser bir uygulamasını da düzeltmeyi amaçlıyor. Kitabın, esasen yan ürün olan halleri konu alan bölümü bize kişilik planlamasıyla başarılabilecek şeylerin bir sınırı olduğunu düşündürüyor. Kişinin kendi ruhunun efendisi olabileceği fikrinde kibir yatar – tıpkı eylem sonucu ortaya çıkan her şeyin aynı zamanda eylemle ortaya çıkarılabileceği görüşünde bir tür düşünsel safsata yattığı gibi.

Bu kitap aynı zamanda rasyonalite, maksatlılık ve optimallik gibi karmaşık kavramlarla ilgili kimi düşünceleri yazıya döküp açıklama çabası olarak da görülebilir. Bu bağlamda ortaya atılan konulardan bazılarını *Explaining Technical Change* (Teknik Değişimi Açıklamak) adlı çalışmamda daha kapsamlı olarak ele almıştım, özellikle de işlevsel açıklamaların analizini.

İlk teşekkürüm II., III. ve IV. bölümlerin taslakları üzerine detaylı ve derinlemesine yorumlarını esirgemeyen G. A. Cohen'e. Eğer beni doğamda olan düşünce tembelliğinden çekip çıkarma becerisi olmasaydı, tartışmanın düzeyi çok daha düşük olurdu. İkinci olarak, Maison des Sciences de l'Homme şemsiyesi altında kurulan Rasyonalite Çalışma Grubu'nun üyelerine, yararlandığım tartışmaları ve sağladıkları sürekli ilham için teşekkür etmek istiyorum. Özellikle Brian Barry, Donald Davidson, Dagfinn Føllesdal, Robert Goodin, Serge Kolm, Amélie Rorty, Amos Tversky ve Bernard Williams'a teşekkür borçluyum. Son olarak da, tüm okurların zaten fark edeceği gibi, Paul Veyne'in olağanüstü çalışması *Le Pain et le Cirque*'e (Ekmek ve Sirk) düşünce olarak çok şey borçluyum. Yukarıdakilere ilaveten tek tek bölümlerle ilgili olarak da değinmek istediğim isimler var. I. Bölüm'de ele aldığım kolektif rasyonalite üzerine düşüncelerim Norveç Planlama Konseyi tarafından düzenlenen "Demokrasi ve Toplumsal Planlama" konulu proje kapsamında Aanund Hylland, Rune Slagstad ve diğer katılımcılar tarafından şekillendirildi. II. Bölüm'ün çok daha kısa ve biraz daha karışık bir versiyonu 1981'de *Social Sciences Information* dergisinde yayımlanmıştı. Elina Almasy'ye editörlüğünden dolayı, Wolf Lepenies'e de yararlandığım yorumları için teşekkür borçluyum. III. Bölüm'ün hafifçe farklı bir versiyonu A. Sen ve B. Williams tarafından hazırlanan *Utilitarianism and Beyond* (Faydacılık ve Ötesi, Cambridge University Press, 1982) adlı derlemede yer almıştı. O versiyonun taslağıyla ilgili söz konusu kitabın editörlerinin değerlendirmelerinden; yine Herman van Gunsteren, Martin Hollis, John Roemer ve Arthur Stinchcombe'un yorumlarından çok yararlandım. IV. Bölüm ise, biraz farklı bir biçimde, M. Hollis ve S. Lukes'un hazırladığı *Rationality and Relativism*'de (Rasyonalite ve Görecelik, Blackwell, Oxford, 1982) yayımlandı. Martin Hollis'e editoryal önerileri için müteşekkirim.

Oslo Üniversitesi, Norveç Beşeri Bilimler Araştırma Konseyi, Maison des Sciences de l'Homme ve All Souls College, Oxford da bu kitabın yazılmasına maddi anlamda katkıda bulundular.

I

Rasyonalite

I.1 Giriş

Bu çalışma büyük ölçüde irrasyonalite üzerinedir. Ancak bu konunun anlaşılabilmesi için ilk önce rasyonalite kavramının analizinin yapılması gereklidir. Utanç verici derecede zengin bir konudur bu. İnsanın başını döndürecek kadar çok sayıda rasyonel ya da irrasyonel olduğu iddia edilen kendilik vardır: inançlar, tercihler, seçimler ya da kararlar, hareketler, davranışsal kalıplar, kişiler, hatta kolektiflikler ve kurumlar. Ayrıca, "rasyonel" teriminin çağrıştırdıkları, etkililik ve tutarlılık gibi biçimsel kavramlardan özerklik ve kendi kendini belirleme gibi tözel kavramlara kadar geniş bir yelpaze oluşturur. Bu kavramın ardında bir yerlerde ise Kantçı veya Hegelci anlamıyla heybetli bir *Verstand-Vernunft* (akıl-anlama) ikilisi bekler.

Tartışmama bireysel davranışların biçimsel bir özelliği olarak rasyonalite üzerinde durarak başlayacağım (I.2). Bu yaklaşım bizi Rawls'un[1] kullandığına benzer bir terminolojiyi takip ederek "dar" rasyonalite kuramı olarak adlandıracağım kurama götürecek. Dar, çünkü rasyonalitesini incelediğimiz davranışların nedenlerini meydana getiren inançları ve arzuları –mantıksal açıdan tutarsız olmamaları koşuluyla– herhangi bir incelemeye tabi tutmuyor. Aslında, gevşek anlamda rasyonalite tümüyle tutarlılıkla ilgili bir şeydir: inanç sistemi içinde tutarlılık, arzular sistemi içinde tutarlılık, bir yanda inançlar ve arzular ile diğer yanda neden oldukları davranışlar arasında tutarlılık.

1. Rawls (1971), s. 396. Rawls birincil iyilere yönelik rasyonel tercihi, iyi'ye ilişkin "dar" kuramıyla açıklar, fakat aynı zamanda "insanların ahlaki değerleri"ni açıklamak için daha kapsamlı bir kurama ihtiyaç duyulduğunu da kabul eder.

Geniş bireysel rasyonalite kuramı bu biçimsel koşulların ötesine geçer (I.3). Bu durumda rasyonalite tutarlı inanç ve arzular karşısında tutarlı davranmaktan çok daha fazlası demektir: Aynı zamanda inanç ve arzuların daha tözel bir anlamda da rasyonel olmasını arzularız. İnançlarla ilgili olarak bunun ne anlama geldiğini ifade etmek pek de zor değildir. Tözel anlamda rasyonel inançlar eldeki kanıtlara dayanan inançlardır: *Yargı* kavramıyla yakından bağlantılıdırlar. Öte yandan tözel anlamda rasyonel arzu kavramını tanımlamak çok daha zordur. Bu soruna yaklaşmanın bir yolu, yargı inanç için neyse, *özerkliğin* de arzular için o olduğunu ileri sürmektir. Benim izleyeceğim anayol da bu olacak.

Rasyonalite kavramına başka bir yönden, bireyselden kolektif vakalara uzanarak yaklaşmak da mümkündür. Yine ilk önce biçimsel meselelerden başlayacağım (I.4). Bu düzeyde, rasyonalite kolektif karar vermede (toplumsal tercih kuramında olduğu gibi) ya da bireysel kararların toplam sonuçlarında aranabilir. Her iki vakada da bireysel arzular ve tercihler *verili* kabul edilir ve rasyonalite genel olarak tercihlerle toplumsal sonuçlar arasındaki bir ilişki olarak tanımlanır. Geniş bir kolektif rasyonalite kuramı (I.5), toplumsal düzen ya da kolektif karar mekanizmalarının bireysel tercihleri bireysel rasyonalite dediğimiz geniş kavrama uygun hale getirme kapasitesini de ele almalıdır. Bu anlamda kolektif bir rasyonel düzenleme, özerk istekleri teşvik eden veya özerk olmayanları eleyebilen bir düzenlemedir.

Bu bölümde rasyonaliteyi, ileriki bölümlerde ise irrasyonaliteyi ele alacağım. Bu kavramların birbirleriyle ilişkisine bakmanın bir yolu da şöyledir: Rasyonalite faile ne yapması gerektiğini söyler; fail başka türlü davranırsa o zaman irrasyoneldir. Bu görüşe karşı savlar ileri süreceğim. Rasyonalitenin –ister dar ister geniş olsun– çeşitli seçenekleri ayıklamanın ötesinde işe yaramadığı ve geriye kalan seçenekler arasında seçim yapılmasına yardımcı olamadığı birçok vaka vardır. Eğer bu vakalardaki davranışları *açıklamak* istiyorsak, rasyonalite varsayımına ek olarak nedensel yaklaşımların da dikkate alınması gereklidir. Hatta aşağıda, eğer geniş anlamıyla rasyonalite talep ediyorsak bunun bir istisna değil de bir kural olması gerektiğini ileri süreceğim.

I.2 Bireysel Rasyonalite: Dar Kuram

Donald Davidson[2] tarafından önerilen yaklaşım çerçevesinde, rasyonel davranış failin inanç ve arzularına (ki ben bunları topluca *nedenleri* olarak adlandırıyorum) belli bir açıdan bağlı olan davranıştır. Koşul olarak, ilk önce nedenlerin o davranışın nedenleri olması; ikinci olarak, nedenlerin, nedeni oldukları davranışa yol açmaları; üçüncü olarak da nedenlerin o davranışa "doğru bir biçimde" yol açmaları gerekir. Bu koşullar arzu ve inançların kendilerinin de tutarlı olması koşulunu getiriyor. Buradan sonraki kısımda esasen tutarlılık üzerinde durulacak, ama ilk önce rasyonel bir davranışın tanımını oluşturan bu üç koşulla ilgili bir çift söz söylemek lazım.

İlk koşul iki ayrı yoldan ele alınabilir. Nedenlerin o eylemin nedenleri olabilmesi için, söz konusu davranışın failin inançları göz önüne alındığında arzularına ulaşmasının *en iyi* yolu olması gerektiği söylenebilir. Veya bu kadar kısıtlayıcı olmadan, eylem arzulara ulaşmanın *bir* yolu ise, söz konusu nedenler (inançlar göz önüne alındığında) bir eylemin nedenidir denilebilir. Bu ayrım yukarıda I.1'in son paragrafında değinilen sorunla alakalı ama ondan farklıdır. Farklıdır çünkü teklik sorusunun (yalnızca *tek bir* rasyonel davranış biçimi mi var?) optimallik sorusundan (bu rasyonel davranış *en iyisi* mi?) ayırt edilmesi gereklidir. Ortada aynı derecede iyi olan çeşitli seçenekler olabilir. Bu konulara aşağıda değineceğim. Burada yalnızca halihazırda ele aldığımız rasyonalite kuramının ne kadar dar olduğuna dikkat çekmek istiyorum. Eğer bir fail başka birini öldürme yönünde dayanılmaz bir arzu taşıyorsa ve bunu yapmanın en iyi yolunun (ya da bir yolunun) o kişiyi simgeleyen bir bebeğe iğne batırmak olduğuna inanıyorsa, o zaman o bebeğe iğne batırdığında rasyonel davranmış olur. Buna rağmen biz yine de o arzu ve o inancın tözel anlamda rasyonalitesini sorgulama ihtiyacı duyabiliriz.

Tanımın ikinci koşuluna ise "birinci dereceden rastlantılar" olarak adlandırabileceğimiz durumları ayıklamak için ihtiyacımız var. Bu durumlarda, kişinin gerçekleştirdiği eylemi gerçekleştirmesi

2. Bkz. özellikle Davidson (1980).

için nedenleri vardır ama böyle bir eyleme bu nedenlerden daha farklı şeylerce itilmiştir. Kişi yapması için nedenleri bulunan bir hareketi kazara da yapabilir. Ayrıca bu durumda kompülsif davranışlar da kimi zaman açıklayıcı olabilir.

Üçüncü koşula ise "ikinci dereceden rastlantıları", yani nedenlerin nedeni oldukları eyleme yol açtıkları, ama bunu "yanlış bir biçimde" yaptıkları durumları ayıklamak için ihtiyaç var. Nedenlerin bir eyleme "yanlış bir biçimde" yol açabileceğini, nedenlerin nedeni olmadıkları hareketlere yol açtıkları vakalardan da görebiliriz. Örneğin Davidson irade zayıflığının bu çerçevede açıklanabileceğini ileri sürer.[3] Ancak buradaki vaka çok daha karmaşıktır, çünkü nedenlerin yanlış biçimde yol açtığı hareket, söz konusu nedenlerin neden olduğu hareketin ta kendisidir. Bunun nasıl mümkün olabileceğini görmek için Davidson'ın standartdışı nedensel zincirler kavramını kullanacağız. Dış dünyadan bir örnek düşünelim: "Bir adam birisini vurup öldürmeye çalışıyor olsun. Diyelim ki katil kurbanı bir mil mesafeyle ıskalamış olsun, ama atış bir yabandomuzu sürüsünü harekete geçirsin, kurban olarak seçilen adam ezilerek ölsün."[4] Bu durumda katilin kurbanı bilerek öldürdüğünü söylemeye yanaşmayız, çünkü nedensel zincir yanlış türdendir. Aşağıdaki örnekteki zihinsel nedensellik için de geçerlidir bu:

> Bir dağcı iple kendisine bağlı olan başka bir adamı taşımanın getirdiği ağırlıktan ve tehlikeden kurtulmak isteyebilir. İpi bırakarak kendisini bu ağırlık ve tehlikeden kurtaracağının farkında olabilir. Bu inanç ve istek sinirlerini o derece bozabilir ki, ipi birden bırakmasına sebep olabilir. Oysa dağcının ipi bırakmayı *seçmemiş* ve bunu bilerek yapmamış olması gayet mümkündür.[5]

İnançlar ve arzular ancak tutarlı olurlarsa bir eylemin nedenleri olabilirler. Mantıksal, kavramsal ya da pragmatik çelişkiler içermemeleri gerekir. İlk önce inançlar için daha sonra ise daha geniş biçimde arzular için tutarlılık kıstaslarını ele alacağım.

İnançların tutarlılığını değerlendirmek, en azından inançların zaten tanımlanmış olduklarını kabul ettiğimiz daha yüzeysel bir

3. Davidson (1980), Kıs. 2.
4. *A.g.y.*, s. 78. 5. *A.g.y.*, s. 79.

düzeyde, pek zor değildir. Daha derin bir düzeyde ise Davidson'ın bir kimsenin inançlarının tanımlanmasıyla tutarlılıklarının değerlendirilmesinin birbirinden ayrı tutulamayacağı biçimindeki savını kabul etmemiz gerekir. İnanç atfetme süreci, inançların büyük ölçüde tutarlı oldukları varsayımı tarafından yönlendirilmelidir.[6] Ancak bir kere tutarlılığın ana hatlarını ya da arka planını oluşturduğumuz zaman, inançların yerel tutarsızlığı sorusunu sorabiliriz. İzleyen satırlar ancak bu koşullar ışığında geçerlidir.

İnançları öznel olasılık değerlendirmeleri ya da bir yönden kendine has bir kategori olarak ele alabiliriz. İlk bakışta, tutarlılık yalnızca olasılık yasalarına uymak anlamına gelir. Buna göre birbirini dışlayan olayların olasılıklarının toplamı 1'e, herhangi ikisinin aynı anda olma olasılığı ise 0'a eşittir. Benzer biçimde, bileşik olayların olasılıkları temel olayların olasılıklarına doğru biçimde bağlı olmalıdır ki, örneğin, bağımsız olayların bağlaşımının olasılığı onu oluşturan olayların olasılıklarının çarpımına eşit olsun.

Kendine has bir kategori olarak kabul ettiğimiz inançlar için en bariz tutarlılık kıstası şu gibi görünüyor: Bir inançlar kümesi ancak tüm inançların doğru olduğu muhtemel bir dünya varsa tutarlıdır, yani söz konusu inançlardan herhangi bir çelişki doğması mümkün olmadığında. Ne var ki, Jaakko Hintikka bunun yetersiz olduğunu göstermiştir.[7] Onun kıstası ise şudur: İnançlar ancak hepsinin doğru olduğu *ve inanıldığı* muhtemel bir dünya varsa tutarlıdır. Yüksek düzey inançlarla ilgili olarak, yani inançlarla ilgili inançlar konusunda bu son maddeye ihtiyaç vardır. Örneğin, Niels Bohr'un bir zamanlar kapısının üzerine bir at nalı astığı anlatılır. At nalının şans getirip getirmediği sorulduğu zaman şöyle yanıtlamış: "Hayır, ama inanmayanlara da şans getirdiğini söylüyorlar."[8] Öyküyle hafifçe oynayarak bunu şöyle gösterebiliriz:

(1) Niels Bohr "At nalı bana şans getirmez" sözüne inanıyor.

(2) Niels Bohr "At nalı ona inanmayanlara da şans getirir" sözüne inanıyor.

6. *A.g.y.*, Böl. 12 ve sık sık diğer bölümlerde.
7. Hintikka (1961). Bazı uygulamaları için, bkz. Elster (1978a), s. 81.
8. Bu öykü Sergé (1980), s. 171'de anlatılmaktadır.

Burada (1) ve (2)'de tırnak içinde ifade edilen inançlar arasında bir çelişki yoktur, ama bu iki inanca (1)'in kendisini de eklersek bir tutarsızlık elde ederiz. Buna göre eğer sezgisel nedenlerden dolayı bu inanç sistemini tutarsız olarak adlandırmak istediğimizi kabul edersek –ki bence etmeliyiz de– o zaman sezgimize uygun bir sonuç elde edebilmek için karmaşık kıstaslara ihtiyacımız var demektir.

Arzulara uygulanacak tutarlılık kıstaslarını tanımlamak için ilk olarak söz konusu eylemin doğasına daha yakından bakmalıyız. Kabaca, bir eylemi *bir şey yapmak* ya da *bir şeye yol açmak* olarak düşünebiliriz. Meyve çanağından bir elma aldığım zaman dış dünyada nedensel bir süreç yaratmıyorum: Öylece yapıyorum (kendi irademle). Öte yandan, pencereye bir kül tablası fırlatarak camı kırdığım zaman, kısa bir süre içinde irademden bağımsız hale gelecek bir nedensel süreç başlatarak dünyada bir değişikliğe yol açıyorum. (Tabii ki başka tanımlar altında bu nitelemeler tersyüz olabilir, ama şu anda beni ilgilendiren eylemin isteyerek gerçekleştirildiği tanım.) Her ne kadar her ikisi de genel anlamda rasyonel eylem tanımına uyuyorsa da bu iki eylemin açıklamasını birbiriyle karşılaştırmak doğru olmaz. Bir elma istiyorum ve onu alıyorum: Başka söze gerek yok. Biraz fazla detaya kaçma riskini göze alarak, ortada bir elma olduğuna inandığımı da söyleyebilirim. Ayrıca, eğer daha etkili bir açıklama istersem, o anda mümkün olduğuna inandığım seçenekler arasında en çok istediğim şeyin bir elma olduğunu da söyleyebilirim. Yani kısacası, elmayı *tercih ediyorum*. Bundan fazlasını söylemek ve yanıltıcı bir biçimde elmayı tat organlarımda belli bir duyum yaratmak *için* veya belli bir duyumu azamileştirmek *için* aldığımı eklemek gereksiz. Bu yalnızca standartdışı vakalar için geçerli olurdu. Ancak, şunu da söylemeliyim ki tat duyusu tercihlerin oluşumu ve pekişmesinde rol oynayarak ikinci dereceden açıklayıcı olabilir (ayrıca ileride bkz. II.10).

Ancak, kül tablası vakasında, Gide'in *Vatikan'ın Zindanları*'ndaki gibi basit bir "nedensiz edim"* olduğu varsayımını bir kenara

* *Acte gratuit*. Gide tarafından rutin, bildik ve normal açıklamalara uymayan herhangi bir güdülenimden tamamen yoksun davranışları açıklamak için kullanılan bir terim. *Vatikan'ın Zindanları*'nın kahramanı ortada hiçbir neden yokken

bırakırsak, eylemi açıklamak için tercihlerden daha fazlasına ihtiyacımız var. Eylemi anlamak için bir *plan* olması koşulunu getirmeliyiz ve eylemin gerçekleştirilme nedeni olacak gelecekteki bir durum belirlemeliyiz. Amaca –camı kırmak– herhangi bir yolla ulaşılabilirdi. Eylemin bir açıklaması, kül tablasını fırlatma eyleminin amaca ulaşmanın bir yolu olduğuna inandığımı söylemek, daha iddialı bir açıklama ise bunun en iyi yol olduğuna inandığımı söylemektir. Eğer birisi "Kül tablasını neden fırlattı?" diye sorarsa, bu soru söz konusu eylemin bir öfkenin dışavurumu olup olmadığını, tablanın camı kırmak için bir araç olarak mı kullanıldığını, camı kırmamın ne gibi nedenleri olduğunu öğrenmek için ya da neden başka bir eşya yerine kül tablasının kullanıldığını anlamak için sorulmuş olabilir. Son soruya odaklanmak tercihler ile planlar arasındaki farkı daha iyi görmemizi sağlar. Kahve fincanı yerine kül tablasını seçmek portakal yerine elma seçmekten farklı bir eylem türüdür. Buradan hareketle tercihlerle yönlendirilen eylemlerle planlar tarafından yönlendirilen eylemler için çok farklı tutarlılık kıstaslarının söz konusu olduğunu ileri süreceğim.

Tercihler için tutarlılık kıstası en azından *geçişlilik* içermelidir: Eğer *a*'yı *b*'ye ve *b*'yi de *c*'ye tercih ediyorsam, buna göre *a*'yı *c*'ye tercih etmeliyim. Tercihler daha karmaşık iç yapıya sahip olan seçenekler için tanımlandığındaysa daha karmaşık tutarlılık kıstaslarına ihtiyaç duyulur. Sırasıyla *olasılık* ve *zamandan* kaynaklanan böyle iki karmaşıklık üzerinde duracağım.

Tercihler ***kuralar***, yani seçeneklerin (ki bunların bir kısmı da kura olabilir) olasılık birleşimleri üzerinden tanımlanabilir. Bu pratik anlamda önemli olabilir, aynı zamanda tercihlerin derecelerinin karşılaştırılmasına olanak veren bir fayda fonksiyonunun oluşturulması açısından da yaşamsal öneme sahiptir.[9] Burada genellikle ***hâkimiyet ilkesinin*** geçerli olduğu varsayılır: Yani, eğer bir kimse *a*'yı ***b***'ye tercih ediyorsa ve $p > q$ ise, buna göre söz konusu kimse rasyonel olarak p olasılıkla *a*'yı ve $(1-p)$ olasılıkla ***b***'yi sağlayan

yaşlı bir adamı hareket halindeki bir trenden iterek öldürür. Zamanında çok tartışmaya yol açmış ve özellikle sürrealistler arasında çok taraftar bulmuş bir kavramdır. *–ç.n.*

9. Bu çalışmanın detayları için, bkz. Luce ve Raiffa (1957), Böl. 2.

seçeneği, q olasılıkla a'yı ve $(1-q)$ olasılıkla b'yi veren seçeneğe tercih edecektir. Ayrıca, yine genellikle *indirgeme ilkesinin* geçerli olduğu varsayımında bulunulur, yani eğer bileşik bir kura –seçenekleri arasında da kuraya başvurulan bir kura– bariz yoldan basit kuralara indirgenirse, tercihler değişmeden kalmalıdır. Her iki varsayıma karşı savlar ileri sürülmüştür.[10]

Tercihler aynı zamanda seçenek *dizilişleri* üzerinden de tanımlanabilir ve böylece zaman da temel bir unsur olarak olaya dahil edilebilir. *Zaman tercihleri* kavramını zamandaki bir noktanın öneminin daha sonraki zamanlara ya da süreçlere göre bir ifadesi olarak tanımlayabiliriz. Tipik olarak zaman tercihleri geleceği *iskontolamayı*, yani gelecekteki tüketim ya da faydaya bugünküne göre daha az ağırlık vermeyi içerir. Böyle tercihler *kendini tutamama* (ya da daha tarafsız bir deyişle sabırsızlık) ve *tutarsızlık* olarak adlandırabileceğimiz iki tür irrasyonaliteye tabidir. Kendini tutamama, geleceği, ölüm istatistikleri ve benzer değerlendirmeler tarafından haklı gösterilemeyecek denli aşırı bir derecede iskonto etmek anlamına gelir. Dar rasyonalite kuramında, fail tüm koşullar göz önüne alındığında en iyisinin beklemek olduğuna inanmadığı sürece kendini tutamamanın irrasyonel olduğunu söyleyemeyiz. Failin buna inanması durumunda, daha önce kısaca değindiğimiz irade zayıflığı durumuyla karşı karşıya olurduk. Öte yandan, kendini tutamamayı böyle bir çatışma olmadığında bile irrasyonel olarak tanımlamamıza izin verecek geniş bir rasyonalite kuramı ileri sürebiliriz.[11] Buna karşın tutarsız zaman tercihleri dar kurama göre bile irrasyoneldir.[12] Zaman tercihlerinin tutarlılığını tanımlamak için şu

10. Örneğin, bkz. Dreyfus ve Dreyfus (1978) ya da Kahneman ve Tversky (1979).

11. Zaman tercihlerinin irrasyonelliği konusunda bkz. Maital ve Maital (1978): Maital'lar zaman tercihlerini fayda azamileştirici, yani dar anlamda rasyonel olduğu gerekçesiyle savunuyorlar. Ayrıca bkz. Koopmans (1960); Koopmans, Diamond ve Williamson (1964). Onlara göre, geleceğin iskonto edilmesi, fayda fonksiyonunun biçimiyle ilgili mantıklı (ama ikna edici olmayan) bir varsayımlar kümesi tarafından ima ediliyor.

12. Strotz (1955-6); ayrıca bkz. Elster (1979), Böl. II.5. Bu fırsattan yararlanarak tutarsız zaman tercihleri konusunda daha önceki çalışmalarımda bulunan önemli bir matematiksel yanlışa dikkat çekmek istiyorum. Özellikle Elster (1979),

koşul öne sürülebilir: t_1 zamanında t_2 ve t_3 zamanları arasındaki tüketimin dağılımıyla ilgili olarak yapılmış bir planın, t_2'ye gelindiğinde (bir kişilik değişikliği ya da çözüm kümesinde herhangi bir değişikliğin olmadığını varsayarsak) hâlâ geçerli olması gereklidir. Tutarsız zaman tercihleri söz konusu olduğunda geçmişte yapılmış planlara bağlı kalmak imkânsız hale gelir. Geleceğin sabit bir oranda iskonto edilebilmesi için tutarlı zaman tercihlerinin üstel olması gerektiğini kanıtlamak mümkündür. George Ainslie üstel olmayan zaman tercihlerinin insan yaşamında yaygın olduğunu ileri sürmüştür ve bir failin kendini tutamama sorununu aşmak için stratejik olarak bundan yararlanabileceğini göstermiştir.[13] Kısaca değinmek gerekirse, buradaki düşünceye göre gelecekteki birkaç seçeneği bir araya getirerek grupladığımızda, her bir grup için süresi daha uzun ve ödülü daha büyük olan seçeneğin seçilme şansı artar. Öte yandan düşünmeden hareket etme sorununa böyle bir çözüm de sorunun kendisi kadar kötü sonuçlara yol açabilir, çünkü seçenekleri gruplama alışkanlığının katı ve kompülsif davranışlara yol açma ihtimali vardır.

Kendini tutamama ve zamansal tutarsızlığa ek olarak, zaman ayrıca *değişkenlik* yani irrasyonel tercih değişikliği (zaman tercihleri dahil)[14] tehlikesini de taşır. Tabii ki bütün tercih değişiklikleri irrasyonel değildir; hatta kimi zaman öğrenilenler karşısında tercihleri değiştirmemek irrasyonel olabilir. Ancak burada geniş kapsamlı rasyonaliteye girdiğimiz için bu konuyu ele almayı biraz erteleyeceğim. Aşağıda I.4'te tamamen biçimsel kıstaslar ışığında irrasyonel olduğu söylenebilecek içsel tercih değişikliğine bir örnek vereceğim, ama bu istisnanın dışında genel olarak özerkliği göz önünde bulundurmak durumundayız.

Rasyonel seçim kuramında genellikle tercihlerin tutarlı olmaları kadar *tam* da olmaları şart koşulur, yani herhangi bir seçenek çifti söz konusu olduğunda bir kimse biri veya diğeri için tercih belir-

s. 73'teki "tutarlı planlamanın dağılımı" ile ilgili savlar büyük ölçüde yanlıştır. Bu hataları fark ettiği için Aanund Hylland'a teşekkür borçluyum. Yakında çıkacak İtalyanca basımda bu hatalar düzeltilmiştir.

13. Ainslie (1982).

14. Bu fikir için bkz. Meyer (1977) ve Samuelson (1976).

tebilmeli, ya da bu yapılamıyorsa fark etmez diyebilmelidir. Burada kullandığımız bakış açısına göre bu durumu destekleyecek kuvvetli savlar yoktur. Hatta, eğer ikisi hakkında da pek bilgi sahibi değilsek seçeneklerden biri için tercihte bulunmanın irrasyonel olduğu ileri sürülebilir. En azından böyle tercihlere fazla güvenmek irrasyonel olur.[15] Fakat model oluşturmak açısından eldeki seçeneklerin tümünün sıralanmasının kısmi bir sıralamaya göre çok daha etkili olduğu açıktır. Öte yandan uygunluk yerine gerçeklik tarafından yönlendiriliyorsak, kısmi veya eksik tercih sıralamaları koyutlamakla, fail seçenekler hakkında bilgi edindikçe içsel değişime uğrayan tam bir tercih sıralamasını koyutlamak arasında bir seçim söz konusu gibi görünüyor. Hem tam hem de değişmez tercihleri koyutlamak ise gerçeklikten epey uzak olurdu.

Tutarlılık ve tamlığa ek olarak, tercihlerin genellikle *devamlılık* özelliği taşıdığı kabul edilir. Çok genel anlamda değinmek gerekirse, bir kimse *a*'yı *b*'ye tercih ediyorsa ve *a* çok ufak (mümkün olduğu kadar az) bir değişiklik geçirirse tercihler tersine dönmemelidir.[16] Bu koşul Arşimet ilkesine uymayan tercihler söz konusu olduğunda çiğnenir. Arşimet ilkesine uymayan tercihlere ilişkin önemli ve özel bir örnek, bir değer hiyerarşisi içeren sözlüksel tercih yapısıdır. Açlıktan ölmekteysem ve bir ekmek ile bir Bach plağı dinlemeyi içeren bir seçenekle, bir ekmek ile Beethoven dinlemeyi içeren başka bir seçenek arasında seçim yapmam istenirse, Bach sevgim beni ilk seçeneği tercih etmeye götürebilir. Ancak, eğer ilk seçenekten çok küçük bir ekmek kırıntısı bile eksilse, kırıntı ne kadar küçük olursa olsun, ikinci seçeneği tercih ederim, çünkü açlık durumunda kaloriler müzikle karşılaştırılamayacak kadar önemlidir. Bu tercih değişikliğinin irrasyonel bir yanı yoktur,

15. Cyert ve de Groot (1975), s. 230. Bununla bağıntılı ama önemli derecede farklı bir sav da Tocqueville tarafından öne sürülür (1969, s. 582): Bir demokraside insanlar "kendilerinden korkarlar. Zevkleri değiştiği halde bir zamanlar arzuladıkları şeylerden kurtulamamanın pişmanlığa yol açacağı endişesini taşırlar". Dolayısıyla, Amerikalıların dayanıklı tüketim mallarından kaçınmaları olgusunu görüyoruz. Cyert ve de Groot'a göre rasyonel bir insan yeni deneyimlerle birlikte zevklerinin de değişmesini beklemelidir; öte yandan Tocqueville Amerikalıların –rasyonel olan ya da olmayan bir biçimde– gelecekteki zevklerinin irrasyonel biçimde değişeceği varsayımı üzerine hareket ettiklerini ileri sürer.

16. Daha detaylı bir ifade için, bkz. Rader (1972), s. 147.

dolayısıyla devamlılık rasyonalitenin bir parçası olamaz.[17] Ancak model oluşturma açısından bu koşul çok önemlidir çünkü geçişli, tam ve devamlı olan tercihler gerçek değerli bir *fayda fonksiyonu* ile gösterilebilirler.

Bu noktada iki gözlem yapmak mümkün. Birincisi, faydayı azamileştirmek/maksimize etmek bir planı gerçekleştirmeye girişmek, yani bağımsız biçimde tanımlanmış bir amacı gerçekleştirmek için en iyi yolu seçmek değildir. Aslında modern fayda kuramında bu, temelde tercihler anlamına gelir ve davranışın amacı olarak görülebilecek daha çok ya da az haz verici ruh halleriyle ilgili hiçbir şey söylemez. Bu sırasal fayda fikrinin biraz aşırıya kaçtığını düşünmemiz için iyi nedenler vardır, çünkü kendimize baktığımızda haz, mutluluk ve tatininin anlamlı kavramlar olduklarını biliriz, her ne kadar bunları kavramsal olarak ele almak hayli güç olsa da. Burada anlatmak istediğim, fayda için sayısal bir ölçü tanımlayabilsek bile, yatırımı kârın azamileştirilmesi çerçevesinde açıkladığımız gibi eylemi de her zaman faydanın azamileştirilmesi bağlamında açıklayabileceğimize inanmanın yanlış olduğudur. Kârın azamileştirilmesi veya kâr maksimizasyonu (standart modellerde)[18] bilinçli ve öncül bir plan olarak düşünülür, oysa bilinçli bir şekilde faydanın azamileştirilmesine uğraşmak kendi kendisini köstekleyen bir çabadır. Faal olarak mutluluğa ulaşmaya çabalayanların bir türlü onu elde edemedikleri herkesçe bilinen önemli bir gerçektir. II. Bölüm'ün büyük kesimi bu düşüncenin daha detaylı biçimde ele alınmasına ayrılmıştır. Burada altını çizmek istediğim, her ne kadar bazen eylemler faydayı azamileştirme çabaları olarak açıklanabilse de, bu çabaların başarılı olacağını düşünmek için bir gerekçemizin olmadığı, hatta tam tersine işaret eden gerekçeler olduğudur.[19] Diğer yandan, daha önce değindiğim gibi bir

17. Bu yönde etkili bir sav için, bkz. Georgescu-Roegen (1954). Marcuse'nin söylemi (1964) bu çerçeve içinde anlaşılabilir: Eğer tercihler reel bir çizgi üzerinde gösterilebilirse, o zaman gerçekten de "tek boyutlu insan" ile karşı karşıyayız demektir. Benzer biçimde Borch'a göre (1968, s. 22) sürekli tercihlerin koyutlanması "Her şeyin bir fiyatı vardır" demek olur.

18. Standartdışı modeller için, bkz. Elster (1982a), Böl. 6.

19. Van Parijs (1981) ve Elster (1982a)'da da üzerinde durulduğu gibi, davranışın amaçlanan sonuçları bağlamında açıklanışıyla gerçek sonuçları bağla-

davranışı açıklamak için o davranışın faydayı azamileştiren sonuçlarına *başvurulabildiği* zaman, söz konusu sonuçlar bunu tercihlerin nedensel bir açıklamasını sunarak gerçekleştirir. Haz veren ruh halleri davranışın açıklanmasında önemli bir rol oynar, davranışın bilinçli amacı değildir.

İkinci olarak ise, *rasyonel insan* ile *iktisadi insan* arasında yararlı bir karşılaştırma yapabiliriz. İlki –burada söz konusu olan dar anlamda– tümüyle tutarlı tercihler ve tutarlı planlar öngörmeyi içerir. İkincisi ise daha donanımlı bir varlıktır. Tercihleri yalnızca tutarlı değil, aynı zamanda tamamlanmış, devamlı ve *bencilcedir*. Tabii ki iktisatçılar bencilce olmayan tercihler içeren çok çeşitli modeller oluşturmuşlardır,[20] ama bencilce değilmiş gibi görünen tüm davranışları bencilce tercihlerden çıkarma çabası içindedirler.[21] Bu belki iyi bir araştırma stratejisi olabilir: Bir davranışı açıklamaya çalışırken ilk önce bencilce olduğunu varsay; değilse en azından rasyonel olduğunu düşün; o da değilse en azından tasarlanmış olduğunu farz et. Ama özgecilik, dayanışma ve fedakârlığın tüm biçimlerinin şahsi çıkarın çok ince türleri olduğu yönündeki tözel varsayımı haklı göstermenin hiçbir yolu olamaz. Buna tek istisna, insanların başka insanlar için duydukları kaygıları başkalarının sıkıntılarının onları da sıkıntıya sokmasından çekinmelerinden

mında açıklanışı arasında ayrım yapmak gerekir, ama tabii amaçlanan sonuçların gerçekleşmeyeceği gibi genel bir varsayım söz konusu değildir. II. Bölüm'ün konusunu oluşturan vakalar buna istisnadır.

20. Yararlı bir araştırma ve yaklaşım için bkz. Kolm (1981a).

21. Özellikle biyolojik yaklaşımla oyun kuramı yaklaşımının önemli bir sentezi için bkz. Axelrod ve Hamilton (1981). Axelrod ve Hamilton, Mahkûmun İkilemi dedikleri bir dizi ikilemi kullanarak (i) gerçek anlamda özgeci güdülenimlerin tamamen bencil kıstaslar yoluyla doğal ayıklama sürecinde ortaya çıkabileceğini ve (ii) görünürde özgeci olan kimi güdülenimleri açıklamak için bencil bir rasyonaliteden fazlasına gerek duyulmadığını ortaya koyuyorlar. Diğer bir deyişle, eğer insanlar özgeci davranışlar sergiliyorlarsa, bu ya başkalarıyla ilgilenecek biçimde programlandıklarından ya da başkalarıyla sahte bir biçimde ilgilenmenin kârlı olduğuna karar vermelerinden kaynaklanmaktadır. Her ne kadar bir anlamda indirgemeci olsa da, ilk açıklama ikincide yatan iktisadi indirgemeciliğe rasyonel biçimde direnme olasılığı sağlamaktadır. Ancak yine de büyük ihtimalle biyolojik indirgeme yapılamayacak vakalar da vardır, tabii eğer koşullara uyum sağlama becerisinde azalmaya yol açabilecek özgeciliğin, "İrsiyet plazmasını bu tür bir uyarlamayı gerçekleştirecek bilgiyle meşgul etmeye değmez," biçiminde bir yorumla açıklanabileceğini varsaymazsak (Williams 1966, s. 206).

kaynaklandığını ileri sürerek basite indirgemeye yönelik bir hamle olabilir. Ama bu hamle bile, Allan Gibbard'ın da işaret ettiği gibi, rasyonel bir yaklaşımla sıkıntıyı en aza indirmeye çalışanların genelde başkalarına yardım etmekten çok daha etkili yöntemler kullanabilecekleri yönündeki itiraza açıktır.[22]

Şimdi gelelim planlara ve tutarlılık kıstaslarına. Böyle kıstaslar aramak bir eylemin maksatlı olduğu halde rasyonel olmayabileceğinin önkabulüdür. Gerçekten de böyle eylemler olduğunu iddia ediyorum; nitekim II. Bölüm'ün büyük kesimi bu tür eylemlerin önemli bir altsınıfına ayrılmıştır. Planlar için tutarlılık kıstaslarına girmeden önce, bu iddiayı bir diğerinden, bir kimsenin maksatlı olarak eylemde bulunduğu halde genel olarak irrasyonel olabileceği iddiasından ayırt etmeme izin verin. Burada yine Davidson ile, genel rasyonalitenin bir kimseye irrasyonel de olsa maksat yakıştırmanın önkoşulu olduğu konusunda hemfikiriz. Bir kimsenin planlarından kimilerinin aklımıza yatmadığını söyleyebilmek için önce o kişinin genel olarak aklımıza yatması gerekir.

Rasyonel bir plan iki kıstasa uymalıdır. Öncelikle, bu planı tanımlayan son durum mantıksal açıdan tutarlı olmalıdır. Eğer Sartre'ın iddia ettiği gibi, temelde hepimiz aynı anda hem *en-soi* hem *pour-soi** olmak, kendi içimizde bir nesne gibi durmak ama aynı anda bundan zevk almamızı sağlayacak kadar kendimizden uzakta olmak istiyorsak, işte o zaman gerçekten mantıksal ya da kavramsal olarak anlamsız bir amaç için çabalıyoruz demektir. Bu arzu üzerine eyleme geçmek kişinin aniden dönüp kendi gölgesini yakalamaya çalışması kadar nafiledir. Benzer şekilde, tek taraflı bir tanınma –tanımadığınız biri tarafından tanınma– arzusu, elde edilemeyecek bir durumu sağlamak arzusudur, çünkü tanınmanın bir koşulu karşılıklı olmasıdır.[23] Yani bu ilk kıstasa göre, bir planın tu-

* *En soi*: kendinde, *pour soi*: kendisi için. Varoluşçulukta *en soi* rasyonel olarak ele alınabilen ve hislerden yoksun olan "nesneleri", *pour soi* ise duyguları olan "varlıkları" anlatır. Nesne duygudan yoksun olduğu için kendisi olmak onu tatmin eder ve varlığı kıskanmaz. Oysa varlık nesnenin basit biçimde var olabilme becerisini kıskanır. *–ç.n.*

22. Gibbard (1986).

23. Tek taraflı tanımanın anlamsızlığı üzerine daha detaylı bir analiz için bkz. Elster (1976; 1978a, s. 70).

tarlı olabilmesi için gerekli koşullardan biri bu planın gerçekleşebileceği muhtemel bir dünyanın var olmasıdır.

Ne var ki, inançlardaki gibi ikinci bir kıstasa daha ihtiyacımız var: Planın bilerek gerçekleştirildiği, yani içinde hem planın hem de o planın meyvesinin bulunduğu muhtemel bir dünya olmalıdır. İçinden geldiği gibi, kendiliğinden davranma planını ele alalım. İnsanlar sıkça kendiliğinden davrandığına göre planın sonucunda anlamsız bir yan yoktur. Ancak kendiliğinden davranmaya çalışmak kendi kendini baltalayan bir plandır, çünkü eylemin kendisi amacımızı etkileyecektir. Kendiliğinden davrandığım olası bir dünya vardır, ama böyle davranmayı planladığım ve başarıya ulaştığım bir dünya yoktur. Bu kıstaslardan ilkini yerine getirmeyen planlar mantıksal ya da kavramsal olarak çelişkilidir, ilkini yerine getirip ikincisine uymayanlar ise pragmatik açıdan çelişkilidir. Aşağıda II. Bölüm'de neredeyse tümüyle ikinci tür çelişkili planları ele alacağım.

II. Bölüm'ü rasyonel davranış kavramındaki belirsizliğe, bir eylemin arzularıma ulaşmak için *bir* yol ya da *en iyi* yol olması arasındaki ayrımla ilgili belirsizliğe ilişkin birtakım yorumlarla kapatacağım. Yani rasyonel davranışın tekliği ve optimalliği üzerinde duracağım. Bunu failin bir amacı azamileştirmek, yani bir planı en iyi biçimde gerçekleştirmek istediğini varsayarak yapacağım ve bu amacından nasıl saptırılabileceğini soracağım. Çok benzer yaklaşımlara planlar yerine tercihlerle ilgili olarak da başvurabiliriz, ama bunu okura bırakıyorum.

Farklı türde azamileştirici davranışları birbirlerinden ayıran ilk olarak ortamın doğası, ikinci olarak da bunun fail tarafından ne derece bilindiğidir. İlki pasif ya da parametrik ortam ve stratejik ortam olarak, ikincisi ise kesinlik, risk ve belirsizlik olarak ayrılır. Ortaya çıkan alttürlerden, kesinlik altında parametrik bir ortamda karar verme durumu standart optimizasyon problemidir. Bu basit vakada bile ne tekliğin ne de optimalliğin bulunabileceğini hemen görüyoruz. Ortada seçilmiş amaca göre birkaç seçenek pekâlâ olabilir.[24] Üstelik, çözüm kümesi "kötü huylu" olabilir, yani içerdiği

24. Bu konuda bir karşılaştırma için bkz. Ullmann-Margalit ve Morgenbesser (1977). Genel denge kuramı üreticinin ve tüketicinin sırasıyla kâr azamileş-

hiçbir seçenek optimal olmayabilir. Buna verebileceğimiz basit bir örnek, sıfırdan büyük en küçük gerçek sayıyı bulma problemidir; daha dişe dokunur bir örnek ise iktisadi planlamada optimal strateji diye bir şeyin var olmamasıdır.[25]

Risk altında parametrik kararlar verme vakasında, azamileştirilmesi arzu edilen değer, amaç fonksiyonunun (ya da onun riskten kaçınma ve geri dönülmezliği dikkate alan bir uyarlamasının) beklenen değeri olur. Belirsizlik altında parametrik kararlar verme vakası ise tartışmaya daha açıktır, çünkü pek çok kişi gerçek belirsizlik ya da cehalet diye bir şey olduğunu, yani eylemin muhtemel sonuçlarına herhangi bir sayısal olasılık yükleyemediğimiz vakalar olduğunu kabul etmemektedir. Böyle vakaların var olduğu ve aslında çok da önemli olduğu yönündeki görüşümü burada savunmam mümkün değil.[26] Bu vakaların var olduğunu varsayarsak yalnızca her eyleme bağlı olan en iyi ve en kötü sonuçları rasyonel olarak değerlendirebileceğimizi biliyoruz.[27] Bunu yapmanın birçok yolu olduğuna göre (örneğin en iyi kötü-sonuca ya da en iyi iyi-sonuca sahip eylemi seçmek), ne tekliğin ne de optimalliğin sağlanabileceği görülür. "Azami" ile "azaminin azamisi" (*maximax*) arasında seçim yapmak için bir nedenimizin olmaması, (son paragrafta değindiğimiz vakalardan ilkindeki gibi) her ikisinin de optimal olduğu anlamına gelmez. Bu iki vakayı benzeştirmek, farksızlık ile karşılaştırılamazlığı birbirine karıştırmak anlamına gelir.

Eğer ortam stratejik bir ortamsa oyun kuramının kapsamına girer. Genel anlamda, oyun kuramını toplumsal yaşamda bulunan üç farklı tür birbirine bağlılığı aynı anda değerlendirmek için kullanabileceğimiz bir araç –hatta *tek* araç– olarak görebiliriz. (1) Bireyin ödülü herkesin ödülüne bağlıdır (kıskançlık, özgecilik vb. yoluyla). (2) Bireyin ödülü herkesin eylemine bağlıdır (genel toplumsal

tirme ve tercihlerin tatmini açısından eşit derecede ve azami ölçüde iyi olan birden fazla seçeneğe sahip olabilecekleri ihtimalini açıkça kabul etmiştir. Ancak, bilimin alışılagelmiş kurallarının aksine, kuram bu seçimlerin belirlenimini biricik kılma girişimine direnir, çünkü bu belli bir dengenin varlığının kanıtı olan süreklilik özelliğini ortadan kaldırabilir.

25. Heal (1973), Böl. 13.

26. Daha çok detay için bkz. Elster (1982a), Ek 1.

27. Arrow ve Hurwicz (1972).

nedensellik yoluyla). (3) Bireyin eylemi herkesin eylemine bağlıdır (stratejik akıl yürütme yoluyla). Bu sonuncusu oyun kuramının kendi katkısıdır. Oyun kuramını bütün problemlerin çözümü olarak kabul ettiğimi düşünenler için şunu eklemek isterim ki, bence bu kuram bir sonraki maddeyi açıklayamaz. (4) Bireyin arzuları herkesin eylemine bağlıdır. Burada söylenmek istenen, bireysel tercih ve planların köken itibariyle toplumsal olduğudur. Bu, söz konusu tercih ve planların kapsam itibariyle toplumsal olabileceği fikrinden (yani başkalarının iyiliğinin bireyin amacının bir parçası olabileceği fikrinden) farklıdır. III. Bölüm büyük ölçüde tercih oluşumu konusuna ayrılmıştır.

Seçeneklerin birbirlerine bağımlılığı *denge noktası*, yani birbirine rakip optimal stratejiler kümesi kavramına geldiğimizde büyük önem kazanıyor. Buna göre bir oyunun *çözümünü* tüm faillerin gizlice yöneldiği bir denge noktası olarak tanımlayabiliriz. Kimi oyunların denge noktası yoktur. Örneğin: "Tüm oyuncular bir sayı yazar. En büyük sayıyı yazan diğer oyuncuların her birinden yazmış oldukları sayılarla aradaki farka göre para alır." Hiperenflasyon böyle işleyebilir. Bazılarının ise birden fazla denge noktası vardır ve noktalardan hiçbirinin, çözüm olarak ortaya çıkmasını sağlayacak bir üstünlüğü yoktur. Buna şöyle bir örnek verilebilir: "Ben sinemaya gitmek istiyorum, sen bir lokantaya gitmek istiyorsun, ama ikimiz de ayrı olmaktansa beraber olmayı yeğleriz." Birbirimiz hakkında bunu *ve yalnızca bunu* bildiğimiz sürece rasyonel biçimde birinde ya da diğerinde buluşmamız mümkün olmaz.[28] Tabii ki, burada italikle belirttiğimiz koşul pek ender yerine getirilecektir. Dolayısıyla, karşımızdakinin aklının nasıl çalıştığı hakkındaki içgörülerimize dayanan beklentilerimizin ışığında onun ne yapacağına göre hareket edebiliriz. Ancak diğer durumlarda karşımızdaki hakkında onun rasyonel olduğu, rasyonalitenin karşılıklı olduğu ve rasyonel olarak savunulabilecek bir beklentiler kümesi olmayabileceği dışında hiçbir şey bilmeyebiliriz. Bu noktada optimallik geçerliliğini yitirir: Daha iyisi olmayan bir eylem seçeneği yoktur.

28. "Cinsiyetlerin Savaşı" olarak bilinen bu oyuna ilişkin daha detaylı bir tartışma için bkz. Luce ve Raiffa (1957), s. 90, 115.

Diğer oyun kuramı tarzı etkileşimlerde, teklik geçerliliğini yitirir ve bu da kimi karmaşık sonuçlara yol açar. Oldukça genel anlamda, bir oyunun çözümü karışık stratejiler içermekteyse, yani her failin var olan eylem seçenekleri arasında bir (optimal) olasılık dağılımına göre karar verme durumu varsa, tekil birey çözüm olan davranıştan sapmakla ne kaybeder ne de kazanır, tabii diğer herkesin bu stratejiye bağlı kalması durumunda. Özellikle, kişi "asgarinin azamisi" (*maximin*) stratejisini, yani kendini olabildiğince en iyi duruma getirecek seçeneği seçtiği için kaybetmeyecektir, tabii burada diğerlerinin kişiyi olabildiğince kötü duruma düşürmek amacıyla seçim yaptığı varsayılır. Bu nedenle bu stratejiyi seçmek çekici gelebilir; diğerleri çözüme bağlı kalırsa hiçbir şey kaybedilmeyeceğini, bağlı kalmazlarsa da en azından hasarın sınırlı olacağını biliriz. Ancak diğerlerinin de kişi kadar rasyonel olabileceklerini bilmek, onların da aynısını yapabileceklerini bilmek, kişiyi (diğer kişilerin de alıkonacaklarını umut ederek) böyle davranmaktan alıkoyabilir. Açıkça görüldüğü üzere durum çok istikrarsızdır. Kimsenin sapmaktan kazançlı çıkmaması koşulu çözümün tek olmasını sağlar, ama bireysel davranış buna, kişinin sapma sonucu kaybedeceği bir durumdakine göre çok daha düzensiz biçimde bağlıdır.[29]

Optimalliğin ortadan kalktığı üç vakadan söz ettim: kötü huylu olasılıklar kümesi, belirsizlik altında karar verme ve çözümü olmayan oyunlar. Bunlar bize *yetinmeciliğe ilişkin özel savı* sağlar, genel savı ise bir sonraki bölüme bırakıyoruz. "Daha iyisi olmayan" bir eylem yolu tanımlanamadığı zaman optimal olan yerine *yeterince iyi* ya da tatminkâr olanı seçmek durumundayız. Planlama söz konusu olduğunda bu, optimal planın yerine "kabul edilebilir" bir plan koymayı içerebilir.[30] Stratejik etkileşim durumunda ise optimallik yerine temkini koyarak asgarinin azamisini seçmeyi içerebilir. Ne var ki, görüldüğü gibi denge noktası bulunmayan oyunlar-

29. Bu sorunun altı Harsanyi (1977) tarafından etkili biçimde çizilmiştir.

30. Hammond ve Mirrlees (1973). Aslında, kabul edilebilir bir plan kavramı tam anlamıyla yetinmeciliğe örnek değildir, çünkü kendine has bir şekilde belirlenen vakalardan oluşan geniş bir sınıfa dahildir. Her ne kadar, kabul edilebilir planın tanımına beklenti düzeyi kavramı girse de, bu kavram sonuçta herhangi bir beklenti düzeyinden bağımsızdır. Yine de altında yatan mantık yetinmecilik kavramındakine oldukça benzemektedir.

da "asgarinin azamisi" stratejisi tanımsız olabilir. Eğer hiperenflasyonu diğerlerine göre daha yüksek ücret artışı anlaşması yapabilenin kazandığı ve hiçbir kuralın olmadığı bir oyun olarak düşünürsek, herhangi bir grup için "tatminkâr" sonuç verecek ya da diğerlerinin verebileceği zararı sınırlayabilecek bir talep yoktur. Böyle ters etkileşim yapılarında akıl pek işe yaramaz; daha ziyade bize rasyonel olarak seçim yapmak mümkün olmadığında durumu değiştirmemiz gerektiğini söyler.

I.3 Bireysel Rasyonalite: Geniş Kuram

Bundan sonra rasyonalitenin daha tözel çağrışımlarını ele almak istiyorum. Bu noktaya kadar intihar, cinayet ya da soykırımdan rasyonel davranış olarak söz etmemizi engelleyecek bir şey söylenmedi. Hopilerin yağmur dansını, borsada yatırım yapmadan önce falımızı okumayı ya da sokakta bir kara kedinin yanından geçmektense evimize geri dönmeyi rasyonel dünyanın dışında tutmamızı gerektirecek bir şey de söylemedim. Mantıksal olarak konuşursak, zararımı tazmin etmemi engellemek için tüm dünyanın bir komplo içinde olması mümkündür ve bu varsayım üzerine eylemde bulunmam dar anlamıyla oldukça rasyonel de olabilir. Fakat bu anlam bariz biçimde fazla dar. Önceki kısmın tümüyle biçimsel kaygılarının ötesine geçecek ve söz konusu eyleme etki eden arzu ve inançların tözel bir incelemeye tabi tutulmasını sağlayacak daha geniş bir rasyonalite kuramına ihtiyacımız var. Şunu söyleyebilmek istiyoruz: Rasyonel hareket etmek, tutarlı olduğu kadar rasyonel de olan inanç ve arzular ışığında hareket etmek demektir.

Diğer yandan rasyonalite kavramını inanç ve arzularımızda olmasını isteyebileceğimiz tüm iyi özellikleri kapsayacak biçimde sulandırmak da istemiyoruz. Bence *dar rasyonalite kuramıyla eksiksiz bir doğru ve iyi kuramının arasında geniş bir rasyonalite kuramına yer ve ihtiyaç vardır*. Rasyonel inançlar için gerçekliğin şart olduğunu söylemek çok fazla şey istemek olur; tutarlılığın yeterli olduğunu söylemek ise yetersiz talepte bulunmaktır. Benzer şekilde, her ne kadar tartışmaya daha açık da olsa rasyonel arzular için tutarlılık koşulu fazla zayıf, ahlaki anlamda iyilik koşulu ise fazla güçlüdür.

Benim önerim inanç ve arzuların geniş anlamda rasyonalitesini, bunların nasıl biçimlendiklerine bakarak değerlendirme yönündedir. Bir inanç tutarlı ve hatta doğru olabilir, bir arzu tutarlı ve hatta ahlak kurallarına uygun olabilir, ama ilgisiz nedensel faktörler tarafından, arkamızdan gizlice işleyen kör bir ruhsal nedensellik tarafından biçimlendirilmişlerse rasyonel olduklarını söylemek istemeyebiliriz. Burada önemli sözcükler nedensellik değil, "ilgisiz" ve "kör"dür. İnanç ve arzuların nedensel bir kökene sahip olduğu için irrasyonel olduklarını savlıyor değilim. Tüm arzu ve inançların (yeterli derecede) nedensel bir kökeni vardır, ama kimileri yanlış tür bir nedensel tarihçeye sahiptir ve bu yüzden de irrasyoneldirler. Tam olarak neyin doğru tür bir tarihçe olduğunu söylemek zor olduğuna göre, bu (önemli) sorun hakkında söyleyeceklerim nispeten az. Öte yandan, yanlış türler üzerine söyleyecek pek çok şeyim olacak. Bu kısmın sonuna doğru inançların çarpıtılabileceği ve saptırılabileceği yolların kısa bir tipolojisini yapacağım. Bunlardan bazıları III. ve IV. Bölüm'de daha detaylı biçimde ele alınacak.

İlk önce inançları ve inançların oluşumunu ele alalım. Açıkça görülebileceği gibi, bir inanç doğru olmasına rağmen rasyonel olmayabilir, rasyonel olmasına rağmen doğru olmayabilir. İnançların (tözel) rasyonalitesi inançla dünya arasındaki ilişkiyle ilgili değil, inançla eldeki bulgular arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Dahası, IV. Bölüm'de daha detaylı değineceğimiz gibi, inancın rasyonel olduğu yönündeki önerme bulgularla inanç arasında bir *karşılaştırmaya* değil, inancın asıl nedensel öyküsünün incelenmesine dayanmalıdır, çünkü rasyonel olmayan yollardan da söz konusu bulgu tarafından desteklenen bir inanca ulaşmak mümkündür. Bunun da ötesinde, eğer bir inanca ona inanınayı rasyonel kılan bulgular tarafından yol açılmışsa o inanç rasyoneldir demek de yeterli değildir, çünkü bir vakada o inanca bulgular tarafından yanlış bir biçimde, örneğin birbirini dengeleyen hatalar mekanizmasıyla yol açılmış olabilir. Bütün bunlar eylem ile ona neden oluşturan arzu ve inançlar arasındaki ilişki üzerine I.2'de söylediklerimizle yakından ilgilidir.

Rasyonel inançların pozitif tarifini *muhakeme* kavramı çerçevesinde yapabiliriz. Muhakeme eldeki meseleyle bir şekilde ilgisi olan büyük miktarlarda ve çok çeşitli bilgiyi herhangi bir elemana ya da eleman kümesine gereksiz yere önem vermeden sentezleme

kapasitesi olarak tanımlanabilir. Bunun pek işe yarar bir tanım olmadığı açıktır, ama bu fenomenin gerçekliği konusunda şüpheye pek yer yoktur. Hepimiz bu niteliğe sahip olan ya da olmayan insanlar tanırız. Yaşamın kimi alanlarında mutlaka gereklidir ve ona sahip olmayanlar kısa süre sonra devre dışı kalırlar. Bunun aşırı örnekleri muhakeme yeteneğinden yoksun olanların kısa sürede iflas ettiği rekabetçi piyasa koşulları ve muhakeme yeteneği olmayan komutan ve askerlerin büyük risk altında oldukları savaştır. Bu bir dereceye kadar siyasetçiler için de geçerlidir, zira siyasette de muhakeme ve sağduyu –dayanıklılığa ve öğrenilmiş bir hassasiyet eksikliğine ek olarak– geleneksel tanımlanma şekliyle zekâya göre çok daha gereklidir. Bilim dünyasında ise her şeyden önce mantık gerektiren disiplinlerle esas olarak daha az biçimsel bir muhakeme gerektirenler arasında kaba bir ayrım yapabiliriz.[31]

Ne var ki, öyle rahat biçimde "eldeki bulgulardan" söz etmek mümkün değildir, çünkü bu söylem belli bir inanca varmadan önce rasyonel olarak ne kadar bulgu elde edilmesi gerektiği yönündeki önemli soruyu gündeme getirir. Bu sorunun söz konusu inancın (eğer kullanılıyorsa) daha sonra nasıl kullanıldığına göre değişik cevapları vardır. Davranışının esas amacı zaten doğru inancın oluşturulması olan katıksız biliminsanı için daha sonra kullanım sorunu söz konusu değildir. Doğru bir inanca ulaşılması olasılığı toplanan bulguların sayısıyla birlikte arttığına göre, doğruluğu aramanın kendi kendini baltaladığı söylenebilir, çünkü kendini bu amaca adayan bir biliminsanının sonsuza kadar bulgu toplaması ve bir inanç oluşturmayı sürekli ertelemesi gerekir. Bu çıkmaz, tüketimi amaç edinmiş bir toplumun durumuyla benzerlik gösterir, zira burada da söz konusu amaç o toplumu devamlı tasarruf ve yatırım yapmaya ve o yatırımın meyvelerini toplamayı hep ertelemeye götürür. Her iki vakada da cevap aynıdır: Başlangıçtaki problem herhangi bir çözüme izin vermediği için, rasyonel tepki o problemi "tatminkâr" düzeyde bulgu ya da yatırım elde etme amacına yönelecek şekilde tekrar düzenlemek olmalıdır.[32]

31. Muhakemenin bilimdeki rolü üzerine genel yorumlar için bkz. Newton-Smith (1981)'in son bölümü.

İlk bakışta optimal bulgu miktarını işle ilgili bir kararın kendi pratik bağlamı içinde belirlemenin daha kolay olduğu sanılabilir. Bilgi toplamak şirket için maliyetli olduğundan ancak kârlı olduğu (olması beklendiği) sürece yapılması gerekir; bu yüzden, doğruluğu azamileştirme işleminin paradokslarına dalmadan önce bulguların sınırı sorusu gündeme gelir. Ortam hakkında hiçbir bilgi edinmemek irrasyoneldir, keza gereğinden uzun bir süre bilgi toplamak da öyle. Buna göre şirketin toplaması gereken optimal bir bilgi düzeyi olmalıdır. Ancak yine burada, "kârı azamileştirmeye yönelik bir yapı seçeneğinin kendisi de bilgi gerektirdiğinden ve kârını azamileştirmek isteyen kişinin bu bilgiyi nasıl edindiği ya da bu bilginin fazla pahalıya patlamamasının nasıl sağlanacağı belirsiz olduğundan",[33] çeşitli sorular gündeme gelir. Yani optimal miktarda bulgu talebi, sonu gelmeyecek bir gerilemeyi tetikler.

Yetinmeciliğe ilişkin genel sav budur. Yalnızca iş dünyasındaki kararlar için değil, bilgi edinme amacıyla zaman ya da para harcama ihtiyacıyla, eldeki bilgiyi kullanarak zaman ya da para harcama ihtiyacı arasında bir çatışmanın var olduğu her türlü pratik konu için geçerlidir.[34] Bu da dar rasyonalite kuramını geride bıraktığımız zaman rasyonellik ile optimallik arasındaki bağın tümüyle koptuğu anlamına gelir. Rasyonel davranış yalnızca –ya da en fazla– dünya-

32. Bilimsel kuramlara kanıt sağlama bağlamında yetinmeciliği yönlendiren kıstasları saymak pek kolay değil. Herhalde en önemli kıstas orijinallik derecesi ve inancın yeniliği. Eğer bir fikir devrim yaratma potansiyeline sahipse, lehinde çok güçlü kanıtlara sahip olunmasa bile o fikri ileri sürmek rasyonel olur, çünkü tüm bilim camiası o fikri tek biliminsanının bütün yaşamı boyunca inceleyebileceğinden daha detaylı biçimde inceleyebilir. Ancak bilim böyle işlemez, çünkü devrim yaratan fikirler üretme becerisi, tüm itirazları neredeyse saplantısal denebilecek biçimde ele alma ya da cevaplama güdüsüyle başabaş gidiyor gibi görünüyor.

33. Winter (1964-5), s. 262.

34. "Bir noktada sezgilere dayanarak bir karar vermek gerekecektir. Adeta büyük bir ormana mantar toplamaya gitmek gibidir bu. Sınırlı bir bölgedeki imkânları keşfetmek mümkündür, ama bir noktada incelemeyi bırakıp toplamaya başlamak gerekecektir, çünkü daha çok ya da daha iyi mantar bulma olasılığını artıracak arayışlar için ormanın daha derinlerine yürümek işin asıl amacına ters olacaktır. Bir noktada sezgilere dayanarak, yani daha fazla aramanın daha iyi sonuçlar verip vermeyeceğini gerçekten hesaplamadan durma kararı vermek gerekecektir" (Johansen 1977, s. 144).

ya ilişkin *verili* inançlar göz önünde bulundurulduğunda optimizasyona girişmek olarak düşünülebilir, ama inanç edinmede geçerli olan rasyonellik ilkeleri optimizasyon bağlamında ifade edilemez. En azından öncül anlamda durum budur; ne kadar bilginin optimal olduğunu önceden bilemeyiz. Ardıl anlamda bunun geçerli olmadığı düşünülebilir, en azından (kendi hataları sonucunda) kötü kararlar veren yetkililerin rekabet yoluyla elendikleri ve dolayısıyla yalnızca optimal bilgi yapılanmasına sahip olanların kaldığı vakalarda. Fakat daha detaylı olarak ele alındığı zaman bu çekici düşüncenin, ortam hakkında çok kısıtlayıcı kimi varsayımlarda bulunulduğu durumlar haricinde, göründüğünden daha zayıf olduğu ortaya çıkıyor. Herhangi gerçekçi bir modelde (örneğin bir şirketlerarası rekabet modelinde) bir şirketin karşı karşıya bulunduğu ortam o kadar hızlı değişecektir ki hiçbir bilgi yapılanması rakiplerin elenmesine yetecek bir süre boyunca optimal olarak kalamayacaktır. Aslında burada hareketli bir hedefe uyum sağlama sorunuyla karşı karşıyayız.[35]

Bir yanlış anlamayı önlemek adına, haklı olmak ile rasyonel olmak arasındaki bağın benim ortaya koyduğumdan biraz daha karmaşık olduğunu eklemeliyim. Bilim tarihi hatalı olmanın rasyonel olduğu, buna karşın haklı olmanın irrasyonel olmadığı durumların olabileceğini göstermektedir. Mersenne'e bir mektubunda Descartes, "Sapanla atılmış bir taş, tabancadan çıkmış bir kurşun ya da kurmalı yayla fırlatılmış bir ok, uçuşunun ortasında başına oranla daha büyük bir hız ve kuvvetle mi gider?" şeklinde bir soru gündeme getirmekte ve "halk inanışının" gerçekten de bu yönde olduğunu, ama kendisinin farklı düşünmek için nedenleri olduğunu belirtmektedir.[36] Açıkça görülebileceği gibi 1630'da halk inanışı rasyonel olandı. Bir insan ya da bir at arabası ele alındığında, hiç kimse en yüksek hıza hareketin başlamasından bir süre sonra ulaşıldığını inkâr edemezdi ve fırlatılmış bir nesnenin hareketinin de aynı olduğunun düşünülmesi için her türlü neden mevcuttu. Hareketin bir süreç yerine bir durum olarak algılanması için Descartes'ın dehasına ihti-

35. Detaylar için, bkz. Elster (1982a), Böl. 6.

36. Mersenne'e cevap, 30 Ocak 1630, Descartes (1897-1910), Cilt I., s. 113-4.

yaç vardı.[37] Ancak Descartes'ın olağanüstü bir düşünsel hamle ile ulaştığı inancın irrasyonel olduğunu söyleyemeyiz, çünkü kuramı onu destekleyen bulguların fark edilebilmesini sağlamıştı. Halkın kuramı eldeki gerçekler göz önünde bulundurulduğunda, Descartes'ınki ise ortaya çıkmasını sağladığı yeni olgular ışığında rasyoneldi. Burada değindiğim bilindik nokta şöyle ifade edilebilir: İnanç ile gözlem arasındaki bağ "eldeki bulgular ışığında en rasyonel inanç" tarzında tabirlerin ima ettiği gibi tek yönlü tümevarımsal değil de iki yönlü bir süreçtir. Bu, içgörünün muhakemenin bir parçası olmasına izin verir ama onu şart koşmaz.

Daha önce belirsizlik üzerine söylediklerimden hareketle, kimi vakalarda rasyonel olanın mümkün sonuçlardan hangisinin gerçekleşeceği konusunda herhangi bir inanç oluşturmamak olduğu görülür. Burada iki farklı inanç kavramı arasındaki ayrımı hatırlatmama izin verin: kendine has bir kategori olarak inanç ile öznel olasılık muhakemesi olarak inanç. Eğer ilk tür inancı bir kipsel işlemci olarak kabul edersek, buna göre ara değeri dışlama kuralı önermesel durumlar için değil, yalnızca önermeler için geçerli olduğundan her konu hakkında inanç oluşturmak gibi bir rasyonel ihtiyaç olmadığı ortaya çıkar. Eğer "*N*" ihtiyaca (inanç, bilgi, yükümlülük vb.) benzer herhangi bir kipsel işlemciyi simgeliyorsa, buna göre "*p* ya da *p-olmayan*" ve "*Np* veya *Np-olmayan*" doğru olacaktır, ama "*Np* veya *N(p-olmayan)*" yanlış olabilir. Yine de bilinemezciliğin mantıksal olasılığı her zaman net olarak görülmez, çünkü inanç karşısında ateizm çok daha çekici bir alternatiftir. Alexander Zinovyev Sovyetler Birliği'ni iç ve dış olumsuzlama, yani "*N(p-olmayan)*" ile "*Np-olmayan*" arasındaki sistematik karışıklık üzerine kurulu bir toplum olarak betimlemiştir.[38] Zinovyev'e göre bu, ara değeri dışlama kuralını inançlara ve diğer kipsel işlemcilere, özellikle de yükümlülüklere uygulama yönünde saplantısal bir eğilime yol açar. Örneğin, Stalin'in ölümünden sonra ondan alıntı yapmanın zorunlu

37. Bu görüşün Galileo'dan değil de Descartes'tan kaynaklandığına dair bir sav için, bkz. Koyre (1966).

38. Bkz. Zinovyev (1979). Bu mantıksal-diyalektik dünya görüşünün izahı ve yorumu için bkz. Elster (1980a). Bu iki olumsuzlama arasındaki ayrım aşağıda II.2'de de ele alınmıştır.

olmadığı çok kısa bir boşluk döneminden sonra bu boşluk alıntı yapmamanın zorunlu kılınmasıyla doldurulmuştur.[39]

Herkes böyle vakalara ara değeri dışlama kuralını uygulamanın bir tür kipsel safsata olacağında hemfikirdir, yine de bunun tözel önemi şüphelidir. Demek istediğim, inancı öznel olasılık muhakemesi olarak alırsak ve kipsel yorumun öznel kesinlik vakasına karşılık geldiğini düşünürsek, bir kimsenin verili bir önermenin doğru olma olasılığı konusunda (yüzde 0 ya da yüzde 100 gibi aşırı uçlarda olmasa bile) bir muhakemede bulunabileceği ve daima bulunması gerektiği ileri sürülebilir. Öte yandan, eğer gerçek cehalet ve belirsizlik diye bir şey olduğu fikrini kabul edersek, o zaman olasılık muhakemesinde bulunma çabaları epey irrasyonel olabilir. Bu tür olasılıkların daima tek bir kişi aracılığıyla (o kişiyi seçim yaptığı bir dizi varsayımsal duruma sokarak) elde edilebileceği işlemsel süreçleri tanımlayabileceğimiz olgusunun bence pek anlamı yoktur, çünkü her şey bu biçimde elde edilmiş olasılıklara güvenmek için bir nedenimizin olup olmamasına bağlıdır. Ne ki bu görüşle ilgili savlarımı da burada ele alamayacağım.[40]

Şimdi çok daha incelikli bir kavram olan arzuların tözel rasyonalitesi üzerinde durmak istiyorum. Buna *özerklik* adını vereceğim. Muhakeme inançlar için neyse arzular için de özerklik odur. Özerkliği tanımlamada iki zorluk vardır. Birincisi, bir arzunun "doğru yoldan", yani ilgisiz nedensel süreçler tarafından çarpıtılmaksızın oluşmuş olmasının ne anlama geldiğini ifade etmek çok zor görünüyor. İkincisi ise, arzuların özerkliğini o arzuların etik anlamda iyiliğinden ayırt etmek anlamsız görünüyor (ayrıca köklü Kantçı geleneğe de aykırı). Bence ikinci itiraz özerk olmayan arzuları etik olmayanlardan açık biçimde ayırt etmek isteyeceğimiz kimi durumlara dikkat çekmek yoluyla cevaplanabilir. Fakat ilkine iyi bir cevap vermezsek asıl önemli sorunu ihmal etmiş oluruz, zira özerkliğin ne anlama geldiğini bilmeden özerk olanla etik olanı birbirin-

39. Zinovyev (1978), s. 58; ayrıca bkz. Zinovyev (1979), s. 582. Bu ikinci kaynaktaki anafikir şudur: Baskının özü, baskıdan vazgeçme çabasının bile ancak baskıcı bir biçimde yapılabilmesi olgusunda yatar, örneğin II.4'te ele alınan "Bu kadar itaatkâr olma" emrinde olduğu gibi.

40. Bkz. Elster (1979, Böl. III.4; 1982a, Ek I).

den nasıl ayırt edebiliriz ki?

Özerklik için tatmin edici bir tanım veremeyeceğim. Muhakeme ile kurulan muğlak benzetim dışında belki gösterimsel bir tanım düşünebiliriz. Öyle görünüyor ki, tıpkı iyi muhakeme sahibi olarak bilinen kişiler olduğu gibi, arzularının oluşum süreçleri üzerinde kontrol sahibi olan ya da en azından kendilerine yabancı gördükleri süreçlerin tutsağı olmayan kişiler de vardır. Ancak böyle kişilerin kimliği ve hatta varlığı, ayırt edici varkalım açısından birtakım işlemsel değerlendirmeleri mümkün kılan muhakeme konusundan çok daha tartışmalıdır. Bir yandan böyle bireyleri belirleme yolumuzun, etik duruşumuza, özerklik ile iyilik arasında ayrım yapmamızı engelleyecek derecede yakından bağlı olduğu görülebilir. Diğer yandan, özerk olmayan arzu oluşumu süreçlerinin listesi (geçmişte olduğu ve gelecekte de mutlaka olacağı gibi) genişlediğinde tüm arzularımızı yutacağı ve geriye özerklik namına bir şey bırakmayacağı yönünde bir korku da akla gelebilir.

İrrasyonaliteyi "kör" nedensellik bağlamında ele alan metaforik nitelememden yola çıkarsak şu tanımı ileri sürmek ayartıcı gelebilir: Özerk arzular –ya irade yoluyla ya da bir "kişilik planlama" süreciyle– kasten seçilmiş, edinilmiş ya da değiştirilmiş arzulardır. Örneğin, Stoacı, Budist ve Spinozacı felsefelerin altında yatan özbelirlenim ideali budur. İleride, II. ve III. bölümlerde bu anlamda özyönetimin doğasını ve sınırlarını geniş şekilde ele alacağım. Burada yalnızca özerkliğin tanımı olarak bu fikrin hem yetersiz hem de aşırı olduğunu söylemek istiyorum. Yetersiz çünkü kasıtlı kişilik planlamasından çıkan bir arzu ancak çıktığı maksat kadar özerk olabilir,[41] o zaman da hemen bir gerilemeye girilir. Dahası, ikinci dereceden arzuların alakasız nedensel etkilere her zaman kapalı olduklarına inanmamız için bir neden de yok. Kapalı olsalardı, gerileme kısa sürede kesilirdi, ama George Ainslie'nin önemli çalışmasında ifade edildiği gibi, ikinci dereceden arzular kompülsif bir özelliğe bürünebilir ve bizi korumaları gereken dürtüsel birinci dereceden arzular kadar dışerk (heteronom) hale gele-

41. Bu tanımın doğrulanması gerekecek, çünkü arzu aslında özerk olmayan ikinci derece bir arzudan kaynaklanmış olsa bile özerk bir nitelik kazanabilir, ki bu olasılık benim savım açısından hiçbir biçimde sorun yaratmaz.

bilirler.[42] Kişilik planlama faaliyetinin kendisi güçlü bir benin ya da özerkliğin özelliği olduğu söylenen "belirsizliği hazmedebilme" yetisiyle uyuşmayan bir kişilik esneksizliğine yol açabilir. Ayrıca planlanmamış birinci dereceden arzuları rasyonel ya da özerk olma tanımının dışında tutması da bu tanımın fazla sıkı olması anlamına gelebilir. İkinci dereceden değerlendirme *kapasitesinin* insan olmak için bir koşul olduğu yönündeki akla yakın önermeden, bu kapasitenin fiilen kullanımının özerklik için bir koşul olduğu sonucunu çıkarmamalıyız.[43] Sırf ahlaki şans sonucu kişiler çabalamadan özerkliğe ulaşabilirler.[44]

Özerkliği ve özerkliğin mümkün olup olmadığını anlamada bir ön aşama olarak, kişiliğin özerk olmayan kimi yönlerini inceleyebiliriz. Genel olarak bu kitabın tümü, özellikle de III. Bölüm, büyük ölçüde geniş rasyonalite kavramının daha iyi anlaşılabileceği bir temel yaratmak amacıyla bu tür ön hazırlık çalışmalarına ayrılmıştır. Ancak özerkliğin ne anlama geldiğini bilmeden bile etik anlamda iyilikten farklı olduğunu ileri sürmek mümkündür. Arzuları özerk olmadıkları için eleştirirken başvurduğumuz dayanakların onları etik olmamakla itham ederken başvurduğumuz gerekçelerden farklı olduğunu ortaya koyan –fakat etik olmayan arzuların aynı zamanda özerk olmadıklarının ortaya çıkması ihtimalini de dışlamayan– birtakım savlar sunacağım.

Arzulara veya tercihlere ya kökenleri nedeniyle (özerk olmayan arzular) ya da içerikleri nedeniyle (etik olmayan arzular) karşı çıkı-

42. Ainslie (1984) kompülsif davranışla dürtüsel davranış arasındaki ilişkinin bu biçimde anlaşılması gerektiğini ileri sürüyor. Her iki davranış biçimi de irade zayıflığının farklı biçimleri gibi görülebilir, tabii irade zayıflığı kavramını tüm olasılıklar gözden geçirildikten sonra yine de en iyi görünenden farklı hareket etmek olarak alırsak (Davidson 1980, Böl. 2; Rorty 1980a, b). Eğer, Ainslie'nin (pek yakında çıkacak çalışmasında) iddia ettiği gibi, iradenin ben'de bulunduğunu kabul edersek, o zaman bu iki tehdit sırasıyla id ve üstben tarafından temsil edilmiş olur. Ainslie'nin çalışmasının önemi bu kritik kavramları normalde içinde bulundukları anlaşılmaz bağlamdan çıkartmasında yatmaktadır.

43. Üst düzey arzulara sahip olma kapasitesinin kişi olmanın öğelerinden biri olduğu yönündeki görüş için bkz. Frankfurt (1971), Dennett (1976) ve C. Taylor (1976).

44. Bu rahatsız edici kavram için bkz. Williams (1981), Böl 2 ve Nagel (1979), Böl. 3.

labilir. Bu çalışmada ele alınan örnekler arasında en çok öne çıkan özerk olmayan tercih örneği "ekşi üzümler" durumudur, yani tıpkı tilkinin uzanamadığı üzüme ekşi demesi gibi, tercihlerin mümkün görünene uyum sağlamasıdır. Diğer önemli çeşitler konformizm (tercihlerin diğer insanların tercihlerine uydurulması) ve bildiğimiz atalettir. Ayrıca bunlara zıt fenomenler olan karşıuyumsal (*counteradaptive*) tercihleri ("komşunun tavuğu komşuya kaz görünür"), antikonformizmi ve farklılık saplantısını eklemek gerekir. Etik olmayan tercihlere örnekler ise doğaları gereği tartışmaya daha açıktır. Genelde bunlar kinci ve sadist tercihleri ve (tartışmaya açık olan) konumsal mallara yani mantıken bir avuç kişiden fazlasının sahip olamayacağı mallara sahip olma arzusunu da kapsar.[45] Ortalama gelirin iki katı bir gelire sahip olma arzusunu bunlara bir örnek olarak verebiliriz. Konumsal malların yaygın biçimde arzulanması herkes için daha az refaha yol açabilir, bu nedenle böyle tercihler Kantçı genelle(ştir)me testini geçemezler.[46] Ayrıca bu mallar kinciliğe de yakından bağlıdır, çünkü başkalarından daha fazla edinebilmenin bir yolu da başkalarının daha az edinmesini sağlamaktır. Gerçekten de genellikle bu, başkalarını geçmeye çalışmaktan daha maliyetsiz ve daha etkili bir yöntemdir.[47]

Özerklikten yoksun olmanın ahlaki değerden yoksun olmaktan nasıl ayırt edilebileceğini görmek amacıyla, *uyumluluğu* diğer insanlar gibi olma güdüsü tarafından yol açılan arzu için, *konformizmi* de diğer insanlar gibi olma arzusu için teknik bir terim olarak kullanmak istiyorum. Uyumsuzluğu ve antikonformizmi de aynı yoldan tanımlayabiliriz. (Güdülerle arzular arasındaki ayrıma ise az

45. Konumsal mallar kavramıyla ilgili olarak, bkz. Hirsch (1976).

46. Haavelmo (1970) komşulara ayak uydurmaya çalışırken herkesin refah kaybına uğradığı bir model sunmakta.

47. Kişinin başkalarının başarısını bir parametre ve kendi başarısını bir denetim değişkeni olarak alması ile başkalarının başarılarını kendi başarısının altında kalacak biçimde manipüle etmesi farklı şeylerdir. Durumsal malları sağlamanın ilk yolu açık biçimde ikincisine göre etik açıdan daha sorunsuzdur, ama yine de (rekabetçi olmayan) belli bir mükemmellik derecesine ulaşma arzusu kadar saf olmadığı iddia edilebilir. Mantıken durumsal mallara sahip olma arzusu, başkalarının başarıları karşısında memnuniyetsiz olma anlamı taşır ve psikolojik anlamda memnuniyetsizlikten kıskançlığa, kıskançlıktan da kine uzanan yol pek kısadır.

sonra geleceğim.) Uyumluluk diğer insanların davranışlarının benim arzularımın nedenselliğine girdiğini, konformizm ise indirgenemez biçimde arzularımın amaçlarının betimlemesine girdiğini gösterir.[48] Uyumluluk konformizme yol açabilir, ama aynı zamanda antikonformizme de yol açabilir. Böyle bir durumu Theodore Zeldin'in Fransız köylüleri arasında prestij sahibi olma yolunun geleneklere uygun davranmaktan (buna göre konformist olmayan birinin oğlunun da aynı özelliklere sahip olması beklenir) geçtiği yönündeki yorumlarında görebiliriz.[49] Açıkça görülebildiği gibi, uyumluluk etik anlamda kabul edilebilir, ama aynı zamanda özerk olmayan arzulara yol açabilir. Bunun tam tersine, bir kimsenin özerk biçimde antikonformist tercihlere sahip olabileceği ihtimalini gözardı edemeyiz, her ne kadar özerkliğin yalnızca uyumsuzlukla değil aynı zamanda antikonformizmle de uyuşmadığı yönünde olası bir kanıtı memnuniyetle karşılasam da.

Ancak ikinci konu hakkında bir karara varmam gerekmiyor, çünkü ilk vaka ayrımın gerçekliğini gözler önüne sermek açısından yeterli. Her zaman doğru arzuları aşılayan bir ortam tarafından desteklendiği için ahlaki eylemlerde bulunan yumuşak başlı bir konformist özerklik iddiasında pek bulunamaz. Özerk ahlaki eylemler ahlaki olmayan ortamlarda bile ahlaki eylemlerde bulunma kapasitesinin işaretidir. Bunu derken böyle vakalarda değişmez şekilde herkes tarafından uygulandığında en iyi sonucu verecek yolun izlenmesi gerektiğini söylemek istemiyorum. Buradaki varsayıma göre bu konformist bir davranış olmaz, fakat başka bir biçimde özerk olmayan bir davranış olabilir. Pratik ahlak büyük ölçüde "en iyi ikinci seçenekler"le ilgilidir,[50] yani başkaları ahlaki olmayan eylemlerde bulundukları zaman, kişi yalnızca onların davranış biçim-

48. Bu ayrıma dair, bkz. Cohen (1978), s. 103.

49. Zeldin (1973), s. 134.

50. İktisadi "en iyi ikinci" kuramına göre, "Tüm optimum koşulların değil ama daha çoğunun yerine getirildiği bir durumun, daha azının yerine getirildiği bir durumdan mutlaka daha üstün olduğu doğru değildir. Buna göre, Pareto'nun optimum koşullarına ulaşılmasını engelleyen birçok kısıtlamanın olduğu durumlarda, kısıtlamalardan herhangi birinin kaldırılması refahı ya da etkililiği artırabilir, azaltabilir ya da aynı bırakabilir" (Lipsey ve Lancaster 1956-7, s. 12). Etik bağlamda benzetimi ileride 83. dipnotta ele alacağım.

lerinden değil evrensel ahlaki davranış gibi ideal bir durumda benimsenmesi gereken davranıştan da sapmak zorunda kalabilir. İçinde bulunduğu bağlama duyarlı olmayan herhangi bir etik kurala körlemesine uymak özerkliğin bir işareti olamaz. Böyle davranışlara sıkça kurallara ihtiyaç duyan, etik muhakemede bulunmaktan kaçınan ve pek esneklik gösteremeyen kişilerde rastlanır.[51] Adeta birer ahlak ve özerklik paradigması gibi görünen bu kişiler aslında her ikisinden de yoksundurlar.

Bu çalışmada özerkliği yalnızca bir kalıntı olarak, irrasyonel tercih oluşumu listesinde yer alan mekanizmalardan biri tarafından biçimlendirilmiş arzuları ayıkladığımız zaman geriye kalanlar anlamında almamız gerekecek. Benzer şekilde, inançlar hakkında muhakemenin niteliği de çarpıtma ve yanılsama yokluğu olarak alınmalı. Bu, geniş anlamda rasyonalite için gerekli birtakım koşulları bize sağlar. Her ne kadar tam bir tanımlama kadar tatmin edici değilse de bunu en azından o yönde bir ilk adım olarak görebiliriz. Çarpıtma mekanizmalarının geniş bir tipolojisini oluşturabilmek için tıpkı yarattıkları zihinsel durumlar gibi ya bilişsel ya da duygusal nitelikler oluşturduklarını gözlemlememiz gerekir. Sonuç durumları bilişsel ya da duygusal (bunları inançlar ya da arzular olarak da tanımlayabiliriz) olabilir. Benzer şekilde rasyonellikten yoksun oluşlarının nedeni hatalı bilişsel süreçler ya da duygusal bir güdünün istenmeyen etkileri olabilir. Bu bize toplamda dört vaka vermektedir. Bunları az sonra örneklerle anlatacağım. Ancak ilk önce, arzularla benim güdüler olarak adlandırdığım şeyler arasındaki ayrımın savunulması gerek. Güdüler arzuları (ve inançları) biçimlendirir, ama kendileri arzu değildir çünkü bilinçli olarak hissedilmezler ve ait oldukları kişi tarafından varlıkları bilinmez. (Buna göre, Weiszsäcker'ın dediği gibi yenilik saplantısına sahip birisinin "değişimi tercih ettiği"ni söylemek yanıltıcı olur.)[52] Güdüleri birinci dereceden arzuları biçimlendirirken bunu çok farklı bir yoldan yapan (ileride III. Bölüm'de ele alacağımız) üst-arzulara benzetme-

51. Ainslie (1980), William James'ten alıntı yaparak şöyle der: "Etik anlamda en üst düzey yaşam ... gerçek durum için artık fazla dar gelen kuralların yıkılmasında yatar."

52. Von Weizsäcker (1971), s. 356.

miz de söz konusu olamaz. Bilincinde olduğumuz ve uzun vadede kazançlı çıkmak için kısa vadeli hazdan vazgeçebilen arzuların tersine, güdüleri kısa vadeli haz arayışına ayarlı bilinçdışı ruhsal güçler olarak düşünebiliriz.[53] "Güçler" metaforu güdülerin tözel özellikleri hakkındaki bilgi eksikliğimizin altını çizmek açısından yararlıdır. Mevcut durumda bu tözel özellikleri doğrudan incelemek yerine davranışlardan çıkarmak zorundayız.

Bu ayrımı göz önünde bulundurarak, inanç ve arzuların geniş anlamda rasyonelliğinin dürtüler ve bilişsel hatalar tarafından çarpıtıldığı birtakım vakalara göz atabiliriz. Bu dört kategoriyi uzun uzadıya ele almayacağım. Onun yerine önemli ama sınıflarındaki tüm vaka türlerini temsil etmeyen birtakım örneklerle açıklamaya çalışacağım.

Uyumsal tercih oluşumu, isteklerin imkânlara göre ayarlanmasıdır. Bu, kişilik planlamacılarının tercih ettiği bilinçli bir intibak değil, bilinçdışı bir nedensel süreçtir. Bu intibakın ardında, kesinlikle tatmin edilemeyecek isteklere sahip olmaktan kaynaklanan gerginliği veya hayal kırıklığını azaltma güdüsü yatmaktadır.

Başka bir gözle bakma yoluyla tercih değişimi, seçim durumuna yeni bir gözle bakıldığında, rasyonel olarak bir fark olmamasına rağmen seçeneklerin göreli çekiciliği değiştiği zaman meydana gelir. Son dönemlerdeki bir çalışmada, Amos Tversky ve Daniel Kahneman bu etkinin seçim durumlarında yaygın olduğunu ve birçok açıdan görsel yanılsamalara benzediğini tespit edip L. J. Savage'dan şu örneği aktarıyorlar: "Bir müşteri havalı bir araba radyosu almak için arabanın fiyatının üzerine fazladan bir x sterlin ödemeye razıdır, ama arabayı normal fiyatından satın aldıktan sonra bir radyo için x sterlin ödemeye razı olamayacağını anlar ... birçok okurun da anımsayacağı gibi, büyük bir harcama yaparken, örneğin bir ev ya da araba satın alırken para geçici olarak değer kaybına uğrar ve bu da fazladan harcamalara yol açar." Ayrıca öyle görünüyor ki bir şeye zaman ya da para ayırırken, harcama bir hesaptan diğerine geçtiğinde güç kazanarak karar değiştirmemize yol

53. Bekleme ve dolaylı stratejiler (bir adım geri, iki adım ileri) kullanma becerisinin bilinç gerektirdiği ve dolayısıyla bilinçdışına atfedilemeyeceği yönündeki sav için bkz. Elster (1979), Böl. I. 3.

açan içsel muhasebe yöntemleri kullanıyoruz. Eğer 5 sterlin değerinde bir tiyatro bileti almaya giderken yolda 5 sterlinlik bir banknot kaybedersek bu bizi gitmekten alıkoymayacaktır, ama eğer zaten bileti almışsak ve giderken bileti kaybedersek ikinci bir bilet almak istemeyebiliriz.[54] Böyle vakalarda herhangi bir güdü değil yalnızca esnek olmayan bilişsel süreçler söz konusudur.

Hüsnükuruntu inançların istekler tarafından biçimlendirilerek dünyanın aslında olmasını istediğimiz gibi olduğunu düşünmemize yol açmasıdır. Örneğin, terfi etme arzusu terfinin her an olabileceği yönünde bir inanca yol açabilir. Uyumsal tercih oluşumu gibi bu da "soğuk" değil "sıcak" bir süreçtir, ama o fenomenden farklı olarak sonucu bir arzu değil bir inançtır. Nedenleri birbirine çok benzediğinden bu fenomenlerin kimi zaman birbirlerinin yerine geçmesini bekleyebiliriz. İleride III. ve IV. Bölüm'de göreceğimiz şey de tam olarak budur.

Çıkarsama hatası irrasyonel inançlara giden soğuk yoldur. Bu tür hataların çeşitleri yakın zamanda Richard Nisbett ve Lee Ross tarafından ele alınmıştır. Onlara göre "sezgisel biliminsanları", diğer bir deyişle günlük yaşamda hepimiz, bilişsel donanımımızdaki eksiklikler nedeniyle can sıkacak kadar çok sayıda temelsiz muhakeme ve çıkarımlarda bulunmaya meyilliyiz. Böyle hatalar nedensel mekanizmalar açısından tercihlere yeni bir gözle bakmak gibi, etki açısından ise hüsnükuruntu gibidir. Buna tipik bir örnek olarak sanki olasılıklar çarpımsal değil de toplamsalmış gibi, "*Büyük* olasılıkla Cumhuriyetçi olduğuna ve avukat olma olasılığının *düşük* olduğuna kanaat getirdiğimiz bir kişinin Cumhuriyetçi bir avukat olma olasılığı *orta* düzeydedir,"[55] sözünü gösterebiliriz. Burada inanç dar anlamda bile rasyonel değildir. Ne var ki, birçok başka vakada etkilenen tutarlılık değil muhakemedir.

54. Tversky ve Kahneman (1981); ayrıca bkz. Tversky (1982).
55. Nisbett ve Ross (1980), s. 146.

I.4 Kolektif Rasyonalite: Dar Kuram

"Kolektif rasyonalite" kavramının kendisi şüpheli ya da en azından önemsiz görünebilir. Eğer onu oluşturan bireylerin ötesinde bir kolektiflik anlayışı içerseydi, "insanların" (yani bireyler) "insanlık" (yani hayali kolektif bir varlık) için kendi çıkarlarından fedakârlıkta bulunmalarını haklı gösterecek böyle bir anlayıştan ötürü şüpheyle karşılanabilirdi. Öte yandan eğer bu kavram kolektifliği yalnızca karar verme kapasitesine katsaydı ya da onu oluşturan bireylerin rasyonalitesine dağılımsal olarak yaklaşsaydı hakikaten önemsiz olurdu.

Şüphe götürmeyen ve önemli bir kolektif rasyonalite kuramına gerçekten yer olduğunu göstermek için ilk önce kimi zaman bireysel irrasyonel davranışlara yol açan bir özelliğe dikkatinizi çekeceğim: *kendini ölümüne geliştirme*, ya da adım adım gelişmeler yoluyla kendini mahvetme fenomeni. Bu tür bir davranışın irrasyonel olduğu sonucuna varmak zor değildir. O zaman, eğer kolektif düzeyde buna karşılık gelen bir şeyler bulabilirsek bu bizi kolektif irrasyonalite ve bununla bağıntılı biçimde kolektif rasyonaliteden söz etmeye ikna edebilir.

Bu tür davranışlara bireysel düzeyde iki örnek vereceğim. İlki geçişken olmayan tercihler, yani *a*'yı *b*'ye, *b*'yi *c*'ye ve *c*'yi *a*'ya tercih etme durumudur. Bunda problem nedir diye sorabiliriz. Bir kimsenin böyle tercihlere sahip olması onun ne istediğinden haberdar olmadığını gösterir diye cevap verebiliriz. Ama, itiraz eden ısrar edebilir: Peki *bu* neden sorun oluyor? O zaman Howard Raiffa'nın önerdiği zekice cevaba başvurabiliriz.[56] Raiffa'ya göre, böyle tercihlere sahip bir kimse bilerek yaptığı bir dizi seçimle kendini yavaş yavaş öldürebilir. Zira bu kişi *a*'yı *b*'ye tercih ettiğine göre, *b*'nin yerine *a*'yı almak için bir miktar (çok az da olabilir) para ödemeyi kabul edecektir;[57] *a*'nın yerine *c*'yi almak için de benzer

56. Raiffa (1968), s. 78.

57. Burada tercihlerin devamlılığı varsayımında bulunuyoruz: Eğer para çevrimsel tercihlerin tanımlanmasında kullanılan diğer tüm seçeneklere tercih ediliyorsa o zaman bir şeye karşılık bir diğerinden vazgeçmeye gerek yoktur.

bir öneriyi kabul edecektir; yine *c* yerine *b*'yi almak için de bir tutar ödemeyi kabul edecektir. Bu sürecin sonunda söz konusu şahsın elinde başlangıçta olduğu gibi elinde *b* olacaktır, ama bir miktar parası eksilmiş olacaktır. Bu süreci tekrarlayarak kişi kendi kendini iktisadi açıdan yıkıma uğratabilir.[58] İkinci bir örneği ise C. C. Weizsacker'den alıyoruz.[59] Tercihlerini devamlı olarak (ama farkında olmadan) o sırada elinde daha az olan maldan yana yapan bir kişiyi düşünelim. Dahası, şöyle mal çiftleri içeren paketler dizisiyle karşı karşıya olduğunu varsayalım: (1/2, 3/2); (3/4, 1/2); (1/4, 3/4); (3/8, 1/4)... Bu durumda, eğer belli bir zamanda bu diziden *n* numaralı paketi tüketmekteyse ve bir sonraki süre için *n.* paket ile (*n*+1). paket arasında bir seçenek önerilirse, her zaman ikinciyi seçecektir çünkü o paket o anda daha az sahip olduğu maldan daha çok miktarda içermektedir. Ama bu sıfıra yöndeşik bir dizi olduğundan böyle adım adım gerçekleşen gelişmeler aslında yıkıma giden bir yoldur.

Buna kolektif bir karşılık ise şöyledir: Bir ırmağa komşu toprağı olan 100 adet çiftçi vardır. Her bir tarlada birkaç ağaç ve tarıma elverişli bir miktar toprak bulunmaktadır. Çiftçi aileleri büyüdükçe tarıma elverişli daha fazla toprak elde etmek için ağaçları kesmeye karar verirler. Ağaçlar kesilince köklerin tutmakta olduğu toprak boşta kalır ve erozyona uğrayan toprak –yalnızca ağaçların olduğu kısım değil, tarım için kullanılmakta olan toprağın da bir kısmı– ırmağa kapılır. Ancak, bir tarlada erozyonun gerçekleşebilmesi için gerekli koşul yanındaki tüm tarlalardaki ağaçların kesilmiş olmasıdır. Yani hiçbir aile tek başına, komşular da aynısını yapmadıkça kendi tarlasındaki ağaçları keserek kendine zarar veremez. Buna göre eğer tüm aileler toprak edinmek için bölgelerindeki ağaçları keserlerse hepsi zararda olur. Bu, yukarıda ele aldığımız kişiye dönük irrasyonaliteye kişilerarası bir karşılık olarak düşünülebilir.[60]

58. Harcanan para tutarlarının toplamının kişinin başlangıç parasından daha az olmadığı varsayımına dayanarak.

59. Von Weizsacker (1971).

60. Derek Parfit (1973 ve basılmamış eserler) tarafından ileri sürüldüğü gibi, kişiye dönük ilişkilerle kişilerarası ilişkiler arasındaki benzetim birçok açıdan ikna edicidir. Bu benzetimin kullanım alanlarından biri kolektif irrasyonalite ve buna bağlı kolektif rasyonalite kavramlarını kabul etmemizi sağlamak olabilir.

Diğer ailelerin benzer davranışta bulunmayacakları inancı göz önüne alındığında (hatta diğer ailelerin benzer biçimde davranacakları öngörüsü varsa dahi) buradaki eylemler dar anlamda bireysel olarak rasyoneldir.

Bunu daha iyi gözler önüne serebilmek için bu öyküyü inanç ile davranış arasındaki üç farklı ilişkiye karşılık gelen üç farklı biçimde tamamlayacağım (bir vakada ise değiştireceğim). *İlk versiyonda*, tüm komşu tarlalardaki ağaçların kesilmesinin tekil bir tarlada erozyon yaşanması için *gerekli ve yeterli* bir koşul olduğunu varsayıyorum. Buna ek olarak, erozyon yaşanırsa o tekil tarladaki ağaçların da ırmağa kapılıp gideceklerini varsayıyorum. Son olarak da ağaçlardan elde edilen odunun yararlı bir işte kullanılabileceğini varsayıyorum. O zaman açıkça görülebileceği gibi her ailenin kendine ait ağaçları kesmek için iyi bir nedeni olacaktır. Diğer aileler her ne yaparsa yapsınlar (söz konusu ailenin inancına göre), tüm komşular kendilerine ait ağaçları kesmedikçe bizim aile kesebilir ve böylece tarım için toprak kazanabilir, yok eğer komşular da keserlerse, o zaman da en azından kayıplarını azaltmalı ve odunu elde etmeye bakmalıdır. Bu vakada diğerlerinin davranışıyla ilgili inanç konuyla ilgisizdir. Eğer çiftçi bu konu üzerine düşünecek olursa komşuların gerçekten de ağaçlarını keseceklerini fark eder, ama çiftçinin kendi kararını vermek için diğerleriyle ilgili bir inanca varması gerekli değildir. Bir oyun olarak –aslında Mahkûmun İkilemi'yle aynı şeydir bu[61]– durum apaçıktır, çünkü çözüm baskın stratejilerden oluşmaktadır.

İkinci versiyonda, tek bir tarlada erozyonun ancak ve ancak hem o tarla hem de komşu tarlalardaki ağaçlar kesilirse olacağını varsayıyorum. Buna göre, eğer komşuların kendi ağaçlarını keseceklerine inanılıyorsa, söz konusu ailenin kendi ağaçlarını kesmemek ve böylece erozyonu önlemek için iyi bir nedeni vardır. Ancak, eğer komşulardan bazılarının ağaçlarını kesmeyeceklerine inanılmaktaysa, ailenin tarım için toprak elde etmek adına kendi ağaçlarını kesmesi için bir neden vardır. Bu oyun –"Korkak tavuk"[62]– yalnız-

61. Araştırmalar için bkz. Rapoport ve Chammah (1965) ya da M. Taylor (1976).

62. Bu konuda bir araştırma için bkz. Taylor ve Ward (1982).

ca basitlikten uzak değil aynı zamanda biraz ters bir oyundur, çünkü komşularından farklı davranmak herkesin çıkarınadır. Bir yandan bireyin diğer kişilerin davranışlarına ilişkin inancı kendi kararları için yaşamsal öneme sahiptir ama öte yandan diğerlerinin ne yapacaklarına dair rasyonel bir beklenti oluşturmanın hiçbir yolu yoktur. Bu durumda elimizde çözümü olmayan bir oyun vardır.

Üçüncü versiyonda, ilk öyküyü değiştirip çiftçilerin erozyonu zaten yaşamış olduklarını ve yeni ağaçlar dikerek önlemek istediklerini varsayıyorum. Herhangi bir tarladaki erozyonun durması için hem o tarlada hem de komşu tarlalarda ağaç dikilmesi gerekli ve yeterlidir. Eğer komşular aynı şekilde davranmazlarsa, tek bir tarlada dikilmiş ağaçlar ırmağa kapılıp gider. Bu oyunun –"Güven Oyunu"[63]– gerçek çözümü tüm ailelerin ağaç dikmesidir. Herkes bunu yaptığında kimsenin başka türlü davranması için bir neden yoktur ve hiç kimsenin ağaç dikmediği duruma göre herkes artıdadır. Diğer yandan, bunu yalnızca diğerlerinin de aynı biçimde davranacağına inanırlarsa yapacaklardır, çünkü tek başına bu işe kalkışmanın bir maliyeti vardır. Bu vakada (ilk versiyondan farklı olarak) diğerlerinin davranışlarına dair bir inanç oluşturmak çok önemlidir ve (ikinci versiyondan farklı olarak) diğerlerinin de kişinin kendisi gibi rasyonel ve aynı derecede bilgi sahibi olduğunu bilmekle böyle bir inanca ulaşmak mümkündür.

İlk versiyon bireysel olarak rasyonel olan davranışların, bireysel inançların rasyonel olup olmamasına bakılmaksızın, kolektif olarak felaketlere yol açtığı bir vakadır. İkinci versiyon ise belirsizdir: Kolektif bir felaket ortaya çıkabilir de çıkmayabilir de. Bu, faillerin birbirleri hakkındaki (ille de rasyonel olmayan) inançlarına bağlıdır. Üçüncü versiyonda ise felaketin önlenmesi faillerin (birbirlerinin tercihleri, rasyonellikleri ve bilgileri hakkında) sahip oldukları bilginin, işbirliğine inanmayı rasyonel bir inanç kılıp kılmamasına bağlıdır.

Bu arka plandan hareketle, iki ayrı kolektif rasyonalite kavramı tanımlayabiliriz. *İktisadi kolektif rasyonalite kavramı* insanların kolektif rasyonel eylemlerle herkes için iyi olan, ya da en azından herkes için kötü olmayan bir sonuç ortaya koyduklarını ifade eder. Bu

63. Araştırmalar için bkz Sen (1967, 1974).

tür kolektif rasyonalite az önce değindiğimiz üç biçimde başarısızlığa uğrayabilir: Tecritle, ters etkileşim yapılanmaları nedeniyle ve bilgi eksikliği nedeniyle. Başka çalışmalarımda böyle başarısızlıkları "toplumsal çelişkiler" olarak adlandırmıştım.[64] *Siyasal kolektif rasyonalite kavramı* ise insanların bu çelişkileri birlikte hareket ederek aşabileceklerini ima eder. Örneğin, refah iktisadının anahtar kuramlarından birine göre dışsallığın olmadığı durumlarda piyasa mekanizması iktisadi anlamda kolektif olarak rasyoneldir.[65] Ne var ki, dışsallıkların her alanda yaygın olması nedeniyle, Devlet kolektif anlamda rasyonel bir siyasal çözüm olarak görünmektedir.[66] Elbette, başka bir muhtemel sonuç yerine herkes için daha kötü sonuçlar doğurabilecek bir durumdan kaçınmak adına kolektif rasyonalitedense siyasal bir sisteme ihtiyaç duyabiliriz, ama bu da zaten böyle bir sistemden asgari beklentimiz olmalıdır.

Yukarıdaki konuyu ele alırken her fail için yalnızca iki şık olduğunu ve faillerin benzer konumlarda ve benzer güdülenimlere sahip olduklarını varsayarak çok büyük iki basitleştirme yaptım. Tabii ki genel olarak toplumsal etkileşim farklı fırsatlar ve tercihlere sahip olup çok sayıda farklı seçenekle karşı karşıya bulunan failleri bir araya getirir. Açıkça görüldüğü gibi bu karmaşıklıklar kolektif irrasyonalitenin kapsamını ve bunu aşabilecek rasyonel siyasal kurumlara olan ihtiyacı artırmaktadır.

Toplumsal seçim kuramı herhangi bir bireysel tercih söz konusu olduğunda toplumsal olarak optimal sonuçlara nasıl ulaşılabileceğini ortaya koymak açısından yararlı bir araçtır. Çok geniş hatlarla kuramın yapısı şöyledir:[67] (1) Failler kümesini *verili* olarak kabul ederek başladığımızdan sınırları normatif açıdan haklı gösterme sorunuyla karşılaşmıyoruz. (2) Faillerin karşı karşıya bulundukları

64. Elster (1978a), Böl. 5.

65. Fakat bu sadece, bir kere (herhangi bir biçimde) sağlandıktan sonra faillerin sapmakta bir kazançlarının olmayacağı bir Pareto optimal piyasa dengesi olduğunu varsayan dar bir anlamda geçerlidir. Genelde denge dışı ticaretin bu optimumu sağlayacağı yönünde herhangi bir garanti yoktur, öte yandan kolektif anlamda rasyonel bir düzenden bekleyeceğimiz şey budur. Bu tür sorunlara iyi bir giriş için bkz. Weintraub (1979).

66. Bu görüşün iyi bir ifadesi için bkz. Baumol (1965).

67. Daha kesin ifadeler için bkz. Arrow (1963), Sen (1970) ya da Kelly (1978).

seçenekler kümesini *verili* olarak aldığımız için gündemin manipülasyonu gibi sorunlar ortaya çıkmıyor. (3) Faillerin sahip oldukları tercihleri de *verili* olarak kabul ediyoruz ve bunların seçenekler kümesinden bağımsız olduklarını varsayıyoruz. Bu son koşul uyumsal tercih oluşumu ve benzeri sorunları gözardı edebileceğimiz anlamına geliyor. (4) Standart versiyonda –şu ana kadar işlevsel olan tek versiyon– tercihlerin tümüyle sırasal oldukları varsayılır. Buna göre tercihlerin gücünden söz etmek ya da bireyler arasında karşılaştırmalar yapmak mümkün değildir. (5) Son olarak, tercihlerin dar anlamda rasyonel oldukları varsayılır.

Bu saydıklarımızı göz önünde bulundurarak, seçeneklerin toplumsal tercihlere göre şu kıstasları tatmin edecek bir sıralamasını elde etmek istiyoruz: (6) Sıralama eksiksiz ve geçişken olmalı. (7) Toplumsal düzeyde bir seçeneğin bireysel düzeyde herkes tarafından tercih edilen bir seçeneğe asla tercih edilmemesi anlamında kolektif olarak rasyonel olmalı. (8) Toplumsal tercih sıralaması bir anlamda bireysel tercihlere saygı duymalı. Bu son fikir *anonimlik* (tüm bireyler eşit sayılmalı), *diktatörlük olmaması* (hiçbir birey toplumsal seçim üzerinde diğerlerinden daha fazla söz sahibi olmamalı), *liberalizm* (tüm bireylerin diktatörü oldukları kendilerine ait özel bir alanları olmalı), *stratejilere kapalı olmak* (sahte tercihler ifade etmek kazançlı olmamalı) gibi çok çeşitli kavramları kapsar. (9) Herhangi iki seçenek arasındaki toplumsal seçim yalnızca bireylerin bu iki seçeneği nasıl derecelendirdiğine bağlı olmalı ve böylece diğer seçeneklerin derecelendiriş biçimlerindeki değişiklerden etkilenmemeli. Bu, *ilgisiz seçeneklerin bağımsızlığı* koşuludur ve örneğin, bireysel tercihler seçenekler kümesiyle birlikte değişirse yerine getirilmemiş olur.

Bu kuramın özünü bize bir dizi imkânsızlık ve benzersizlik teoremi verir. Bu teoremler bize bu koşulların herhangi bir altkümesinin ya aynı anda tatmin edilemeyeceğini ya da tercihleri birleştirmek için benzersiz bir yöntem tarif ettiğini söyler. Toplumsal seçim kuramı birçok zorluk gündeme getirir. Bu zorluklardan bazıları kuram tarafından, bazıları ise ona karşı itirazlar olarak ortaya atılmıştır. Kurama ait çeşitli imkânsızlık teoremleri yapının tümünde yanlış bir şeyler olduğunu düşünmemize neden olduğundan, bir dereceye kadar bu zorluklar da bizi söz konusu itirazlara götürür.

Bütün imkânsızlık teoremlerini ele almayacağım, çünkü bazıları konunun derinine pek inmiyor. Özellikle Arrow'un teoremi tercihlerin tamamen sırasal olarak ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Tercihler hakkında daha fazla bilgi edinme imkânı olduğu zaman bu paradoks ortaya çıkmaz.[68] Bana göre daha önemli olan gerçek, şimdi işaret edeceğim iki nedenden dolayı, ifade edilen tercihlerin –ister sırasal ister sayısal olsunlar– bir kamu yararı kuramı için çürük bir temel teşkil ettiğidir. (Bireysel tercihlerin yalnızca dar anlamda rasyonelliğinin yeterli olmasından doğan sorunu bir sonraki bölümde ele alacağım.)

Gerçekte, tercihler hiçbir zaman doğrudan gözlemlenebilir olma anlamında "verili" değildirler. Bir toplumsal seçim sürecinde girdi olarak kullanılabilmeleri için bireylerce *ifade edilmeleri* gerekmektedir. Tercihlerin ifade edilmesi de bir eylemdir ve bu eylemin de söz konusu tercihler tarafından yönlendirildiğini söyleyebiliriz.[69] Bireysel açıdan rasyonel olan eylemin, bu tercihleri oldukları gibi ifade etmek olduğunu görmek zor olabilir. Tercihleri toplama yöntemlerinden bazılarında bireyin sahte tercihler bildirmesi kazançlı olabilir, yani kişi gerçek tercihlerini söylemediğinde sonuç gerçek tercihleri doğrultusunda biçimlenip onun lehine dönebilir. Toplumsal seçim mekanizmaları için getirilen "stratejilere kapalı olma" koşulu bu ihtimali dışlamak için önerilmiştir. Ancak öyle görünüyor ki dürüst olmanın her zaman kazandırdığı sistemler de başka açılardan pek tercih edilmeyebilirler.[70] O zaman, toplumsal tercihlerin ifade edilen tercihlere göre kolektif anlamda rasyonel (ya da kuramın dilinde, Pareto optimalitesi koşuluna uygun) ol-

68. Tercihler konusunda bilginin rolü için, bkz. d'Aspremont ve Gevers (1977), Sen (1979).

69. Bariz biçimde değil ama büyük olasılıkla; zira Sen (1976) tarafından da dile getirildiği gibi, fail birkaç farklı tercih yapısına sahip olabilir ve hangi birinci derece tercihi ifade edeceğine karar vermek için daha üst düzey tercihlere başvurabilir.

70. Pattanaik (1978) eldeki sonuçların bir incelemesini yapıyor. Buna göre, toplumsal seçim için kullanılan mekanizmalar içerisinde stratejiye izin vermeyenler yalnızca diktatörlük mekanizması (diktatörün tercihlerini yanlış ifade etmek için bir nedeni yoktur) ve belli bir seçeneğin seçilmesi olasılığını, o seçeneği ilk seçenek olarak seçmiş bulunan oy sahiplerinin oranına eşitleyen rastlantısal mekanizmadır.

masını şart koşsak bile, gerçek tercihlere göre bu koşula uymayabilecekleri ihtimaliyle yüzleşmek durumundayız. Stratejiye kapalı olmak ve kolektif rasyonalite kavramları ya birlikte ayakta durur ya da birlikte çöker. İlki çöküyor gibi görünüyor, eğer öyleyse ikincisi de çöker. Eğer herkesin başka bir sonucu tercih etme ihtimali varsa o zaman toplumsal seçim mekanizmasının sonucunun öyle ya da böyle kamu yararını temsil ettiği yönündeki fikri savunmak çok zor hale geliyor.

Amos Tversky her vakada seçimlerin –ya da ifade edilmiş tercihlerin– gerçek tercihleri temsil ettiği varsayımında bulunmamak gerektiğini gösteren nedenlerden bir diğerine dikkat çekmiştir.[71] Bir kimse bir seçim yaptığı zaman, o seçimi nedeniyle kendisi veya başkaları tarafından sorumlu tutulabilir. Özellikle de önceden son derece rasyonel görünen rizikolu kararların sonradan yanlış oldukları ortaya çıktığında pişman olabilir. Kişi bu pişmanlığı öngörerek, belirsizliğin azalacağı ya da ortadan kalkacağı düşüncesiyle beklenen değeri daha düşük olan bir seçeneği tercih edebilir. Bu durumda ifade edilen tercihler, Serge Kolm'un deyişiyle, olabilirliğe bağlı hale gelmiştir.[72] Bu da elbette, gerçek tercihler bağlamında değil ama insanların ifade etmeyi seçtikleri tercihler bağlamında –çünkü biz yalnızca o tercihleri bilebiliriz– seçeneklerin bağımsızlığı koşulunu çiğnemektedir. III. Bölüm'de vakaların önemli bir türünde gerçek tercihlerin de mümkün olan tercihler kümesine bağlı olabileceği ihtimali –işte toplumsal seçim kuramının normatif etkisinden şüphe duymamız için bir neden daha– geniş biçimde ele alınmaktadır.

71. Tversky (1981).

72. Eğer kolaylık olsun diye tercihler yerine fayda fonksiyonlarından söz edersek, olabilirliğe bağlı olma kavramı iki biçimde anlaşılabilir. Birincisi, (argüman olarak tek seçeneklerle tanımlanmış olan) fayda fonksiyonu çözüm kümesiyle birlikte sistematik değişiklikler gösterebilir. İkincisi, söz konusu kümenin kendisi gerçekte seçilmiş olan seçenekle birlikte fayda fonksiyonunun argümanı olabilir. Matematiksel açıdan her iki yorum birbirine eşittir, ancak tözel olarak farklıdır. İlkine göre ilgisiz seçeneklerin varlığı belli bir seçenekten elde edilen faydada bir farklılığa yol açabilir, oysa ikincisine göre bu seçeneklerin kendilerine bağlı faydalar vardır. Tversky (1981)'de insanların sorumluluktan kaçındığı, dolayısıyla bu faydanın negatif olabileceği iddia edilmektedir. Başka vakalarda ise insanlar özgürlüklerine değer verdikleri için pozitif olabilir (III.3).

I.5 Kolektif Rasyonalite: Geniş Kuram

Kolektif rasyonaliteye ilişkin dar kuram, bireysel rasyonaliteye ilişkin dar kurama dayanır. Yani, toplumsal seçimlerde girdi olarak aldığımız bireysel tercihler konusunda tek koşul, I.2'de ortaya koyduğumuz biçimsel tutarlılık özelliklerine sahip olmalarıdır. Şimdi bireysel tercihlerin tözel rasyonaliteden yoksun olması durumunda, siyasetin, anlamsız girdileri anlamsız çıktılara dönüştüren bir mekanizma olabileceği yönündeki iddiaları ele almak istiyorum.

Toplumsal seçim kuramı ve ilgili yaklaşımlarda,[73] kolektif rasyonalite bireysel tercihleri eşgüdümleme ya da toplama, bireylerin birbirlerinin ayağına dolanmasını ya da birbirlerinin arka bahçesine kendi çöplerini atmalarını engelleme sorunu olarak görülür. Ne faillerin tözel rasyonalitesi ne de tercihlerinin ahlaki olup olmaması bir sorun haline getirilir. Böyle yapılmamasının iyi nedenleri olduğundan şüphem yok. Tıpkı refah iktisadının tüketicinin egemenliğine dayanması gibi, toplumsal seçim kuramı da yurttaşların egemenliği varsayımına dayanır. Devlet ancak yurttaşların devletidir. Yurttaşlar ahlakçı bir düşünürün bencil, kinci, yıkıcı, konformist ya da gelip geçici olarak niteleyebileceği tercihlere sahip olabilirler ama bu tercihlerin ifadesini kısıtlamaya kalkışmak mazur görülemez bir sansürcülük anlamına gelir. Bu düşünceye göre, kimse bireyler için neyin iyi olduğunu bireylerden daha iyi bilemez ve onlar da kendileri için neyin daha iyi olduğunu tercihleriyle ifade ederler. Dolayısıyla, devletin tek görevi bireylerin yalnızca kendi özel alanları içinde kalan seçenekler için değil, tüm toplumsal düzenlemelerle ilgili tercihlerini ifade etmelerine imkân sağlayan bir mekanizma kurmaktır. Bu mekanizma iyi veya kötü şekilde işleyebilir. Bir önceki kısmın sonlarına doğru değindiğimiz sorunlar kolektif rasyonalite sağlama çabalarını boşa çıkarabilir. Ne var ki,

73. Söz konusu yaklaşımlara örnek olarak oybirliğini siyasal kararlar için bir koşul yapan "toplumsal seçim" kuramcılarını (Buchanan ve Tullock'tan başlayarak) sayabiliriz. Oybirliğine rasyonel tartışmalarla ulaşılacağına inanan oybirliği kuramcılarının aksine, toplumsal seçim kuramcıları liberter açıdan oybirliğinin gerekli olduğunu, çünkü oybirliğine ulaşılmaması durumunun azınlık haklarını çiğneyeceğini iddia etmekteler.

toplumsal kararlar vermek için başka hiçbir düzenleme haklı gösterilemez. Özellikle de belli kişilerin tercihlerini göz önünde bulundurnama ya da belli tür tercihleri hesaba katmama konusunda kimse haklı gösterilemez.

Birçok bağlam için bu savlar açıklayıcıdır, ama tam anlamıyla kati olduklarına inanmıyorum. Bunlar iki varsayıma dayanır: Tercihlerin toplanmasının tek alternatifinin tercihlerin sansürlenmesi olduğu ve tercihlerin sansürlenmesinin hiçbir zaman kabul edilemeyeceği. Her iki varsayıma da karşı çıkmak mümkündür. İlkine siyasal düzenin tercihleri toplamaktansa onları değiştirme işlemine uyarlanabileceği, ikincisine de kendi kendini sansürlemenin, neyin iyi olup neyin olmadığına bizim adımıza karar veren bir otoritenin uyguladığı sansürle aynı şekilde kabul edilmez olmadığı cevabı verilebilir. Bu konunun derinine inmeden önce, ahlak ile geniş anlamda rasyonalite arasındaki ayrıma fazla özen göstermeyeceğimi baştan söylemeliyim. Hiç şüphe yok ki tutarlılık, siyasal düzenin geniş anlamda rasyonel tercihleri teşvik etme ya da destekleme yetisi ile etik tercihlerdeki karşılığını teşvik etme ya da destekleme yetisini birbirinden ayrı olarak ele almamı gerektirirdi, ama bu ayrıma giremeyeceğim.

Kendi kendini sansürlemenin bir tercih eleme ya da "aklama" yöntemi olması üzerine pek bir şey söylemeyeceğim.[74] İlke olarak, birey ya da topluluk gelecekte belli tür tercihlerin toplumsal seçim süreci için girdi sayılmamasına karar verebilir, ama bunu pratiğe geçirmeye karşı çeşitli görüşler vardır. Bir kere, örneğin sadistçe tercihleri dışlamak istediğimizde bu gereksiz derecede karışık olurdu. Onun yerine sadistlerin en gözde alternatifini olabilirler kümesinin dışında tutmak çok daha kolay olurdu. Benzer biçimde, "burnunu sokan" ya da başkalarına karışan tercihleri dışlamak istediğimizde, bunu belli bazı seçenekleri toplumsal seçim sürecinden geri çekerek ilgili bireylere bırakmak yoluyla gerçekleştirmek çok daha kolay olurdu.[75] Kimi durumlarda da, seçenek uygun bir siyasal seçenekse ve en gözde alternatifin kendisi sorun yaratmıyorsa,

74. Daha kapsamlı bir inceleme için, bkz. Goodin 1986.

75. Sen (1976) tarafından ileri sürüldüğü gibi. Ayrıca bkz. yukarıda 69. dipnot.

tercihlerin kendilerini elemek isteyebiliriz, ama bu durumlar büyük ihtimalle hem sayıca az hem de önemsizdir.[76] Zaten bu öneri, bir bireyin ya da topluluğun daha sonra fikrini değiştirmesini imkânsız kılacak biçimde kendini bağlamasına ne zaman izin verilebileceği sorusunu cevaplama zorluğuna takılır.[77]

Hem kuramsal olarak hem de pratikte çok daha önemli olan, siyasetin ana ilgi alanının tercihlerin toplanması değil *tercihlerin dönüştürülmesi* olması gerektiği fikridir. Bu görüşe göre siyasal sürecin özü, herkesin tercihlerine göre oy kullanmasından ibaret olan münferit bir eylem değil, kamu yararı üzerine herkese açık ve rasyonel bir tartışmadır. Siyasetin amacı oybirliğiyle varılmış rasyonel bir mutabakat sağlamak olmalıdır, indirgenemez biçimde birbirine karşıt çıkarlar arasında tarafların karşılıklı ödün verdiği optimal bir çözüm değil. Bu tartışma ortamının piyasa ilkelerince kirletilmemiş olması gerekir, ayrıca iletişim de pazarlıkla karıştırılmamalıdır. Bu karşılaştırmalardan sonra hemen aklıma gelen birkaç yazar Rousseau ve Hegel, Hannah Arendt ve Jürgen Haberınas gibi isimler. Bu yazarlar kendi aralarında birçok açıdan büyük farklılıklar gösterseler de özel, bencil ve kişiye has tercihlerden dürüst ve halka açık bir tartışmayla kurtulma ihtiyacı konusunda hemfikirdirler. Sonraki kesimlerde ilk önce bu yazarların ve başkalarının yazılarından geniş anlamıyla bir kolektif rasyonalite kuramı oluşturacağım, ondan sonra da buna karşı bazı itirazlar öne süreceğim. Bu itirazlar kuramın ideal haline, Rawls'un Tam İtaat Kuramı'na,[78] karşı savlar olarak alınmamalı. Daha ziyade o noktaya ulaşırken karşımıza çıkabilecek birtakım pratik engellere dikkat çekmek istiyorum. Ancak, bu itirazlardan bazıları daha derine inebilir. Yine de açıkça belirtınem gerekir ki bu kuram büyük ölçüde benim de benimsediğim bir kuramdır ve Şeytanın Avukatı rolüne soyunmam

76. Örneğin, eğer bir kimse kendisinin az kazandığı ve diğer herkesin de çok az kazandığı bir durumu, herkesin yüksek sayılabilecek bir gelir düzeyinde olduğu bir duruma tercih ediyorsa, o zaman emin olamasak da bu kimsenin tercihlerinin kinden kaynaklandığından kuşkulanabiliriz. Buna ilaveten ilk durumu herkesin çok az kazandığı bir duruma tercih etmiş olduğunu gözlemlediğimizdeyse bu kuşkumuz doğrulanmış olur, çünkü neticede tercihlerinin çileci bir yaşam isteğinden kaynaklanmadığını anlamış oluruz.

77. Bu konu için bkz. Schelling (1980, 1982).

78. Bu kavram için bkz. Rawls (1971), s. 245.

kuramı yıkmaya değil onu güçlendirmeye yönelik bir adım olma amacı taşımaktadır.

Kuramın temelinde, en azından benim ilgilendiğim versiyonlarında, iki ana öncül yatmaktadır.[79] İlki siyasal bir ortamda kesinlikle kamuoyu önünde söylenemeyecek belli savlar olduğu biçimindedir. Siyasal bir tartışmada herhangi bir çözümü sırf kişinin ya da kişinin ait olduğu grubun lehine olduğu için dayatmak pragmatik açıdan imkânsızdır. Kamuya açık bir tartışmaya katılma eylemiyle –pazarlık yapmak yerine tartışmayı seçmekle– böyle iddiaları imkânsız kılmış oluruz. Örneğin, işçiler ya da kadınlar sırf kendi statülerine dayanarak avantaj talebinde bulunamaz. Bu statünün belli etik özellikleri nedeniyle onlara birtakım haklar kazandırdığını, bu özellikler başka bir grup için de geçerli olduğunda o grup üyelerine de benzer yararlar sağlayacağını savunmak zorundadırlar. Güce dayalı bir pazarlık yerine belli haklara sahip olma temelinde bir tartışmaya girmemiz, mantıken ilgili konularda benzer durumda olanların iddialarını da kabul etmeye hazır olduğumuzu gösterir.[80]

Bu yaklaşım bize yalnızca, siyasal tartışma ortamında kamu yararı hakkında atıp tutmanın gerekli olduğunu gösteriyor. İkinci bir öncül ise kamu yararına ilişkin kaygıların zamanla hatibi de ikna edeceğini söylüyor. Hiç kimse kamu yararına devamlı kuru övgüler düzüp duramaz, çünkü –bahis konusunda Pascal'in ileri sürdüğü gibi– ilk başta sahipmiş gibi yaptığı tercihlere en sonunda gerçekten sahip duruma gelir. Bu (ilkinden farklı olarak) kavramsal değil, psikolojik bir öncüldür. Yalandan belli hareketleri tekrarlamanın nasıl gerçek sonuçları olabileceğini açıklamak açısından, uyumsuzluğu azaltmak için insanların demek istediklerini söylediklerine yaklaştırdıkları ileri sürülebilir, ama içinde bulunduğumuz bağlamda bu tehlikeli bir savdır. Aşağıda III. Bölüm'de uzun uzadıya açıklandığı gibi, uyumsuzluğun azaltılması genelde özerk tercihler meydana getirmez. Onun yerine önyargı ve bencilliği yıkmak için aklın gücünü kullanmak gerekir. Aklın diliyle konuşarak kişi kendini aklın etkilerine açar.

79. Habermas (1982) "söylem etiği"nin yararlı bir ifadesini sunar.

80. Midgaard (1980) herhangi bir rasyonel tartışmanın kavramsal temelini oluşturduğunu öne sürdüğü bir dizi kural önermektedir.

Toparlamak gerekirse, kamuya açık bir tartışmada bencil savları ifade etmenin kavramsal imkânsızlığı ile diğer insanları göz önünde bulunduran tercihleri o tercihlere gerçekten sahip olmadan dile getirmenin psikolojik zorluğu birleşerek kamuya açık tartışmaların kamu yararına işlemesine yol açar. O zaman, genel irade sırf verili (ya da ifade edilmiş) tercihlerin Pareto optimalitesi koşuluna uygun biçimde gerçekleşmesi yönünde değil,[81] kamu yararı kaygısı tarafından biçimlendirilmiş tercihlerin ortaya çıkması yönünde olacaktır. Örneğin, rasyonel tartışmalarla gelecek nesillerin de çıkarlarını hesaba katmak mümkün olurken, verili tercihlerin Pareto optimalitesine uygun biçimde gerçekleşmesi sonraki nesilleri tümüyle gözardı edebilir. Ayrıca bu tartışmalar aracılığıyla önemli bir sorunu, stratejiye kapalı olma sorununu da aşmış oluruz. Tek bir hamleyle hem daha rasyonel tercihler elde ederiz hem de onların gerçekten ifade edilmelerini sağlarız.

Bu noktada, az önce ortaya koyduğumuz kurama karşı ileri sürülebilecek toplam yedi itiraza değinmek istiyorum. *İlk itirazım* paternalizm konusunun tekrar gözden geçirilmesini içeriyor. Yurttaşlara siyasal tartışmaya katılma zorunluluğu getirmek mazur görülemez bir müdahale anlamına gelmez mi? (Bunun bir tür baskı olduğu bile ileri sürülmüştür. Örneğin, Alman öğrenci hareketinin sloganlarından biri "Tartışma baskıdır" biçimindeydi. Bunun geçerli bir slogan olduğu bağlamlar kesinlikle vardır, ama yine de burada bunu gözardı edeceğim.) Pek çok kişi bu itiraza oy kullanma hakkı ile tartışmaya katılma yükümlülüğü arasında bir bağ olduğunu söyleyerek cevap verecektir. Oy verme hakkını kazanmak için televizyonun üzerindeki oy kullanma düğmesine basmanın ötesinde belli birtakım yurttaşlık görevlerini yerine getirmek gerekir.

Demokratik kurumlar hakkındaki tartışmalarda gündeme getirildiğinde bu savın altında iki farklı fikrin yattığı görülür. Birincisi, yalnızca kaynaklarını –özellikle de *zamanlarını*– bu konuya yöneltecek kadar siyasetle *ilgili* olan kimseler oy verme hakkına sahip olmalıdır. İkincisi, oylama sürecindeki girdiler arasından *bilinçli* tercihlere öncelik vermek gerekir. İlk sav katılım ve tartışmayı ilginin bir göstergesi olarak algılıyor, ama bunları kendi başlarına bir

81. Runciman ve Sen (1965) tarafından iddia edildiği gibi.

araç olarak değerlendirmiyor. Bu sava göre, insanların oy hakları için para ödemelerini istemek de kabul edilebilir. İkinci sav ise tartışmayı gelişmeye giden bir yol olarak görüyor: Tartışma yalnızca doğru kişilerin seçilmesini sağlamakla kalmaz, onları daha nitelikli hale de getirir.

Bu savların, siyasete ilginin tüm ilgili boyutlarda eşit olarak dağıldığı, ideale yakın bir dünyada biraz geçerliliği olabilir, ama günümüz siyaseti bağlamında konunun özünden uzaktırlar. Yüksek bir katılım eşiğini aşmayı başarabilenler büyük oranda nüfusun daha ayrıcalıklı kesimindendir. Bu, en iyi ihtimalle paternalizme yol açar, en kötü ihtimalle ise katılım için öne sürülen yüksek kıstaslar kendi kendini seçmiş olan elit eylemcilerin, gerçekten konularla ilgili olduklarından değil de güç sahibi olmak için siyasetle uğraşan bir seçkinler grubunun ortaya çıkmasına neden olur. Aşağıda ele alacağımız başka vakalarda da olduğu gibi, en iyi seçenek, kamu yararının düşmanı olabilir. Bu ideali hem rasyonel tartışmaya izin verip hem de katılım kıstaslarını düşük tutacak biçimde uyarlamanın imkânsız olduğunu söylemiyorum, yalnızca herhangi bir kurumsal tasarım bu iki kavram arasında bir denge olduğunu göz önünde bulundurmalıdır.

İkinci itirazım ise, tartışma için sınırsız zaman olduğunu farz etsek bile, oybirliği ve rasyonel anlaşmaya ulaşılamayabileceği yönünde. Kamu yararının doğasıyla ilgili meşru ve çözümlenemez fikir ayrılıkları olamaz mı? En yüksek değerlerde bile bir çokluk söz konusu olamaz mı?

Üçüncü itirazım bu soruyu etkisiz kıldığı için cevabı tartışmayacağım. Tartışmalarda hep zaman sınırlamaları –konu ne kadar önemliyse o kadar az süre– olduğuna göre oybirliği pek nadir sağlanabilecektir. Oybirliği sağlanamayan herhangi bir tercihler kümesi içinse onları toplayacak bir toplumsal mekanizma gerekecektir. Tartışma ancak bir yere kadar sürdürülebilir, hâlâ büyük düşünce ayrılıkları olsa bile bir noktada karar vermek gerekir. O halde bu itiraz, tercihlerin dönüşümünün en fazla tercihlerin toplanmasını tamamlayıcı bir rol oynayabileceğini, asla tümüyle onun yerini alamayacağını bizlere göstermektedir.

Buraya kadar söylenenler şüphesiz bu kuramın tüm savunucuları tarafından kabul görecektir. Her ne kadar Habermas'ın "ideal

konuşma durumu" tümüyle gerçekleşemese bile, eğer o yönde çaba sarf edilirse siyasal sürecin sonucunun iyileşeceği düşünülecektir. *Dördüncü itiraz* bu cevabın geçerliliğini sorguluyor. Kimi durumlarda az tartışma tehlikeli bir şeydir, hatta hiç tartışma olmamasından daha kötüdür – örneğin, tartışma sonucunda herkes değil de insanların yalnızca bir kısmı kamu yararını amaçlarsa. Şu öykü bu sorunu çok güzel özetliyor:

> Evvel zaman içinde iki çocuk bir pasta bulmuşlar. Biri, "Harika! Pastayı yiyeceğim," demiş. Öteki ise, "Hayır, bu adil değil! Pastayı birlikte bulduk, o yüzden eşit olarak paylaşmalıyız. Yarısı sana, yarısı bana," diye cevap vermiş. İlk çocuk, "Hayır, bütün pasta benim olmalı," demiş. O sırada oradan geçen bir yetişkin ise "Çocuklar, bu yüzden kavga etmeyin: *Uzlaşın.* Arkadaşına pastanın dörtte üçünü ver bakalım," diyerek araya girmiş.[82]

Burada sorunu yaratan, yetişkin tarafından önerilen toplumsal seçim mekanizmasında ilk çocuğun tercihlerinin iki defa yer almasına izin verilmesi: bir kere kendi ifadesinde ve bir kere de diğer çocuğun içselleşmiş paylaşma etiği çerçevesinde. Bu sonucun toplumsal açıdan her iki çocuk da kendi bencil tercihlerine bağlı kaldıklarında ortaya çıkacak sonuçtan daha kötü olduğunu ileri sürmek mümkün. Adam Smith kamu yararı için ticarete müdahale edenlerin pek iyilik yapmadıklarını söylerken büyük olasılıkla aklında *tek taraflı* etik ve rasyonel davranma çabalarının neden olabileceği zararlar vardı. Buyruk üzerine tek taraflı olarak davrananlar, söz konusu kategorik buyruğa kötü hizmet ediyor olabilirler.[83] Ayrıca eğer tartışma katılımcıların kimilerinin rasyonaliteye tam uyup kimilerinin ise hiç uymamasını sağlamak yerine, iki çocuğun durumunda da olduğu gibi, tüm katılanlarda kısmi uyum meydana getirirse daha kötü bir sonuç ortaya çıkabilir. Serge Kolm orta dereceli

82. Smullyan (1980), s. 56.

83. Yukarıda 50. dipnotun kaldığı yerden devam ederek, herkesin belli bir yönde davranması gerektiğini, ama herkesin de çoğu insanın öyle davranmayacağını bildiğini varsayalım. Her ne kadar bu durumda öyle davranma yönünde koşulsuz bir yükümlülüğüm olsa da, koşullara bağlı yükümlülüğüm –koşulları ve diğer insanların istenmedik biçimde davranabileceklerini göz önünde bulundurarak– farklı olabilir. Tek taraflı silahsızlanma, eylemde bulunmanın kategorik buyruğa göre etik olmayacağı ve diğer ulusların da fırsatı kaçırmayıp oluşan güç boşluğunu sömürecekleri bir durum yaratarak, buna dramatik bir örnek sağlayabilir.

özgeciliğin söz konusu olduğu ekonomilerin herkesin bencil ya da herkesin güçlü biçimde özgeci olduğu ekonomilere göre daha kötü işlediğini ileri sürmüştür.[84] Tüm bu vakalardaki ortak nokta hepsinde "en iyi ikinci" sorunu olmasıdır (yukarıda I.3'te değinilmişti). Buradaki önemli nokta, başka kimsenin ahlaki davranmadığı durumlarda ahlaki eylemlerde bulunma yükümlülüğü olmaması değil,[85] onun yerine böyle vakalardaki ahlaki yükümlülüğün varsayılan evrensel ahlaki davranışlardan çok farklı olduğudur.

Beşinci bir itiraz ise, bir bütün olarak siyasal örgütlenmenin onu oluşturan parçaların toplamından daha iyi ya da daha bilge olduğu yönündeki örtülü varsayımın sorgulanmasına yöneliktir. İnsanlar siyasal etkileşim sonucunda, daha az değil de daha çok bencil ya da irrasyonel hale geliyor olabilirler mi? Bilişsel benzetim bize inançların geniş rasyonalitesinin etkileşimden olumlu olduğu kadar olumsuz da etkilenebileceğini düşündürtüyor. Bir yandan Irving Janis'in "grup düşüncesi" olarak adlandırdığı durum, yani önyargı ve eğilimlerin karşılıklı birbirini pekiştirmesi durumu söz konusudur.[86] Diğer yandan, çok kişinin tek kişiye göre daha iyi düşüneceği fikrinde biraz doğruluk payı vardır. Kişiler görüşlerini bir araya getirip birbirlerini çeşitli yönlerden tamamlayabilirler.[87] Benzer biçimde, arzuların ve tercihlerin geniş rasyonalitesi etkileşim sonucu güçlenebileceği gibi baltalanabilir de. İzleyen ifadelerden hiçbiri insan durumunun genel görüntüsünü yansıtma açısından doğru olmamakla birlikte hepsinin özel durumlarda uygulama alanları vardır:

> İnsan gruplarında, itkileri dizginleyip yönlendiren akıl, kendini aşma kapasitesi ve başkalarının ihtiyaçlarını anlama becerisi, grubu oluşturan bireylerin kendi kişisel ilişkilerinde olduğundan daha az, bencillik ise daha dizginsizdir.[88]

84. Kolm (1981a, b).

85. Lyons (1965) bu noktayı vurgular: Eğer çimenler benim dışımda insanların üstünde yürümesi nedeniyle zaten zarar görecekse, o zaman çimenlere basmama yükümlülüğüm askıya alınmış demektir.

86. Janis (1972).

87. Lehrer (1978) fikirleri bir araya getirip bir tür anket yapmak için biçimsel bir algoritma önermiştir. Hogarth (1977) benzer yöntemleri incelemektedir.

88. Reinhold Niebuhr, Goodin'den alıntı (henüz yayımlanmamış çalışma).

Amerikan inancı insan doğasına olan yarı dinsel bir inanca değil, tersine, tekil insan doğasının insani bağlar ve karşılıklı sözler yoluyla denetlenmesi olanağına dayanmaktaydı. Tekil durumdaki insan için umut, yeryüzünde insanın değil insanların yaşayıp birlikte bir dünya oluşturmaları olgusunda yatmaktaydı. İnsanı insan doğasının tuzaklarından kurtaracak olan, insanın dünyeviliğidir.[89]

İlk pasaj *kitlelere* karşı aristokratik bir küçümsemeyi akla getiriyor: Kitle bireysel olarak nezih insanları –tipik bir küçümseme deyişi– düşünmeden toplu halde hareket eden bir sürüye dönüştürür. Genel bir sav olarak bunu reddederken, ikinci pasajla temsil edilen aşırı uca da gitmemek gerek. Eski Yunanlılar demagoglarca baştan çıkarılabileceklerinin farkındaydılar ve bu eğilime karşı geniş önlemler almışlardı.[90] Hannah Arendt'in yücelttiği Amerikan kasabası her zaman için kolektif özgürlüğün vücut bulmuş hali değildi, kimi zaman cadı avlarına da sahne olabiliyordu. Rasyonel tartışmalara katılma kararı tek başına işlemlerin de rasyonel biçimde yürütüleceği garantisini sağlamaz, çünkü bu büyük ölçüde etkileşimin yapısının ve çerçevesinin nasıl olduğuna bağlıdır. Özel ve bencil tercihlerde ortaya çıkan rastlantısal hatalar bir ölçüde birbirlerini götürebilir ve böylece grup düşüncesinden kaynaklanan büyük ölçekli ve koordineli hatalar kadar korkutucu olmayabilir. Diğer yandan tipik bir vakada karşılıklı olarak birbirini dengeleyen kötü huylara kamu yararı sağlamak için bel bağlamak da son derece aptalca olurdu. Burada kamuya açık tartışma ihtiyacına karşı çıkmıyorum, yalnızca kurumsal ve anayasal tasarım sorununu çok ciddiye almamız gerektiğini söylüyorum.

Altıncı bir itiraz olarak, oybirliğinin (eğer sağlanabilse) rahatlıkla rasyonel anlaşma yerine uyumluluk sonucunda ortaya çıkabileceğine dikkat çekmek istiyorum. Hatta, oybirliğiyle alınmış bir kararsa karşı oy vermiş bir azınlık olması demokratik bir kararın sonucuna daha büyük güven duymamı sağlardı. Burada kendi gerçek tercihleri yerine çoğunluk tercihini dile getiren insanlardan söz etmiyorum, çünkü bunu önleyecek bir gizli oy sistemi olurdu. Onun yerine aklımda insanların çoğunluğun ne yönde düşündüğünü gör-

89. Arendt (1973), s. 174.
90. Finley (1973); ayrıca bkz. Elster (1979), II.8'deki yorumlar.

düklerinde kendi gerçek tercihlerini değiştirmeleri durumu var. Toplumsal psikoloji bu tür çoğunluğa katılma etkisinin gücünü açıkça ortaya koymuştur.[91] Burada şu sav öne sürülebilir: Konformistin görüşlerini uydurduğu çoğunluk, rasyonalite ve özerklik testlerini geçebilir, her ne kadar bireyin o çoğunluk görüşüne bağlı kalması durumu aynı testleri geçemeyecek olsa bile. Fakat bu sav makul değildir, çünkü o çoğunluk da pekâlâ kendine yakın gördüğü bir azınlık söz konusu olduğunda çoğunluğu terk edecek konformistlerden oluşuyor olabilir.

Bu noktayı iyice açıklığa kavuşturmak için, aşağıda III.3'te değineceğimiz koşut bir vakayı ele alalım. İçimizden, bir insan eğer istediğini yapabiliyorsa ya da elde edebiliyorsa özgürdür, demek geliyor. Fakat bunun üzerine, belki de "ekşi üzümler" benzeri bir mekanizma sonucunda yalnızca elde edebileceği şeyleri istediği yönünde bir itirazla karşılaşıyoruz. O zaman buna, diğer her şey eşit olmak kaydıyla, özgürce yapamayacağı şeylerin ne kadar çoğunu yapmak isterse o denli özgür olduğunu ekleyebiliriz, çünkü bu, genel olarak isteklerinin elindeki çözüm kümesi tarafından biçimlendirilmediğini gösterir. Bir insan "özgürce yapamayacağı şeylerin ne kadar çoğunu yapmak isterse o kadar özgürdür" biçimindeki bu ifadede ölümcül bir paradoks havası var, ama biraz düşündüğümüzde bu paradoksun geçerli bir sav içerdiğini görebiliriz. Benzer biçimde, kolektif bir kararın oybirliğinden daha az bir oyla kabul edildiğinde daha güvenilir olduğu görüşündeki paradoks havasını da dağıtmak mümkündür.

Yedinci itirazım ise kişinin savlarını kamu yararına göre düzenleme ihtiyacının, arzuları tüm bencil öğelerden arındıracağı görüşüne yönelik. Genelde kamu yararına uygun olana ulaşmanın birçok yolu vardır, tabii eğer bununla, koordine edilmemiş bireysel kararlara Pareto optimalitesi açısından üstün olan herhangi bir düzenlemeyi kastediyorsak. Böylesi düzenlemelerden her biri, genel çıkarları öne çıkarmaya ek olarak belli bir gruba fazladan bir yarar sağlayacak, bunun sonucu olarak da o grubun söz konusu düzenle-

91. Asch (1956) bu mekanizma üzerine klasik bir çalışmadır.

92. Bu tür çıkmazlar üzerine ilginç bir çalışma için bkz. Schotter (1981), s. 26, 43.

menin yapılmasında çıkarı olacaktır.[92] Bu vakadaki grup söz konusu düzenlemeyi o fazladan yarar nedeniyle tercih etse bile, düzenleme yönündeki savlarını ortak yarar üzerine kuracaktır. Genellikle düzenleme –bunun genel çıkarı geliştirmenin yalnızca *herhangi bir* yolu değil, *tek* yolu olduğunu gösteren– nedensel bir kuram tarafından haklı gösterilecektir. Erken dönem Reagan yönetiminin dayandığı iktisadi kuramlar böyle biçimlenmiş olabilir. Bu tür kuramların savunucularını dürüst olmamakla suçlamak istemiyorum, ama işin içinde bir miktar hüsnükuruntu bulunmuş olması mümkün görünüyor. Toplumbilimciler dünyanın nasıl işlediği konusunda kendi aralarında derin görüş ayrılıklarına düştüklerine göre, insanın kendisinin avantajlı olduğu bir düzenlemeyi haklı gösteren bir kuramı seçmesinden daha insancıl ne olabilir? Siyaset, yalnızca ya da çoğunlukla amaçlarla ilgili tartışmalara değil, sıkça araçlarla ilgili tartışmalara da sahne olur. Zaten şahsi çıkar ile genel çıkar arasında karşılıklılık görmek olayı fazla basite indirgemek olur, çünkü şahsi çıkarlar nedensel olarak kamu yararını nasıl gördüğümüzü de belirler.

Bu itirazlar özellikle iki temel fikir üzerinde yoğunlaşmaktadır. Birincisi, istenen toplum zaten mevcutmuş gibi davranarak daha iyi bir topluma ulaşılabileceğini varsayamayız. Eğer Habermas'ın ileri sürdüğü gibi özgür ve rasyonel tartışma ancak siyasal ve iktisadi egemenliğin ortadan kaldırıldığı bir toplumda mümkün olabilecekse, o zaman bu kaldırma hareketinin rasyonel tartışmayla sağlanabileceği şüphelidir. Egemenliği ortadan kaldırmak için güç kullanmanın kendi kendini baltalayıcı olduğunu varsayarsak, belki de ironi, belagat ve propagandaya ihtiyaç duyulacaktır. İkinci olarak ise, iyi bir toplumda bile rasyonel tartışma süreci kırılgan ve bireysel ya da kolektif olarak kendi kendini kandırmaya açık olabilir. İstikrarı sağlamak için yapılara –siyasal kurumlara– ihtiyaç vardır ki bu kurumlar da sisteme egemenlik öğesini tekrar getirebilirler. Siyasetin, tabii eğer mümkünse, geniş bir kolektif rasyonalite kavramı içermesi gerektiğinde karar kıldıktan sonra, bir sonraki adımda bunun ne ölçüde mümkün olduğunu araştırmalıyız.

II

Esasen Yan Ürün Olan Haller

II.1 Giriş

Görünüşe göre kimi zihinsel ve toplumsal haller yalnızca başka amaçlarla girişilmiş eylemlerin yan ürünü olarak ortaya çıkma özelliği taşıyorlar. Yani, hiçbir zaman zekâyla ya da maksatlı biçimde meydana getirilemiyorlar, çünkü böyle bir çabanın kendisi ulaşılmak istenen hali engelliyor. Yukarıda I.2'de bu tür "ulaşılmaz" hallere örnek olarak kendiliğindenlikten söz etmiştim. Bu hallerden "esasen yan ürün olan haller" olarak söz edeceğim. Tabii ki bireysel eylemlerin yan ürünü olarak ortaya çıkan birçok hal vardır, ama burada *yalnızca* böyle ortaya çıkabilen bir altkümeye odaklanacağım. Bu hallerden kimileri yararlı ya da arzulanır olduğundan, çabanın başarısızlığa uğrayacağı kesin olmasına rağmen bunlara ulaşmaya çalışmak genellikle çekici gelir. Buna *yan ürünlerin ahlakiliği safsatası* adını veriyoruz. Dahası, böyle bir halin var olduğunu gözlemlediğimizde, söz konusu hali ona ulaşmak için tasarlanmış bir eylemin (böyle bir eyleme girişildiğine dair bir işaret olmasa da) sonucu olarak açıklamak çekici gelir. Bunu ise *yan ürünlerin düşünselliği safsatası* olarak adlandırıyoruz. Bu bölümde bu safsataları ele alacağız.

İlk olarak, çabalayarak ulaşamayacağı bir hale ulaşmak isteyen birisi üzerine kurulu örnek bir vakayı ele alacağım (II.2). Ondan sonra önemli bir itirazı cevaplamam gerekecek: Bu hallere yalnızca irade yoluyla ulaşmanın imkânsız olduğunu kabul etsek bile dolaylı yollardan ulaşmamızı sağlayacak yöntemler mevcut olamaz mı (II.3)? Daha sonra, buyruklar (II.4) ya da etkilemeyi amaçlayan davranışlar (II.5) yoluyla bu tür halleri başka kişilerde yaratmaya yönelik nafile çabaları ele alacağım. Ardından buna yöneltilecek

itiraza –istenen etkinin, ona yol açacak olan araçsal-olmayan davranışı numaradan yapmak suretiyle yaratılabileceği itirazına– cevap vermeye çalışacağım (II.6). Devamlı olarak gösteriş ve narsisizm tarafından baştan çıkarılma tehlikesiyle karşı karşıya olan sanatçının durumu da özel ilgiyi hak eden bir vakadır (II.7). Benzer biçimde, irrasyonel bir siyasal düzende hükümetin maksatlı olarak giriştiği her çabanın sonuçsuz kalması ve kendine pay çıkardığı tüm başarıların da aslında amaçlanmamış olması gibi bir durum söz konusu olabilir (II.8). Diğer bir ilgi çekici siyasal fenomen ise siyasal eylemlerde yalnızca yan ürün olabilecek hedefler –örneğin, kendine saygı, sınıf bilinci vb.– seçme konusundaki yaygın eğilimdir (II.9). Son olarak, bu vakalardan yararlanarak bütün toplumsal fenomenlerde bir *anlam* aramanın tehlikelerine işaret eden birtakım çıkarımlarda bulunacağım (II.10).

Kısaca bu bölümde yararlandığım çalışmalara ve geleneklere değinmek istiyorum. Psikoloji konusunda yola çıkış noktam Leslie Farber ve ona ait olan "istenemeyecek şeyi istemek" kavramıydı. Bir diğeri ise Gregory Bateson, Paul Watzlawick ve arkadaşlarının paradoksal komutlar üzerine öncü çalışmalarıydı. Felsefede burada anlatmaya çalıştıklarıma en yakın düşünce biçimi sanırım Zen Budizmi olmalı. Bu düşünce okulu hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyorum, ama zaten kuramsal olarak bilinebilecek fazla bir şey olduğundan da emin değilim. Hatta, ortada *bilinebilecek* bir *öğreti* olduğu inancı sanırım henüz bir şey anlaşılmamış olduğunun işaretlerinden biri. (Ne var ki bu yanlış anlama, aşağıda da değineceğimiz gibi, nihai anlayış için vazgeçilmez olabilir.) Genel anlamda Budizm ve özellikle de Zen ile ilgili öğrendiklerimin kaynağı D. T. Suzuki, Raymond Smullyan ve Serge Kolm'dur. Daha geniş anlamda toplumun ele alınmasıyla ilgili olarak ise Alexander Zinovyev'in Sovyet Rusya ve Paul Veyne'in Klasik Tarih üzerine çalışmalarından çok yararlandım. Zinovyev'e, başka birçok şeyin yanı sıra, dış olumsuzlama ile iç olumsuzlama ve istemenin yokluğu ile yokluğun istenmesi arasındaki ayrıma –ayrıca istemenin yokluğunun istenebileceği biçimindeki safsataya– borçluyum. Veyne'e ise cömertlik ya da gösterişli tüketim yoluyla etkileme çabalarının kendi kendini baltalayan doğası hakkında öğrendiklerimi borçluyum.

II.2 İstenemeyecek Şeyi İstemek

Bu safsataya ilişkin paradigmatik bir örnek olarak Stendhal'in 1801' den (on sekiz yaşından başlayarak) 1817'ye kadar tuttuğu detaylı günlüğünden yararlanabiliriz.[1] *Doğal olma* fikri Stendhal'in daimi saplantısıdır. Bu en azından, bir izlenim vermeye çalışıyormuş izlenimi vermemeyi içerir. "Hiçbir şey anlatanda özel bir zekâ pırıltısı olmasını gerektirmiyormuş gibi görünen, bizi hayranlığımızı göstermek zorunda hissettirmeden güldüren o esprili çıkışlar kadar makbul olamaz."[2] Stendhal bu çizgide kendisine şöyle bir proje belirlemişti: "Aklıma geleni söylemek, onu yalın ve yapmacıksız biçimde söylemek; konuşmada bir etki yaratmaya çalışmamak."[3] Bunun çok kolay olmadığını görüyordu, ama şu ifadeyle kendini desteklemekteydi: "Umursamazlığımı göstermeyi becerirsem başarım kesin olacaktır."[4] Ne var ki, bu düşünce kendi içinde kavramsal açıdan çelişkilidir, çünkü umursamaz görünme arzusundaki maksat öğesi, umursamazlığın tarifinde yatan maksatsızlıkla uyumsuzdur. Bununla ilişkili başka bir çelişki ise şu sözlerde yatmaktadır: "Sevimli olmak için tek yapmam gereken öyle görünmemeyi istemek."[5] Hiç şüphe yok ki, bu istenemeyecek şeyi isteme durumudur. Doğru bir ifade ise iç değil, dış olumsuzlama içerirdi: "Sevimli olmak için tek yapmam gereken öyle görünmeyi istememek." Burada Stendhal'in kendinde olmayan kimi özellikler varmış gibi davranarak insanları etkilemeye çalışmadığını görüyoruz. Onları belli bir tür insan olarak ya da o insana dönüşerek etkilemek istiyor: etrafında bıraktığı izlenimi hiç de umursamayan bir insan olarak. Sonunda asla böyle biri olamayacağını anlıyor, çünkü doğal olma çabalarında hedefi bir türlü tam tutturamıyor.[6] O da arzularını başka kahramanlar yoluyla tatmin etmek için yazarlığa soyunuyor.

Esasen yan ürün olan haller için başka bir paradigma ise *uyku*'dur. Uykusuzluğu sırf irade gücüyle yenmeye çalışmak, doğal ol-

1. Bu bölümün dayanağı için bkz. Elster (1982b).
2. Stendhal (1981), s. 124. 3. *A.g.y.*, s. 117.
4. *A.g.y.*, s. 837. 5. *A.g.y.*, s. 896.
6. *A.g.y.*, s. 197: "Fazla hızlı gitme korkum nedeniyle dizginleri fazla sıkı tutuyorum, ki bu iyi bir şey değil."

ma arzusu gibi, bu bölümün konusunu oluşturan irrasyonel planlar (I.2) için bir paradigmadır. Uykusuzluğun fenomenolojisi karmaşıktır, ama ortak bir kalıp oluşturan belli evreler var gibi görünüyor: İlk olarak, aklı boşaltma ve meşgul eden düşünceleri engelleme çabası gelir. Bu doğal olarak çelişkili bir çabadır ve sağlanmaya çalışılan konsantrasyon yokluğuyla uyuşmayan bir konsantrasyon gerektirdiğinden başarısızlığa uğramaya mahkûmdur. İkinci olarak, bunun işe yaramayacağı anlaşılınca, uykusuzluğa sahte teslimiyet hali oluşturmaya çalışılır. Yani, uykunun gelmeyeceğine ikna olmuş gibi davranılır, kitap okuma, bir şeyler atıştırma ya da içme gibi eylemlerde bulunulur. Ancak aklın bir köşesinde uykusuzluğun görmezden gelinerek kandırılabileceği ve neşeli bir umursamazlığın uykuyu getireceği fikri yatmaktadır. Ama daha sonra, üçüncü evrede, bunun da işe yaramayacağı anlaşılır. Ardından, gecenin uzun ve tatsız olacağına ilişkin sahte değil de gerçek bir inanıştan kaynaklanan gerçek teslimiyet baş gösterir. Ve neyse ki en sonunda uyku gelir. Uykusuzluk konusunda tecrübeli olup oyunun kurallarını çok iyi bilenler için ise son evre asla gelmez. Teslimiyetin yararını o kadar iyi bilirler ki ona asla ulaşamazlar.

Uykusuzluk çeşitli yollarla tedavi edilebilir. Terapi tekniklerinden biri ilgilendiğimiz bağlam açısından özellikle ilgi çekicidir.[7] Terapist uykusuzluk çekenden, bir sonraki gece çok dikkatli biçimde uykusuzluğun belirtilerini (baş dönmesi, baş ağrısı, boğazda kuruluk gibi) her beş dakikada bir not almasını ister. Terapist, uykusuzluğu yenmek için önerilerde bulunmak açısından bunun çok önemli olduğunu söyler. Hasta ise saf ve itaatkâr biçimde söyleneni yapar ve kısa zamanda uykuya dalar. Uyku gelmiştir, ama bir yan ürün –bu bağlamda esasen bir yan ürün– olarak gelmiştir, eğer terapist hastaya talimatlarının altında yatan gerçek amacını açıklamış olsaydı etkili olamazdı.

Bu iki vakada ortak olan, arzulanan şeyin bir yoksunluk hali olması – belli bir tür bilincin yokluğu, örneğin yaratılan izlenime dikkat etmeme, ya da genel anlamda bilincin yokluğu. Dahası, bu hali sağlamak için seçilen yöntemlerin gayet kötü tasarlanmış olması gibi bir özelliği daha paylaşıyorlar, çünkü her iki durumda da seçi-

7. Bu teknikle ilgili bilgilerim için Sissel Reichelt'e teşekkür borçluyum.

len yöntem, yokluğu arzulanan nesnenin yerleşmesine ve kök salmasına neden oluyor. Eğer bir köpeğin yokluğunu arzulamaktaysam, arzum tek başına o köpeği var etmez. Ama eğer belli bir düşüncenin ya da genelde tüm düşüncelerin yokluğunu arzularsam, arzunun kendisi zaten o nesnenin var olması için yeterlidir. Çocuk yetiştirmeden düşünsel incelemelere kadar birçok alandan tanıdık olduğumuz bir düşüncedir bu. Çocukları kandırma konusunda pek başarılı olan bir hile, onları istedikleri yere götürebilecek sihirli bir halı olduğunu söylemektir – yalnız tek koşul, halıyı kullanırken "puf" sözcüğünü asla akıllarına getirmemeleridir. Psikanalitik bastırma kuramının aksini ispatlamak amacıyla Sartre da aynı fikri ortaya atıyor: Bir düşünce var olmadan, hatta bilinç söz konusu düşüncenin varlığının farkında olmadan o düşünce nasıl bastırılabilir?[8] Daha genel anlamda ise Alexander Zinovyev, çoklu değerli mantık ve diyalektik üzerine aldığı eğitimden yararlanarak, Sovyet toplumunun birtakım trajikomik özelliklerini açıklamak amacıyla dış ve iç olumsuzlama arasındaki ayrımı kullanmıştır.[9] Örneğin, ayrılıkçı muhalefet faal biçimde zulüm görmeyi arzulamaktadır, çünkü zulüm –iç olumsuzlama yoluyla– aynı zamanda bir çeşit tanımadır.[10] Batı'nın dekadan tablolarını sertçe eleştiren bir kitabın tüm kopyaları hemen satılıp bitmektedir, çünkü o resimleri göstermeden eleştirmek pek de mümkün değildir.[11] Hükümet ise iki arada bir derede kalmıştır. Ayrılıkçıları gözardı etmek haklı olduklarını kabul etmek olarak görülecektir, öte yandan görüşlerine dikkat çekmeden tepelerine binmek de mümkün değildir.[12]

Buradaki genel fikir, dış olumsuzlama olarak nitelenen bir hali iç olumsuzlama yoluyla sağlamanın mümkün olmamasıdır. El feneriyle karanlık yaratmaya çabalamak gibidir bu. Bu yönde eğitici

8. Sartre (1943), s. 88.

9. Doktora tezini Marx'ın *Kapital*'inin metodu üzerine yazdıktan sonra, Zinovyev çoklu değerli mantığa yöneldi (ayrıca bkz. Zinovyev 1963). Çalışması benim diyalektik mantığın anlamlı olabilmesi için biçimsel mantığın diliyle ifade edilmesi gerektiği yönündeki savımı doğruluyor (Elster 1978a, Böl. 4-5). Ayrıca Zinovyev'in hiciv çalışmalarının mantıksal çalışmalarının bir uzantısı olarak yorumu için bkz. Elster (1980a).

10. Zinovyev (1979), s. 745.

11. Zinovyev (1978), s. 134. 12. *A.g.y.*, s. 230.

bir uygulama için Emily Dickinson'ın iki şiirini karşılaştıralım. Şiirlerden biri, boş bir zihin istemenin doğal olarak imkânsız olduğunu kavrayamazken, diğeri bunu başarıyor:

Ruh kendi Çevresini seçer
Sonra kapatır Kapıyı
Kutsal kalabalığına –
Olmayan artık orada

Umursamazca – seyreder bekleyen atlıları
Alçak bahçe kapısında
Umursamazca – isterse İmparator olsun
Diz çöken paspasında

Bilirim onu – koca bir kalabalıktan
Seçer Birini
Sonra – kapatır ilgi çeşmesini
Taş gibi[13]

Kendine acıma, kendini fazla önemseme ve kandırma içeren havasıyla pek de çekici bir şiir değil. Özellikle ikinci kıta saçmalık sınırına yakın. Bana *I Can't Get Started*'dan* şu dizeleri hatırlatıyor:

J. P. Morgan önümde eğildiğinde, sadece selam veririm ben
*Yeşil Çayırlar*** Tanrı rolünü oynamamı istedi benden

Üçüncü kıtada, itici bir nesnenin zihinsel yokluğunu isteme yanılgısıyla karşılaşıyoruz. "İlgi çeşmesi" metaforu yanıltıcı çünkü ilgi, çeşmenin aksine, istek üzerine açıp kapatılamaz. Yirmi yıl sonra yazılmış bir başka şiirde ise bu içgörü adeta nefes alıp verircesine, zahmetsizce anlatılmış:

Unutulmak senin tarafından
Üstündür başka zihinlerce
Hatırlanmaktan
Unutamaz yürek

* Ünlü bir caz parçası. Gershwin ve Duke, *Ziegfeld Follies*, 1936.

** *Green Pastures*. 1936 tarihli, Incil'den çeşitli öykülerin anlatıldığı dinsel içerikli bir film. –*ç.n.*

13. Dickinson (1970), no. 303.

Düşünmediği sürece
İnkâr ettiğini
Sayılmışım demek
Hiçlikten çağrılmışım
Bir kereliğine
Hatırlanmak üzere –
Unutulmaya değer olmaktır
Benim şanım[14]

Bu şiir normalde bir alçakgönüllülük ifadesi olarak okunur, ama ben intikama ilişkin bir dersin zerrelerini de barındırdığını düşünüyorum. Emily Dickinson burada, bir yokluğu istemede yatan paradokslar üzerine başka bir şiirden esinlenerek, "Beni unutmak istiyorsan, beni unutmaya özen göster,"[15] demeye çalışıyor gibidir. Oysa unutma hali esasen bir yan üründür.

Zihinde bir şeyin yokluğunu istemenin imkânsızlığının altı Budizm'de de çizilmiştir, özellikle de Zen Budizmi'nde. "Olmayan-Zihin" biçimindeki Zen öğretisi büyük ölçüde negatiftir ve ağırlık bilinçsizlik hali *sağlamak* veya bu hale erişmek isteyenleri bekleyen tuzaklar üzerinedir. "Bilinçdışındaki uyanış asla erişilen bir şey ya da bu yöndeki çabaların sonucu olan bir başarı olarak alınmamalıdır."[16] Ya da başka deyişle:

> Boşluk devamlı uzanabileceğimiz bir yerdedir; o hep bizimledir ve tüm bildiklerimizi, hareketlerimizi, yaşamımızın kendisini biçimlendirir. Yalnızca uzanıp tutmaya ve bir nesne gibi elimize alıp bakmaya çalıştığımızda bizden kaçar, tüm çabalarımızı boşa çıkarır ve buhar gibi uçup gider.[17]

Bu yazı diğer bir Zen deyişinin ışığında da okunabilir: "En iyisi bildiğini bilmemektir."[18] Boşluk ve bilinçsizlik yalnızca dünyayla doğrudan ilişkide olma hali anlamındadır, yani *ilişkide olmanın kendisiyle de ayrıca ilişkide olmadan.* Buna, kalıcı bir benlik olmaması anlamında Humecu bir düşünsel öğreti olarak bakma gereği duymuyorum, yine de bu yorum da oldukça yaygındır. Öte yandan

14. *A.g.y.*, no. 1560.
15. Bkz. John Donne'ın *Yasak* adlı şiiri: "Benden nefret ediyorsan eğer, benden nefret etmeye özen göster."
16. Suzuki (1969), s. 65. 17. *A.g.y.*, s. 60.
18. Lao Tse, Capra (1976), s. 27'den alıntı.

bence bu öğreti yaşamdaki güzelliklerin özbilinç tarafından bozulduğu yönündeki bir sav olarak ahlaki psikoloji bağlamında daha anlamlıdır. Zen'in amacının insanın kendisiyle bir ilişkisizlik hali içinde olmasını sağlamak olduğunu söylemek çekici gelebilir, ama daha derinden baktığımızda bu halin açıkça bir yan ürün olduğunu görebiliriz. Yine de Zen üstatları, yetiştirmek için öğrenci kabul ettiklerine göre bu inanış da tümüyle yanlış olamaz. Bir sonraki bölümde Zen'deki "amaçsız amaca" ulaşmak için kullanılabilecek dolaylı stratejiler üzerinde duracağım.

Zihinsel bir nesnenin yokluğunu istemenin kendi kendini baltalayan bir istem olduğuna değinmiştik. Bu fenomeni buna yakın, ama açıkça da farklı olan diğer iki fenomenden ayırt etmek gerekir. Birincisi, zihindışı bir nesnenin yokluğunu isteyerek aslında o nesneyi canlı tutabiliriz. Genel anlamda, birinin ya da bir şeyin fiziksel yokluğunu arzulamak aynı zamanda ona, olumsuzlama durumunun nesnesi olarak zihinsel bir varlık kazandırmaktır. Nesnenin var olmamasını isteyerek insan o nesneye varlık yükler. Bu kendi içinde paradoksal değildir, çünkü yüklenen varlık inkâr edilen varlıktan tür olarak farklıdır. Ancak, ne zaman ki o nesne varlığının inkâr edilmesiyle kazandığı varlık dışında bir varlığa sahip değilse, işte o zaman bir paradoks durumuna yaklaşırız. Paul Veyne'e göre Roma İmparatoru kültü, imparatorun ilahi olduğuna dair elle tutulur bir inanışa dayanmamaktaydı.[19] Kuşkusuz uyruklar yönetenlerin bir biçimde üstün olduklarını düşünmeyi rahatlatıcı bulmaktaydılar, çünkü Tocqueville'in dediği gibi, "hiçbir şey insana kendisine zulüm edenin zihinsel üstünlüğünü kabul etmek kadar doğal gelemez."[20] Yine de gerçekten acil durumlarda hep geleneksel tanrılara yönelirlerdi. İmparatora inanışları küçük çocukların Noel Baba'ya inanıp da hediye fiyatlarını anne babalarına sormalarını andırıyordu. Ancak, imparator kültünün inananı olmasa da birtakım fanatik inanmayanları vardı: Hıristiyanlar. İmparatorun ilahiliği yalnızca onu inkâr edenlerce ciddiye alınıyordu. Benzer biçimde, bugünlerde Doğu Bloku'nda ayrılıkçı muhalefet dışında Marksizm-Leninizmi ciddiye alan kim var? Bir öğreti ya da bir düşünce yal-

19. Veyne (1976), s. 561.
20. Tocqueville (1969), s. 436.

nızca birilerinin zihninde bir şekilde varsa (bu sadece inkâr edilmekten gelen bir varlık da olsa) varlığını sürdürebilir. Ancak kimse ona karşı çıkmaya tenezzül bile etmediğinde tam olarak ölüdür. Zinovyev, Sovyetler Birliği'nde rasyonalite ve insanlık standartlarının böyle bir etkin inkâr tarafından bile tanınmadığını ileri sürmektedir. Kötülük artık bayağılaşmıştır, iyiliğe yönelik bir iç olumsuzlama yerine dış olumsuzlamaya dönüşmüştür.[21]

İkinci olarak, bir kimsenin varlığı belli bir nesne ya da kişinin ortadan kaldırılması ihtiyacına bağlı olabilir ve bu yöndeki çalışmalar tamamlanmaya yaklaştıkça varlığının dayandığı o nesneyle beraber kendini de yok etmemek için bir noktada kendisini geri çekmesi gerektiğini görebilir. Bu herhalde Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin bizlere bıraktığı en kalıcı düşüncedir: "Arzu ve arzunun tatmininden gelen kendinden eminlik, nesne tarafından biçimlendirilir, çünkü kendinden eminlik bu ötekinin yerine geçebilmekten gelir: Yerine geçmenin mümkün olması için, bir öteki var olmalıdır."[22] Ya da Donne'ın sözleriyle, "Fatih unvanını kaybedersin, şayet fethettiğin ben, yok olursam nefretinden."[23] Buna örnek olarak, davasında zafere ulaşırsa yaşamının anlamını yitirebilecek fanatik antikomünisti ya da militan ruhlu ateisti verebiliriz. Bu tür inanç karşıtları, Hegel'in de ima ettiği gibi, genelde eski inananlardan çıkar.[24] Hatta inanç karşıtı, o inancı canlı tutan tek kimse bile olabilir ve kendi geçmişine karşı giriştiği bu mücadeleyle yalnızca zaman içinde kendi kimliğini pekiştiriyor olabilir.

Buraya kadar söylenenleri kısaca özetlemek gerekirse: Bilincin yokluğu bilinçli bir eylem tarafından sağlanabilecek bir şey değildir, çünkü o yoksunluk durumu esasen bir yan üründür. Ancak esasen yan ürün olan tüm haller yoksunluk içermez. Kendilerine ulaş-

21. "En ehil kariyerci, bir kariyerci olarak en az kabiliyete sahip olandır. En büyük artı herhangi bir biçimde sıradışı bir özelliğe sahip olmamaktır" (Zinovyev 1979, s. 398).

22. Hegel (1977), s. 109. 23. Bkz. yukarıda not 15.

24. Bkz. Hegel (1977), s. 55. Hegel'e göre Tin, arayışları boyunca sürekli olarak geçmişteki yüzleşmeleriyle yüz yüze gelir. Özellikle açıklayıcı bir örnek için, bkz. *A.g.y.*, s. 221 ve 229. Benzer biçimde din psikolojisiyle ilgilenenler de inançtan dönmenin hiçbir zaman saf agnostiklik biçimini almadığını kabul etmektedirler (Pruyser 1974, s. 248).

maya çalışan zihnin çabalarını aynı şekilde boşa çıkaran, ama pozitif olarak tanımlanmış haller de vardır. Leslie Farber böyle bir liste oluşturmuştur:

> İrademi kullanarak bilgiyi isteyebilirim ama bilgeliği değil; yatmayı isteyebilirim ama uyumayı değil; yemeği isteyebilirim ama açlığı değil; uysallığı evet ama alçakgönüllülüğü hayır; ilkeli olmayı evet ama erdemi hayır; kendini göstermeyi ya da kabadayılığı evet ama cesareti hayır; şehveti evet ama aşkı hayır; derdini paylaşmayı evet ama sempatiyi hayır; tebrik etmeyi evet ama takdiri hayır; dini evet ama inancı hayır; okumayı evet ama anlamayı hayır.[25]

Burada şehvet muhakkak ki kötü bir örnektir, çünkü cinsel arzu için hiçbir şey onu tecrübe etme arzusu kadar zararlı değildir. Yukarıda değindiğimiz uykusuzluk vakasını benzer biçimde cinsel iktidarsızlık için de kullanabiliriz. Ayrıca zaten ele almış olduğumuz uykuyu da bir kenara bırakabiliriz. Kalan vakaların tümü de önemlidir. Bunların birçoğu araçsal açıdan kullanışlı hallerdir ancak araçsal kullanımları için seçilmeleri mümkün değildir. Bu özellikle cesaret için böyledir:

> Araçsal kaygılarca güdülmeyen davranışların yine de hem genel ilgiyi hem de bireyin kendi ilgisini çekmekte araçsal olması yaygındır. Kendilerini yalnızca ölümden bir süreliğine izin almış kimseler olarak gören Prusyalı askerler aslında bunu kendilerine bir yarar sağlamak için yapmıyorlardı, ama kendini bu denli yadsımayan askerlere göre ortalamada daha az kayıp veriyorlardı.[26]

Tıpkı uykusuzluk gibi, ölümü de onu görmezden gelerek kandırmak mümkündür, yalnız kandırmanın asıl amaç olmaması koşuluyla. Peter Sellers'ın oynadığı *Bir Yerde* adlı filmin kapanış sahnelerini hatırlayalım. Bu film esasen yan ürün olan haller kavramını çok güzel örneklemektedir. Filmin kahramanı gerçekten de yalnızca bir yerde olarak, onun dışında özel bir şey yapmadan, en yüksek konumlara kadar yükselir. Siyasetteki başarısı siyasette iyi olmasından değil de siyasetin hiç de umurunda olmamasından kaynaklanır. Son sahnede ise, adeta bir uyurgezerin özgüveniyle rahatça

25. Farber (1976), s. 7.
26. Ryan (1978), s. 35.

üzerinde yürüyebileceği tek sualtı tepesini seçerek gerçek anlamda suyun üzerinde yürür, tıpkı bir askerin daha dikkatli bir yaklaşımla hayatını kaybedebileceği bir mayın tarlasında yolunu sırf ilgisizlik sayesinde bulması gibi. Buradaki ironi şudur: Kahramanımız başarılı olur çünkü yeni arkadaşları, onun, kendi içlerini kemiren şüpheyi aşmış olduğunu düşünmektedirler. Gerçekteyse kahramanımız hiçbir zaman o yolu kat etmemiştir. Arkadaşları onun aşmış olduğuna inanırken o aslında tümüyle buradadır. Onun arzulanan *en-soi* ile *pour-soi* sentezini gerçekleştirmiş olduğuna inanırlar, oysa o tümüyle taştan bir varlık gibi *en-soi* durumdadır.

Cesaret gibi inanç da araçsal açıdan kullanışlı, ama araçsal rasyonalite açısından ulaşılmaz olabilir. İnanç kavramının içerimlerine göre, bir şeye inanmak ona belli bir nedenle inanıldığı inancını gerektirir; o inanca sahip olmanın kullanışlı olması yeterli değildir.[27] İnançlar ardılları tarafından değil öncülleri tarafından haklı gösterilirler.[28] İleride, IV.4'te de detaylı biçimde ele alacağımız gibi, bir şeyler elde etmenin şartlarından biri çok başarılı olunacağına dair yanlış bir inanç olabilir, ama bu, aşırı özgüven için bir *neden* olamaz. İnsanın kendi çabalarıyla bir işi başarması ancak dikkati başka tarafa yönelmişse olur. Tabii ki, eğer bize faydası dokunacak olan şey inancın kendisindense diğer insanların o inanca sahip olduğumuzu sanmaları ise, o inancı taşıyormuş gibi davranmak mümkündür, ama insanın kendisini böyle kandırabileceğini sanmıyorum.

İlkelilikle erdem arasındaki ayrım kurallara bağlı etik ile kurallar üstü etik arasındaki ayrıma karşılık gelir. Ainslie bununla ilgili, "İlahiyatçılar uzun süreden beri 'ilkeliliğin', yani kendini tümüyle

27. Williams (1973), Elster (1979), II.3 ve Winters (1979) irade yoluyla (burada irade farklı anlamlarda alınabilir) inanmanın mümkün olmadığını gösteren çeşitli savlar sunuyor.

28. Bu slogan çok net değildir ve değişik anlamlara gelebilir. Aslında başka bir bağlamda (Elster 1979, s. 4) tam tersi bir slogan önermiştim, "Düşünceler hakkında yargıya varırken öncüllerine değil ardıllarına bakılmalıdır." Burada anlatılmak istenen bir inancı kabul ederken onu yalnızca buna *temel oluşturan* bir durum varsa yapabileceğimizdir. Bu temeller inancın *gözlemlenen* sonuçlarını, o sonuçlar gerçekten gözlemlendiği zaman, içerebilir, ama sırf o inanca sahip olmaktan kaynaklanan sonuçları içermez (kendi kendini gerçekleştiren inançlar hariç).

kurallar çerçevesinde idare etmenin, tehlikelerinin farkındadırlar. ... Loevinger vicdan sahibi olmayı ('kuralların içselleştirilmesini') benin gelişimi sıralamasında üstlere, ama 'belirsizliğe tolerans' özelliği taşıyan 'özerk' bir halin altında bir yerlere yerleştirmektedir,"[29] der. Anne babaların da bildiği gibi, çocuklara ilk önce dağılımda adaletin önemini öğretmek, ondan sonra ise bunun cömertlik ve merhametle karşılaştırıldığında ne kadar önemsiz olduğunu anlatmak gerekir. İlki kolay bir iştir, çünkü kurallara göre hareket etmek yeterlidir. İkincisi ise karşılaştırılamaz derecede zordur, çünkü söz konusu haller esasen yan ürünlerdir. Ayrıca bir kimsenin özerk olmayan biçimde özerk olmaya karar vermesi de mümkün değildir. Örneğin, anne babanın yaptığını her zaman yapmama çabası, tipik olarak onların yaptığını asla yapmamaya dönüşür.

Farber'in örneklerinden kimileri ise akla "gülünç olmadan birinci tekil şahısta dile getirilemeyecek haller" kavramını getirir. Bazen denildiği gibi, itibar kazanmaya çalışmak itibarını kaybetmektir; aynı şey esasen romantik ironi, alçakgönüllülük ya da masumiyet gibi haller için de geçerlidir. Hayatı boyunca yazılarındaki ana temalardan biri bu olan Stendhal şöyle der: "Bir insana, 'şöyle şöyle hissediyorum,' dedirttiği zaman Voltaire'in aptallığı nasıl da büyüktür. Olabildiğince büyüktür."[30] Benzer biçimde, şöyle hissettiğimi hatırlıyorum, demekle insan inanılırlığını kaybeder. "Davranışınızda *doğal* olanı belleğinizden anlatmak çok zordur. *Yapay* olanı ya da *pozdan ibaret* olanı ifade etmek daha kolaydır, çünkü öyleymiş gibi davranmak için harcanan çaba aynı zamanda o durumu belleğe kaydeder."[31] Stendhal'in kendi duygularını açığa vurma konusundaki genel isteksizliğine,[32] yaşamındaki önemli duyguların zaten ortaya koyacak herhangi bir iz bırakmamış olduğu görüşü eklenmiştir.[33]

29. Ainslie (1980).

30. Stendhal (1981), s. 124. Ayrıca bkz. Stendhal (1970), s. 66.

31. Stendhal (1981), s. 267.

32. Stendhal (1950), s. 96: "Kendini satmak zorunda kalan namuslu bir kadın gibi hissediyorum. Her an kendisinden söz etmekten hiç hoşlanmayan dürüst insanın inceliğini aşmam gerekiyor."

33. Örneğin, bkz. Stendhal (1949), Böl. 13 ve 47.

II.3 Kendini Yönetme Yöntemleri

Tüm bu söylenenlerden sonra okur epeyce altüst olmuş bir durumda, yan ürün olduğu iddia edilen bu halleri insanın kendi kendine yaratmasının *tabii ki* mümkün olduğunu, bunun dolaylı bir yöntemle yapılabileceğini mırıldanıyor olabilir. Uyumayı irade yoluyla beceremeyebiliriz, ama irademizle bir uyku hapı alıp böylece dolaylı yoldan da olsa uyumayı başarabiliriz. Dini inancı tek bir zihinsel eylemle iradi olarak edinemeyebiliriz, ancak Pascal'in de önerdiği üzere inanıyormuş gibi yaparak taklit yoluyla gerçek sonuca ulaşacağımızı düşünebiliriz. İnsanın iradesiyle âşık olamayacağı doğrudur, ama yine de kişi kendini aşkın yoluna atabilir, yani kendini âşık olma eğilimi göstereceği bir konuma sokabilir.[34] Mutlu olmayı irademizle başaramasak bile en azından kendimizi ona hazırlayabiliriz.[35] Ayrıca, erdemliymiş gibi davranarak erdemli olunabileceği yönündeki genel Aristotelesçi savı da unutmamak gerek.[36] Bu itiraza göre, yukarıda esasen yan ürün oldukları ileri sürülen haller, aslında yalnızca sağlanması biraz daha zaman ya da çaba gerektirenlerdir.

Bu itiraza cevap vermeden önce, esasen yan ürün olan hallerin daha eksiksiz biçimde tanımlanmasını sağlayacak iki kavramsal noktaya değinmek istiyorum. İlk nokta, itirazın bir açıdan tümüyle

34. "Öyleyse, aşkı, rasyonalite gibi seçim ve hesap ima eden sözcüklerle nasıl tarif edebiliriz? ... Kişi bilgisayarın mükemmel bir eş olarak belirlediği birisine âşık olmayı seçemez, ama aşkın ortaya çıkabileceği ve kendisine uyabilecek kimselerin dahil olduğu durumlar yaratabilir. Yalnızca sevdiği ve onu da seven bir kişiyle evlilikle sağlanabilecek bir yaşamı arzulayan kimse, duygularını serbestçe seçemese de kendisini aşkın yoluna atmalıdır" (Heimer and Stinchcombe 1980, s. 700).

35. Davidson (1980, s. 70) şöyle demekte: "Aristoteles'ten Mill'e ahlakçılar mutlu olmaya çalışmanın mutsuzluğa yol açmasının muhtemel olduğuna dikkat çektiler. Schlick de buna o denli ikna olmuştu ki hedonizmi 'Mutlu olmak için mümkün olan her şeyi yap' değil de 'Mutluluğa hazır ol' biçiminde tekrar yorumladı".

36. *The Nicomachean Ethics* 1103; Türkçesi: *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, İstanbul: BilgeSu, 2007. Ayrıca açıklama ve yorumlar için bkz. Burnyeat (1980).

haklı olduğu. Kimi zaman esasen yan ürün olan bir hale, o hali sağlamaya yönelik eylemler sonucunda erişebiliriz, ama bir hata ya da standartdışı bir nedensel zincir sonucunda (I.2). Bu nokta genel bir öneme sahip olduğundan, yan ürün olan halleri hem kendinde hem de başkalarında yaratma çabalarıyla ilgili kimi örneklere kısaca değineceğim.

Geçen gün sekiz yaşındaki oğlum bana gülmemi emretti. Başka bir insanda bir eğlenme hali yaratmak (örneğin bir fıkra anlatarak) elbette mümkündür, ama bunu ona eğlenmesini buyurarak yapamayız, çünkü o buyruğu alan kişi eğlenip eğlenmeyeceğine karar veremez. (İnsanın kendisini gıdıklayarak güldürememesi gibi bir şey olmalı bu.) Bu yüzden ben de bu çabayı saçma ve gülünç buldum; hatta güldüm de. Böylece o da amaçladığı sonuca ulaşmış oldu, ama standartdışı bir yoldan. Benzer biçimde, başka birine onu takdir etmesini emreden bir insanı düşünelim, belki de söz konusu insan sırf bu emirdeki korkunç yüzsüzlük nedeniyle bile takdir edilebilir.

Yine bir örnek olarak, Budist kişilik planlamasının paradoksal amacını hatırlayalım: istemenin yokluğunu istemek. Bu amaca ulaşmak için yola çıkan acemi rahip başarısız olmaya mahkûmdur, ama yine de eylemleri öyle bir biçimde kısıtlanabilir ki, hedefi arama sürecinin ta kendisi hedefe ulaşılmasını sağlayabilir ve böylece başarısızlık başarıya dönüşebilir. (Bu paradoksu aşmanın tek yolu bu değildir. İleride başka bir tekniği daha ele alacağız.) Serge Kolm bu yöntemi La Fontaine'in işçiyle çocuklarına ilişkin masalını kullanarak çarpıcı biçimde örneklemiştir.[37] Çocuklar (öyküye göre), babalarının istediği gibi tarlada çalışarak yaşamlarını kazanamayacak kadar tembelmiş. Bunun üzerine babaları da onlara tarlada gömülü bir hazine olduğunu söylemiş. Çabucak zengin olma telaşındaki çocuklar, başarısızlıkla sonuçlanan arayışları sırasında toprağı o kadar güzel çapalamışlar ki tarla çok verimli bir hale gelmiş ve gerçekten de neticede –bu amaca yönelik eylemlerin standartdışı bir sonucu olarak– zengin olmuşlar. Benzer biçimde Zen üstatları da aceminin esasen yan ürün olan bir hale ulaşmak için safça çabalamasından yararlanıyor gibi görünüyorlar.

37. Kolm (1979), s. 550.

Bir diğer benzetimi de psikoterapiden ödünç alalım. Şu olguları ya da daha ziyade izlenimleri nasıl birbirleriyle bağdaştırabiliriz: (i) Etrafta birçok başarılı terapi örneği vardır; (ii) terapistler başarı için iyi bir kuramın gerekli olduğuna inanmaktadırlar; (iii) terapilerdeki başarı dağılımının pek azı terapistin bir kuramı ya da diğerini tercih etmesiyle açıklanabilmektedir. Genellikle kuram, hedeflenen zihinsel sağlık durumuna (masaldaki zenginliğe karşılık) ulaşmak için atılması gerekli vazgeçilmez bir adım olarak terapiste bir ara hal (gömülü hazine örneğindeki gibi) yaratmasını söyler. Örneğin, psikanalizde nihai amaç olan "ben olma haline" ulaşmak için ara bir içgörü haline ya da "farkında olma haline" ihtiyaç duyulduğu savı vardır. Benim görüşüm terapide nihai amaca ara hal yoluyla araçsal olarak değil de, o hali sağlama çabalarının bir yan ürünü olarak ulaşıldığıdır. Dahası, ciddiyetle uygulandığında bu sonuca yol açabilecek çeşitli farklı ara haller olabilir. Kabaca söylemek gerekirse: Terapi eyleminin girişilmeye değer görülmesi için terapistin belli bir kurama inanması gereklidir. Terapinin başarılı olması da buna değeceğine olan inancına bağlıdır. Terapist ve hasta burada iki tarafa da yararlı iki kişilik bir kandırmaca içindedir.

Büyüme süreci ise bizim için daha da çarpıcı bir örnek oluşturur. Genç hemen yetişkin olmak ister; öyle ki gençliği, gençlik dönemini atlama yönünde uzunca bir çaba olarak bile görebiliriz. Bu çabalar doğası gereği başarısız olmakla beraber yine de verimlidir ve yetişkinliğe ulaşmak için vazgeçilmezdir. Henüz olgunlaşmamış bu çabalar olgunlaşmanın nedensel koşulları arasındadır. Bu durumda esasen yan ürün olan bir halin, yalnızca şans eseri değil de düzenli bir biçimde o hali sağlamaya yönelik çabalar tarafından sağlanması fenomenini gözlemlemekteyiz. Burada süreçte etkili olan genel kısıtlamalar o amaç için çabalamanın sonucunun esas amaçla kesişmesini sağlamaktadır. Diğer kısıtlamalara sahip başka süreçler olgunluk kazanmaya yönelik olgunlaşmamış bu çabalardaki gibi olumlu bir eğilim barındırmayabilir. Örneğin, geri kalmış uluslarda iktisadi gelişme evrelerinden birini atlama uğraşı genellikle felaketle sonuçlanır.[38]

38. Burada güncel azgelişmiş ülkelerden söz ediyorum. On dokuzuncu yüzyıl Avrupası'ndaki gelişme için bir anlamda "geri kalmışlığın avantajlarından"

İkinci kavramsal nokta ise amaçlanan ile öngörülen arasındaki ayrımla ilgili. Bir eylemin sonucunun yan ürün olduğunu söylerken onun beklenmedik olduğunu söylemeye çalışmıyorum. Söz konusu sonuç öngörülebilir ve arzulanabilir ama yine de başka bir amaca yönelik bir eylemin yan ürünü olabilir. Bu fikir, eğer bir eylemin sonucu hem öngörülmekte hem de arzulanmaktaysa amaçlanmış da olmalıdır, yönündeki genel inanca karşıdır.[39] Yasal bağlamda bu ayrımın bir önemi olmayabilir, ne de olsa failin amaçlanan sonuçlarla, öngörülen arzulanır sonuçlardan aynı derecede sorumlu olduğu varsayılmalıdır. Fakat günlük ahlaki yaşantıda bunun çok önemli olduğuna inanıyorum. Bir kimse bilerek, (i) takdir edilmek isteyebilir, (ii) girişilen bir eylemin sonucu olarak takdir edileceğine inanabilir, (iii) o eylemi takdir kazanmak için değil de başka bir amaç için yapabilir ve (iv) takdir kazanmak için girişilen eylemler sonucunda takdir edilmenin imkânsız olduğunu biliyor olabilir. O eylemi *neden* gerçekleştirdiği sorulduğunda ise, dürüst bir biçimde, takdir edilmek için değil de, belli bir amaca ulaşmak için, örneğin "doğru olanı yapmak için" ya da "rakiplerini yenmek için" yaptığını söyleyebilir.

Bu yorumlardan yararlanarak esasen yan ürün olan hallerin daha kapsamlı bir tanımını yapabiliriz: Bu haller bilerek ve maksatlı olarak sağlanamaz. Fakat önceki paragrafta da açıkladığımız gibi, eğer fail eyleminin bir sonucu olarak bir şekilde o halin sağlanabileceğini bilmekteyse o zaman bilerek sağlanabilirler. Ayrıca fail amaçladığına şans eseri ulaşırsa maksatlı olarak ama bilmeyerek sağlanabilirler.

Şimdi yukarıdaki itirazı ele alalım. Buna karşı, her biri daha etkili bir dizi cevap ileri süreceğim. İlk olarak, belli bir hal dolaylı yollardan sağlanabilse bile, iradi olarak sağlanabileceğine inanmak bir yanılgı olabilir. Üstelik, insanların genellikle birkaç adımda ulaşılabilecek şeylere tek bir adımda ve istedikleri zaman ulaşmaya çalıştıkları da bir gerçektir. Bu bölümdeki ahlaki ve düşünsel

söz etmek mümkündür (Veblen 1915). Bu durumda bir ulus evre atlayarak, başkalarınca ulaşılmış sonuçları gelişmenin sancılarıyla boğuşmadan uyarlayabilmektedir.

39. Kenny (1970), s. 156, bu biçimde anlaşılmalıdır.

eleştirilerin büyük bölümü, dolaylı yöntemlerin varlığından bağımsız olarak bu aşırı istekli çabalamalar için geçerlidir. Buna göre, bu itiraza cevap vermenin bir yolu esasen yan ürün olma durumunu, yalnızca irade gücü ile, elini kaldırırmışçasına gerçekleştirilmeye direnen türleri kapsayacak biçimde tanımlamaktır. Ne var ki, bunun genelleme kapasitemizi daraltacağına, zira dolaylı yöntemlere bile kapalı olan kimi haller de bulunduğuna inanıyorum.

Bu görüşe ilişkin savlara geçmeden önce, ikinci bir cevap daha önermek istiyorum. Söz konusu halleri dolaylı yollardan sağlamanın teknik olarak mümkün olduğunu varsaysak bile bizi bu işe girişmekten alıkoyabilecek bir maliyet-fayda sorunu olabilir. Bir şeyin teknik olarak mümkün olması iktisadi olarak da rasyonel olduğu anlamına gelmez. Söz konusu hali arzuluyor olabiliriz, ama ona ulaşmak için karmaşık bir nedensel düzenek kuracak kadar da arzulamıyor olabiliriz. Üstelik, böyle yöntemlere dayalı planlama yapmanın da insanın kişiliği üzerinde istenmeyen yan etkileri olabilir. Kendimi geliştirmek için kurduğum dâhiyane bir düzenleme ile cesaret kazanmayı planlıyorsam, işin sonunda değer verdiğim o rahat kendiliğindenliği kaybedebilirim. Burada Ainslie'nin güdüselliği aşma çabalarının kompülsif ve kuralcı davranışlara yol açabileceği yönündeki görüşlerinden söz ediyorum. Elbette hepimiz bu sonuçlardan kaçınmak isteriz. Bu cevapların söz konusu itiraza tümüyle karşılık vermediği doğrudur, ne de olsa yalnızca bahsi geçen hallere ulaşmak için çabalamanın rasyonel olmayabileceğini gösteriyorlar, maksatlı eylemlerle bu hallere ulaşmanın olanak dışı olduğunu değil. Yine de baştaki savıma benzer bir sav ortaya koyuyorlar. Öyle haller vardır ki, rasyonel bir kimse asla bilerek onları sağlamaya çalışmaz, çünkü bunu doğrudan yapmak imkânsızdır, dolaylı yoldan yapmak ise çok maliyetlidir. Ancak söz konusu haller hem arzulanır, hem de onlara ulaşma çabasından vazgeçilmesi durumunda kolayca ulaşılabilir olabilir.

Üçüncüsü ise biraz daha iddialı ve aynı zamanda o kadar da emin olmadığım bir cevap. Bana göre, gerçekleştirilmeleri yönündeki doğrudan çabalara olduğu kadar dolaylı çabalara da karşı koyan haller vardır. Yine istemenin yokluğunu isteme kavramını düşünelim. Serge Kolm, buna kişiyi yönlendirecek bir usta olmaması durumunda da ulaşılabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre bu, iste-

meyi yavaş yavaş devre dışı bırakmak için iradeyi kullanarak ve bir sonraki adım için bir önceki adımdan geriye kalandan daha fazla irade gücüne ihtiyacımız olmamasına dikkat ederek mümkün kılınabilir.[40] Fakat, onun da kabul ettiği gibi, eğer bu süreç gerekli yakınsama özelliklerini taşımıyorsa sorun olabilir. Sonlu ve mutlak bir pozitif irade miktarına yakınsayabilir ya da yakınsamanın süresi insan yaşamını aşabilir. Daha önceki bir çalışmamda, Pascal'in bahsindeki olası bir hata üzerine benzer bir sav ileri sürmüştüm: "İnancın güçlendiği ve aklın zayıfladığı aşamalı bir süreçte, ilkinin henüz dini davranışları destekleyecek kadar güçlü olmadığı, ikincinin ise artık bunun için yeterince güçlü olmadığı bir nokta olamaz mı?"[41] Benzer biçimde, kendiliğindenlik sağlamak için plan yaparken, kişinin o planı uygulayabilmek için fazla kendiliğinden olduğu ama planın başarılı olmasına yetecek kadar da kendiliğinden olmadığı bir nokta olabilir mi? Ya da, insanın elindeki bir parça cesareti kullanarak cesaret yaratması mümkün olsa bile, o adım adım artışların toplamı arzulanan düzeyden daha az olabilir. Tüm bu sorunların altında yatan ortak soruna *hamak sorunu* adını verebiliriz: Hamakta yavaş yavaş sallanarak uyumaya çalışırken, tam uykum geldiğinde vücudum rahatlamış olduğu için beni uyutan harekete devam edemem. Bu nedenle de uyanıp baştan başlamam gerekir.

Bu sorunla yakından ilintili bir sorun da *kendini-silme sorunudur*. Kimi durumlarda herhangi bir yöntemin etkili olabilmesi için bellekten öyle bir yöntemin kullanılmış olduğuna dair izleri silecek bir altyönteme ihtiyaç vardır. Örneğin, bir şeye inanma kararının etkili olabilmesi için kişi o inancın inanma kararının bir sonucu olduğunu unutmalıdır. Bu durumda hamak sorunu, zamanlaması yöntem işini görmeden silinmeyecek şekilde yapılmış bir kendini silme süreci olarak düşünülebilir. Unutkanlık için plan yapmak bu sorunu açıkça ortaya koymaktadır. Masumiyet için plan yaparken yaşanabilecek sıkıntıları da hayal etmeye çalışabiliriz.

Peki –sadece ampirik nedenlerle değil aynı zamanda kavramsal nedenlerle– hamak sorununa ve kendini silme sorununa doğası gereği gebe olan haller var mıdır? Bunu bilemiyorum. Belki de bu tür zorlukların belli değişken kişilik parametrelerinin değerini artırdı-

40. Kolm (1979), s, 551-2. 41. Elster (1979), s, 49, not 29.

ğı söylenebilir. Buna göre kimileri için ulaşılmaz hallerin başkaları için artımsal yöntemlerle ulaşılabilir olması mümkündür. Hatta belki ilk grup için bile parametrelerin değerini daha üst düzey bir kişilik planlamasıyla etkilemek, yani planlamayı mümkün kılan planlama yapmak söz konusu olabilir. Ne var ki, bu konuda yukarıdaki ikinci cevabın belirleyici olması mümkündür. Tüm bu tartışmanın bize gösterdiği, bence, pratik anlamda en azından *belli bir kimse için* esasen yan ürün olan hallerden söz edebileceğimizdir. Daha kapsamlı başka sonuçların da çıkarılabileceğini gözardı etmiyorum ama bunun nasıl yapılabileceğini bilmiyorum.

Ne var ki, başka bir grup vakayı ele alarak bu itiraza daha kesin bir cevap verebiliriz. Yukarıda değindiğimiz haller, erişilebilse bile, yalnızca ufak adımlarla ulaşılabilir olanlardır. Diğer bazı hallere ise bu yoldan değil de ancak etkileyici bir dönüşümle ulaşılabilir. Bir mektubunda Emily Dickinson, bir arkadaşıyla ilgili şöyle diyor: "Onca yıl boyunca Sarah'nın bu kadar az değişmiş olması ne güzel değil mi? Olduğu yerde duruyor demek istemiyorum ama gayet sorunsuz bir ilerleme gösterdi."[42] Burada söylenmeye çalışılan, zihin gelişiminin normalde bu denli sorunsuz olmadığı, tam tersine "kuşku ve umutsuzluk" vadilerinden geçtiği.[43] Hegel'in olumsuzlamanın olumsuzlanması yoluyla gelişme kuramıdır bu,[44] dinginliğin bir koşulu olarak kendine yabancılaşma kuramıdır, ancak tabii ki kendine yabancılaşma, dinginliğe ulaşmak için bilinçli bir araç olamaz.[45] Hegel'e başvurmamın amacı konunun ne kadar belirsiz ol-

42. Alıntı, Sewall (1974), s. 372. 43. Hegel (1977), s. 49.

44. Hegel, Marx ve Engels tarafından gündeme getirilen olumsuzlamanın olumsuzlanmasına en ilginç örnekler, bence şu kalıba uyanlardır: *P-q-r* biçimindeki gelişme evrelerinin olumsuzlamanın olumsuzlandığı bir vaka olabilmesi için (i) evrelerin, çifter çifter ele alındığında birbirleriyle uyumsuz olması gerekir, ki bu koşul eklenerek artan, organik büyüme vakalarını dışlar; (ii) *p*'den *r*'ye doğrudan geçiş imkânsızdır, bu da zorluğun azaltılması amacıyla doğrudan bir orta evrenin seçildiği vakaları dışlar; (iii) *q*'dan *p*'ye geçiş imkânsızdır, bu koşul ise çoğu fiziksel süreci dışlar. Böyle tanımladığımızda olumsuzlanmanın olumsuzlanması ilkesi, Acton'ın (1967) "Olumsuzlamanın koşulları dikkatle seçilirse bu ilke herhangi bir şeye uydurulabilir," yönündeki itirazına kapalı hale gelir, ama yine de genel bir "diyalektik yasa" olmaktan uzaktır.

45. "Ve böylece Tin kendi içine çekilip kendisini karşısına alır; kendisine gerçekten düşmanca bir engel olan kendisini aşmak zorundadır; doğada huzurlu

duğunu ima etmek değil. En anlaşılır yazarlardan biri olan Tocqueville de inancın oluşumuyla ilgili neredeyse aynı çizgide bir çözümleme önermekte:

> Büyük bir adam *bilginin her iki ucunda da cehaletin yattığını* söylemiş. Belki de iki uçta derin bir inancın, ortada ise kuşkunun yattığını söylemek daha doğru olurdu. Hatta, insan anlayışında birbirini izleyen üç farklı evre olduğunu söyleyebiliriz. Bir kimse tam ne olduğunu anlamadan kabullenmiş olduğu derin bir inanca sahip olabilir. İtirazlarla karşılaşınca kuşkuya düşer. Genellikle, bu kuşkuları çözüme ulaştırır ve tekrar inanmaya başlar. Bu defa hakikate şans eseri ya da el yordamıyla değil de ne olduğunu görerek ve ışığını izleyerek ulaşır. ... Çoğu kişinin bu iki koşuldan birini yerine getirmeyeceğine emin olabilirsiniz: Ya bilgiden yoksun olarak inanmaya devam ederler ya da tam olarak neye inanmaları gerektiğini bilemezler. Yalnızca bir avuç sebatkâr insan bilgiden doğan ve kuşkunun ta ortasından çıkan o bilinçli ve kendisini kanıtlamış inanca ulaşabilir.[46]

Bu sözlere göre, inancın ikinci ve daha olgun hali esas olarak öğrenme ve tecrübenin bir yan ürünüdür. Bana kalırsa bir kimsenin düşünsel inanca ulaşmak amacıyla kullanılan bir yöntem kapsamında kendisinde kuşku yaratması imkânsızdır. Zira düşünsel açıdan o kadar gelişmiş birisi böyle saf ve dogmatik bir inanca sahip olamaz. Eğer çözüm o kadar ulaşılırsa, sorun zaten yoktur.

Benzer biçimde, umutsuzluk da yalnızca samimiyse araçsal açıdan etkili olabilir ve bilinçli olarak seçilmiş ya da yaratılmışsa samimi olamaz. Umutsuzluğun tipik –kişilik biçimlendirmede etkili olan– özelliği, her ne pahasına olursa olsun kaçınılması gereken, rasyonel bir yaşam planının parçası olamayacak kadar tatsız bir deneyim olmasıdır. Evet, kişi umutsuzluk yaratma ve bu sayede duygusal gelişme ve olgunlaşma sağlama beklentisiyle durumu yönlendirebilir. Uzaktan bakıldığında umutsuzluk bizzat yaşandığında

bir doğuş gibi olan bu gelişme, Tin'de kendisiyle zorlu ve sonsuz bir mücadele biçiminde gerçekleşir". (Hegel 1970, c. 12, s. 76). Buraya kadar iyi. Fakat Hegel son derece anlamsız bir biçimde devam eder: "Tin'in istediği, kendi Kavramı'na ulaşmaktır; ama bunu kendinden saklar ve bu yabancılaşmadan gurur ve haz duyar". İlk pasaj ruhsal gelişmenin bir dizi krizden geçtiğini ifade etmekte, ikincisi ise bu krizlerin adeta evrensel bir kendini kandırma içinde bir biçimde bilinçli olarak seçildiğini söylemektedir.

46. Tocqueville (1969), s. 186-7.

olduğu kadar korkutucu değildir. Gerçekten de, kimi güncel alt-kültürlerde bilerek duygusal krizler yaratılmasının altında bu fikir var gibi görünüyor. Bunun işe yaramayacağına ilişkin elle tutulur bir kanıt yok. Örneğin, bir insan Kalküta'ya gidip, oradaki yoksul insanların durumuna bakarak kendinde bir umutsuzluk hali yaratmaya ve böylece insanlığa karşı ödevlerini düşünsel olduğu kadar duygusal olarak da anlamaya karar veremez mi? Sezgilerim, böyle düşünecek kadar benmerkezci bir kimsenin o deneyimin etkisine de kapalı olacağını söylüyor. Bence böyle bir çözüme yönelmek sorunun çözülemez olduğunu gösterir.

II.4 Komutlar

Genelde insanın kasten oluşturulmaya karşı koyan ruh halleri yaratmaya çalışmasının örneklerini ele aldık. Şimdi ise bir kimsenin bir diğerinde esasen yan ürün olan bir hal yaratmaya çalışması vakalarını inceleyeceğim. Bu bölümde bunun en basit biçimini, yani yalnızca kendiliğinden ortaya çıkabilecek halleri komutlar yoluyla sağlama olgusunu ele alacağım. Sonraki bölümde ise bundan daha karmaşık olan ve kendi kendini baltalayan bir çabanın, başkalarını sözel olmayan yollardan ya da komut içermeyen sözel yollardan etkileme çabasının üzerinde duracağım.

Belli halleri komutlar aracılığıyla yaratmanın imkânsızlığı genellikle aynı halleri bilerek kendinde yaratmanın imkânsızlığı ile yakından ilgilidir. "İçinden geldiği gibi davran!" emri, kendiliğindenliğe ulaşma çabalarını çelişkili kılan nedenlerden ötürü pragmatik olarak tutarsızdır (I.2).[47] Bu söz hitap ettiği kimseye kendiliğinden davranmaya çalışmasını söylemektedir. Yine, bir anne ya da babanın çocuğuna, "Sakın unutma, bu yasak şeyi aklına bile getirmemelisin," dediğini düşünelim. Buradaki talimat tutarsızdır çün-

47. Bu patolojik komutların incelenmesi "ikili çıkmaz kuramı", "iletişim terapisi" ve "Palo Alto psikiyatri okulu" olarak bilinen yaklaşımların temelini oluşturur. Bu yaklaşımın babası Gregory Bateson'dır (1956); yakın tarihli bir çalışma ise Watzlawick'e (1978) aittir. Şu anki tartışmadan da anlaşılacağı gibi, bu çalışma geniş ölçüde Hegelci ve Sartrecı içgörülerin zengin klinik kanıtlarla bezenmiş olarak bağımsız biçimde tekrar keşfine dayanmaktadır.

kü çocuğa başarılı bir biçimde yapamayacağı bir şeyi yapmasını, bir şeyi düşünmemeye çalışmasını söylemektedir. Daha önce verdiğim sihirli halı örneğinde, çocuk kısa sürede "puf" sözcüğünü düşünmemesi yönündeki talimatın aslında ne anlama geldiğini anlayacaktır ama bu pasajdaki örnekte çocuk sırf anne babaya karşı saygısından veya korkudan ötürü söylenene uymak için elinden geleni yapacak ve bu süreç büyük bir suçluluk duygusuyla sonuçlanacaktır.

Daha karmaşık olan çelişkili komut vakaları da vardır. Buradaki karmaşıklık istenemeyeni isteme durumuna indirgenememelerinden kaynaklanmaktadır. Başka bir ünlü sözü ele alalım: "Bu kadar itaatkâr olma." Bu, içinden geldiği gibi davranma buyruğundan farklıdır, çünkü sağlanmaya çalışılan hal –itaatkâr olmama– o hali yaratmaya çalışan kişiyle bağlantılıdır. Komut kişiye bilinçli bir biçimde sağlanması imkânsız bir hal sağlamasını söylememektedir. Tam tersine, kişi kendiliğinden diğer kişinin komutuna uymamaya karar vermiş olabilir, ama itaat etmeme emrine anlamlı bir biçimde itaat edemez. Eğer itaat etmeme emrine karşılık, komut veren kişinin sonraki bir komutuna uymazsa o zaman emre gerçekten uyduğu söylenemez, ama sonraki komuta uymuş olsaydı da bunu söyleyemezdik.

Bu örneklerden yola çıkarak şöyle bir kavramsal mekanizma oluşturabiliriz: İlk önce, *p*'yi yapma komutunun buyrulanın *p*'yi bilerek yapması anlamına geldiğine dikkat edelim. Burada *p*'yi yapma komutunun *p*'yi yapma niyetini komutu yerine getirme niyetine bağlayıp bağlamadığı, yani eğer kişi *p*'yi bilerek ama kendi keyfi için yaparsa komutu yerine getirmiş sayılıp sayılmayacağı pek açık değildir. Birbirinden farklı dört vaka vardır. (1) Kişi komutu yerine getirmek için *p*'yi yapar, ama bu yönde bir komut olmasaydı *p*'yi yapmazdı. (2) Kişi *p*'yi zaten yapmak istediği için yapar, ama böyle bir arzu olmasaydı yine de komuta uyup yapardı. (3) Kişi *p*'yi zaten yapmak istediği için yapar, ama eğer arzulamamış olsaydı bunu yapmazdı. (4) Kişi *p*'yi yapmak istediği için yapar, bu isteğe komut neden olmuştur, ama kişi *p*'yi komuta uymak amacıyla yapmamaktadır. İlk vaka komutun standart nedensellikle davranışa neden olması durumudur, sonuncusu ise standartdışı nedensellik durumudur. Üçüncü vaka standart özerk nedensellik, ikincisi ise bir neden-

sel üstbelirlenim durumudur. Aşağıdaki tartışmada (1) ve (2) numaralı vakalardan komuta *uymak*, (3) ve (4) numaralı vakalardan ise komutu *yerine getirmek* olarak söz edeceğim.

Şimdi, komutlar ve maksatlardan (dilekler, inkârlar, inançlar vb. ile birlikte) önermesel tutumlar olarak söz etmek istiyorum. *P*'ye yönelik bir önermesel tutum birkaç nedenden ötürü çelişkili olabilir. (i) *P* önermesinin kendisi çelişkili olabilir. "Keşke herkesin (o toplumdaki) ortalama gelirden fazla kazandığı bir toplumda yaşasaydım." Bu çelişkili bir tutumdur çünkü çelişkili bir önerme içermektedir. Bunun aksine, "Umarım o yasak şeyi aklına bile getirmez" ya da "Keşke daha az itaatkâr olsaydı" gibi tutumlar hiçbir biçimde çelişkili değildir. (ii) Tutum ile yöneltildiği önerme arasında pragmatik bir çelişki olabilir. Burada yalnızca iki tür vakayı ele alacağım. (a) Kasıtlı tutum esasen yan ürün olan hallerle uyuşmamaktadır. (b) Eğer bir komutun özünün onun yalnızca yerine getirilmesi değil de ona uyulması olduğuna inanıyorsak, komutsal tutum bir kişide özerk olarak ortaya çıkması gereken hallerle uyumsuzdur. (iii) Önerme ile önermesel tutumun gerektirdiği belli bir tutum arasında pragmatik bir çelişki olabilir. Bu, içinden geldiği gibi davranmayı buyurmanın neden çelişkili olduğunu açıklar: Komut, buyrulan kişide oluşturulmaya çalışılan hal ile uyumsuz olan kasıtsal bir tutum gerektirmektedir. Buna göre (iii) sayılı çelişki, daha basit olan (iia)'ya indirgenmiş olur.

Yukarıda Leslie Farber'dan alıntı yaptığımız bölümde olduğu gibi kimi zaman *aşk* da esasen yan ürün olan hallere örnek olarak verilir. Böyle bir durumda, "Sev beni!" emri (iii) ya da (iia) sayılı nedenlerden ötürü tutarsız olabilir: Bir kimseden kasıtlı olarak yapması imkânsız olan bir şeyi yapmasını isteyemeyiz. Öte yandan, âşık olmanın uykuya dalmak gibi olmadığını ileri sürebiliriz. Aşkta, tavrımızın karşılık bulacağı beklentisiyle bir seçim ânı gelebilir ya da kendini diğer insana göre ayarlama kararı verilebilir. İşte bu Donne'ın "Gerçek ve sahte korkuları dizginleyelim," dediği o andır. Yani bu noktadan sonra duraksamanın, duraksamak için bir neden olsa bile anlamlı olmadığı kararının verildiği an. Böyle olduğunu varsaysak bile, "Sev beni!" emri daha anlamlı kılınır mı? Cevap emre uymak ile emri yerine getirmek arasındaki ayrımda yatıyor olabilir. Sartre'a göre âşık –mantıksızca– hem buyruğun özerk

biçimde yerine getirilmesini hem de özerk olmayan biçimde buyruğa uyulmasını istemektedir:

Âşık özgür ve gönüllü bir bağlılık biçimini alan o yüksek özgürlükle tatmin olmaz. Edilmiş bir yemine sadakat olsun diye sunulan bir aşk kimi tatmin eder ki? Kim, "Seni seviyorum çünkü seni sevmek üzere özgürce sana bağlandım ve sözümü geri almak istemiyorum," sözleri ile tatmin olur ki? İşte bu yüzden âşık bağlılık yemini ister ama bir yandan da yeminden rahatsız olur. Özgürce sevilmek ister ama bu özgürlüğün bir özgürlük olarak artık serbest olmamasını ister.[48]

Peki kendi başına ele alındığında, sevme komutuna uymaya ne demeli? Bana göre, her ne kadar bir komuta aşk nedeniyle uymak mümkünse de aşkın kendisi bir komutla sağlanamaz. Dolayısıyla karşımızdakinin emrimize uyarak bizi sevmesini arzulamak irrasyoneldir. Paul Veyne'e göre bu, Roma'daki kötü imparator ve tiranların sahip olduğu bir özellikti:

İlk önce, eskilerin çok hassas oldukları bir ayrımı netleştirelim: insanların takdir ettiği prensler ile takdir edilmek isteyenler arasındaki ayrım. Buyurdukları zaman sevilmek isteyen tiranlar işte bu ikinci türdendir. Seneca'nın tragedyalarından birinde, tiranlardan birinin nedimi efendisine sorar: "Kamuoyunun sana karşı olmasından korkmuyor musun?" Tiran buna, kraliyetin en güzel yanının insanları kendini desteklemeye, hatta prense övgüler yağdırmaya zorlayabilmek olduğu biçiminde cevap verir. Gerçekten güçlü bir adam emriyle methiyeler düzdürebilir. Ne zaman ki bir kralın iyi davranmaktan başka şansı yoktur, o kral tacını kaybetmiş demektir.[49]

Askerlik yaşantısında bir emre uymak ile onu yerine getirmek arasındaki ayrım, yukarıda değindiğimiz sınıflandırmalar ışığında yaşamsaldır. Kara mizahın klasik örneklerinden bazıları, *Aslan Asker Şvayk*, *Madde 22* ve *Yawning Heights*, askerlik yaşantısının bu yanının taşıdığı patolojik potansiyelden esinlenmektedir. İşte Zinovyev'in Sovyet ordusu üzerine söyledikleri:

Vatansever, cepheye gönderilmeyi istediği için on gün ceza almış olduğunu bildirdi, oysa bu ona mantıksız geliyordu, çünkü bu yönde en ufak bir arzu bile taşımayan elli askeri öğrenci cepheye gönderilmekteydi. Par-

48. Sartre (1943), s. 434. 49. Veyne (1976), s. 569.

ti muhalifi ise bunun yalnızca toplumsal kuralların demirden mantığını ortaya koyduğu gözleminde bulundu. Bu kurallara göre vatanseverin kaderi kendi kontrolü altında değildi, üstlerinin keyfine bağlıydı; o ise cepheye gönderilme yönünde bir istekte bulunmakla kendi kaderini kendi iradesiyle yönetme dileğini dışa vurarak toplumsal kurallara karşı gelmişti.[50]

Bu yaklaşım yalnızca orduya değil Sovyetler'deki yaşamın tümüne hâkimdi. Sovyetler Birliği'nde göç (garip biçimde) bir suç olduğu kadar bir cezadır da. Ülkeyi terk etmeniz istenebilir, yalnız tek bir koşulla: Gizliden gizliye böyle bir arzunuz olmamalıdır. Böyle bir arzunun cezası, eğer "toplumsal kuralların demirden mantığına" karşı olmasaydı ülkeden gönderilmek olurdu.

> Özgür halkın iradesine dayalı olarak kendi özgür irademle ülkeyi terke zorlandım. Yalnız, işin sonunda ben kendim de terk etmek istiyordum, dolayısıyla iki yıl boyunca halkın iradesini ve isteklerini yerine getirme yönündeki gönüllü arzularım benim kendi irademe ait olduğundan buna izin verilmedi. Özgür bir halk, buna izin veremez. Benim kendi irademe rağmen bana karşı kendi iradelerini yerine getirmek istiyorlar.[51]

Buna göre, "*p*'yi yap" biçimindeki komutlarda ayrıca "*p*'yi yapmayı isteme" komutu gizlidir. Bu, bir komuta uymanın (1) nolu yolunu talep etmektir; kendi içinde komut kavramının saptırılmasıdır. Normalde komut bir şeyi, o şey yapılmak istenmiyorsa da yapma emridir ve bunun içinde anlamsız bir "o şeyi yapmayı *istememe*" emrine yer yoktur. Bir komutun anlamı onun nedensel etkinlik yoluyla işini görmek *zorunda* olması değil, gerektiğinde (standart) nedensel etkinlik ile desteklenebilmesidir. Her vakada fiili etkinlik koşulu getirmek güç kullanımını kolaylaştırmaz zorlaştırır. Dış ve iç olumsuzlama arasındaki sistematik karışıklığa dayalı bir toplumda, bir kimsenin bir komutu yerine getirmek istememesi yönündeki zorunluluk, o komutu yerine getirmemeyi isteme zorunluluğuna dönüştüğü zaman, komut kavramı daha da indirgenmiş olur. Zinovyev'in Sovyetlerdeki yaşantı hakkındaki hayli çapraşık ve rahatsız edici derecede doğru izlenimlerinde, yönetenler halkın gönüllü, hatta umursamaz itaatlerindense istemeye istemeye itaat etmelerini tercih etmektedirler. Tabii ki halkın çeşitli arzulara sahip

50. Zinovyev (1979), s. 64. 51. *A.g.y.*, s. 541.

olmasını ya da olmamasını emredemezler, ama en azından halihazırdaki emirlerden halkın karşı koyduklarını seçebilirler.

Bu fenomenler tür olarak Joseph Heller'ın *Madde 22* adlı eserindekilere benzemekte: Savaş uçuşuna çıkma arzusu sizin deli olduğunuzun ispatıdır ve bu nedenle muafiyet sebebidir, ama muafiyet talebinde bulunmanız koşuluyla. Fakat talepte bulunmak da akli dengenizin yerinde olduğunu ve uçmaya elverişli olduğunuzu gösterir. Buradaki patoloji o kadar çarpıcı değil, çünkü muafiyet arzusu hizmet için yeterli ama gerekli olmayan bir koşul. Yine de birçoklarının *Madde 22*'yi abartılı bir saçmalık olarak nitelemesine yetecek kadar çapraşık bir mantık, öyle ki gerçek bir eğilimin abartılmışı olarak bile anlamsız geliyor. Bunun üzerine şu haberi okumak çok ilginç: "Devletten taşınma yardımı talep eden tek bacaklı bir adam, talebine cevap verecek kurulun bulunduğu odaya kadar dört kat merdiven çıkmak zorunda kaldı. Odaya vardığında ise kurul, yardımı alamayacağına, çünkü ne de olsa merdivenlerden çıkmayı başardığına karar verdi."[52]

Palo Alto okulunca ele alınan paradoksal emirlerin atası Diaghilev'in "Şaşırt beni!" emridir. Gerçekten de bu komutu yerine getirmenin herhangi bir yolu var mıdır? Şaşırtılmayı bekleyen bir insanı nasıl şaşırtabiliriz? Raymond Smullyan burada söz konusu olan mantıksal sorunları ünlü "muayene paradoksu"nun bir çeşidini kullanarak ortaya koyuyor:

1 Nisan 1925'te grip ya da soğuk algınlığından hasta yatmaktaydım. Sabah ağabeyim Emile (benden on yaş büyüktür) odama geldi ve "Raymond, bugün 1 Nisan. Ben de seni daha önce kimsenin yapmadığı gibi kandıracağım!" dedi. O gece geç saatlerde annem, "Neden uyumuyorsun?" diye sordu. Ben de, "Emile'in beni kandırmasını bekliyorum," dedim. Annem Emile'e dönüp "Emile, lütfen şu çocuğu kandırır mısın," dedi. Emile de bana döndü ve şöyle bir konuşma yaşandı:

Emile: Demek seni kandırmamı bekliyordun, öyle mi?

Raymond: Evet.

Emile: Ama kandırmadım, kandırdım mı?

Raymond: Hayır.

Emile: Ama sen benim kandırmamı bekliyordun, değil mi?

52. *Observer*, 17 Şubat 1980.

Raymond: Evet.
Emile: Demek ki kandırmışım o zaman![53]

Öyküyü birazcık değiştirelim ve küçük çocuğun ağabeyinden kendisini kandırmasını istediğini düşünelim. Ayrıca Emile'in (birinci derece) kandırmacadan bilerek vazgeçmediğini kabul edelim. Bu durumda, (ikinci derece) kandırmaca emrin yerine getirildiği ama emre uyulmadığı anlamına gelir. Benzer biçimde, eğer Diaghilev'in karşısındaki kişi arkasını dönüp gitmiş olsaydı mağrur üstat kuşkusuz çakılıp kalırdı – ama bunu emrine uyulduğu biçiminde yorumlamayabilirdi. Bu aynen, birine "Özerk ol!" denildiğinde "Siktir git!" cevabının verilmesi gibi bir şeydir. Burada emrin yerine getirilmesi (4) numaralı yöntem kapsamına girerdi, çünkü komut gerçekten de emrin yerine getirilmesini nedensel olarak etkilemiş olurdu. Tıpkı bana gülmemi söyleyerek beni güldüren oğlumun yaptığı gibi.

Tekrar Smullyan'dan "tipik bir Zen öyküsü" ile sorunun farklı bir yönünü ortaya koyalım:

Öyküde, bir Zen üstadı kulübesinin etrafında toplanmış birtakım keşişlere ders vermektedir. Üstat aniden içeri girer, kapıyı kilitler, kulübeyi ateşe verir ve "Birisi doğru şeyi söylemediği sürece dışarı çıkmayacağım," der. Herkes telaş içinde doğru şeyi söylemeye çalışır ve başarısız olur. O sırada neler olup bittiğini öğrenmeye gelen birisi sorunun ne olduğunu sorar. Keşişlerden biri, heyecanlı biçimde açıklamaya çalışır: "Üstat kendini içeri kilitledi ve kulübeyi ateşe verdi. Birisi doğru şeyi söylemediği sürece de çıkmıyor!" Bunun üzerine yeni gelen, "Aman tanrım!" der. Bunu duyan üstat dışarı çıkar.[54]

Daha sonra Smullyan öyküden çıkarılacak hisseden söz eder. Bu, araçsal rasyonalitenin nasıl arada sırada kendi kendini baltaladığıyla ilgilidir:

Anlaşılan o ki, üstat tümüyle kendiliğinden bir tepki istemekteydi. Üstadı dışarı çıkmaya ikna etmeye yönelik herhangi bir cevap doğası gereği işe yaramıyordu. En sonunda yeni gelen, "Aman tanrım!" dediğinde, doğru şeyi söylemeye çalışmıyordu, üstadı dışarı çıkarmak amacıyla söylemiyordu. Yalnızca telaşlanmıştı! Diğerleri üstadı dışarı çıkarmak amacıyla "Aman tanrım!" demiş olsalardı büyük ihtimalle üstat bunu hisseder ve dışarı çıkmazdı.

53. Smullyan (1978), s. 3. 54. Smullyan (1980), s. 95.

Burada söz konusu "Doğru şeyi söyle" komutu –patolojik askeri vakalarda olduğunun tam tersine– yerine getirilecek ama uyulmayacak bir komuttur. Bu tümüyle anlamsız görünebilir. Adeta, "Dediğimi yap ama ben dediğim için değil," demek gibi bir şeydir. Yine de komut yukarıda yorumladığımız (4) numaralı tür kapsamında anlamlıdır. Sonuçta bir komut o komutu standartdışı nedensel yollardan yerine getiren bir eyleme yol açacağı beklentisiyle verilebilir. Gerçekten de tipik bir Zen öyküsü olan bu öykü La Fontaine'in masalındaki işçinin dolaylı tekniğini gözler önüne sermektedir.

Paradoks içeren belli talimatların hem bilgeliğe giden yolda hem de deliliğin belirtisi olarak karşımıza çıkması şaşırtıcı ve düşündürücüdür. İkili çıkmaz kuramına göre bir kimse imkânsız ve çelişkili talepleri (ki pragmatik açıdan çelişkili komutlar bunun önemli bir türüdür) karşılamaya çabalarken şizofreniye sürüklenebilir. Zen uygulamaları da benzer yöntemler içerir ama bu kez amaç kişiyi araçsal rasyonalite saplantısından ve her şeyi benliğe bağlama alışkanlığından kurtarmaktır. İçinizden geldiği gibi davranma komutu başınızın etini yiyen eşiniz tarafından söylendiğinde sizi zor duruma sokabilir; bir Zen üstadından duyduğunuzda ise sizi zor bir durumdan çıkarabilir.

II.5 Etkilemeye Çalışmak

Açıkça görülebildiği gibi genelde başkalarında komutlar yoluyla zihinsel haller yaratmak imkânsızdır. Dışa vurulan davranışlar emirlerin etkisine açık ama o emirlerin ardındaki niyete açık değildir. Normalde birisinde belli bir zihinsel hal oluşturmak için ya sözel olmayan davranışlara ya da komutlar dışında sözel davranışlara başvurmak gerekir. Bu bölümde kendi kendini baltalayan bir arzuyu, başkalarını etkileme arzusunu ele alacağım. Bu konudaki genel belit, etkileme konusunda hiçbir şeyin özellikle etkilemek üzere planlanmış davranışlar kadar başarısız olamayacağı yönündedir. "İnsan bir şeyin ardındaki niyeti görünce keyfi kaçıyor." Ama bu konuda söylenebilecek çok şey vardır.

Paul Veyne'den hareketle diyebiliriz ki, bir sanatçının "burjuvaziyi etkileme" çabası başkalarında esasen yan ürün olan bir hal sağ-

lama çabasıdır.[55] Ortalama bir seviyede aydınlanmış olan burjuvazi yalnızca şaşırtılmakla kalmaz, bunun da ötesinde onu şaşırtmaya yönelik çabalar nedeniyle gururlanır, çünkü bu biçimde kendisinin onurlandırıldığını görür. Kasıtlı olarak burjuvaziyi şaşırtmak için yola çıkan bir kimsenin, ona en az burjuva yaşam biçimini taklit eden biri kadar bağlı olduğunu ve nedenleri farklı da olsa tıpkı böyle bir taklitçi gibi başarısız olmaya mahkûm olduğunu hisseder. Burjuvazinin karşısındaki gerçek tehdit çoğunlukla kendi içinden çıkan ve yine oraya dönecek olan bu "yaramaz çocuklar"dan değil, kendi yaşam tarzları hakkında burjuvazinin ne düşündüğünü zerre kadar umursamayanlardan gelir.

Diğer vakalar biraz daha karmaşıktır. Bernard Crick tarafından A. J. P. Taylor hakkında söylenenlere bir bakalım: "Taylor övgüyü hak eden bir yazar; durup da başka akademisyenlerin ne düşündüğüne bakmadığı gibi, onları şaşırtmaktan da ayrıca bir haz alıyor."[56] İlk okuyuşta biraz tutarsız gibi görünüyor. Crick kahramanında konformizm özelliği olmadığını söyledikten sonra, onu bir antikonformist olarak tanımlıyor. Ancak, I.3'te ortaya koyduğumuz gibi, bir antikonformist yalnızca modanın negatif anlamda kölesidir, sıradışı olmak için sürekli çoğunluğun tercihlerini göz önünde bulundurmak zorundadır. Antikonformist de en az konformist kadar sıkça durup etrafına bakmak zorundadır. Belki de Crick yalnızca, Taylor kendi görüşlerinin azınlıkta olduğunu görmekten hoşlanıyor demek istemektedir. Veya II. Bölüm'de yaptığımız yoruma dayanarak, bir kimsenin azınlıkta kalacağını öngörüp bundan memnun olmakla birlikte, davranışlarında antikonformist bir maksat (ya da güdü) tarafından yönlendirilmemiş olmasının mümkün olduğunu ileri sürebiliriz. Her iki durumda da, bence George Orwell –ki Crick onun da biyografisini yazmıştır– gerçekten de memnun etmek, şaşırtmak ya da kendini öne çıkarmak için yazmayan birine daha iyi bir örnektir. Orwell gerçekten de Taylor'ın tuhaflıklarından çok daha şaşırtıcı görülmüştür.

Veyne "burjuvaziyi etkileme" örneğini *Le Pain et le Cirque*'in ana temasını –antikçağdaki kamu yardımı (*evergetism*) geleneğinin

55. Veyne (1976), s. 99.
56. *Sunday Times*, 9 November 1980.

yalnızca etki uyandırmak amacıyla yapılmadığı için ve bu amaçla yapılmadığı ölçüde etkileyici olduğu fikrini– aktarmak amacıyla kullanmıştır:

> Dışavurumsal rasyonalite ve onun çeşitli amaçlar için kullanım şekillerinde paradoks içeren bir şeyler vardır: Fazla rasyonel olduğunda gerekli etkiyi yaratmaz. Kendinden memnun olan ve büyüklüğünün tadını çıkaran birisi başkalarında nasıl bir izlenim bıraktığına fazla kafa yormaz ve bunu ince biçimde hesaplamaz. Görenler de bunu bilirler; samimi bir dışavurumun bakanları umursamayan ve yarattığı etkiyi hesaplamayan bir tavır olduğunu bilirler. İnce hesaplara girişen kurumlu kimseler ise başkalarının arkalarından nasıl güldüğünü görmezler. İzleyenler hesaplı bir dışavuruma inanmaz çünkü büyüklük yalnızca kendinden haz alır. Yalnızca etki yaratmaya çalışmayan bir dışavurum etkileyici olabilir.[57]

Antikçağda halkın yönetenleri tanrısal ya da en azından yarı-tanrısal olarak kabul etmeye hazır olmalarının (II.2) nedeni, baştakilerin gerçek tanrılar gibi başkalarında bıraktıkları izlenimler konusunda adeta narsisist bir umursamazlıkla davranmalarıdır. Evet, yönetenler genelde şehre ekmek, sirk, suyolu, anıt ya da hamam gibi bağışlarla hizmette bulunurlardı. Yine de bu bağışların ardındaki saiki yalnızca sağladıkları faydayla sınırlamak pek kaba ve geçersiz bir yorum olurdu. Bağışlardaki araçsal rasyonalite yokluğunu en iyi gösteren anıt, detayları ancak güçlü bir dürbün aracılığıyla görülebilen Trajanus sütunudur.[58] Tanrı'nın görmesi için yükseğe yerleştirilmiş gotik sütunbaşlarının aksine, bu sütunun üzerindeki muhteşem oymalar kimseye bir yararı ya da estetik değeri olsun diye yapılmamıştır. Hesapsız israf uyrukların bağışçıya saygı duymasını sağlıyordu. Hiç kuşkusuz bu saygının da yararlı olduğu yerler vardı, örneğin ortaya çıkabilecek bir halk ayaklanmasını önleme gibi, ama bağış yapmanın ardındaki saik bu değildi. Açık biçimde faydacı hedefleri olan bağışlar için de geçerliydi bu.[59] Sergileniş ve inşalarındaki aşırı ihtişam bağışçının saikinin faydadan ibaret olmadığının kanıtıydı. Bunu yaparken bir yandan da –sırf bu nedenle– halkta (aynı zamanda kullanışlı) bir takdir havası yaratıyorlarsa, söz konusu sonuç yalnızca ve esasen bir yan üründü.

57. Veyne (1976), s. 679. 58. *A.g.y.*, s. 676.
59. *A.g.y.*, s. 641; ayrıca Finley (1965), s. 179.

Sanırım burada yönetenlerin ve bağışçıların eylemlerinin, rasyonaliteyi ıskalama anlamında irrasyonel olmadığını eklemeliyim. Sovyetler Birliği'nin tarihçesi bize bu anlamda rasyonalite eksikliğinin halk üzerinde olumlu bir etkisinin olmadığını gösteriyor. Davranışları araçsal değil de dışavurumsal olan Roma imparatorları rasyonel değildi. Eserlerinde kendilerini görmek ve geleceğe miras bırakmak istiyorlardı ama halkta bıraktıkları izlenimi pek önemsemiyorlardı. En azından Veyne tarafından anlatıldığı biçimiyle böyle. Bunun doğruluğunu değerlendirecek uzmanlığa sahip değilim ama bana doğru geldiğini söyleyebilirim. Öyle veya böyle, Veyne'in müsrif davranışlarla ilgili açıklamalarının aşağıda değineceğim standart sosyolojik açıklamalardan daha iyi olduğuna inanıyorum.

Veyne haklı olarak Thorstein Veblen'in aylak sınıfa ilişkin inceliksiz kuramını sorguluyor.[60] Veblen aylak soyluların, etraflarındakileri etkileme ihtiyaçları konusunda öyle çok ısrar ediyor ki, onlara pek çok karmaşık güdü yüklüyor; oysa bunlar yalnızca, aylak sınıfı izleyenlerin neticede gerçekten de etkilendiği gözlemine dayanan çıkarımlar. Örneğin Veblen'e göre,

> aylak soylu tüm zamanını, ideal yaşamı oluşturan o yüceltici aylaklık gösterisiyle etkilemeye çalıştığı seyircilerin gözleri önünde geçirmez. Yaşantısının bir kısmı mecburen insanların gözünden uzak geçer, ki söz konusu soylu, namını yaşatmak için bu zaman dilimine ilişkin ikna edici biçimde hesap verebilmelidir. Seyircilerin gözü önünde yaşanmayan aylaklıkların da olduğuna dair kanıtlar göstermenin yollarını bulmalıdır.[61]

Öyle görünüyor ki Veblen, tüm zenginlerin, etrafı etkileme yönünde fazla çabaladıkları için feci şekilde başarısız olan sonradan görme zenginler gibi davrandığına inanıyor. Her ne kadar aylak sınıfların yaşam tarzı hakkında pek bir şey bilmesem de, yaşamını kazanmak için çalışmak zorunda olanları etkilemek gibi bir dertlerinin olduğunu sanmıyorum. Daha ziyade bu durumda insanlar olduğunu anlamakta bile zorlanıyor gibiler, tıpkı "pasta yesinler" sözündeki gibi. Bu böyle olsa da Veblen'in varlık sosyolojisi Veyne'in üzerinde durduğu noktayı, varlıklı olanların tümüyle narsisistik yaklaşımlarını tamamen atlıyor. Bu tutum hem etkileme niyetiyle uyuş-

60. Veyne (1976), s. 97. 61. Veblen (1970), s. 46.

maz, hem de etkileme kabiliyeti için --en azından "kabiliyet" sözcüğünü genelde olduğundan daha geniş bir anlamda aldığımızda– bir koşuldur.[62]

Aylak Sınıf Kuramı'nın modern versiyonu Pierre Bourdieu'nün *La Distinction*'udur (Ayrım). Bu çalışma Veblen'in fenomenolojik içgörüler açısından dikkat çekici ama kuramsal çatısı yanlış kurulmuş çalışmasıyla benzeşir.[63] Ancak Bourdieu'nünki Veblen'e göre daha gelişmiştir. Örneğin Bourdieu pek çok vakada araçsal hesaplama yokluğunun, araçsal olarak tanımlanmış başarı için bir koşul olduğunun farkındadır.[64] Ayrıca zenginlerle sonradan görme zenginler ya da üst düzey burjuvaziyle küçük burjuva arasındaki farklılıklar konusunda son derece hassastır. Her iki durumda da ilk grup etkiler, ikinci grup ise çabası gereği başarısız olur. Küçük burjuva "ne yaparsa yapsın, bir yanda kaygılı bir aşırı özdeşleşme ile diğer yanda içerdiği isyanın ta kendisi yenilgiyi kabul etmek anlamına gelen olumsuz bir tutum arasında açmazda kalmaya mahkûmdur."[65] Onlarda kültürel bir mayın tarlasında güvenli bir biçimde yürümelerini sağlayacak "cehaletten gelen güven"[66] havası yoktur. Onun yerine "rahatlama anında bile gerginlik"[67] havası içindedirler, ki kuşkusuz üst düzey burjuvazi için bunun tam tersi geçerlidir.

Ne var ki bu içgörülere ve inceliklere tutarlı biçimde yaklaşılmamaktadır. Benim görüşüme göre, kimi yerlerde *La Distinction* tam bir karmaşa olarak nitelenebilecek denli kararsız ve belirsizdir. Yaklaşımdaki en temel hata, çeşitli sınıfların kültürel davranışlarının iki ayrı biçimde açıklanmasıdır: hem (bilinçli ya da bilinçsiz) ayrım stratejilerinin sonucu olarak, hem de koşullara uyumun bir sonucu olarak. İlki maksatlı ve işlevsel açıklamaların tuhaf bir ala-

62. Standart kullanımında "kabiliyet" sözcüğünde bir kasıt öğesi var ki, varsayımsal olarak bu vakalarda olmayan bir öğe bu. Genelde, kabiliyet çabalamanın başarma anlamı içerdiğini ima eder: Eğer x'i yapmaya kabilsem ve x'i yapmak istiyorsam, o zaman x'i yaparım. Bu durumda, x'i yapmanın bir koşulunun x'i yapmaya çalışmamak olduğu vakalarda kişi x'i yapmaya kabil olamaz. Bu konularla ilgili güncel çalışmalar (örn. Kenny 1975 ve Davidson 1980, Böl. 4), yapmaya çabaladığımızda yapamadığımız şeyleri *yapabileceğimiz* bağlamları gözden kaçırıyor.

63. Bourdieu'nın çalışmaları ile ilgili olarak, bkz. Elster (1981).

64. Bourdieu (1979), s. 94. 65. *A.g.y.*, s. 105.

66. *A.g.y.*, s. 71. 67. *A.g.y.*, s. 419.

şımıdır, ikincisi ise doğrudan nedensel bir açıklamadır. Kendi içsel sorunlarını bir kenara bıraksak bile bu ikisinin birbirleriyle nasıl uyuşabileceklerini kestirmek zor; kaldı ki her iki yaklaşımda da ciddi içsel zorluklar mevcut. Burada yalnızca ilkini ele alacağım, ikincisine ise daha sonra (III.2) döneceğim. Bourdieu, bilinçli bir ayrım stratejisinin kendi kendini baltalayabileceğinin (Veblen'in düştüğü tuzağa düşmeyecek denli) farkında,[68] ama yine de bilinçli olmayan bir strateji benimsemenin ne anlama geldiğinin mantıklı bir açıklamasını yapmaktan uzak. Bir bağlamda, dilbilgisi kurallarını çiğnemenin aydın olma heveslilerini üstkültürün dışında tutmaya yarayabileceğini ileri sürüyor ve ekliyor:

> Böyle stratejiler –ki tümüyle bilinçdışı ve bu yüzden daha da etkili olabilirler– kuralın ne olduğu ve nasıl uyulması gerektiği konusunda kuşkuya düşen, rahatlığın tam tersi bir refleks içinde hapsolmuş ve dayanacak bir yeri kalmamış gösterişçi insanların aşırı düzeltme stratejilerine karşılık en güzel cevaptır.[69]

Aydınların dil oyunlarına meyilli olmalarının, kültürün belli birtakım kurallara uymak anlamına geldiğini düşünenler için caydırıcı olabileceği doğrudur, ama bundan yola çıkarak böyle bir eğilimi caydırıcı sonucu bağlamında *açıklamak* desteksiz bir yaklaşımdır. En azından bu davranışın, amaçlanmamış ve yararlı sonuçlarınca nasıl sürdürüldüğüne dair nedensel bir mekanizma önerilmesi gerekirdi.[70] Benzer biçimde, her ne kadar burjuva yaşantısının o sınıftan olmayan birisinin öyleymiş gibi davranmasını zorlaştırdığı ve bu gerçeğin burjuvazinin işine yarayabileceği doğruysa da, burjuvazinin *bu yüzden* böyle davrandığını söyleyebilmek için eleştirel ol-

68. Ancak, bu safsatadan sürekli olarak kaçınamıyor. Örneğin Bourdieu (1979), s. 273'te şöyle diyor: "Gerçekten maksatlı stratejiler yalnızca, maksatlı kopyalama yoluyla, sınıf koşulları ve konumlarının nesnel farklılaşmasındaki az bulunan-çok bulunan, yeni-eski diyalektiğinin otomatik bilinçdışı etkilerinin tam güçte olmasını sağlar". Fakat ben bunun, bir stratejinin bilinçdışı olması nedeniyle "daha da etkili" olduğu yönündeki görüşten yalnızca bir sapma olduğuna inanıyorum.

69. Bourdieu (1979), s. 285.

70. Van Parijs (1981), s. 159, "ayırt edici davranışın" sonuçlarınca açıklanabileceği bir mekanizma önermeye çalışıyor, ancak bunu ikna edici olamayacak kadar kaba hatlarıyla yapıyor. Ayrıca yorumlar için, bkz. Elster (1982c).

mayan veya aşırı kuşkucu bir zihniyete sahip olmak gerekir. Max Scheler *Hınç*'ta –Veblen'in çalışmasıyla birlikte *La Distinction*'un ana ilham kaynaklarından biri– kıskançlığın "istediğimiz bir şeyi elde etmedeki başarısızlığımızın, yanlış biçimde arzumuza karşı pozitif bir eylem olarak algılandığı" zaman ortaya çıktığını söyler.[71] Bu işlemin kuramsal paraleliyle meşgul olan Bourdieu ise, olmadığı gibi davrananların, sahtekârların, taklitçilerin ve yeniyetmelerin karşılaştıkları engeller üzerinde –adeta saplantılı bir şekilde– durur. Ne var ki bu sorunları konunun doğasında var olan, kişinin esasen yan ürün olan halleri seçememesi sorununa bağlamak yerine, açıklama için yaşam tarzı taklit edilen ya da yapay olarak uygulanan sınıfların benimsediği bilinçdışı stratejilere yönelir. Benim görüşüme göre bu, içinde bulunduğumuz bölümün ilk paragrafında değindiğimiz ve ileride II.10'da ele alacağımız düşünsel safsataya düşmek anlamına gelir.

II.6 Numara Yapmak

Etkilemek üzere tasarlanmış davranışın etkilemede mutlaka başarısız olacağı yönündeki belit, başkalarında istenen hallerin söz konusu araçsal olmayan davranışı *numaradan yaparak* sağlanabileceği yönünde bir itiraza açıktır. Şüphesiz genelde bu doğrudur. Genelde özenle hazırlanmış aldırmazlıkla, çalışılmış ilgisizlikle, ince hesaplanmış cömertlikle ya da uzun uzun düşünülerek planlanmış kendiliğindenlikle başarı sağlanabilir. Çoğu baştan çıkarma çabası böyle stratejiler üzerine kuruludur, kimi zaman bu planlara insanı savunmasız bırakan bir samimiyet de eşlik edebilir. Hamsun'un romanlarından *Gizemler*'in kahramanı Nagel ilk önce ilginç konuşması ve davranışlarıyla zavallı Dagny'nin başını döndürdükten sonra, aslında hepsini onun başını döndürmek için yaptığını söyleyerek hedefine ulaşır. Kuşkusuz, kendiliğindenliğin yokluğuna ilişkin bir itiraf ancak kendiliğinden olabilir! *Tehlikeli İlişkiler*'de Valmont, Presidente de Tourvel'in sevgisini numara yaparak kazanır; Cécile de Volanges'ın baştan çıkarılması için ise ufak bir şantaj yeterli ol-

71. Scheler (1972), s. 52.

muştur. Ernest Gellner tarafından (kendisiyle yaptığım bir tartışma sırasında) önerilen bir başka başarılı numara yapma örneği ise, ev sahibi olarak uygun bir düzeyde hesapsız cömertlik sergileyebilmek amacıyla evine gelen giden var mı diye nöbet tutarak ziyaretçileri gözetleyen bir Mağripli "ileri geleni"dir.

Bu türe sayısız örnek verebiliriz. Buna rağmen, numara yapmanın çok zor, hatta belki de imkânsız olduğu ve üstüne üstlük kendi kendini baltaladığı pek çok vaka vardır. Söz konusu itiraza karşı üç cevabını bu sıraya göre vereceğim. Bu arada okur yukarıda II.3'te sunulan daha genel cevapları da aklının bir köşesinde tutmalı.

Bazı halleri başarılı biçimde taklit etmek çok zordur. Dışarıdan bakan bir gözlemci her zaman çalışılmış ilgisizlikle gerçek ilgisizlik arasındaki farkı anlayabilir. Karşımızdaki insanların göz hareketlerine –kuşkusuz evrimsel açıdan mantıklı nedenlerle– o denli duyarlıyız ki tutumlarındaki çok küçük farkları bile algılayabilmekteyiz. Bir insanın bakışlarının odada rasgele dolanarak bazı insanlarda durup bazılarını es geçmesi ile, sağa sola ufak bakışlar atarak orada farkına varmak istemediği birisinin olduğunu belli eden bir kimsenin bilinçli ilgisizliği arasındaki farkı kolayca görebiliriz. Tabii ki, eğer kandırılmak istenen kişi bunları göremeyecek durumdaysa, örneğin ilgisiz bir sevgilinin görüntüsü, ilgisiz tavrın bilinçli olarak takınıldığının ve aslında bir çeşit ilgi olduğunun görülmesini engelleyecek denli acı verici ise, kandırmaca işe yarayabilir. (Bunun tersine, bir kimse tutku tarafından o kadar kör edilmiş olabilir ki yanlışlıkla üzerinden geçerken duraksayan bakışların bilerek durduğunu sanabilir). Tutku, numaraların sahteliğini göremeyebilir, ama bu, tutkunun numara yapma yoluyla uyandırılabileceği anlamına gelmez.

Edebiyattan bir örnek olarak Lucien Leuwen'in Madam de Chasteller'e olan aşkına –dünya edebiyatındaki en dokunaklı ve iç ısıtan komik aşklardan birine– bakalım. İki âşık Stendhal'in kendi aşk anlayışını sahneler, zira Stendhal'e göre "Kişi ancak daha az severek aşkta cesur olabilir"[72] ve "Bayağı ruhlu insan başarı şansını doğru olarak hesaplayabilir", oysa ince ruhlu insan "ne kadar zeki olursa olsun en basit ve başarılı olması garantili şeyleri bile kolayca

72. Stendhal (1965), Parça 47.

söyleyemez".[73] Dolayısıyla her ikisi de diğeriyle iletişim kurmakta başarısızdır, çünkü birbirlerine duydukları aşkı dile getirmek aşklarının bayağılığının göstergesi olacaktır. Madam de Chasteller'in Lucien'i sevmesini sağlayan özellikler aynı zamanda Lucien'i aşkın bariz belirtilerini görmekten ve onlardan yararlanmaktan alıkoymaktadır. Bu duygusal ve komik dansın bir noktasında Madam, Lucien'in bir mektubuna cevap vermeye tenezzül ederken, cevabındaki yukarıdan bakan ve acımasız dilin bu hareketi haklı çıkardığına kendini inandırır. Lucien de, tabii ki, mektubu olduğu gibi kabul eder ve kendisine cevap verilmiş olmasının cevabın kendisinden çok daha anlamlı olduğunu göremez. Stendhal alaycı bir tonla okura şöyle der:

"İşte! Madam de Chasteller cevap vermiş!" Leuwen'den daha kabaca yetişmiş bir Parisli genç adamın tepkisi böyle olurdu. "Ruhunun yüceliğinde nihayet bir karar vermiş durumda. Artık gerisi yalnızca şekilden ibaret, benim becerime ve onun namuslu bir kadının savunmasının nereye kadar olması gerektiğine dair az çok abartılı fikirlerine bağlı olarak bu iş biriki ay alır."[74]

İki âşık bir süre böyle devam eder; aşklarını birbirlerine itiraf etme noktasına kadar gelirler ama bir türlü tam anlamıyla yapamazlar. Bir yerde Madam de Chasteller sık ziyaretlerinden ötürü adını kötüye çıkarabileceği nedeniyle Lucien'i azarlar:

"Yani?" dedi Leuwen, zorlukla nefes alarak. O noktaya kadar Madam de Chasteller'in tutumu ölçülü, dikkatli ve serinkanlı olmuştu, en azından Leuwen'in gözünde. En başarılı Don Juan bile o "yani?" sözcüğünü söyleyişindeki ses tonunu tutturamazdı. Leuwen'inki yetenek değildi, doğanın iteklemesiydi, doğalın ta kendisiydi. O basit sözcükle Leuwen her şeyi değiştirdi.[75]

Bu alıntılarda Stendhal Lucien'i ilk önce olumsuz sonra ise olumlu biçimde Valmont türü profesyonel baştan çıkarıcılarla karşılaştırarak, Valmont'un Madam de Chasteller üzerinde başarılı olamayacağını söylemek istiyor. Lucien'in de pek başarılı olduğu söylenemez

73. Stendhal (1965), Böl. xxiv.
74. Stendhal (1952), s. 960. 75. *A.g.y., s.* 1035.

ama başarısızlığının nedenleri tümüyle farklı. Numara yapamadığı için seviliyor ama karşısındakinde yarattığı aşktan yararlanmak için gerekli cesareti sergileyemiyor. Kuşkusuz, Madam de Chasteller bile yeterince zeki birisi tarafından kandırılabilirdi. Bu işlerde aldatmanın başarısı aldatanla hedefinin göreli karmaşıklığına bağlıdır. Ancak tersi de geçerlidir: Bu dünyadaki her Don Juan için onun gerçek yüzünü görebilecek bir kadın da vardır. Hiçbir kandırmaca koşulsuz olarak başarılı olamaz ve herkesi her zaman kandırmak mümkün değildir.

Bu son gözlem üzerinden devam edeyim. 1981'deki Fransa Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde, François Mitterrand'ın kampanya sloganı "dingin güç" idi. Kendisini doğru, bilge ve "siyasetçilerin siyasetinden" uzak duran bir kişi olarak kabul ettirmekte başarılı oldu. Hesapçı olmayan güçlü kişilik görüntüsünü numaradan mı verdi yoksa işin aslı bu muydu? Kampanya hakkında Richard Eder'in iki yorumuna göz atalım:

> Mitterrand'ın yolunu gözleyen kalabalıklar hep bekliyor; kendisi her zaman mutlaka geç kalıyor. Fransa'da turlarken bir yemekte oyalanıyor, manzaranın tadını çıkarmak için duruyor, arkadaşlarıyla telefonda sohbet etmek için ara veriyor. Eşit derecede inandırıcılık ve hesaplama ile siyasetin bir makine olmadığı ve tıkır tıkır işlememesi gerektiğinde ısrar ediyor.[76]

> Görülüyor ki, hüzünlü yüz ifadesi, yavaş konuşması, düşünceye dalması ona bir samimiyet, göz boyamayı reddetme havası veriyor, bu da Giscard d'Estaing'in daha mekanik gösterisini iyice gözler önüne serıneye yarıyor. Acaba bunun kendisi de bir göz boyama mı?[77]

Burada oy sahiplerinin samimiyet konusundaki bu göz boyamanın farkında olmadıklarına mı kanaat getirmeliyiz? Yoksa tam tersine Eder'in gazetecilerde yerleşmiş olan kinikliğe yenilerek artık dürüstlüğü tanıyamaz duruma geldiğini mi düşünmeliyiz? Açıkça görülüyor ki Mitterrand bu gözlemciyi etkileyememiş; dahası ben de Eder'i şüpheye iten nedenlerin akla yatkın olduğunu düşünüyorum. Özellikle de siyasetin tıkır tıkır işlememesi konusundaki ısrar, eğer doğru ise, şüphe çekici. Dürüst ve kişilikli insanlar düzgün biçim-

76. *New York Times*, 16 Nisan 1981.
77. *International Herald Tribune*, 11 Mayıs 1981.

de işleyen siyaset mekanizmaları kurma konusunda pek becerikli olmayabilirler. Buna bir örnek olarak Pierre Mendès-France'ı verebiliriz. Ancak bu kişilerin bu eksiklikten ilk pişman olacak insanlar olduklarına ve bunu bir artıymış gibi göstermeye çalışmayacaklarına inanıyorum. Bu vakada şüphecilik haklı olmayabilir, ama genelde dürüstlük numarası yapmanın kimi insanlarca kimi zaman fark edilme riski içerdiğini kabul etmemiz gerekir. Mitterrand'ın kuşku doğuran dürüstlüğüyle karşılaştırma amacıyla, Paul Veyne'in "Saf anlamsızlık her zaman tanrıların, kâhinlerin ve 'efendilerin' göstergesi olmuştur" gözlemine uyan de Gaulle'ün su götürmeyen dürüstlüğünü ele alalım.[78] Başkalarında bıraktığı etkileri hesaplayan bir kimse de Gaulle'ün birçok olayda davrandığı kadar mantıksız derecede inatçı davranamazdı. Bu denli başarılı olmasının nedenlerinden biri karşısındakilerin onun ikna edilemeyeceğini ve bu nedenle en iyisinin istediğini ona vermek olduğunu doğru biçimde tespit etmiş olmalarıydı. Bir "korkak tavuk" oyunu söz konusu olduğunda –çoğu pazarlık için kullanılan bir paradigma– tümüyle irrasyonel olan taraf genelde istediğini alır.[79] Richard Nixon'ın, Rusları kriz yaratmaktan alıkoymak amacıyla bilerek bir kriz anında irrasyonel olarak davranma kapasitesine ve eğilimine sahip olduğuna dair bir görüntü yarattığı söylenir. Daha akla yatkın olan ise, danışmanının Nixon'ın değişken ve tahmin edilemez yönlerini sergilemesine karşı çıkmamış, hatta bunu teşvik etmiş olmasıdır. Gerçek ne olursa olsun, öngörülemezlik numarası yapmak pek zordur çünkü yalnızca arada sırada rol yapmayı değil birçok önemsiz konuda keyfi davranmayı gerektirir.

Buna göre, fail kim olursa olsun potansiyel izleyiciler arasında işin gerçeğini görecek derecede zeki olanları mutlaka vardır. Hıristiyanlık tüm faillerin gerçek yüzünü görebilen bir izleyici, yani Tanrı, olduğu fikrine dayanır. Buna göre Pascal'in önerdiği bahis savı gerçek bir inanç oluşturma ihtiyacını dikkate almalıdır, çünkü bu durumda numara yapmak işe yaramayacaktır. Üstelik, Tanrı'nın gerçeği görme yetisi iyiliğin selamete ulaşmak için yapıldığında neden selameti sağlamayacağını da açıklamaktadır. Kayra hali esasen (ya da ancak) bir eylemin yan ürünü olabilir. Bu arada, bu ba-

78. Veyne (1976), s. 676. 79. Schelling (1960), s. 143.

his savına ilişkin bir itirazımı dile getireyim. Ne tür bir Tanrı samimi ama geçmişi kuşku uyandıran –yani araçsal rasyonalitenin tam olarak haklı çıkarmasa bile neden olduğu– bir inanç tarafından kandırılabilir ki? Pascal'in kendisinin *Les Provinciales*'te (Taşra Mektupları) Cizvitlerin vicdan muhasebesine ve ahlak anlayışına saldırması bu itiraza açık olduğunu gösteriyor. Pascal burada *niyeti yönlendirmek*, yani belli bir amaçla gerçekleştirildiğinde suç olan bir eylemin başka bir amaç için yapıldığında suç olmadığı, bu nedenle de günah çıkaran itirafçının, davranışın değil o davranışın ardındaki niyetin üzerinde durması gerektiği yönündeki Cizvit öğretisine karşı çıkıyor.[80] İlk akla gelen itiraz ise şöyle: Eğer kişi niyetini –bu bölümde öne sürülen genel savın aksine– değiştirmeyi başarsa bile, bu niyet değişikliğinin ardındaki kötü niyet yeni niyete göre girişilen eylemi de kirletir. Yine buna benzer bir yaklaşım bahsin ardında yatan akıl yürütme için de geçerlidir: Mevcut inanç nasıl olur da dünyevi nedensel kökeninden dolayı kirlenmez?

Sanatsal düzensizlik de gerçekmiş gibi gösterilmesinin zorluğu açısından çalışılmış ilgisizliğe benzer. Bir film ya da oyun seyrederken kimi zaman insan sanki sahne talimatları "düzensizlik" gerektiriyormuş da yönetmen de bunu kendince yaratıcı çabalarla sahnedeki sandalyeleri, gazeteleri vb. rasgele bir biçimde yerleştirerek çözmeye çalışmış izlenimini ediniyor. Tabii ki bu hemen belli olur, çünkü ne zaman insani kasıt işin içine girse ardında ilke olarak başka bir kasıt tarafından farkına varılabilecek bir iz bırakır. Düzen yaratmak kolaydır; düzensizlik yaratmak imkânsızdır; düzensizlik görüntüsü yaratmak ise gözlemcinin algılama kapasitesine ve onu kandırmak için kullanılan yöntemlere bağlı olarak farklı ölçülerde zor olabilir. Von Neumann bir keresinde şöyle demiş: "Rasgele sayılar üretmek için aritmetik yöntemler kullanmayı düşünen insan, hiç kuşkusuz günah işlemiş olur."[81] Benzer biçimde, sıfırdan inşa edilmiş –nesiller boyu peyzaj mimarlarının pek hoşlanarak tasarladığı– yapay harabeler, arzulanan sanatsal köhnelik izlenimini yaratmada nadiren başarılı olmuştur. (Ayrıca bir sonraki bölümde Gotik uyanış üzerine yapılan yorumlara da bakınız.)

80. Bkz. özellikle *Les Provinciales*, Yedinci Mektup.
81. Alıntı için, bkz. Goldstine (1972), s. 297.

Numaradan yapması zor olan şeyler aynı zamanda genellikle öğrenmesi de zor olan şeylerdir. İşte bu sorun üzerine kimi deyişler: "Anlatılanlara göre, XVI. Louis'nin en becerikli bakanlarından biri olan de Marchault bu olanağı görerek efendisine bildirmiş. Ne var ki, bu tür girişimlerde insan tavsiye üzerine eylemde bulunamaz: Tavsiyelere uyabilmek için onları önce kavrayabilmek gerekir."[82] Ya da, "Öyle şeyler vardır ki eğer onları hemen anlayamazsanız asla anlamayacaksınız demektir."[83] Son olarak da Bourdieu'nün, kültürün özü onu almış olmadan ona sahip olmaktır, yolundaki gözlemi akla geliyor.[84] Bu, Bourdieu'nün küçük burjuvazinin üst sınıfların alışkanlıklarını kazanma, taklit etme ya da numaradan yapma konusundaki ümitsiz çabaları üzerine yaptığı keskin yorumlardan sadece biri. Küçük burjuvalar başarısız oluyorlar çünkü gereğinden azını yapmaktan korktukları için kaçınılmaz biçimde fazlasını yapıyorlar.[85] Buna onları başarısız kılan şeyin yalnızca birazcık fazlasını yapmak olduğunu ekleyebiliriz, çünkü kendi yazılmamış kurallarından abartılı sapmalarda bulunmak üst sınıfın karakterine gayet uygun bir davranış. Genellikle kurallardan bilinçli sapmaları kurallara sıkı sıkıya bağlılıktan, "kitabın" tüm vakaları kapsadığı yanılsaması içerisinde "kitabına uygun" davranma çabasının doğurduğu istenmeyen sapmalardan ayırt etmek mümkündür. (Ayrıca, II.3'te ilkelilik üzerine söylenenlere de bakınız.)

Başarılı biçimde numara yapmanın, gerçeğini yapmak için ihtiyaç duyulan özellikleri gerektirmesi nedeniyle doğrudan imkânsız olduğu vakalar olabilir mi? Buna ilk akla gelen örneklerden biri bilim ya da sanatta orijinallik ve yaratıcılık imajı yaratmak için çabalamaktır. Bu yöndeki çabalar kamuoyunu kandırabilir ama diğer sanatçılar ve biliminsanları kanmayacaklardır. Daha isabetli bir ör-

82. Tocqueville (1952), s. 215.

83. Madam de Sevigne, alıntı için, Bourdieu (1979), s. 77.

84. Bourdieu (1979), s. 381. Bourdieu, estetin "erken başlayan, duyarlı ve tam çıraklık" sayesinde gelişen doğal yeteneğini (*a.g.y.*, s.70), bilgisinin kaynağında "gecikmiş, yöntemli ve hızlandırılmış çıraklık" yatan profesörün katı bilgiçliğini (*a.g.y.*, s. 71) ve "öğrenmenin verdiği cehaletin farkında olmayan" kendi kendini eğitmiş insanın içinde bulunduğu savunmasız keşmekeş halini açıklayıcı bir biçimde karşılaştırıyor (*a.g.y.*, 379).

85. Bourdieu (1979), s. 274, 283, 382.

nek, sanatta sıradanlık görüntüsü çizmenin imkânsızlığı olabilir. Yeteneğini başarılı biçimde çok satan kitaplar yazmaya yöneltmiş büyük bir yazar aklıma gelmiyor. Pek çoğu denemiş ama sonuçları daima ya çok iyi ya da çok kötü olmuştur, çünkü ciddi bir yazar doğru sıradanlık düzeyini tutturmayı beceremeyecektir. (Zinovyev' in Sovyet düzeni üzerine analizlerinde de önemli yer tutan bir fikirdir bu: Yetenekliler iyi iş yaptıkları için baskı görürler ve yeteneksizlerle kötü iş yapma konusunda rekabet edemezler).[86] Benim naçizane iddiam böyle vakalarda numara yapmanın psikolojik olarak zor olmasının yanı sıra bir tür kavramsal imkânsızlık içerdiği. Yalnız tam olarak hangi tür, işte onu bilemiyorum. Okuru hayal gücü geniş bir yazarın çok satan bir kitap yazmaya çalışırken karşılaştığı zorlukları düşünmeye davet ediyorum. Yeteneğini öylece budayıp, örneğin öykü oluşturma konusunda becerisini kullanırken kişilik analizi ya da diyaloglarda becerisini kısarak çalışamaz. Algısını körelterek, dilini kabalaştırarak, iki sözcüğün yeterli olacağı yerde üç kullanarak kendini bambaşka bir tür yazar haline getirmek durumundadır. Her ne kadar başka insanları anladığını varsaysak da, bu onun kendini onların kitaplarını yazabilecek denli onlardan birine dönüştürebileceği anlamına gelmez.

Son olarak, taklit etme çabası, sonunda gerçekten arzulanan hali sağlarsa, kendi kendini baltalayan bir çaba durumuna düşebilir. Aristo erdemliymiş gibi davranmakla insanın zamanla erdemli olabileceğini ileri sürmüştü. Bu savı eskiden olduğu kadar etkileyici bulmuyorum çünkü kurallara uymanın bir kimseyi gereğinde o kuralları aşabilecek birine dönüştürdüğünden emin değilim. Ancak, bu itirazı bir kenara bırakırsak, bu savın kapsamında kişinin gerçekten erdemli olmak için değil de başkalarını etkilemek için erdemliymiş gibi davrandığı vakalar da vardır. Yukarıda I.5'te kamu yararı lehinde kuru sözler sarf etmenin kişinin kendisi üzerindeki etkileri hakkında da benzer bir sav ileri sürülmüştü. Hatta, iradeyle yaratılamayan içtenlik, hamiyet, inanç ya da erdem gibi halleri yaratmada numara yapmak kişilik planlamasından daha etkili olamaz mı? Eğer bir kimse inanma numarası yapar ve sonunda inanmaya başlarsa, bu sonuç asıl amacı başkalarını etkilemek ya da kandır-

86. Zinovyev (1979), s. 64.

mak olan numara yapmanın bir yan ürünüdür. İnsanın, adeta farkına varmadan inanmaya başlayabileceği anlamına gelir bu, oysa Pascal tarafından ortaya atılan bilinçli inanç planlaması başarılı olabilmek için kendini silme sorununu çözmek zorundadır. Ne var ki, eğer yararı nedeniyle tercih ediliyorsa numara yapmanın bu özelliğini kaybedeceğini söylemeye gerek bile yok.

II.7 *Sanatta Seçim ve Maksat

Bir sanat eseri yaratmak maksatlı bir eylemdir, bir amaç tarafından yönlendirilen bir dizi seçimde bulunmak anlamına gelir. Çok genel anlamda bu amaç, teknik bir çerçeve tarafından oluşturulan bir disiplin içinde kalarak insan varlığının belli bir yönünü yoğunlaştırmak ve iletmektir. Başarılı bir biçimde bu eylemde bulunmak tümüyle tatmin edicidir; sonuç çok etkileyici olabilir, ama her iki durumda da bu yalnızca ve esasen bir yan üründür. Eğer sanatçı asıl amacından saparak kendini gerçekleştirme ya da başkalarını etkileme gibi yanlış amaçlara yönelirse başarısız olur. Narsisizm de gösteriş de sanatçının değişmez hedefi olması gereken "doğru kıvamı tutturmak"la aynı derecede uyumsuzdur. Sanatçının seyirciyi göz önünde bulundurarak çalışmadığı anlamına gelmez bu, ama söz konusu seyirci kitlesi hayranlardan değil potansiyel eleştirmenlerden oluşmaktadır. Onun kendi mesleki vicdanında içselleştirilmiş olan kamuoyu kendisi gibi sanatçılardan oluşur. Daha geniş bir seyirci kitlesini hedeflemek genellikle o kitleyi kaybetmenin etkili bir yoludur.[87]

Bu kısımda, ilk önce sanatta seçim konusuna genel olarak değineceğim, ondan sonra da bunu bölümün ana temasına bağlayacağım. Bu açıklamanın son derece eksik ve deneysel olduğunu ne kadar belirtsem azdır. Estetik değeri kavrama sorununu son derece

87. Bunu *Chariots of Fire* (Ateş Arabaları) adlı Britanya filminin Amerika'daki beklenmedik başarısı üzerine yorum yapan Britanya Film Enstitüsü yöneticisi Anthony Smith'in sözleriyle karşılaştıralım: "Atlantik'in ötesindeki zenginliklerin hayali peşinde koşan Britanyalı yapımcılar son yıllarda çok büyük tutarlar kaybetti. Filmleri Atlantik'in ortasında bir yerlerde battı, oysa kendi ulusal sorunlarıyla, tarihçeleriyle ve kişilikleriyle derinden ilgilenen Avrupa filmleri Amerika'da büyük başarı kazandı." (*The Sunday Times*, 1 Nisan 1982.)

zor buluyorum ve bu konudaki genel yaklaşımımdan emin olduğum da söylenemez. Aşağıda sunacağım yorumların tümü çok biçimsel bir düzeydedir ve belki de gerçekten önemli konuları açıklamaktan uzaktır.

İlk önce bu analizdeki iki önkabulü detaylarına girmeden belirteyim. Birincisi, sanatsal ya da estetik değer zamansızdır, yani bir sanat eserinin değeri eserin yaratıldığı ya da kamuoyuna sunulduğu zamana bağlı değildir. İkincisi, neyin iyi bir sanat eseri olduğu konusunda en yetkin kişi iyi sanatçıdır ve sıradan sanatçı bile çoğu insandan daha yetkindir. Bu varsayımlar bize neyin estetik değer kapsamına girdiğini bulmak için sanatçının fiili uygulamalarına bakmamız gerektiğini gösteriyor. Sanatçının sanatsal kararlarını bilinçli değer kıstaslarına göre verdiğini söylemeye çalışmıyorum, onun yerine böyle kıstasların (ki var olduklarını varsayıyorum), en iyi, sanatçıların yaptıklarına bakılarak oluşturulabileceğini söylüyorum (zira bence en iyi rehber budur).

Bana göre sanatsal yaratı kısıtlamalar altında azamileştirme anlamına gelir ve iyi bir sanat eseri sanatçıların azamileştirdiği her neyse işte o alanın yerel azamisidir. Azamileştirilmesi arzu edilen bu şeyin doğası ile ilgili bir yorum yapmayacağım, ki bu anlamda yaklaşımım gerçekten estetiğin tözüyle ilgili olmaktan uzak ve biçimsel. Sanatçıların uygulamalarının ancak, "doğru kıvamı tutturmak" suretiyle azamileştirmeye çalıştıkları bir şey olduğu varsayımıyla kavranabilineceğini ve bu anlamda davranışlarının rasyonel eylem genel başlığı altında yer aldığını ileri sürüyorum. Diğer vakalarda olduğu gibi rasyonalitenin biçimsel özelliği geniş yelpazedeki tözel hedeflerle uyumludur, ki bu hedefler üzerine söyleyebileceğim bir şey yok.

Belli bir ortamda çalışan sanatçılar başlangıçta uğraştıkları sanatın temel birimlerinin –harfler ya da sözcükler, notalar, boya fırçaları gibi– sonsuz sayıdaki olası biçimlenimleriyle karşı karşıyadır. Olabilirler kümesi yalnızca geniş değil aynı zamanda çok çeşitlidir, yani çok sayıdaki farklı boyutun her birinde geniştir. Bu nedenle muhtemel sanat eserleri kümesinin genişliği iki adımdan oluşan bir seçim stratejisi oluşturma ihtiyacı yaratıyor. İlk önce, sanatçı olabilirler kümesini birtakım ek kısıtlamalar getirerek daha makul bir büyüklüğe indirgemek zorundadır. İkinci olarak, bu indir-

genmiş kümeden amaç fonksiyonunun yerel azami değerine karşılık gelen belli bir temel birim birleşimi seçerek asıl yaratıcı yeteneğini kullanması gerekmektedir. Doğrudan tüm olabilirler kümesinden seçim yapmak, gözden geçirilmesi gereken çok fazla olasılık olduğundan rasyonel olmazdı. Bu fikir Edna St Vincent Millay'in bir üst-sonesinde şöyle ifade ediliyor:

> Kaosu on dört mısraya sığdıracağım
> Ve tutacağım orada; kaçsın bakalım oradan
> Şansı yaver giderse; uğraşıp didinsin durmadan
> Aksın, yaksın, şeytanlıklar yapsın – tüm oyunları
> Sonunda nafiledir zincirleri içinde
> Bu tatlı Düzen'in, ki burada kutsal bir tecavüzle
> Yakalarım onun özünü ve değişken biçimini
> Ta ki o, Düzen'le karışıp birleşene kadar.
> Bitti artık eziyet dolu saatler, yıllar
> Küstahlığı, korkunç köleliğimiz:
> Artık elimde. Ne fazla ne de azdır
> Basit ama henüz anlaşılmamış bir şeyden
> Zorlamayacağım onu itirafa bile
> Ya da cevap vermeye. İyi kılacağım onu sadece.[88]

Aslına bakılırsa, olabilirler kümesinin indirgenmesi bilinçli olarak belli kısıtlamalar seçilmesiyle olmak zorunda değildir. Hatta bunun bir kural değil de istisna olması muhtemeldir. Bir sanatçı özellikle ifade yöntemine (uyak, ölçü, ses tonları, renkler) getirdiği kesin sınırlamalarla tanımlanabilecek belli bir tekniği seçtiğinde, bu, seçenekler arasında bilinçli bir seçim yapıldığı anlamına gelmez. Genellikle pek bir seçenek söz konusu değildir. İyi sanatın geleneklerden kopma ya da gelenekleri bilinçli bir biçimde onaylama anlamına gelmesi gerektiğini düşünme hatasına düşmemeliyiz. Kendilerinden önce yaratılmış çerçeveden gayet memnun olan son derece yaratıcı sanatçılara Racine, Mozart ve Jane Austen'ı örnek gösterebiliriz. Daha tenha yolu seçen sanatçılar ise (bunu orijinallik sevdasından yapanları saymazsak) bu seçimi geleneksel kısıtlamaların, olabilirler kümesinden seçim yapmalarını sağlayan kendi özel yeteneklerine yeterli alan sunmadığını düşündüklerinden yapmışlar-

88. Edna St Vincent Millay (1975), Sonnet clxviii.

dır. Bana göre, çeşitli biçimsel kısıtlamalarca tanımlanmış bir geleneğin uygulanması o çerçevede söylenebilecekler üzerinde tözel kısıtlamalar yaratmaya başlar, bu da seçim için *yetersiz* özgürlük anlamına gelir.

Kısıtlamaların tek kaynağı gelenek değildir. Buna ek olarak, olabilirler kümesinin (istemeden) daha kullanışlı bir büyüklüğe indirgenmesine yol açabilecek teknik, fiziksel ve idari sınırlamaların olması mümkündür. Ses döneminden önce sessiz filmlerin göz önünde bulundurması gereken boyut sayısı bir azdı; aynı şey renk teknolojisinden önceki dönemde çekilen siyah beyaz filmler için de geçerliydi. Benim görüşüme göre, caz plaklarının altın dönemi uzunçalar plağın icadıyla bitmiştir. Yüksek kaliteli bir caz doğaçlamasını sürdürmek o denli zordur ki 78'lik plağın üç dakikalık süresi bu iş için optimaldir. Yirmilerde Armstrong, otuzlarda Lester Young ve kırklarda Charlie Parker'ın inanılmaz mükemmelliğine imkân tanıyan bir koşuldur bu. Kayıt süresi arttıkça özgürlük de artmıştır, o denli ki aynı derece yoğun odaklanmanın sürdürülemeyeceği kadar fazla bir özgürlüktür bu. (Kuşkusuz bu yozlaşma aynı zamanda "yapı" yerine "kişiliğe" doğru yönelen genel bir eğilimin bir parçası da olabilir.) Benzer biçimde, müteahhit tarafından mimara getirilen mali ya da ideolojik kısıtlamaların da yaratıcı hayal gücünü baltalamak yerine özgürleştirmek gibi bir etkisi olabilir, tabii ki kısıtlamaların iş başlamadan önce belirlenmiş olması ve iş sırasında ortaya çıkmaması koşuluyla.

Son olarak da sanatçının kendi özgürlüğüne getirdiği serbestçe seçilmiş kısıtlamalar vardır. Tıpkı hem mali hem de teknik açıdan renkli film çekmek mümkünken Woody Allen'ın *Manhattan*'ı siyah beyaz çekmesi gibi. Rasgele birkaç örnek daha verebiliriz: geleneksel biçimler olarak kabul edilmedikleri ortamlarda minyatür resim ya da haiku tekniklerinin seçilmesi; Bach'ın *Füg Sanatı*'na kendi adını işlemeye karar vermesi; ya da –uç bir örnek olarak– Georges Perec'in içinde "e" harfi olmayan bir roman yazması. Eğer çok genel bir anlamda herhangi bir eylemi *kısıtlamalar altında yapılmış bir seçimin* sonucu olarak alırsak,[89] buna göre normalde o seçim bir özgürlük öğesini, kısıtlamalar ise bir zorunluluk öğesini simgeler.

89. Bu görüşün daha detaylı bir analizi için ayrıca bkz. Elster (1979), III.6.

Ancak, kısıtlamaların kendileri de özgürce seçilmişse zorunluluk öğesi bir dereceye kadar kontrol altına alınmış, belli bir amaca yöneltilmiştir. İnsanlar fazla özgürlüğü kaldıramazlar, dolayısıyla kısıtlamalar olmalıdır, ama bunları tek bir hamlede özgürce seçip hâlâ onların arasında seçim yapma özgürlüğüne sahip olabiliriz.

Şimdi gelelim verili ya da seçilmiş kısıtlamalar kapsamında seçimlerimizi yönlendiren ilkelere. Sanatçı bir *yerel azamiye* (açıklanmaya muhtaç bir kavram) ulaşmaya çalışır. Bu iddiayı on dokuzuncu yüzyılda Darwin'in Evrim Kuramı'nın altında yatan ilkelerden kimilerini tekne yapımına uygulayan Norveçli sosyolog Eilert Sundt'un, alanında öncü olan bir gözleminden alıntı yaparak destekleyebiliriz:

> Bir tekne yapımcısı çok yetenekli olabilir ama yine de ne kadar çabalarsa çabalasın yaptığı iki tekne asla aynı olmaz. Bu yoldan ortaya çıkan değişiklikler için *şans eseri* diyebiliriz. Ama en küçük bir değişiklik bile yolculuk sırasında *fark edilir* ve bu nedenle denizcilerin daha gelişmiş ya da kullanışlı hale gelmiş bir tekneyi fark etmeleri ve *taklit* edilmek üzere bunun *seçilmesini* tavsiye etmeleri *şans eseri değildir*. Bu teknelerin her birinin kendi türünde mükemmel olduğunu bile söyleyebiliriz, çünkü her biri bir yönde tek taraflı gelişme ile mükemmelliğe ulaşmıştır. Her tür gelişme artık daha fazla gelişmenin yarardan çok zarar getirecek hatalar çıkarabileceği bir noktaya kadar gelmiştir. ... Ben bu süreci şöyle değerlendiriyorum: İlk önce yeni ve gelişmiş biçimler fikri ortaya atılır, daha sonra uzun süre boyunca her biri mümkün olduğunca küçük değişiklikler içeren *bir dizi ufak deney sonucunda* mutlu sona ulaşılır ve tekne ustasının kulübesinden herkesin sahip olmayı arzulayacağı bir tekne çıkar.[90]

Bu alıntıdan çıkarmamız gereken iki fikir *yerel azami* ve *küçük değişiklikler* fikirleridir. Küçük değişiklerle deney yapan tekne ustaları tüm özelliklerin optimal biçimde birbirini dengelediği bir türe ulaşırlar, öyle ki bu özelliklerden herhangi birinin daha fazla gelişmesi toplamda daha kötü bir performansa yol açabilir. Başka bir konuşmasında Sundt, Kuzey Norveç'te keşfettiği bu evrim mekanizmasını Batı Norveç'in tekne biçimlerindeki kesintili değişimlerle karşılaştırmıştır. Burada, ustalar, tedrici olmayan değişikliklerle,

90. Sundt (1862), s. 211-2. Daha kapsamlı bir inceleme için bkz. Elster (1982a), Böl. 6.

verili bir başlangıç türünden tedrici gelişmelerle ulaşılamayacak daha yüksek bir yerel azamiye ulaşabilmekteydiler.

Sanatsal yaratıyı yerel bir azamileştirme süreci olarak görme üzerine ilk sav olarak, iyi bir sanat eserine estetik değer kaybına yol açmadan "hiçbir şeyin eklenip çıkarılamayacağı" yönündeki klişeyi hatırlatmak istiyorum. İkinci ve daha kuvvetli nokta ise sürece böyle bakarak "küçük başyapıt" (alt düzey yerel azami) kavramını daha iyi anlayabileceğimiz yönündedir. Benzer biçimde, "iyi kötü sanat" ile "kötü iyi sanat" arasında –ilki alt düzey bir yerel azami iken ikincisi daha üst düzey bir azaminin mükemmel olmayan bir yaklaşığı– var olduğu ifade edilen ayrımı daha iyi anlayabiliriz. Buradaki ana savım ise eskiz ve planların sanatsal süreçteki büyük önemine dayanıyor. Şairler tipik olarak küçük değişikler içeren denemeler yaparlar, bir sözcüğü deneyerek, sonra ondan vazgeçip yerine bir diğerini koyarak, sonunda doğrusunu bulduklarına karar verene kadar devam ederler. Ressamların eskiz defterleri de aynı yaklaşımın geçerli olduğuna yeterli kanıttır. Bu uygulamalar en azından "daha iyisi" kavramının sanatçı açısından büyük anlam taşıdığını göstermektedir. Bu kendi başına sanatçının "en iyiye" ulaşmaya çalıştığını göstermez, zira sanatçının azamileştirme yerine yeterli bir seviyeye ulaşma çabası içinde olduğu da düşünülebilir. Muhtemelen sanatçılar bu açıdan birbirinden farklıdır. Kimileri o denli ufak değişiklikler yapar ki bu onların ince biçimde ayarlanmış bir optimizasyon kaygısı taşıdıklarını gösterir. Anlaşılabilir nedenlerden dolayı genelde sıkı biçimsel kısıtlamalar çerçevesinde çalışırlar. Bazı sanatçılar ise kendilerine daha gevşek kısıtlamalar getirirler ve bu nedenle o kısıtlamalar çerçevesinde mükemmelliğe ulaşmak onlar için o kadar önemli değildir. Ancak tüm bunlar olayın incelikleridir ve getirmeye çalıştığım geniş genellemeyi etkilemez. Çeşitli amaçlara yönelik seçimler her zaman kısıtlamalarla *ilgili* ve kısıtlamalar *içinde* yapılır.

Bu tablodan hareketle şu soruyu ele almak istiyorum: Kavramsal sanatın nesi yanlış? Neden bir sanatçı bir çuvalı ya da bir tren vagonunu sergileyerek anlamlı bir şey elde edemez? Veya bu tür performansların taşıdığı değer neden estetik olmaz? Dr. Johnson'a göre kavramsal sanat ancak bir hilkat garibesinin ya da vaizlik yapan bir kadının olduğu biçimde etkileyicidir. Ancak şaşırtmaca, her

ne kadar çizgisel sanatların önemli bir öğesi olsa da[91] sanatın tümü olamaz.

Kuşkusuz kavramsal sanat bir sanat eserinin estetik değerinin, eserin kamuoyuna sunulduğu zamana bağlı olmaması gerektiği biçimindeki ilkeye uymamaktadır. Andy Warhol çorba konservesini bir kere sergiledikten sonra, kimse bunu geçmişte bir zaman kamuoyunun bilgisi dışında kendisinin de yapmış olduğunu ispatlayarak Warhol'un havasını bozamazdı. Kavramsal sanat her zaman *o sırada* yaratıcılığın sınırları olarak görülenlerin ötesine geçmek zorundadır. Üstelik kavramsal sanat, sanata özgü ufak değişiklerle deneyler yapma becerisine yer bırakmamaktadır. Öyle ki, kavramsal sanatçının denge noktası bulunmayan bir oyuna giriştiği söylenebilir, çünkü her zaman için daha iyisini yapmak ve daha da şaşırtıcı bir efekt bulmak mümkündür. Hiçbir sınırın olmaması açısından hiperenflasyonla (I.2) benzeşmektedir. Benzer biçimde, buna pek yakın olan minimalizmin de ufak değişikliklere zemin oluşturması zordur. Kuşkusuz değişik biçimdeki boş tuvaller ya da değişik uzunlukta sessizlik süreleri arasında seçim yapmak sanatsal seçim ve yaratıya pek yer bırakmamaktadır. Hem kavramsal hem de minimalist sanatçı şaşırtmaca yoluyla etkilemeye çalışır ama bu *kalıcı* bir izlenim bırakmak düşüncesiyle uyumlu değildir.

Kavramsal sanatı ve minimalizmi anlamlandırmaya çalışırken Richard Wollheim bu sanat türlerinin önemlerinin, normalde öğelerine ayrıştırılamaz bir bileşim halinde bulunan biçimsel öğelerini yalıtılmış ve saf halde gözler önüne sermelerinde yattığını ileri sürmüştür.[92] Tüm yaratım süreçlerinde insanın o işin artık bitmiş olduğuna karar vermesi gereken bir an gelir. Wollheim'a göre kavramsal

91. Öğeleri belli bir zamansal sıraya göre algılanabildiğinden tek boyutlu olan sanatları kastediyorum. Bunun saf örnekleri müzik ve edebiyattır, öte yandan yazılı şiir genelde çok önemli olan iki boyutlu bir özelliğe sahiptir. O âna kadar gidişatın bizde yarattığı beklentiden farklılık gösteren bir öğe karşımıza çıktığında sürpriz meydana gelir, tıpkı müzikteki sahte bitişlerde olduğu gibi. Görsel sanatlarda böyle içsel bir sürpriz söz konusu olmaz, ancak sanat eserinin o sanatçıyla, o dönemle ya da o akımla ilgili beklentilerimize uymaması anlamında dışsal bir sürpriz olabilir. Çizgisel sanatlarda içsel sürpriz estetik deneyim için vazgeçilmezken, Wollheim'ın iddialarının aksine (1980, s. 146) bence dışsal sürprizin böyle bir işlevi yoktur.

92. Wollheim (1974), Böl. 5.

sanat (asıl içeriği dışarıdan, verili olarak geldiğine göre) bu kararı soyutlar ve bir anlamda simgeler. (Bunun tersine, mevcut çalışmaya göre bu karar yerel bir azami bulunmasından sonra gelir.) Benzer biçimde, tüm sanat farklı bir görü yaratmaya yönelik yapıcı bir çabaya ön hazırlık olarak, alışılagelmiş algılamayı yıkma eğilimi barındırır. Wollheim minimalizmin bu negatif ve yıkıcı evreyi soyutlayarak ön plana çıkardığını ileri sürmektedir. (Fakat bana göre bu evre esas seçimden önce olabilirler kümesinin biçimlendirilmesine karşılık gelmektedir.) Kavramsal sanat ve minimalizme karşı itirazlarım Wollheim'ın savunmasından pek etkilenmiyor, çünkü tarif ettiği işlemler nasıl *birden fazla* yoldan gerçekleştirilebilir ki? Farklı çözümler arasında seçim yapabilmesi açısından kavramsal ya da minimalist sanatçının karşı karşıya bulunduğu alanın kapsamı nedir ki seçeneklerden biri diğerlerinden *daha iyi* olarak ön plana çıkabilsin? Kavramsal sanat ya bu süreci hızlandırmaya yönelik umutsuz bir çaba ya da esas olarak yalnızca bir kere sergilenebilecek bir ifadedir. Her iki durumda da sanatçıya anlamlı karşılaştırmalar ve seçimler yapabileceği işe yarar bir olabilirler kümesi sunmamaktadır.

Kavramsal ve minimalist sanat, temel arzusu Diaghilev'in "Şaşırt beni!" (II.4) sözüyle simgelenen bir kamuoyunu hedefler. Kimi zaman bu emri yerine getirmekte bir anlamda başarılı olduğu açıktır. Kavramsal sanat tarafından kullanılan kimi efektler gerçekten şaşırtıcıdır. Yine de bana göre yarattığı şaşkınlıkta bir sıkılmışlık vardır. Bu şaşırmanın –gerçek anlamda, dünyayı "ilk günkü gibi" algılarcasına şaşırmanın– esasen bir yan ürün olduğunu göstermektedir. Bu anlamda şaşırma Emily Dickinson'ın "ani bir beklenti" ya da "uçarı bir hava" olarak tanımladığı şeydir.[93] Sanatçının bu anlamda başkalarını şaşırtabilmesi için önce kendini şaşırtması gerekir. Şaşkınlığı atlattığımız zaman (ki bu kaçınılmazdır) geriye bir şeyler kalır – artık repertuarımıza yeni bir algı katmanı daha eklenmiştir. Ne var ki, kavramsal sanatta bir sonraki heyecanın ortaya çı-

93. Bkz. Dickinson (1970), no. 77. Bir önceki şiir ise estetik deneyimin şu açıklayıcı tarifini içerir: Sevinç uçup gitmesidir / Bir ruhun karadan denize, / Evlerden öteye – yalıyarlardan öteye / Sonsuzluğun derinliklerine – // Dağlar arasında büyüdük biz, / Anlar mı ki denizci / O ilahi sarhoşluğu / Karadan denize ilk çıkıştaki?

kışıyla bir önceki zirveden geriye kalıcı hiçbir şey kalmaz.

Burada Viktorya dönemi estetik anlayışına kısaca değinmek yararlı olabilir.[94] Viktorya dönemi insanları görsel ve çarpıcı etkileri adeta saplantı haline getirmişlerdi ve beklenebileceği gibi etki yaratma üzerine reçeteler yazan bir kuramcı akımı oluşmuştu. Bu reçeteler genelde etkiyi daha az göze batar hale getirme üzerine tavsiyeler içermekteydi. Owen Jones'un sözleriyle, "Bu oranlar gözün onları algılaması en zor olduğunda en güzel olurlar."[95] Dolayısıyla Jones, okurlarına daha bariz 3'e 6 ya da 4'e 8 gibi oranlar yerine 3'e 7 ve 5'e 8 oranlarını kullanmalarını tavsiye etmekteydi. Herhalde bir sonraki nesil, artık Jonesvari inceliklere hâkim olduklarından 7'ye 15 ya da 9'a 16 gibi daha da ince oranlara gerek duyardı. Yukarıda olduğu gibi eserin kendisi yerine yaratılan etkiye odaklanılması, bir adım önde olma çabalarına ve sürecin yapay biçimde hızlandırılmasına yol açar. Buna başka bir örnek olarak Christopher Dresser'in şu savını ele alalım:

> Eğrilerin ne denli inceyse o denli güzel oldukları görülecektir. (1) Kemer eğrilerin en çirkinidir; bir merkezden çizildiğinden merkezi hemen fark edilir, oysa zihin incelenmesi keyif veren bir çizginin kendinden hep bir adım önde olmasını ve aklın araştırmacı yönünü devreye sokmasını ister. (2) Bir elipsin kenar çizgisinin bir bölümü bir kemerin eğrisinden daha güzeldir çünkü iki merkezden çizildiği için merkezi o denli bariz değildir. (3) Yumurta biçiminin kenar çizgisi elipsten daha güzeldir çünkü üç merkezden çizilmiştir. (4) Kalp biçiminin kenar çizgisi ise daha da güzeldir çünkü dört merkezden çizilir.[96]

Augustin Welby Pugin ve John Ruskin böyle ukalaca saçmalıklara karşı mücadele etmişlerdir. Pugin *Contrasts* (Tezatlar) adlı ilk eserinde sivri kemer yerine dört merkezli eğrinin kullanımına şiddetle karşı çıkmıştır.[97] Bir sonraki çalışması, *True Principles of Christian or Pointed Architecture*'da (Hıristiyan Mimarisi ya da Sivri Mimarinin Gerçek İlkeleri) mimarlıkta maksat ve etki üzerine birta-

94. Bu konudaki bilgiler için karım Elisabeth Elster'a teşekkür borçluyum. Gotik uyanış üzerine değişik bir yorum için bkz. Watkin (1977).

95. Jones (1856), s. 6.

96. Dresser (1862), alıntı Boe (1956), s. 168-9.

97. Pugin (1836), s. 3.

kım genel yorumlarda bulunmuştur:

Modern mimarlar düzenlilik hatasına düşmemeye çalıştıkça sıkça aynı derecede önemli olan düzensizlik hatasına düşmektedirler. Bununla, bir binanın *pitoresk* olmak üzere, yani mümkün olduğunca çok girinti, çıkıntı, yükselti ve eğreltilerle dolu olarak *tasarlanmasını* kastediyorum. *Eski binaların pitoreskliği ustaların yerel ve yapısal güçlükleri aşmakta kullandıkları dâhice yöntemlerden kaynaklanmaktadır.* Esas olarak pitoreskliği ön planda tutarak tasarlanan bir bina, tıpkı yapay bir çağlayan ya da kaya gibi komik bir şekilde *doğal olmayan bir doğallık* görüntüsüne sahip olacaktır.[98]

Ruskin de Gotik binalar hakkındaki bu değerlendirmeye tümüyle katılmaktaydı. Ek olarak Ruskin'e göre görsellik her ne kadar mimarinin ana amacı olarak kabul edilmez olsa da, öngörülen ve arzulanan bir yan etki olarak kabul edilebilirdi:

Gotik ustaların en önde gelen erdemlerinden biri, dış simetriler ya da tutarlılıklar kaygısının, yaptıklarının gerçek kullanımını ve değerini etkilemesine izin vermemeleriydi. Bir pencere istediklerinde, açıyorlardı; bir oda istediklerinde, ekliyorlardı; bir destek istediklerinde, inşa ediyorlardı. Bunu dış görünüşle ilgili herhangi bir uzlaşımdan tümüyle bağımsız olarak yapıyorlardı ve baştaki planın böyle cesurca çıkışlarla değiştirilmesinin simetriyi bozmak yerine ona, (her zaman olduğu gibi) ilginçlik getireceğini biliyorlardı.[99]

Son yorum II.3'te ortaya koyduğumuz noktayla uyuşuyor: Buna göre bir eylem failin o eylemin sonucu olarak esasen yan ürün olan bir halin ortaya çıkacağını öngörmesiyle başarısız olmaz, tabii bu, söz konusu eylemin ana hedefi olmadığı sürece. Yine de Ruskin'in seçtiği sözcükler konusunda kuşkum var, çünkü hataların ve kusurların esere güzellik katacağı fikriyle sanatçının standartlarını gevşetebileceğini ima ediyor. Bir planı değiştiren her sapma işin bütününe ilginçlik katmaz. Genellikle kamuoyu bir sanat eserinin eskiliğinin ve dolayısıyla nadideliğinin kanıtı olarak gördüğü kusurlara züppece bir ilgi gösterir. Eğer sanatçının kendisi de bu yaklaşıma kapılmışsa, bunun öngörülebilir sonuçları yapmacık bir sevimlilik ve kendini şımartmadır.

98. Pugin (1841), s. 52. 99. Ruskin (1853), par. 38.

II.8 İktidarın Âcizliği

Bir kimsenin kendinde ya da bir başkasında esasen yan ürün olan bir zihinsel hal yaratmaya çalıştığı vakalar üzerinde durdum. Şimdi benzer nedenlerden dolayı bir rejimin belli toplumsal ve siyasal halleri sağlamayı başaramadığı vakalara yöneleceğim. Kimi toplumsal haller bir tür sürüklenme ya da rastlantı sonucu ortaya çıkabilir ama bilinçli bir biçimde sağlanmak istendiklerinde buna karşı koyabilirler. Bu tür vakalardaki imkânsızlık gerçekleştirilmeye çalışılan halden çok failin kendi doğasından kaynaklanır. Akılcı ve bilinçli eylemlerle sağlanamayan halleri *ulaşılmaz* olarak, bilinçli ve akılcı biçimde terk edilemeyen halleri ise *kaçışsız* olarak adlandıralım.[100] Eğer bir fail doğası gereği ulaşılmaz olan hedefler seçerse durumu kaçışsız olur. Ancak bir de kendi durumlarından kaçamayacak türden kişiler olduklarından, seçtikleri tüm hedefler *kendileri için* ulaşılmaz olan failler vardır. Her elledikleri kurşuna dönüşür ve her adımları bir tökezlemeyle sonuçlanır. Sisifos rolünü oynamadıkları zamanlarda Tantalos'unkine soyunurlar. Birazdan değineceğimiz nedenlerle Alexander Zinovyev de Sovyet rejimini işte böyle görmektedir. Daha az dramatik bir üçüncü grup da, rastlantı sonucu ortaya çıkabilecek halleri sağlayamayan siyasal faillerdir; durumları kaçışsız ya da arzulanan hal doğası gereği ulaşılamaz olduğundan değildir bu, yalnızca söz konusu rejimin doğası gereği bunu sağlayabilecek meşruluğa sahip olmamalarından kaynaklanmaktadır.

Zinovyev'e göre Sovyet rejimi hem kadiri mutlak hem de âcizdir: yok etme ve eylem engelleme bakımından kadiri mutlak, yapı-

100. Elster (1978a), Böl. 3, bu kavramların analizi için "siyasal olanak" kavramını bir kipsel işlemci olarak alan biçimsel bir çerçeve sunmakta. Ne var ki, artık bu yaklaşımın Kenny (1976) tarafından ele alınan ve Elster (1980b) içerisinde daha detaylı biçimde incelenen nedenlerden ötürü ciddi biçimde yetersiz olduğuna inanıyorum. Kısaca değinmek gerekirse, buradaki sorun siyasal olanağın –Kenny'nin analizinin konusu olan kabiliyet gibi– olanağın ayrışım üzerindeki dağılımı ile ilgili kipsel yasaya uymaması: Her ne kadar, Sovyetlerin ya da merkez komitenin tüm güce sahip oldukları bir hali sağlamak siyasal olarak mümkün de olsa, ayrışımın koşullarından her biri siyasal olarak imkânsız olabilir.

cı olma ve yaratma gücü açısından ise âciz.[101] (Burada bir tutarsızlık söz konusu olabilir, çünkü yapıcı olma konusunda yetersizliğin –aşağıda ele alınan– nedenlerinden kimileri aynı zamanda yok etme gücünde de eksilme anlamına gelmelidir.) Rejimin temel ilkesi şöyle özetlenebilir: "Bir şeyleri değiştirmek isteyenler hiçbir şey değiştiremezler, değişim yalnızca aslında böyle bir maksadı olmayanlarca sağlanabilir."[102] Bu ifade yanıltıcı ve biraz belirsizdir (en azından çevirisi). Yanıltıcı çünkü Zinovyev başka yerlerde anlattıklarında değişim isteyen insanların aynı zamanda değişime yol da açtıklarını yadsımıyor, yalnızca niyetlendikleri değişikliği sağlayamadıklarını söylüyor. Zinovyev'in akıllara kazınan deyişiyle, Sovyet kurumları sorunlara çözüm içermezler: Çözüm arayışlarının sonucudurlar.[103] Ayrıca Zinovyev'in yaklaşımını devam ettirerek, bir soruna çözüm olarak ortaya çıkan bir kurumun bunu ancak standartdışı bir yoldan yapabileceğini ekleyebiliriz (II.3). Aktarılan ifade ayrıca belirsizdir, zira "böyle bir maksadı olmayanlarca" deyişinin "maksadı böyle bir şey yapmamak olanlarca" şeklinde okunup okunmaması gerektiği pek açık değildir. Hem mantıkçı hem de hicivci olarak Zinovyev'in çalışması bu ayrıma dayandığından, buna dikkat etmeden yazmış olması olası değil. Diğer eserleri ikinci biçimin onun demek istediklerine daha uygun olduğunu düşündürüyor: Toplumun temel yapısını korumak isteyenler aslında değişime hizmet etmektedirler. Daha kesin konuşmak gerekirse, Zinovyev toplumu olduğu gibi koruma çabalarının "üçüncü serfliğe" doğru bir gerilemeye yol açacağını ileri sürmektedir.[104]

Dahası, Zinovyev bunun olumsuzlamanın olumsuzlanması ilkesinin ironi dolu bir örneğini oluşturduğu fikrini ortaya atmakta – tabii bu, olumsuzlamayı dışsal anlamda yani tekrarlandığında geçersiz olması anlamında aldığımızda geçerlidir. Eğer olumsuzlama-

101. Zinovyev (1979), s. 483. Benzer biçimde, Tocqueville de merkezileşme ile ilgili şöyle demekte: "Engelleme konusunda mükemmel ama icraatta değil. Toplumu derinden etkilemek ya da hızlı bir tempo sağlamak gerektiğinde gücünü kaybediyor. Uygulamaları için bireylerden yardım gerektiğinde, bu devasa makinenin şaşırtıcı derecede zayıf olduğu ortaya çıkıyor; aniden âciz hale geliyor" (Tocqueville 1969, s. 91).

102. Zinovyev (1979), s. 198. 103. *A.g.y.*, s. 750.

104. Bu sav açıkça değil de ima yoluyla ileri sürülmektedir, Zinovyev (1979).

yı içsel anlamda alırsak tekrarlanması bizi başlangıç noktasına geri götürmeyecektir. Serflikten komünizme geçişin bilinçli bir adım olduğunu kabul etsek bile, tersi yönde serfliğe doğru bir hareket ancak bir tür sürüklenme ya da rastlantı sonucu olabilir. X'e karşı yapılan devrime karşı yapılacak bir devrim bizi asla X'e geri getirmez.[105] İçerdiği sözel simetriye rağmen, karşıdevrimler onlardan önce gelen devrimin tersten işlemesi değildir. Böyle olsaydı, karşıdevrimin sonucu yeni bir devrimin mümkün olduğu bir ortam olurdu, oysa karşıdevrimin amacı bunu imkânsız kılmaktır. Devrim öncesi hal esasen bir yan üründür. Daha genel anlamda, olacakların farkında olmama gibi vazgeçilmez bir özellik taşımakta olan daha önceki bir hale dönmeye ya da onu taklit etmeye yönelik tüm çabalar için geçerlidir bu. Devrim öncesi Fransası basit anlamda Devrim'den önceki Fransa değildi, onun yerine devrim kavramının bile olmadığı bir Fransa idi.[106] Benzer biçimde, Sovyetler Birliği'ni yönetenler ufak adımlarla ulusu devrim öncesi bir hale götürseler de, kimse süreç iyice ilerlemeden bunun farkına varmayacaktır.

Sovyet yönetiminin hedeflerine ulaşamamasının en temel nedeni güvenilir bilgi yokluğunda yatmaktadır. Despotluğun bu anlamda kadiri mutlaklıkla karışık âcizliği Tocqueville'in şu klasik sözleri tarafından saptanmıştır: "Egemen farkına vardığı tüm hataları hemen cezalandırabilir ama cezalandırılması gereken tüm hataları görebileceği düşüncesiyle kendini kandırmamalıdır."[107] Sovyetler Birliği'nde güvenilir bilgi diye bir şey yoktur veya var ise de güvenilir biçimde güvenilmez olandan ayırt edilemez. Düzenin kusuru tüm eylemlerin doğrudan bir siyasal öneminin olmasıdır, bu ise tüm bilginin yozlaşıp ihbar halini almasına, dolayısıyla planlama açısından değersizleşmesine yol açar. Diğer durumlarda ise yönetenler dünyayı olmasını istedikleri gibi değil de olduğu gibi yansıtan bilgi istediklerinde ısrar etseler bile, sunulan bilgi ihbarcının üstlerinin duymak istediklerini sandığı bilgidir. Kötü haber getireni cezalandırma

105. Bunu başkan seçildikten bir süre sonra Giscard d'Estaing'in yaptığı şu yorumla karşılaştıralım: "1968 öncesi koşullara dönmek kesinlikle söz konusu olamaz; sırf 1968 öncesi durumun 1968'e yol açan koşulları içermesi bile bunu engellemeye yeter" (*Le Monde*, 8 Ocak 1975).

106. Tocqueville (1952), s. 197. 107. Tocqueville (1969), s. 206.

ya da en azından ödüllendirmeme geleneği böyle örneklerin ciddiye alınmasını gerektirecek kadar derine kazınmıştır. Hem KGB hem de Gosplan bundan zarar görmektedir. Sovyet tipi başka bir toplumu ele alırsak, Kuzey Koreli dış temsilcilerin, baştakilere, kendi kendilerini övmek için Batı basınında verdikleri tam sayfa ilanların onları ne kadar komik gösterdiğini söylediğine inanmak zordur.

Akılcı ve bilinçli eylemlerin karşılaştığı engellerden Zinovyev' in değindikleri arasında, önemli bir sorunun aynı zamanda çözmesi zor bir sorun olduğuna inanma eğilimi de vardır.[108] Sorunlar asgari çabayla geçilecek engeller değil, bürokrasinin gücünün dayanaklarıdır. Üstelik, çözümleri sorunlara uydurmak yerine sorunları siyasal olarak mümkün olan çözümlere uydurmak yönünde yaygın bir eğilim vardır. Örneğin, hedef çözülmüş suçların işlenen suçlara oranını azamileştirmek olarak tanımlanan suç oranını düşürmekse, o zaman mümkün olduğunca çok masum insanı tutuklamak ve onları düzmece suçlardan suçlu ilan etmek yetkililerin işine gelir, çünkü bu kişilerin sayısının yüksek olması, azamileştirilmek istenen değeri yükseltecektir.[109] Hedef çeşitli ürünlerin karaborsada ticaretini azaltmaksa en kolay çözüm o ürünlerin üretimini kesmektir.[110] Son olarak da, evrensel bir "en kötüsünü varsayma" eğilimi vardır ki, genelleştirilmiş bir "azaminin asgarisi" davranış tipiyle haklı gösterilmemiş olsa paranoyakça olarak nitelenebilecek bir eğilimdir bu.

Zinovyev'in eserinin de garip abartılardan nasibini aldığı açıktır. Uzaya insan göndermiş hiçbir ülke tümüyle hüsnükuruntu ve felç edici bir güvensizlik üzerine kurulu olamaz. Yine de bu yüzden bu eseri gözardı etmek yanlış olur çünkü inşa ettiği dünya yalnızca hayal ürünü olamayacak kadar tutarlı. Sovyet düzeninin çarpıtılmış bir görüntüsü olduğuna kuşku yok, ancak yine de çekilerek uzatılmış bir lastik gibi temel topolojik özelliklerini koruyan bir görüntü. Özellikle, Sovyet yönetiminin de en az halk kadar düzenin tutsakları olduğu yönünde nedensel kanıtlar bulmanın –zira başka türlü kanıtlara rastlamak kolay değil– mümkün olduğuna inanıyorum. Bir dereceye kadar Sovyet Rusya için de Çarlık için geçerli olan

108. Zinovyev (1979), s. 572.
109. Zinovyev (1978), s. 79.
110. Zinovyev (1979), s. 804.

"etkisizliğin zayıflattığı otokrasi" nitelemesi geçerlidir. İnsan bunu büyük ölçüde kabul etmekle birlikte Zinovyev'in halkın da en az yönetenler kadar düzenden ahlaksal ve nedensel olarak sorumlu oldukları yönündeki tespitine kuşkuyla bakabilir. Ona göre Sovyet İnsanı'nı –rasyonalite ve insanlığın aktif yerine pasif olumsuzlanması– yaratma çabası o denli başarılı olmuştur ki, herhangi bir reform kıvılcımını bir sıradanlık denizinde boğma kapasitesi sayesinde düzen neredeyse sonsuza kadar kendini devam ettirebilir.[111] Buna karşın ben, toplumsal düzenlerin onları oluşturan bireylere göre daha esnek oldukları ve zincirler çözüldüğünde büyük değişikliklerin meydana gelebileceği görüşündeyim. Hatta belki de özgürlüğe doğru bir sürüklenme bile mümkün olabilir.

Modern demokratik toplumlarda da arada sırada farklı nedenlerden ötürü iktidar sahiplerinin âcizliğine tanık olabiliriz. Mekanizmayı tanımlamak için Tocqueville'in zorunlu askerlik üzerine bir gözleminden yararlanalım: "Demokratik bir hükümet istediğini yapabilir, yeter ki emirleri herkes için ve aynı anda geçerli olsun; genelde direniş uyandıran, yükün ağırlığı değil eşitsiz dağılımıdır."[112] Başka bir deyişle, demokratik toplumlarda "fazlasını yapan azını da yapar" kuralının bozulduğunu görürüz, çünkü hükümet belli bir yurttaş altkümesine zorluklar yükleyebilecek güce sahip değilken tüm nüfusa bunu yapabilir.[113] Buradaki fikir, direnişin yurttaşların kendilerini içinde buldukları durumdan değil de çıkış noktası olan nedensel süreçten kaynaklanabileceğidir. Piyasa ekonomisinin kişisellik içermeyen işleyişinden kaynaklanan toplumsal ve iktisadi eşitsizlikler, açıkça yönetimin ayrımcılığından kaynaklananlara göre çok daha kabul edilebilirdir. Yüklenen zorluklar herkes tarafından paylaşıldığı sürece katlanılabilirdir, ama eğer bir azınlık tarafından çekiliyorsa, katlanılabilir değildir. Belli bir azınlık dışında kimsenin o yüke katlanmasının mantığı olmadığında bile geçerlidir

111. Elster (1980a) Zinovyev'in bu sıradanlık kuramını açıkladığı çeşitli pasajlar üzerine bir inceleme içeriyor. Buna bir örnek olarak bkz. yukarıda 21. dipnot.

112. Tocqueville (1969), s. 651-2.

113 Tüm vakalar için mümkün olarun her bir vaka için de ayrı ayrı ve münhasıran mümkün olduğu inancı, Elster (1978a, s. 97)'da anlaşıldığı biçimiyle birleştirme safsatasının tersi olarak kabul edilen "bölme safsatası"na iyi bir adaydır.

bu. Demokratik bir yönetim ücret ve fiyat dondurma gibi bir işlemi daha etkili ve daha ayrımcı önlemlerden daha kolay uygulayabilir. Kimi zaman herkese sunulmadan belli bir kimseye sunulamayacağı için sosyal yardımlar anlamsız derecede etkisizleşebilir. Gelirin yeniden dağıtımı iktisadi büyüme dönemlerinde daha mümkündür, bu durumda ücret artışları herkesin bir miktar artış alması nedeniyle o kadar göze batmaz. Bu nedenle hükümetler ilk etkisi herkesçe eşit şiddette hissedilen ama net etkisi kimse fark etmeden eşitsiz olabilen siyasetler geliştirmekte deneyimli olurlar. Bu konuda bir paradigma özelliği taşıyan vaka, artan oranlı vergi uygulaması ve enflasyon olan bir ekonomide eşit nominal ücret artırımıyla gelirin yeniden dağıtımıdır. Nedenleri gözlerden uzak olduğu sürece değişim kadere bağlanabilir. Eski çağ toplumlarında yönetenlerin açıkça ayrımcılık yapabilmelerinin nedeni yalnızca ellerinde daha fazla güç olması değil, aynı zamanda ancak bir kasırga kadar adaletli ve rasyonel davranabileceklerinin kabul edilmesi ve böylece yaptıklarının halkta gücenmeye yol açmamasıydı.[114]

Özetlemek gerekirse, iktidar sahibi bir kişi ya da grup arzulanan belli bir toplumsal hali sağlamaya çabaladığında bu çaba birkaç tür farklı sorun tarafından engellenebilir. Bunların kimileri söz konusu hallerle, diğerleri ise –beni ilgilendirenler– onları sağlama çabasıyla ilgilidir. Uyruklar söz konusu hale direnmeyebilir ya da karşı olmayabilir, ama yine de o hali bilinçli olarak sağlama çabasına direnebilir. Ya da o hali sağlama çabası uyruklar arasında engelleme yönünde bir karşı akım yaratabilir veya o çabaya karşı tepkilerini öylesine yönlendirir ki çabayı boşa çıkarabilir. Bu ikinci durumda yetkililerin bu tepkileri öngörüp onları kendi amaçları doğrultusunda yönlendirip yönlendiremeyecekleri sorusu sorulabilir. Varsayalım ki hükümet kendi faillerine ve halka amacın bir x halinin sağlanması olduğunu söylesin, bu açıklamanın etkisi $f(x)$'in gerçekleşmesi biçiminde olur. Öyle bir x^* var olabilir ki $f(x^*) = x^*$, yani bir rastlantı sonucunda, maksatlı olarak ama bilmeden ortaya çıkabilir (tabii tepki fonksiyonunun özdeşlik fonksiyonu olmadığını varsayıyoruz). O zaman herhangi bir x' için $f(x'') = x'$ eşitliğini

114. Veyne (1976), s. 314; ayrıca karşılaştırma için bkz. Tocqueville (1969), s. 549.

sağlayacak bir x'' olup olmadığını sorarız. Bu gerçekten de mümkün olabilir, ama eğer tepki fonksiyonunun özdeşlik fonksiyonundan farklı olmasının nedeni güvenilir bilgi yokluğu ise, o zaman yönetim, tepki fonksiyonun biçimini öngörmesini sağlayabilecek gerekli bilgiyi elbette edinemeyecektir. Buraya başka bağlamlardan daha uygun düşebilecek tanıdık bir benzetimle, ortada sahici bir belirsizlik ilkesi vardır ve bu ilkenin işleyişi bildirinin toplumun içinde bulunduğu hal üzerindeki etkisini düzeltme yoluyla aşılamaz.

II.9 Kendi Kendini Baltalayan Siyasal Kuramlar

Bu kısımda siyaset hakkındaki belli bir görüşü, herhangi bir siyasal sistemin ana yararının ve hatta amacının katılımcılar üzerindeki eğitici ya da herhangi bir şekilde yararlı etkilerinde bulunabileceği yönündeki kuramı ele alıp eleştireceğim. Şunu belirtmeliyim ki siyasal katılımın katılımcılar için yararlı olduğu görüşünü paylaşıyorum, tabii doğru kurumsal tasarımın seçilmesi koşuluyla (I.5). Benim karşı çıktığım, bu yararın siyasal sistemin ana hatta belki de tek amacı olabileceği fikri; çünkü bu, yalnızca yan ürün olabilecek bir şeyi siyasetin asıl amacı haline getirmek anlamına gelir. Siyasetle uğraşmak gerçekten de tatmin edici olabilir, ama bunun için söz konusu uğraş tatminin ötesinde daha ciddi bir amaç içermelidir. Eğer bu koşul yerine getirilmezse elimizde yalnızca narsisistik bir siyaset kuramı kalır. Son yirmi-otuz yılda çeşitli bilinçlendirme kampanyalarına kendilerine olan saygılarını artırmak için ya da kendilerini gerçekleştirmenin ötesinde bir amaç taşımadan katılmış pek çok kimse buna şiddetle karşı çıkacaktır. Resmi hedeflerine ulaşma umudu taşımayan eylemlerin bile, katılımcılarını bir şekilde değiştirmek anlamında başarılı olduğu konusunda ısrar edeceklerdir. Buna, her ikisi de farklı durumlar için geçerli olan iki cevabım var. Gerçekten de kimileri değişmiş olabilir, ama kötü yönde. Başkaları ise bu siyasal olgunluğa herhangi bir hedef tarafından yönlendirilen bir süreç sonucunda değil de yalnızca şans eseri –maksatlı olarak ama bilmeden– ulaşmış olabilir. İnsanın kendi çabasıyla kendi kendine çeki düzen verebileceğini inkâr etmiyorum, yalnızca rasyonel biçimde buna bel bağlamanın imkânsız olduğunu söylüyorum.

Nasıl olursa olsun, neticede beni eylemcilerden çok siyasal kuramcılar ilgilendiriyor. Siyasal anayasalar ve kurumlarla ilgili belli savların, söz konusu düzenlemeleri esasen yan ürün olan etkilerle haklı göstermeye çalıştıkları için kendi kendini baltalayıcı olduğunu ileri süreceğim. Burada bir anayasayı önceden haklı gösterme ve sonrasında onu değerlendirme işlemleri arasında önemli bir ayrım yapmak gereklidir. Aşağıda Tocqueville'in Amerika'daki demokratik düzeni değerlendirirken o düzeni esasen yan ürün olan etkileri için övdüğünü göstereceğim. Olay gerçekleştikten sonraki analitik bir yaklaşım olarak bu tümüyle akla yatkındır. Sorun aynı savlar o olaydan önce kamuya açık tartışmalarda ortaya atıldığında çıkar. Anayasayı yapanların bu işi yaparken akıllarının bir köşesinde bu tür yan etkiler olsa da bunu kamuoyunda anlamlı biçimde ele alamazlar.

Kant *kamu haklarıyla ilgili aşkın bir tanım* önermiştir: "Diğer insanların haklarını etkileyen bir eylemin düsturu kamuoyuna açıklanmaya uygun değilse, o eylem yanlıştır."[115] Kant'ın bu ilkeyle ilgili izahı muğlak olduğundan, onun yerine tarafların başlangıç konumunda seçebileceklerine buna benzer bir açıklama koşulu ile kısıtlama getiren John Rawls'dan yararlanmak istiyorum: "Kamusal bir adalet anlayışı için ilkeler seçmekte olduklarını varsayarak hareket etmeliler."[116] Söz konusu adalet ilkeleri yalnızca herkes için geçerli olmakla kalmamalı, herkes için geçerli oldukları herkes tarafından bilinmeli. Daha sonra Rawls bu kısıtlamanın –diğer her şeyin eşit olması koşuluyla– faydacılardansa kendi adalet kavramını desteklediği görüşünü belirtiyor.[117] Faydacı adalet ilkelerinin uygulandığı açıkça kabul edildiğinde insanlar söz konusu uygulamanın doğrudan hedefi olarak görülmediklerini hissedeceklerinden bu bir miktar özsaygı kaybına yol açabilir. Özsaygı kaybı, diğer her şeyin eşit olması koşuluyla, aynı zamanda ortalama fayda kaybı demektir. Buna göre Rawls'un iki adalet ilkesinin açıkça uygulanmasına karar verilmesinin, faydacılığın aynı biçimde kabulüne göre daha yüksek bir ortalama fayda, ama yukarıdan dayatılan, gizliden gizliye faydacı bir anayasaya göre daha düşük bir ortalama fayda

115. Kant (1795), s. 126. 116. Rawls (1971), s. 133.
117. *A.g.y.*, 177, özellikle. s. 181.

sağlayacağını düşünebiliriz. Ne var ki, bu ikinci ihtimal kamuya açıklık kısıtlaması tarafından imkânsız hale getiriliyor. O zaman bir faydacı, Rawls'un iki ilkesini faydacı nedenlerle savunmaz, ama aynı nedenlere dayanarak onları onaylayabilir. Bu iki ilkenin faydayı azamileştirmesi esasen bir yan ürün olurdu, dahası fayda azamileştirici oldukları için seçilselerdi de artık bu işlevi yerine getiremezlerdi. Kant'ın mantığına göre faydacılık kendi kendini baltalamış olurdu: Düsturu kamuoyuna açıklanmaya uygun olmazdı.

Derek Parfit ise Eylemsel Sonuççuluğa (ES) ilişkin bir itiraz ortaya atmış ve onu cevaplamaya çalışmıştır:

> Bu herkese ortak bir amaç verir: mümkün olan en iyi sonuca ulaşmak. Eğer bu amaca ulaşmaya çalışırsak genellikle başarısız oluruz. Başarılı olsak bile çabalamaya eğimli olmamız sonucu kötüleştirebilir. Bu nedenle ES dolaylı olarak kendi kendini baltalayıcı olabilir. Bu ne demektir? Bir sonuççu buna şöyle yanıt verebilir: "Bu bize ES'nin ahlaki kuramımızın yalnızca bir parçası olması gerektiğini göstermektedir: sadece başarılı eylemleri kapsayan parça. Başarılı olacağımızdan kesinlikle emin olduğumuzda mümkün olan en iyi sonucu hedeflemeliyiz. Daha geniş kapsamlı kuramımız ise şöyle olmalı: Sonucu en iyi kılacak hedef ve eğilimlere sahip olmalıyız. Bu geniş kuram kendi kendini baltalayıcı olmaz. Böylece itirazları da cevaplamış olduk."[118]

Alıntının en önemli cümlesindeki "olmalıyız" sözcüğünde bir belirsizlik var. Burada bizlere önerilen, kimi belli hedef ve eğilimlere sahip olmamızın iyi olacağı mı yoksa onlara sahip olmayı hedeflememiz gerektiği mi? Eğer ikincisiyse belli hedef ve eğilimlere sahip olmanın –yani belli bir tür insan olmanın– esasen bir yan ürün olması sorunuyla karşı karşıya kalmaktayız. Araçsal rasyonalite kendi kendini baltalayıcı olduğunda onu araçsal nedenlerle bırakmayı seçemeyiz – bu, uyumaya çabalamamaya karar vererek uyumayı denemek gibi olurdu. Eğer her zaman en iyiyi hedeflemek kişilerarası ilişkileri zedeleyen hesapçı bir tutuma yol açıyorsa, o zaman gerçekten de en iyiyi hedeflememek en iyisi olurdu. Ne var ki bu ideali görmek ona ulaşmak anlamına gelmez. Araçsal olmayan bir tutum için araçsal olarak plan yapmanın tümüyle imkânsız olduğunu söylemeye çalışmıyorum ama II.3'teki itirazlar kuşkusuz

118. Parfit (1981), s. 554.

geçerlidir. Bununla Rawls'un faydacılığa itirazı arasında açık bir benzerlik vardır: Eylemsel Sonuççuluğu savunan birisi araçsal olmayan tutumu beğenebilir ancak onu savunmaya kalkması kendi kendini baltalayıcı olur.

Democracy in America (Amerika'da Demokrasi) adlı eserinde Tocqueville, Amerikan kurumlarının toplumsal sonuçlarını değerlendirmeye çalışır. Çalışmasından şu metodolojik ilkeleri çıkarabiliriz: (i) Söz konusu kurum marjinal olarak değil de yaygın olarak kullanıldığında çıkan sonuçlara bakmak gerekir. Aristokratik bir toplumdaki ender aşk evliliklerinin felaketle sonuçlanabildiği olgusu kimseyi şaşırtmaz, ama demokrasinin böyle evlilikleri teşvik etmesi, bunun demokrasinin aleyhinde bir sav olduğu anlamına gelmez.[119] (ii) Herhangi bir kurumun birçok sonucu olacaktır. Bunlardan kimileri eğilim olarak birbirinin karşısında olabilir. O nedenle net etkiye bakmak zorunludur. Demokratik toplumlarda başka yerlerde olduğundan daha çok yangın çıkıyor olabilir ama aynı zamanda bu yangınlar daha çabuk söndürülmektedir.[120] (iii) Bir kurumu ya da anayasayı herhangi bir andaki etkililiğine bakarak değerlendirmek yanlıştır. Onun yerine uzun vadeli sonuçlarına bakmak gerekir. Demokrasiler daha ağır vergiler getirir ama aynı zamanda daha çok vergilendirilebilir gelir yaratır.[121] (iv) Bir kurumu ilk defa getirmenin geçici etkisi ile o kuruma sahip olmanın kalıcı etkisini karıştırmamak gerekir. Bir devrim başlarda gevşek ahlak anlayışına yol açabilir, ama kararlı etkisi daha sıkı bir ahlak anlayışının

119. Tocqueville (1969), s. 596. Diğer bir önemli sav ise Tocqueville (1953), s. 111'de ortaya konmakta: Her ne kadar *Etats Particuliers* kurumu Languedoc gibi tek vilayet düzeyinde zararsız olsa da, kral *Etats Generaux*'nun da ulusal düzeyde aynı derecede zararsız olacağını düşünmekle hata etmişti.

120. Tocqueville (1969), s. 723.

121. Tocqueville (1969), s. 208-9. Demokrasiyi savunmayı amaçlayan bu argüman, Buchanan ve Brennan (1980) gibi, vergi toplamaya hırsızlık gözüyle bakanlar açısından pek anlamlı bir sav olamaz. Tam tersi bir vakada ise, Marx (1879-80, s. 359) kapitalistin sırf "eksiltmek" ya da "çalmakla" kalmadığını, ayrıca fazlanın üretimini zorladığını ve böylece eksilmiş olanı yaratmaya yardımcı olduğunu tümüyle kabul eder, buna karşın söz konusu durumun sömürüyü haklı çıkardığı görüşünü reddeder. Aynı mantıkla, eğer başka bir durumda yönetim müdahale ederek vergilendirilebilir gelirde azalmaya neden oluyorsa, bu, müdahaleye karşı bir sav olarak kullanılamaz.

yerleşmesi olabilir.[122] (v) Sayılan dört ilke ancak bir süredir işlemekte olan bir düzenin sonuçlarını incelerken uygulanabilir.[123] Toplumsal nedensellik hakkında bildiklerimiz henüz denenmemiş bir düzen hakkında güvenilir tahminlerde bulunmak için yetersizdir.[124] (vi) Anayasanın asıl yararının, resmi amacı dışındaki etkilerinde ve katılımcılara çok da anlamlı gelmeyen biçimlerde olduğunu ancak sonradan görebiliriz.

Son önermenin ana uygulama alanı şu savdır: Tocqueville'e göre, paradoksal gibi görünse de, demokrasiler uzun vadeli planlamaya aristokrasilere göre daha az uygundur ama buna rağmen uzun vadede aristokrasilere üstündür. İlk ifadenin failler düzeyindeki zamanla, ikinci ifadenin ise davranışlarının zamansal sonuçlarının gözlemciler tarafından görülme biçimiyle ilgili olduğu görüldü-

122. Tocqueville (1969), s. 599. Tocqueville'in çalışmalarında geçişsel etkilerle kararlı durum etkileri arasındaki ayrıma sıkça rastlanır. Bu konudaki en açık ifade şöyledir: "Eşitlik olgusuyla, bu olguyu topluma ve yasalara yerleştirmeyi başaran devrimi birbiriyle karıştırmamak gerekir. Bizi şaşırtan neredeyse tüm fenomenlerin nedeni işte burada yatmaktadır" (Tocqueville 1969, s. 688). Tocqueville köleliğin kaldırılmasına ilişkin yazılarında (Tocqueville 1962, s. 45, 55) bu eylemden kaynaklanan öngörülebilir sorunların yalnızca geçici olanlar olacağına dikkat çeker. *Ancien Regime*'in ikinci cildine yazdığı notlarda, despotluğun edebiyat üzerinde sahip olduğu iddia edilen pozitif etkilerin yalnızca despotluğun takdiminden kaynaklandığını ve kararlı durumdaki doğasından kaynaklanmadığını söyler (Tocqueville 1953, s. 345-6). Genel olarak kararlı durum nedenselliği sorunu için bkz. Elster (1982a), Böl. 1.

123. Aslında bu fikir *Democracy in America*'da açıkça ifade edilmemiştir. Yine de, Tocqueville ne zaman Amerikan demokrasisinin gelecekteki olası gelişmesinden söz etse (bahsedilen gelişme çoğunluğun tiranlığı, despotça bir merkezileşme ya da plutokrasi yönünde olabilir) bunu pek çekingen ve varsayımsal bir biçimde yapar. Fransız Devrimi üzerine yazılarında sık sık siyasal faillerin kendilerinden emin biçimde olayların gidişatı hakkında tahminlerde bulunmalarıyla, monoton bir şaşmazlıkla hatalı olduklarının ortaya çıkması arasındaki çelişkilere dikkat çeker (örn. Tocqueville 1953, s. 151).

124. Dahası, Edmund Burke (1955, s. 198) ya da Popper (1957, s. 64) ile deneme yanılma yönteminin ya da kademeli toplum mühendisliğinin sağlam temelli öngörülerin yerini doldurabileceği konusunda tartışmak anlamsızdır, çünkü bu yöntemler (i)'den (iv)'e kadar olan ilkeleri yerine getirmemektedir. Kurumsal reformların başlangıçta ve yerel olarak geçerli olmasını şart koştuğundan, kademeli yöntem büyük ölçekte ve uzun vadede işlevsel olan kurumların, küçük ölçekte ve kısa vadede o denli işlevsel olamayabileceğini gözardı etmektedir. İşte Tocqueville'in (1953, s. 340) Burke'ün Fransız Devrimi'yle ilgili değerlendirmelerine asıl itirazı budur.

gündeyse paradoks ortadan kalkar. Bir yandan, "Demokrasi büyük bir işin detaylarını koordine etmekte ve bir plan üzerinde odaklanıp engellere rağmen onu devam ettirmekte zorlanır. Gizlice önlemler oluşturma ve sabırla sonucu bekleme kapasitesi düşüktür."[125] Öte yandan, "uzun vadede demokrasiyle yönetilmek bir toplumun gerçek gücünü artırır, ancak belli bir yerde ve zamanda, hemen bir anda aristokratik bir yönetimin elindeki güçler kadar büyük bir güç toparlayamaz."[126] Bu ikinci görüş "Amerikan Toplumunun Demokratik Yönetimden Elde Ettiği Gerçek Yararlar" başlıklı bölümden alınma şu pasajda daha detaylı olarak belirtilmiştir:

> Demokratik yönetimin siyasal yaşama getirdiği devamlı yenilenen çalkantı durumu daha sonra sivil yaşama da taşınır. Her şeyi göz önünde bulundurduğumuzda, belki de demokratik yönetimin en büyük yararı budur ve ben onu yaptıklarından çok yapılmasına neden oldukları yüzünden övgüye layık görüyorum. Hiç kuşkusuz insanlar kimi zaman kamu işlerini çok kötü idare ederler ama bu konudaki kaygıları zihinsel ufuklarını genişletir ve onları sıradan rutinler içinde çürümekten kurtarır. ... Demokrasi insanlara en becerikli yönetimi sağlamaz ama en becerikli yönetimin bile yapamadığını yapar: Topluma hiç durmayan bir faaliyet, güç bolluğu ve başka hiçbir yerde bulamayan bir enerji yayar ki koşullar ne denli elverişsiz olursa olsun harikalar yaratabilecek bir şeydir bu. İşte gerçek yararları bunlardır.[127]

Başka bir deyişle, demokrasinin yararları genelde ve esasen yan ürünlerdir. Demokrasinin dile getirilen amacı iyi bir yönetim sistemi olmaktır, ama Tocqueville yalnızca bir karar verme mekanizması olarak değerlendirildiğinde demokrasinin aristokrasiden daha zayıf olduğunu ileri sürmektedir. Ne var ki demokratik yönetim eyleminin kendisi, yan ürün olarak, üretime katkıda bulunan ve refah yaratan belli bir enerji ve hareket ortaya çıkarır. Bu gözlemin güvenilir olduğu varsayımı, daha demokrasiye ulaşmamış bir ulusa de-

125. Tocqueville (1969), s. 229. Üstelik, demokrasi yalnızca uzun vadeli karar verme açısından kötü bir düzen olmakla kalmaz, bireylerde de miyop bir bakış açısının yerleşmesine yol açar (*a.g.y.*, s. 536).

126. Tocqueville (1969), s. 224. Kapitalizm konusunda benzer bir savunma için bkz. Schumpeter (1954, s. 83), daha detaylı bir tartışma için bkz. Elster (1982a), Böl. 5.

127. Tocqueville (1969), s. 243-4.

mokrasi getirmeyi haklı kılar mı? Bu soru şimdiye kadar söylediklerimden oluşabilecek izlenimden biraz daha karmaşıktır çünkü anayasa seçimi üzerine tek sav araçsal etkililik değildir. *Adalet* kaygıları da bu kararda etkili olabilir. Ne var ki, şu sonuca varmak kaçınılmaz görünüyor: Eğer bir sistemin adalet ya da etkililik anlamında kendinden kaynaklanan bir avantajı yoksa, yalnızca ortaya çıkabilecek yan etkiler nedeniyle kamuoyu önünde anlamlı bir biçimde o sistemin getirilmesini savunmak imkânsızdır. Demokrasinin kendisinde de *böyle bir amaç* olması gerekir. Eğer insanlar o sisteme içkin olan avantajlar nedeniyle ona yöneliyorlarsa ileride başka yararlar ortaya çıkabilir, ama bunlar kendi başlarına itici güç olamazlar. Eğer demokratik yöntem yalnızca iktisadi refah üzerindeki yan etkileri nedeniyle kabul edilmişse ve kimse başka nedenlerden ötürü düzene inanmamaktaysa, o zaman söz konusu etkiler ortaya çıkmayacaktır.

Tocqueville jüri uygulaması için de benzer bir sav sunuyor: "Jürinin davadaki taraflara yararlı olup olmadığını bilemiyorum ama davada karar vermek zorunda olanlar için çok yararlı olduğuna eminim. Bunu toplumun elindeki en etkili halk eğitim yöntemlerinden biri olarak görüyorum."[128] Yine burada da kurumu haklı gösterecek gerekçeler muhtemelen o sistemi kuranların asıl amaçları olmayan ve hiçbir biçimde katılımcıların da amacı olamayacak yan etkilerde aranıyor. Jüri uygulamasının jüri üyeleri üzerinde Tocqueville'in övdüğü eğitici etkilere sahip olabilmesi için gerekli koşullardan biri, o insanların kendi kişisel gelişimlerinin ötesinde kayda değer ve önemli bir şey yaptıklarına olan inançlarıdır. Kararlarının sonucu olarak birisinin asılabileceğinin bilincinde olmak o insanların zihinlerinin olağanüstü bir yoğunlaşma içine girmesini sağlar. Ancak eğer jüri üyeleri bu sürecin ana hedefinin kendi yurttaşlık bilinçleri üzerinde yarattığı etkiler olduğunu düşünselerdi bu etki bozulurdu.

Tocqueville demokrasinin tüm büyük başarılarının "onsuz ve onun dışında"[129] ama onun yüzünden gerçekleşmiş olduğunu gözlemlemeyi yeterli buluyor. Bu vaka ile –Marx ya da Zinovyev'in anlayışına daha yakın olan– bir kurumun *ona rağmen ve onun yü-*

128. *A.g.y.*, s. 275.

zünden başarılanlarla gerekçelendirildiği vakayı birbirinden ayırmamız gerek. Pek akla yatkın olmasa da otoriter çocuk yetiştirme yöntemlerini haklı göstermeye yönelik olarak düşünülebilecek bir neden, böyle bir yöntemin, bastırmaya çalıştığı bağımsızlığın gelişmesini sağlaması olabilir. Aynı şekilde, "Anayasal monarşiler demokrasinin düşmanı oldukları için demokrasinin destekçileridir,"[130] fikrini ele alalım – Zinovyev'in ayrılıkçı muhalefetin kendisine uygulanan zulüm tarafından güçlendirildiği yönündeki yorumuna benzer bir gözlem. Kimilerinin gözünde bu, anayasal monarşi için bir gerekçe olabilir, ama hükümdarın canla başla kendisini bu işe adayacağını pek söyleyemeyiz. Böyle vakalarda resmi amaçla sosyolojik gerekçelendirme arasındaki mesafe son derece çarpıcı olur, çünkü kurumun gerçek sonuçları amaçlanan sonuçlarının doğrudan karşıtıdır. Tocqueville'in vakası biraz daha inceliklidir çünkü demokratik sürecin yan ürünleri gayet hoş karşılanabilir. Bu yan ürünlerin kabulü, bunlara neden olan eylemlere girişme güdülenimini ortadan kaldırmayacaktır (II.3), ama eğer kurumun resmi amacını kötü biçimde yerine getirdiğine inanılıyorsa bir isteksizlik söz konusu olabilir, çünkü yan ürünler ancak katılımcılar o kurumun iyi işlediğine inanıyorsa ortaya çıkar.

John Stuart Mill ve ondan bu yönde alıntı yapan Carole Pateman da, Tocqueville gibi, siyasal bir sistemin esas etkisinin katılımcıları eğitmek olduğu ve "insan meselelerinin salt *iş* kısmı"nın ikincil öneme sahip olduğu görüşündedir.[131] Pateman Mill'in düşüncesine şu eklemeyi yapar: "Yönetimin iki yönü birbiriyle bağlantılıdır, zira ilk anlamda, yani iş anlamında iyi yönetimin gerekli koşul-

129. *A.g.y.*, s. 244 (çeviride değişiklik yapılmıştır).

130. Cohen (1978), s. 171. Bu fikir kapitalist öncesi üretim ilişkilerinin üretici güçler için nasıl –her ne kadar doğaları gereği muhafazakâr olsalar da– "gelişme biçimleri" olabileceğini benzetim yoluyla açıklamak amacıyla ileri sürülmüştür.

131. Mill (1859), s. 106. Mill'in savından yola çıkan Hirschman, "Kolektif eylemin birey açısından yararı, umulan sonuç ile bireyin çabası arasındaki fark değil, bu iki ölçünün toplamıdır," der (Hirschman 1982, s. 82). Bunun fonksiyonel olarak nasıl gösterilebileceğini bilmiyorum, ama genel savımdan yola çıkarsak, birey tarafından harcanan çaba yalnızca umulan sonuç sıfır değilse yarar sağlar, ki eğer etkileşim Hirschman tarafından iddia edildiği gibi eklemeli olsaydı bunun tam tersi söz konusu olurdu.

larından biri doğru tür bireysel kişiliğin teşvik edilmesidir."[132] Ben ise tersine bir bağlantının, yani meselenin iş tarafının yurttaşların kişiliğinin gelişimi açısından öneminin altını çizmek istiyorum. Siyaset, eğitici özelliğini iş yönünden alır: Karar ne denli önemliyse, konuya o kadar ciddi yaklaşılır ve o derece de çok şey öğrenilir.

Hannah Arendt'in *On Revolution* (Devrim Üzerine) adlı çalışmasından alınmış, biraz muğlak denilebilecek şu pasaj için de benzer bir yorum geçerlidir:

> Amerikalılar kamusal özgürlüğün kamusal işlerde pay sahibi olmaktan geçtiğini biliyorlardı ve bu işlerle ilgili eylemler hiçbir şekilde bir yük olarak görülmediği gibi, onlarla uğraşanlara başka yoldan edinemeyecekleri kamusal bir mutluluk hissi veriyordu. Çok iyi bildikleri gibi (ki John Adams da bu bilgiyi çeşitli yerlerde dile getirecek kadar cesurdu), insanlar kasaba toplantılarına, daha sonra da halkın temsilcileri ünlü Kongrelere, ne yalnızca bir görev olduğu için ne de kendi çıkarlarına hizmet etmek için gidiyorlardı. Gidiyorlardı çünkü tartışmalar, kafa yormalar ve karar verme süreçleri hoşlarına gidiyordu.[133]

Kuşkusuz bu doğrudur, ama aynı zamanda narsisistik siyaset kuramının bir ifadesi olarak da görülebilir. Kasaba toplantısı tavizlerin verildiği, ödünleşmelerin gerçekleştiği ve kötü seçenekler arasında seçimlerin yapıldığı bir arenadansa adeta Platon'un *Şölen*'i gibi anlatılmış. Siyasetin karar alma yönüne değinilmiş ama sahip olması gereken merkezi öneme sahip değil. Siyasal tartışmalar ve çözüm bulma çalışmaları gayet memnun edici ya da tatmin edici olabilir, ama yalnızca bir karar alma ihtiyacı olduğu zaman ve olması nedeniyle yapıldıklarında. Tartışma, Arendt'in sözlerinden anlaşıldığı gibi karar alma ile aynı düzeyde değil, onun altındadır. Eski Yunan Demokrasisi üzerine sözlerinde açıkça "Siyaset asla yaşamın kendisi için değildir,"[134] demektedir. Bu, Moses Finley'nin "Atınalılar siyasal hakların araçsal rolünün farkındaydılar ve sonuçta onları il-

132. Pateman (1970), s. 29. 133. Arendt (1973), s. 119.

134. Arendt (1958), s. 37. Bu konuda daha detaylı bir ifadesi şöyledir: "Kamusal alan bireysellik için ayrılmıştı, insanların gerçekten ve değişmez biçimde kim olduklarını gösterebilecekleri tek yerdi. Bu fırsat uğruna ve bunu mümkün kılan bir siyasal oluşuma duyulan sevgiden dolayı herkes yargı, savunma ve kamu yönetiminin yükünü paylaşmaya az çok gönüllüydü" (*a.g.y.*, s. 41).

gilendiren tözel kararlardı."[135] biçimindeki görüşüne ters düşmektedir. Arendt'in tam olarak Eski Yunan demokrasisi kuramcılarından mı, yoksa –Finley gibi– düzenin gerçekte nasıl işlediğinden mi söz ettiği pek net değildir, ama benim ortaya koymaya çalıştığım nokta açısından bu önemli değil, çünkü sonuçta Arendt siyasetle ilgili araçsal olmayan yaklaşımı kabul etmiş görünüyor. Böyle yapmakla siyaseti eğitici bir süreç yerine halihazırda eğitimli bir seçkinler grubunun oyuncağı olarak görmeye tehlikeli derecede yaklaşıyor.

Kendi kendini baltalayan bu siyaset görüşüne son bir örnek olarak yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki çeşitli nükleer silahsızlanma kampanyalarının altında yatan ideolojileri ele alacağım. Tabii ki, yorumlarım bu önemli meselelerin içeriğiyle ilgili değil. Başlangıç noktam olarak kısa süre önce Stanley Benn'in düzenlediği katılım konulu bir sempozyumu seçtim. Benn ilk önce tartışmalı bir konu olan "Neden bir kimse oy verme ya da başka yollardan siyasete katılma zahmetine girsin?" sorusunu ortaya attı. Zira, diyordu Benn, modern demokrasilerde sonucu etkileme ihtimali sıfıra yakınken katılım maliyeti en azından hissedilir derecededir.[136] Daha sonra buna cevabında şunları ileri sürdü:

> Siyasal faaliyetler kişinin kendini ahlaki açıdan ifade etme yolu olabilir. Faaliyetin kendisinin ötesinde bir amaca ulaşmak için değil (çünkü ulaşamama ihtimali de vardır), ya da herkesin doğru tarafta olduğumuzu bilmesinden kaynaklanan bir tatmin için de değil, daha ziyade hiç kimse, herhangi bir vakada ortaya koyduğu tutumu o vaka için en uygun eylemlerle ifade etmeden o tarafta olduğunu (kendine bile) ciddi biçimde iddia edemeyeceği için.[137]

135. Finley (1976), s. 83.

136. Bu konunun derinlemesine incelendiği Barry (1979) ile karşılaştırınız. Veyne'e göre Roma'da oy vermek için daha da az neden vardı çünkü sonuçta etkili olma ihtimalinin düşük olmasının yanı sıra sonucun ne olduğu da oy verenler açısından çok önemli değildi. Ama gizli oylama yoktu, dolayısıyla oy satın almak mümkündü; ayrıca oylama kaçırılmaması gereken toplumsal bir olaydı (Veyne 1976, s. 415). Buradan (i) sonucu etkileme yönünde küçük bir ihtimal, (ii) sonucun oy verenler için önemli olmaması, (iii) gizli oylama ve (iv) yüksek oranda gönüllü katılımı koşullarının dördünün birden aynı anda olmasının beklenemeyeceği sonucunu çıkarabiliriz.

137. Benn (1978), s. 19.

Benn'in katkısı üzerine yorumlarında, Brian Barry de yukarıda Hannah Arendt ile ilgili olarak ifade edilene benzer bir sav geliştirdi:

> Siyaset ciddi bir iştir. Gelişmiş yönetimsel beceriye sahip devletlerde faaliyetleri ya da doğaları gereği gıda dağıtımı, sağlık ve eğitim hizmetleri, iskân vb. konulardan (başka devletlerle ilişkilerde) imha silahlarının kullanılıp kullanılmayacağına kadar birçok konuda belirleyicidir. Benn'in de böyle düşündüğüne ve insanın kendi rolünü ciddi biçimde oynamasının rasyonel olduğunu gösterme kaygısı güttüğüne inanıyorum. Fakat ne yazık ki kendini ifade etmeye ilişkin gerekçesi ciddiyetsizliğe bir davetiyedir. Güzel insanların –Boston-Washington hattından ya da Londra-Oxbridge üçgeninden çıkma radikal züppelerin– siyasetine destek ve avuntu sunmaktadır. ... Siyasette ritüel niteliği taşıyan etkinlikler vardır ve bunlar katılımcılara haklı gösterilemeyecek kendini tatmin imkânları sağlayabilir. Nükleer Silahsızlanma kampanyasının son yılları buna mükemmel bir örnek oluşturur.[138]

Her ne kadar kendimi bu belirlemeye yakın hissetsem de, kendine saygıdan dolayı eylemde bulunmak ile siyasal eylemleri kendine saygı kazanmak amacıyla kullanmak arasında bir ayrım yapmak gerektiğini eklemek istiyorum. Benn gibi, ben de ilkinin meşru bir uğraş olduğuna inanıyorum ve Barry gibi (tabii eğer dediklerini doğru anlamışsam), ikincisinin arabayı atın önüne koymak anlamına geldiğini düşünüyorum. Ayrıca yine Barry gibi ben de nükleer silahsızlanma kampanyalarının bu tür "orta sınıf radikalizminin"[139] çok açık bir örneği olduğuna inanıyorum. 1982 kampanyaları kamuoyu ve siyaset üzerinde etkili olmaları açısından buna bir istisnaydı. Yine de bu kampanyalardan birinin liderlerinden olan E. P. Thompson bugüne kadar karşılaştığım en iyi kendi kendini baltalayan siyaset görüşü örneklerinden birini bize sağlamıştır. Bir röportajda E. P. Thompson'a, "Diyelim ki Trafalgar Meydanı mitingi bir şey başaramadı?" diye bir soru sorulduğunda, buna Thompson'ın cevabı, tabii doğru ve tam bir biçimde aktarılmış olduğunu kabul edersek, oldukça olağanüstüdür:

> Esas amaç bu değil ki zaten, haksız mıyım? Buradaki amaç demokrasinin canlı olduğunu göstermek. İnsanlar öyle siyasetçilerin her dediğini

138. Barry (1978), s. 47.
139. Parkin (1968), alıntıyı yapan Barry (1978).

kabul edecek değiller. Böyle bir toplantı bize özsaygı kazandırır. Çartist hareket, Bildirge'deki talepler her ne kadar kabul edilmese de, Çartistler için çok yararlıydı.[140]

Buna göre, demek ki Çartist birine Bildirge'yi kabul ettirme çabalarının gerçekten işe yarayıp yaramayacağı sorulmuş olsaydı, "Esas amaç bu değil ki zaten," diye cevap verecekti. Ama bu saçma bir düşüncedir. Özsaygı da, kendini ifade etme, kendini gerçekleştirme ve benzer kavramlar gibi esas olarak yan üründür. "Fransızca öğrenmek" eyleminden söz edercesine söz edebileceğimiz bir "kendine saygı kazanma" diye bir eylem ya da bir *kinesis* (hareket) yoktur, ama ortak bir amaç için beraber mücadele etmek gibi başka etkinlikler özsaygıyı bir yan etki olarak sağlayabilir.[141]

Buradaki karışıklık, sanatçıların sonuçta çıkan eserin değil de sürecin gerçek sanat eseri olduğunu söyledikleri ya da Eduard Bernstein'ın kendi görüşüne göre sosyalizmin amacının hiçbir şey, hareketin kendisinin ise her şey olduğunu belirtmesi;[142] ya da bir satranç oyuncusunun kazanmak için değil sırf oyunun kendi zarafeti yüzünden oynadığını açıklamasında karşımıza çıkan tuhaflığın aynısıdır. Yalnızca kazanmanın zarif ve zarif olmayan biçimleri vardır, kaybetmenin zarif biçimi diye bir şey yoktur.[143] Eğer Centilmenler oynamak için oynayanlarsa ve Oyuncular da kazanmak için oynayanlarsa o zaman Oyuncuların çocukları Centilmenlere dönüştüklerinde düşüşün baş göstermesi (on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Britanya'daki iktisadi gelişme üzerine yapılan bir yorumda da gördüğümüz gibi) şaşırtıcı olmamalıdır.[144] Öyle görünüyor ki, E. P. Thompson bir Centilmendir.

140. *The Sunday Times*, 2 Kasım 1980.

141. "Kinesis"in bu bağlamdaki anlamı için bkz. Kenny (1963).

142. Bernstein (1899), Böl. V.

143. Satrançta zarafet sözlüksel anlamda kazanmanın altındadır. Atlama mesafesi ve stile göre puanlanan kayakla atlamada da eğilim bu yöndedir. Eskiden bu iki kıstastan ya biri ya diğeri iyi olabiliyordu, ama artık jüri üyeleri kısa atlayışlara artistik puan vermekten kaçınmaya başladılar, dolayısıyla artistik puan artık belli bir mesafenin üzerinde birbirine yakın uzunluktaki atlayışlar arasında ayrım yapmak için kullanılmaya başlandı.

144. Coleman (1973).

II.10 Anlam Arama Saplantısı

"Bu giysideki herhangi bir kusur ya da defo kasıtlıdır ve tasarımın bir parçasıdır." Yıllar önce San Francisco'da satın aldığım kot ceketteki bu etiket, kitabın bu bölümünde ele alınan düşünsel ve ahlaki safsataları adeta özetliyor. Tüm fenomenlerde *anlam aramaya* yönelik yaygın bir eğilimi –kendini ya bir anlam *bulma* çabası ya da bir anlam *yaratma* çabası olarak gösterebilen eğilimi– temsil ediyor. Bir eylemin ya da eylem kalıbının iyi sonuçları varsa, bu sonuçların söz konusu davranışa bir anlam ve dolayısıyla bir açıklama sağladığını düşünmek çekici gelebilir. Ayrıca bir kimse bu yararları elde etmek için böyle davranışlarda bulunmaya niyetlenebilir. Ne var ki, eğer söz konusu sonuçlar esasen yan ürünse, açıklama genellikle başarısız olacak ve söz konusu maksadın da kendi kendini baltalayıcı olduğu ortaya çıkacaktır. Burada ilk önce açıklayıcılık konusunu detaylarıyla ele alacağım, daha sonra ise zaten detaylı biçimde ele alınmış olan ahlaki konulara değineceğim.

Açıklayıcılık konusu daha genel bir sorunun özel bir vakasıdır: Bir fenomeni sonuçlarıyla açıklamak ne zaman meşrudur? Bu anlamda sonuçsal açıklamalar yaygın ama genellikle zayıf temellidir. İlk önce bu tür açıklamaların kuram öncesi, günlük yaşantı ve algıdaki biçimlerini ele alacağım. Daha sonra sonuçsal açıklamaların kuramsal gerekçeleri üzerinde duracağım, en son ise esasen yan ürün olan sonuçlar çerçevesinde açıklama konusuna geçeceğim.

Günlük yaşantıda –siyasette, aile yaşantısında ya da iş yerinde– sürekli olarak herhangi bir toplumsal ya da psikolojik fenomenin, onu açıklayan bir önemi ya da anlamı olduğu yönünde örtük bir varsayımla karşılaşırız: Birisi ya da bir şey için yararlı olduğu bir yön ya da bir yaklaşım olmalıdır – ayrıca bu yararlar bu fenomenin varlığını da açıklamalıdır. Bu düşünce biçimi toplumsal yaşamda ses ve öfkenin, hiçbir özel anlamı olmayan kasıtsız ve rastlantısal olayların olabileceği fikrinin tümüyle karşısındadır. Her ne kadar öykü bir budala tarafından anlatılıyormuş gibi dursa da, bulunduğunda olayı çözmemizi sağlayacak bir şifrenin her zaman var olduğunu baştan kabul eder. Bu yaklaşım işlevsel sosyolojinin düşünceden daha yoksun biçimlerinde de yaygındır. Söz konusu inanış (en

azından bence) psikanalitik kavramların yaygın kullanımıyla da güçleniyor. "Örtülü işlev" kavramı davranışı anlamlı kılmadığında, onun yerine "bilinçdışı maksat" işimizi görebiliyor. İkisi de işe yaramadığındaysa, her zaman için komplo kuramlarına başvurabiliyoruz. Scheler'in *kıskançlık* üzerine yorumunu (istediğimiz bir şeyi elde etmedeki başarısızlığımızı, yanlış biçimde arzumuza karşı pozitif bir eylem olarak algıladığımızda ortaya çıkan his) daha önce aktarmıştım. Bu yaklaşımın pratik önemine başka bir örnek ise son olarak Çin'deki Kültür Devrimi sırasında Kızıl Muhafızlar tarafından sergilenen Stalinist "nesnel suç ortaklığı" kavramıdır.[145]

Bu yaklaşımın düşünce tarihinden gelen iki kökü vardır. (Bireysel psikolojide de derin köklere sahip olabilir; ileride III. Bölüm'de tartışacağımız mekanizmalardan bir kısmı pekâlâ geçerli olabilir.) İlki teolojik gelenek ve kötülük sorunudur.[146] Hıristiyan teolojisinde kötülüğe ilişkin iki gerekçe ortaya çıkmıştır: acı ve günah. Bu ikisi evrenin bir bütün olarak optimalliği için vazgeçilmez nedensel koşullar ya da bir optimal paket çözümün kaçınılmaz yan ürünleri olarak görülebilir. İlki canavarların bizim normal olanların güzelliğini görmemizi sağlama işlevine sahip olduğu fikrini ortaya atan Leibniz'e aittir. İkincisi ise Malebranche'e aittir. Malebranche Tanrı'nın korkunç doğum sakatlıklarını "ebelerin iyiliği için" yarattığı fikrini aşağılamıştır; ona göre kazalar ve belalar, basit ve genel doğa yasalarını seçtiği için Tanrı'nın ödemek zorunda olduğu bir bedeldir. Her iki durumda da savın amacı gerçek dünyanın mümkün olan en iyi dünya olduğunu ve o dünyanın her bir özelliğinin optimalliğinin zorunlu bir parçası olduğunu göstermektir. Mantıksal açıdan bakıldığında, teodise, sosyodise* için çıkarımsal bir te-

* Theodise: Kelime anlamı olarak "Tanrı savunu bilgisi". Kötülüğün neden var olduğunu açıklayarak Tanrı'yı olumlamaya yönelik düşünsel yaklaşımlara verilen ad. Sosyodise: Teodise kavramının toplumsal sorunlara uyarlanmış hali. *–ç.n.*

145. Tsou (1980) "işlevsel analizin nasıl muhafazakârlık kadar köktenciliğin de işine yarayacak biçimde kullanılabileceğini" etkili biçimde ortaya koyuyor. Tsou, Çin'de, "işlevsel analizin siyasal bir silah olarak yanlış kullanımı koca bir nesil eğitimli gencin, biliminsanının, mühendisin, doktorun, hümanistin, toplumbilimcinin, yazarın, sanatçının ve diğer uzmanların kaybıyla sonuçlanmıştır," iddiasında bulunuyor.

146. Bu paragrafta büyük ölçüde Elster'dan (1975) yararlanılmıştır.

mel işlevi göremez: Mümkün olan en iyi dünyanın aynı zamanda mümkün olan en iyi toplumu içermesi için bir neden yoktur. Teodisedeki bütün mantık, bir parçanın optimalden aşağı olmasının bütündeki optimalliğin bir koşulu olabileceğidir ve bu, söz konusu parça evrenin insanlık tarihinin gözler önüne serildiği köşesi bile olsa geçerlidir. Eğer canavarlar onları doğurtan ebeler üstündeki ahlaken eğitici etkileriyle haklı gösterilebilirse, buna göre insanlığın acıları da başka dünyalardaki ya da göksel kürelerdeki yaratıklar için benzer bir işleve sahip olamaz mı? Fakat her ne kadar teodise sosyodise için bir dayanak oluşturamazsa da, Leibniz'in biraz çekinerek de olsa yaptığı gibi bir benzetim olarak kullanılabilir. Örneğin Leibniz lüksün refahın üzücü ama kaçınılmaz bir yan ürünü olarak haklı gösterilebileceğini ileri sürmüştü. Bundan daha gözüpek davranarak lüksün istihdam üzerindeki etkileri aracılığıyla fiilen refaha yol açtığı savını ortaya atma işi ise Bernard Mandeville'e kalmıştı. Teolojik geleneğin mirası bireysel günahların toplumsal yararları olduğu yönündeki etkili bir varsayımdı.

Bu anlam arayışının ikinci kaynağı ise modern biyolojidir.[147] Darwin öncesi biyoloji de organik fenomenlere her şeyi kapsayan bir anlam yüklemekteydi, ama tanrısal yaratıcıdan kaynaklanan bir anlamdı bu ve sosyoloji için bağımsız bir ilham kaynağı işlevi göremezdi. Darwin biyolojik uyumu sağlam olarak nedensel analize bağladığı zaman yalnızca teolojik geleneği yok etmekle kalmadı, aynı zamanda onun yerini dolduracak bir şey getirmiş oldu. Daha önceleri, biyodise de en az sosyodise kadar teodiseden çıkmaktaydı, ama Darwin'den sonra sosyodise artık bağımsız bir biyodiseye başvurabilirdi. Yine biyodise –toplumsal Darvinizm ve yakın dönemdeki sosyobiyolojik düşünce dışında– sosyoloji için çıkarımsal bir temel olarak değil de bir benzetim olarak işlev görüyordu. Kimi zaman kaba kimi zaman incelikli biçimlerde, toplumbilimciler toplumu, sanki uyum sağlama (adaptasyon) ve denge (homeostazi) varsayımları hayvanlar âlemindeki gibi geçerliymişçesine incelediler. Hayvanlar âleminde bile bu ilkeler evrensel bir geçerliliğe sahip değildir, çünkü örneğin, uyumsal özelliklerin pleiotropik* yan ürünle-

147. Bu paragrafta büyük ölçüde Elster (1979), Böl. 1 ve Elster (1982a), Böl. 2'den yararlanılmıştır.

rinin de uyumsal olması gerekmez. Toplumsal alanda ise söz konusu ilkeler tam anlamıyla çöker. Toplumsal uyum ve toplumsal denge sağlayabilecek, genellik ve etkinlik açısından doğal ayıklanmayla karşılaştırılabilir bir mekanizma yoktur. Bu itirazlara rağmen, organik benzetimlerin toplumsal failler ve onları inceleyen toplumbilimciler üzerindeki etkisi hâlâ gücünü korumaktadır.

Bu tarihsel nedenlerden ötürü, sonuçsal açıklama ile sosyodise arasında yakın bir bağ vardır, zira ikisi de toplumun kusurlarını küresel anlamda istikrar, bütünleşme ve refah açısından yararlı sonuçları ile açıklar. Bu şekilde haklı gösterilen ve açıklanan fenomenler arasında iktisadi eşitsizlik,[148] toplumsal çatışma[149] ve siyasal hissizlik[150] yer almaktadır. Ancak açıklamanın kendisi de küresel anlamda olumsuz sonuçlara yol açabileceğine göre bu bağ mutlaka var olmak zorunda değildir. Michel Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* adlı çalışmasından bir pasaja göz atalım:

> Fakat belki de soruyu tersyüz etmeli ve kendimize hapishanenin başarısızlığının neye hizmet ettiğini sormalıyız; devamlı eleştirilen şu çeşitli fenomenlerin yararı nedir: suçun devamının sağlanması, yeniden suç işleme eğiliminin teşvik edilmesi, nadiren suç işleyenin gedikli suçluya dönüşmesi, kapalı bir suç çevresinin yaratılması. Belki de cezalarını çektirip akladıktan sonra mahkûmları bir dizi "damgalama" ile (eskiden sadece ilkede, şimdi ise uygulamada geçerli olan bir takip yolu; mahkûm pasaportunun yerini artık polis kayıtları almış durumda) onları izlemeye devam eden ve böylece "suçlu" olarak cezasını çekerek kendini bu suçtan kurtaran bir kimsenin peşinden ayrılmayan infaz kurumlarının görünürdeki kinikliğinin altında yatanlara bakmalıyız. Burada bir çelişkidense bir sonuç yok mudur? Eğer öyleyse, o zaman hapishanenin ve kuşkusuz genel olarak

* Bir genin, canlıda birden fazla özelliği etkileme durumu. *–ç.n.*

148. Davis ve Moore (1945). Boudon (1977), Böl. VI'da gözlemlendiği gibi, bu sav Rawls'un (1975) ampirik öncülleri arasında tekrar ortaya çıkmaktadır.

149. Örneğin Coser'a göre, "Bürokratik yapılardaki içsel ve ilişkisel çatışmalar bu kurumların organizasyon biçimini tehdit eden kemikleşme ve ritüelleşmelere karşı koyma yoludur" (Coser 1971, s. 60).

150. Berelson, Mandeville'i anımsatır biçimde şöyle yazar: "Bireysel ihtiyaçlar bağlamında en beğenilmeyecek durumda olan oy sahipleri, toplam esneklik koşulları bağlamında en çok katkıda bulunanlardır ... en az partici olanlar ve en az çıkarı bulunanlar onlardır, ama tüm düzen açısından değerli bir işleve sahiptirler" (Berelson 1954, s. 316; alıntı Paternan 1970, s. 7).

cezalandırmanın suçları ortadan kaldırma amacı taşımadığını, onun yerine onları ayırt etme, dağıtma, kullanma amacı taşıdığını düşünmek durumundayız; bunlar, kanunlara karşı gelmeye yatkın olanları itaatkâr hale getirmek yerine kanunların çiğnenmesini bir boyun eğdirme taktiğiyle asimile etme eğilimindedir. Neticede cezalandırma kanunsuzluklarla baş etme, hoşgörünün sınırlarını çizme, kimilerine serbestlik tanıma, kimilerine baskı uygulama, belli bir kesimi dışlama, bir başkasını yararlı kılma, çeşitli bireyleri etkisizleştirip diğerlerinden kâr elde etme yolu gibi görünüyor.[151]

Yukarıdaki uzunca alıntı bu açıklama türünün şu özelliklerini net bir biçimde ortaya koyuyor: (i) Sonuçsal açıklama açıkça dile getirilmese de ima ediliyor. Foucault retorik soru tekniğini kullanıyor; Bourdieu ise "her şey sanki" kültürel davranışın dışarıdakileri dışarıda tutma konusundaki etkililiği ile açıklanabilirmiş gibi bir söyleme başvuruyor.[152] (ii) Açıklama herhangi bir bireye yüklenemeyecek serbest niyetlere karşılık gelen bir dizi öznesiz fiil aracılığıyla ima ediliyor. (iii) "Kimin yararına?" (*Cui bono?*) sorusunun yalnızca araştırmayı yönlendirmekte yararlı olabilecek sorulardan biri değil de bir şekilde daha ayrıcalıklı bir soru olduğu gibi bir varsayım bulunuyor. (iv) Önerilen açıklama daha yakından incelendiğinde katıksız hayal ürünü –belli bir düzeyde zekâya sahip ve sözcüklere hâkim herhangi birisi tarafından yazılabilecek rasgele ve suya sabuna dokunmayan bir ifade– olduğu ortaya çıkıyor. Leibniz, yeni Konfüçyüsçü düşünürler için şöyle demişti: "Bir bilgeyi kabul etmeden bilgeliği kabul etmek gibi kibirli bir inceliğe sahip olduklarına ilişkin güçlü kuşkularım var."[153] Foucault, Bourdieu ve benzerleri ise, plan yapan bir şeytana karşılık gelmeyen şeytanca bir plan öne sürme inceliğinden kesinlikle kaçınmıyorlar.

Ne var ki, bütün sonuçsal açıklamalar bu denli ilkel değildir. Böyle açıklamalara gösterilen daha karmaşık gerekçeler arasında şunları sayabiliriz: (i) Davranış eğer sonuçları fail tarafından amaçlanmışsa söz konusu sonuçlar tarafından açıklanabilir.[154] (ii) Sonuçlar kasıtsız olarak elde edilmiş olsa bile, eğer (a) o davranıştan

151. Foucault (1975), s. 277. Ayrıca bkz. Elster (1982d).

152. Tırnak içindeki bu tabirin (*tout se passe comme si*) *La Distinction*'da tam 15 kere geçtiğini saydım. (Bourdieu 1979, s. 33, 35, 45, 161, 175, 234, 335, 358, 371, 397, 405, 467, 508, 515, 552).

153. Alıntının kaynağı Bodemann (1895), s. 105.

yarar sağlayan, (b) yarar sağladığını düşünen ve (c) o yararları elde edebilmek için o davranışı devam ettirebilen ya da pekiştirebilen bir fail mevcutsa, o zaman sonuçlar davranışı açıklayabilir.[155] (iii) Failin kendisi davranışın amaçlanmamış ve yararlı sonuçları olduğunu ve bu sonuçların o davranışı pekiştirdiğini görürse de benzer bir açıklama geçerli olabilir.[156] (iv) Sonuçlar onlara neden olan failler tarafından amaçlanmamış ve onlardan yararlanan failler tarafından farkına varılmamış olsa bile, eğer sonuçlardan davranışa uzanan bir geribesleme tanımlayabilirsek sonuçlar o davranışı açıklayabilir. Doğal ayıklanma bu tür mekanizmaların en önemlilerinden biridir.[157] (v) Yukarıdaki koşullardan hiçbiri geçerli olmasa bile eğer bir çeşit geribesleme mekanizmasının varlığına işaret eden genel bilgilere sahipsek, bu mekanizmayı her vaka için tanımlamak mümkün olmasa da açıklama amacıyla sonuçlara başvurulabilir.[158] (vi) Ya da maksat, farkına varma ve geribesleme kavramları tamamen bir kenara bırakılarak, açıklama sağlam temeller üzerine oturtulmuş bir *sonuç yasasına* dayanabilir.[159]

Burada bu işlevsel açıklama türlerini ele alamayacağım, ama (i)'den (iv)'e kadar olanların toplum bilimlerinde yaygın biçimde uygulandığını, (v) ve (vi)'nın ise daha belirsiz bir statüsünün olduğunu söyleyebilirim.[160] Bunun dışında, esasen açıklanan şeyin yan ürünleri olan sonuçlar kapsamında açıklama yapma konusuna yö-

154. Bu yanıltıcı bir ifadedir, çünkü açıklama gücüne sahip olan, gerçek sonuç değil amaçlanmış sonuçtur, her ikisinin rastlantısal olmayan biçimlerde kesiştiği vakalarda bile.

155. Başka bir çalışmada (Elster 1979, Böl. I.5) "filtre açıklama" kavramını önermiştim. Bu türe hayvan yetiştiricilerinin başvurduğu yapay ayıklamayı örnek gösterebiliriz.

156. Ayrıca bkz. Skinner (1981) ve van Parijs (1981), Böl. 4.

157. Toplum bilimlerindeki doğal ayıklanma modelleri için bkz. van Parijs (1981), Böl. 3 ve Elster (1982), Böl. 6.

158. Stinchcombe (1974, 1980) toplumsal değişimin soğurucu durumlar içeren bir Markov zinciri biçiminde modellenebileceğini, dolayısıyla toplumsal kurumların ortaya çıkmasına neden olan mekanizmalar hakkında bilgimiz olmasa da söz konusu kurumları dengeleyici etkileri (ya da denge bozucu etkilerin yokluğu) yoluyla açıklayabileceğimizi iddia etmektedir.

159. Cohen (1978) bu fikri uzun uzadıya savunmaktadır.

160. Daha kapsamlı bir analiz için bkz. Elster (1982a), Böl. 2.

nelmek istiyorum. Pierre Bourdieu'nün çalışması, temelinde bu tür açıklamalar olduğundan bu sorunu daha keskin bir biçimde ortaya koyuyor. Bir iki nokta dışında Bourdieu, etkileme ve tanınma becerisinin böyle bir maksatla uyumsuz olduğunu gayet iyi anlamış görünüyor. Örneğin, küçük burjuvanın simgesel davranışlarını kendi kendini baltalayan bir etkileme çabası ile açıklıyor.[161] Ancak *La Distinction*'un ana teması, etkilemekte başarılı olan davranışın aynı zamanda bu başarı yoluyla, bu amaca yönelik nesnel ya da bilinçdışı bir strateji olarak da açıklanabileceğidir. Ne var ki, nesnel strateji ile neyin kastedildiği pek açık değildir. Yalnızca rastlantı sonucu failin çıkarlarına hizmet eden davranışlarla –kuşkusuz Bourdieu böyle vakalar olduğunu kabul ederdi, değil mi?– failin çıkarlarına hizmet etmesiyle açıklanan davranışları birbirinden nasıl ayırt edebileceğimize hiç değinilmemiştir.

Dolayısıyla, Bourdieu'ye itirazım esasen yan ürün olan sonuçları açıklama amacıyla kullanması değil, bunun mekanizmasına hiç önem vermemiş olmasıdır. Davranışı ortaya çıkaran kasıtsız bir mekanizma olduğundan, söz konusu davranış esas olarak yan ürün olan belli sonuçlar nedeniyle baş gösteriyor ya da devam ediyor olabilir. Tekrar Veyne'in kamu yardımı üzerine analizini ele alalım. Eğer planlanmamış ihtişam insanların sevgisini kazanmanın, bu ikincisi de iktidarı ele geçirmenin ya da elde tutmanın bir koşulu ise, buna göre planlı bir ihtişama sahip olanları ve tutumluları iktidarda görmek imkânsız olmalıdır. Bu, belli bir davranış kalıbını –iktidar sahiplerinin ihtişamını– esasen yan ürün olan sonuçlarla, yukarıda (ii) numara olarak değindiğimiz türden bir mekanizma ile açıklamamızı sağlar. Veyne'e göre bu açıklama yanlıştır çünkü ikinci varsayım doğru değildir. Cömertlik iktidar için gerekli değildi, en azından başlangıçta; gerekli hale geldiği zaman bile plansızlık vazgeçilmez değildi.[162] Ancak benim ilgilendiğim açıdan bu itiraz o denli önemli değildir. Önemli olan yukarıda ileri sürülen açıklamada en azından bir mekanizmanın ana hatlarının verilmiş olmasıdır, dolayısıyla söz konusu yaklaşım onurlu bir biçimde, ampirik nedenlerle başarısız olur. Benim esas eleştirim ne bir mekanizma

161. Bourdieu (1979), Böl. 6, özellikle s. 422.
162. Veyne (1976), s. 327.

öneren, ne de mekanizmalara gerek bırakmayacak bir sav ileri süren, onun yerine eğer cömert davranışın böylesine açık biçimde arzulanan sonuçları varsa o zaman hiç kuşkusuz cömertliğin bu biçimde açıklanabileceği yönündeki açıklamalara yöneliktir. Bu yaklaşım ise utanç verici bir biçimde başarısız olur, çünkü başlangıç noktası yanılgıdan ibaret bir anlam arayışıdır.

Yukarıda verdiğimiz varsayımsal örnek amaçlanmamış sonuçların nedenlerini açıklamak için yapay ayıklanma mekanizmasına başvurmaktadır. Olası diğer bir mekanizma ise yukarıda (iii) numaralı vaka olarak sunduğumuz, bireyin kendi içindeki pekiştirme mekanizmasıdır. I.2'de söz ettiğimiz gibi, insanlar genellikle ödüllendirici etkinliklere ödüllendirici oldukları *için* girişirler ama bu, yaptıkları şeyi ödülü almak *amacıyla* yaptıkları anlamına gelmez. Söz konusu ödüller esas olarak yan ürün olan hallere ait oldukları zaman bu ayrım büyük önem kazanır. Örneğin, her ne kadar tatmin ya da kendini gerçekleştirme duygusu esasen bir yan ürün olsa ve dolayısıyla eylem için bir itici güç *olamasa* bile, yan ürünü olduğu etkinliklere girişilmesi yönünde var olan bir güdülenimi *pekiştirebilir*. Büyük ihtimalle işte bu yüzden sanatçılar sanatçıdır, biliminsanları biliminsanıdır vb. Sanat ya da bilimle uğraşmalarının nedeni haz duygusuna ulaşmak değil "doğru kıvamı tutturmak"tır, fakat o doğruya ulaştıkları zaman aldıkları haz bu tür işlerle uğraşma isteklerini güçlendirir. Burada etkinliği (amaçsal olarak) açıklayan güdülenimleri (nedensel olarak) açıklamak için esasen yan ürün olan halleri kullanıyoruz, bu da söz konusu hallerin davranışı açıklayan hedefler *olduğunu* söylemekten çok farklıdır.

Buna göre bu bağlamda karşımıza çıkan açıklama safsataları, Veblen ve Bourdieu (II.5'e bakınız) isimleriyle bağdaştırılabilecek iki ayrı türdür. Birincisi, esasen yan ürün olan hallerin meydana gelişini amaçlanmış olarak açıklama çabasıdır; ikincisi ise, böyle hallerin sırf işe yarama açısından ele alınarak ve herhangi bir mekanizma önermeden açıklanabileceği fikridir. Başka bir deyişle, uygunsuz bir mekanizma ileri sürerek ya da herhangi bir mekanizma önermeyerek hataya düşülebilir.

Bu iki düşünsel safsatadan ilki benim yan ürünlerin ahlaki safsatası olarak adlandırdığım şeyle –araçsal rasyonalitenin hatalı ya da kendi kendini baltalayan bir biçimi– yakından ilintilidir. Burada

söz konusu olan, kendilerine uzanan elden kaçan hedefler için çabalama, arayışlara girme yanılgısıdır. Çoğu durumda bu hiçbir şey vermeden bir şeyler edinme, bir işe kendini var gücüyle adamaksızın bir kişilik kazanma ya da bir "şahsiyet" olma çabası şeklini alır.[163] Bazı vakalarda ise kişi kendi çalışmasındaki hatalara ya da kusurlara kimi zaman yararlı ya da verimli olabilecekleri gerekçesiyle hoşgörü göstererek kendini şımartır. Pek çoğumuz, çalışmasının tek taraflılığını bilimde verimli fikir ayrılıklarına duyulan ihtiyaç ile haklı göstermeye çalışan biliminsanı tipiyle karşılaşmışızdır.[164] Her şeyin ötesinde, bu tutum yıpratıcı sonuçlarını gözler önüne sermeye çalıştığım bir özdenetim biçimiyle birlikte var olmaktadır.

Yaşamdaki tüm iyi şeylerin bedava olduğu yönündeki deyişi duymuşuzdur: Daha genel bir söylem yaşamdaki tüm iyi şeylerin esasen yan ürün olduğu biçimini alabilir. Albert Hirschman'ın yakın dönemdeki bir çalışmasında belirttiği gibi, bu durum yan ürünlerin (zaten işin başında onlarla ilgili herhangi bir beklenti içinde olmadığımızdan) hiç "hayal kırıklığı ihtimali" taşımamasıyla açıklanabilir.[165] Belki özgürlük, kendiliğindenlik ve şaşırmaya yüklediğimiz değeri göz önünde bulundurarak bu çekiciliği daha pozitif terimlerle de açıklayabiliriz. En önemlisi, çaba göstererek ya da mücadele vererek kazanabileceklerimizin aksine yan ürünler bizim *kendimiz* olmamızın meyveleridir.

163. Weber (1968), s. 591.

164. Bu konuda bir örnek için bkz. Scheff (1966), s. 27. Eleştirel bir yaklaşım için bkz. Gullestad ve Tschudi (1982). Sonuçları hiç de iyi olmayan bu uygulamanın sistematik bir savunusu için bkz. Mitroff ve Mason (1981).

165. Hirschman (1982), Böl. 1.

III

Ekşi Üzümler

Tilkinin biri,
Kimine göre Gaskonyalı,
Kimine göre Normandiyalı,
Ölesiye aç kaldığı bir sırada,
Yüksek bir çardaktaki asmada
Üzümler görmüş, kabukları kıpkızıl:
Bal gibi olgun, besbelli.
Yemesine yiyecek, hem de nasıl!
Ama yetişemeyince ne yapsın tilki:
"Bunlar daha epekşi," demiş,
"Uşak takımının dişine göre..."

Yakınıp dursa tilki
Daha mı iyiydi sanki?

La Fontaine, "Tilki ve Üzümler"

Tanrı bize değiştiremeyeceğimiz şeyleri kabul etme dinginliğini, değiştirebileceklerimizi değiştirme cesaretini ve bu ayrımı görebilme bilgeliğini bağışlasın.

– *Adsız Alkolikler duası*[1]

"Bu üzümler daha epekşi" fablı bir iyi Budizm örneği olabilirdi, tabii eğer arzu yanılsamasını aşmak yerine tam tersine nesneyle ilgili bir yanılsama sayesinde sonuca ulaşılmamış olsaydı. – *S.-C. Kolm*[2]

1. Alıntı için bkz. Bateson (1972), s. 334.
2. Kolm (1979), s. 530.

III.1 Giriş

Bu bölümdeki nihai amacım faydacı kuramın temellerinden kaynaklanan bir sorunu aydınlatmak: Eğer bireysel isteklerin kendileri seçimden önce gelen bir süreç tarafından biçimlendiriliyorsa, bireysel isteklerin tatmini neden adaletin ve toplumsal seçimin kıstası olsun ki? Ayrıca insanlar arzularını eldeki imkânlara göre ayarlıyorlarsa, o zaman mümkün olan seçenekler arasındaki bir seçimde neden yalnızca bireysel tercihler göz önünde bulundurulsun? Faydacı açısından tilki üzümlerden mahrum kaldığında refah kaybı söz konusu olmaz, çünkü zaten üzümlerin ekşi olduğunu düşünmektedir. Ama tilkinin üzümlerin ekşi olduğunu düşünmesinin nedeni onlardan mahrum kalacağına olan inancıdır, yani tilkiyi dışlayan bir dağıtımı tilkinin tercihlerini ileri sürerek haklı göstermek biraz zordur.

Ekşi üzümler fenomeninden *uyumsal tercih oluşumu*, ya da kimi durumlarda uyumsal tercih değişimi olarak söz edeceğim. Bu süreç tarafından biçimlendirilen tercihlerden ise uyumsal tercihler olarak bahsedeceğim.[3] Uyumsal tercih kavramını netleştirerek başlamak istiyorum. Bu kavramı ilk önce yakından bağlantılı olduğu ve kolayca karıştırılabileceği başka birtakım kavramlarla karşılaştıracağım (III.2), daha sonra da özgürlüğün anlamı üzerine uzun süredir var olan bir tartışmanın ışığında yorumlayacağım (III.3). Bu analizle atılan temelin ardından, uyumsal tercih oluşumunun faydacılık, etik ve adalet için tözel ve metodolojik açılardan ne anlama geldiğine bakacağım (III.4). Ekşi üzümler fikri bence bireysel davranışları anlamak kadar toplumsal adalet tasarılarını değerlen-

3. "Uyumsal fayda" kavramı Cyert ve DeGroot (1975) tarafından kullanılmıştır, ama daha çok burada öğrenmeden kaynaklanan dışsal tercih değişikliği olarak adlandırdığım anlamda. Cyert ve DeGroot bu kavramı "stratejik fayda" olarak daha güzel ifade edilebilecek bir kavram, yani rasyonel insanın gelecekte tercihlerinin değişeceğini bugünden dikkate alması, anlamında da kullanıyor (ayrıca bkz. Tocqueville 1969, s. 582). Uyumsal tercihlerin burada söz ettiğimiz anlamda kullanımlarına ilişkin başka tartışmalardan haberdar değilim, ancak Kolm'un Budist kişilik planlamasına dair iktisadi analizinden bazı fikirler edinmek mümkün (1979), s. 531-5.

dirmek açısından da büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla, III.2 ve III.3'teki kavramsal analizler sırf III.4'te ele alınan etik konular açısından değil, kendi başlarına da anlamlıdır.

Ekşi üzümler bilişsel ahenksizliği azaltmanın bir yolu olarak düşünülebilir. Bu nedenle bundan sonraki bölümde Leon Festinger' in etkisi, hem doğrudan hem de Festinger'e çok şey borçlu olan ama birçok önemli açıdan da onun ötesine geçen Paul Veyne'in çalışmaları aracılığıyla kendini hissettirecektir.[4] Veyne'in ileri sürdüğü, mümkün olana "aşırı uyum" fikri özellikle önemlidir. Bu da yine Veyne'in insanların seçim yaparken fazla ileri gittikleri ve durumun gerektirmediği aşırı uçlara yöneldikleri yönündeki genel düşüncesi ile bağlantılıdır. Fakat uyumsal tercih kavramı ne kadar önemli olsa da, Festinger'in çalışmasının ana teması değildir. Ekşi üzümler ahenksizliği azaltmaya yönelik birçok mekanizmadan yalnızca biridir. Aslında bu kavram üzerine sistematik bir tartışma olduğunu da sanmıyorum. Bence bu büyük ölçüde, tercihlerin olasılıklara nedensel süreç sonucu uyum sağlaması ile kasıtlı olarak, planlı programlı uyum sağlaması arasındaki önemli ayrımın yapılmamasından kaynaklanmaktadır. Kaderini sevmek (*amor fati*), "zorunluluğu erdeme dönüştürmek" ve benzer söyleyişler her iki yoruma da uyar ve hangisini düşündüğümüzü açıkça belirtmeden anlamlı bir şey söylemek zordur.[5]

4. Genel seçim kuramı için bkz. Veyne (1976), s. 706. Kuram şu fikirlere dayanmaktadır: (i) Seçenekler isteğe göre ayrılıp tekrar birleştirilmesi mümkün olmayan paketler halinde gelir; (ii) insanlar aşırıya kaçmaya meyillidir; (iii) seçimler, bir kere yapıldıktan sonra geçmişe yönelik olarak tercihleri etkiler.

5. Bourdieu (1979) "zorunlu olanın seçimi" kavramını seçim ve zevkler kuramının merkezine yerleştirmiştir, ama bu fikir kavramın netleştirilmemesi nedeniyle çok açık değildir. Bourdieu pahalı İran halılarının yerine Romen halıları koyan akademisyenlerle alay ederek (s. 326) bu uygulamanın "zorunluluğu erdem haline getiren bir tavır" olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Fakat sözlerinde akademisyenlerin zamanla gerçekten Romen halılarını tercih edebileceğine ya da en azından aynı derecede iyi olduklarını düşünebileceklerine veya bu iki seçeneğin sırasıyla bilinçdışı uyum sağlama ve bilinçli tercih değişimine karşılık gelebileceğine dair bir şey yoktur. Öte yandan Bourdieu ekşi üzümlere dair birkaç çok güzel örnek verir. Mesela, kişisel olarak beğenilmeyen bir sanat eserinden söz etmenin kendisinin bile üst sınıfa işaret eden belirti olduğunu, bu lükse kültürel bakımdan yoksunluk içinde bulunanların sahip olamayacağını gözlemler (s. 406).

III.2 Kavramsal Bir Yol Haritası

Zihinlerimiz bize pek çok oyun oynar, biz de onlara oynarız. "Ekşi üzüm" adını verdiğimiz oyunu kavramak için zihnin haritasındaki yerini daha kesin biçimde saptamalıyız. Uyumsal tercihleri önce bir anlamda doğrudan karşıtı olan bir mekanizmayla, sonra da benzer nedenlere sahip olan ya da benzer etkilere yol açan birtakım mekanizmalarla karşılaştıracağım.

(a) Karşıuyumsal tercihler. Ekşi üzümlerin karşıtı, benim karşıuyumsal tercih oluşumu olarak adlandırdığım "yasak meyve tatlıdır" fenomenidir. Eğer Paris'te otururken Londra'da yaşamayı Paris'te yaşamaya tercih ediyorsam, ama Londra'dayken de Paris'i Londra'ya tercih ediyorsam, buna göre isteklerim tıpkı uyumsal tercih oluşumundaki gibi olabilirler kümesi tarafından biçimlendiriliyor demektir, ama tam tersi yönde. İstek oluşumunun bu çapraşık mekanizması, pek çok durumda net olarak görmenin imkânsız olduğu, *arzular* ile *güdüler* arasındaki ayrımın gerçekliğini gözler önüne sermektedir. I.5'te konformizm ile uyumluluk arasında arzularla güdüler arasındaki farka dayanan bir ayrım yapmıştım, ama açıkça görülüyor ki gerçek vakalarda bunu görebilmek zor olabilir. Benzer biçimde, her ne kadar aşağıda tercihlerin üst-arzular tarafından imkânlara kasıtlı olarak uydurulması ile güdüler tarafından yol açılan benzer nedensel uyum sağlamaları işlemsel olarak ayırt etmenin mümkün olduğunu ortaya koysam da, gözlemlenen vakalar bu ayrımın gerçekliğinden kuşku duyanları ikna edecek denli açık değildir. Ne var ki, karşıuyumsal tercihler üst-arzularca birinci dereceden arzuları boşa çıkarmak amacıyla biçimlendiriliyor olamaz. Aşağıda, hayal kırıklığının mutluluğun bir parçası ve bu anlamda tercih planlamasının amacı olabileceğini ama mutluluğun tümü olamayacağını ileri süreceğim. Karşıuyumsal tercihlerin hareketli bir hedef tarafından yaratılan güdüleyici etkilere bağlı olarak yan yararları olduğu öne sürülebilir. Yalnızca hareketlilik nedeniyle bir kimse servet, deneyim ve hatta bilgelik ve durulma becerisi kazanabilir. Ancak tüm bu yararlar esasen yan ürünlerdir ve dolayısıyla rasyonel kişilik planlamasıyla elde edilemezler.

Karşıuyumsal tercihler de toplumsal seçim kuramı açısından uyumsal tercihler tarafından yaratılana benzer bir sorun yaratırlar mı? Demek istediğim, bu mekanizma aracılığıyla biçimlendirilmiş istekleri iskonto etmeli mi? Eğer bir kimse yasak meyveyi yalnızca o meyve yasak olduğu için tatmak istiyorsa, onun bu isteğinden mahrum kalmasını bir refah kaybı olarak değerlendirmeli miyiz? Meyveye ulaşmasını mümkün kılmak o meyveye yönelik isteğini ortadan kaldıracağına göre bir refah artışı sayılır mı? Sırasal-faydacı bir toplumsal seçim kuramı bu sorulara cevap sunmaz. Sırf bu belirsizlik bile kuramın yetersizliğine bir işarettir. Gerçi III.4'te göreceğimiz gibi, karşıuyumsal tercihler uyumsal tercihlere göre etik açıdan daha küçük bir sorun oluşturur, çünkü bunlar özerklik ile refah arasında diğerinde olanla karşılaştırılabilir boyutta bir çatışmaya yol açmaz.

(b) Öğrenme yoluyla tercih değişimi. "Seçimlerin zevklere, zevklerin de geçmişteki seçimlere bağlı olduğu herkesin malumudur."[6] Bir seçenekler kümesinde hakkında fazla deneyimim olmayan bir şıkkı tercih ettikten sonra, onu denemek fikrimi değiştirmeme ve söz konusu şıkkı başlangıçta geri çevirdiğim seçeneklerden bir kısmının altında bir sıraya yerleştirmeme yol açabilir. Öğrenme ve deneyim sonucunda gerçekleşen böyle bir tercih değişimini uyumsal tercih değişiminden nasıl ayırt edebiliriz? İş tercihleri vakasını ele alalım. Bölgeler arasında yetersiz hareketlilik emek piyasasında ikiliğe, yani tarımdaki gelirin sistematik biçimde sanayideki gelirden düşük olmasına yol açabilir. Böylesi gelir uçurumları tarım işçisinin kendi kendisinin efendisi olmaya ya da kırsal kesimde şehirdekinden daha ucuz olan mallara yönelik tercihini yansıtabilir. Tarım ürünlerine olan talep bir fabrika işçisi ile aynı geliri kazanmasına yetmeyecek denli düşük olsa da, emekçi şehre taşınmaktansa kırsal kesimde kalmayı tercih edebilir. Bu durumun refah açısından anlamı nedir? Standart cevap, her şeyin eşit olarak kalması durumunda, emekçinin şehre gitmesinin hem kendisi hem de toplum için bir refah kaybı olacağı yönündedir. Ancak, Amartya Sen tarafından önerilen şu savı ele alalım:

6. Gorman (1967), s. 218.

İnsanın hayat tarzı ve yaşadığı yer hakkındaki tercihleri tipik olarak kişinin geçmiş deneyimlerinin bir ürünüdür ve taşınmaya karşı başlangıçtaki bir isteksizlik kalıcı bir hoşnutsuzluk durumunu göstermez. Bu ayrım istihdam politikasının refah yönü açısından önemlidir, çünkü ücret uçurumuna işçinin tercihlerinin bir yansıması olarak verilen önem, zevklerin taşınmanın sonucunda ne derece değişeceği yönündeki beklentilere bağlı olma eğilimi taşır.[7]

Bu pasajı normal bir biçimde okuduğumuzda şunu ima ediyormuş gibi görünüyor: (En azından bazı vakalar için) eğer şehir yaşamının sonradan değerlendirilmesi, onun önceden daha değerli görünen kırsal yaşama tercih edilmesini sağlıyorsa, taşınma hareketi haklı gösterilmiş olur.[8] Fakat bu durumda, söz konusu tercih değişiminin kesin doğasını sorgulamamız gerekir. İhtimallerden biri taşınmanın öğrenme ve deneyim anlamına gelmesidir, bir diğeri ise değişimin alışkanlık ve teslimiyetten (uyumsal tercihler) kaynaklanmasıdır. İlk varsayıma göre, kırsala geri taşınma yoluyla kolayca tersine çevrilememesi anlamında süreç geriçevrilmezdir. (Kuşkusuz, şehir yaşamıyla ilgili daha çok bilgi sahibi olarak ya da farklı bir mekanizma ile geri çevrilebilir.) İkinci varsayımda ise başlangıçtaki olabilirler kümesine dönerek süreci kolayca geriye çevirebiliriz.

7. Sen (1975), s. 54.

8. Daha önceki bir çalışmamda (Elster 1979, s. 82-3), aktardığım pasajı "baştan çıkarmanın" haklı gösterilmesi olarak, yani ardıl tercihlerin öncül tercihlerin zorla çiğnenmesini haklı gösterdiği biçiminde yorumlamıştım. Sen bu yoruma karşı gelir ve pasajda refah konusundaki bir analizin hem öncül hem de ardıl tercihleri, standart görüşe göre yalnız ilkini ya da ona atfettiğime inandığı görüşe göre yalnızca ikincisini değil, ikisini birden dikkate alması gerektiği dışında bir şey ima edilmediğini iddia eder (Sen 1980-1, s. 211, n. 41). Sen'in kısa ifadesi üzerine yaptığım kısa yorumumun, Sen'e ardıl tercihlerin her zaman öncül tercihlerin yerine geçtiği görüşünü atfediyormuşum gibi algılanabileceğini ve bu (mantıksız) görüşün aslında söz konusu pasaj tarafından desteklenmediğini kabul ediyorum. Yine de ilk itirazım halen geçerli. Sen'in "bağlı olma" deyimiyle *x*'i *y*'ye yeğleyen ardıl tercihlerin *x* ile *y*'nin refah açısından değerlendirilmesine katkıda bulunduğunu kastettiğini ve ardıl tercihlerin sözlüksel sıralama açısından öncül tercihlerin altında olmadığını varsayarsak, o zaman öncül tercihlerin geçersiz kılınabileceği vakalar olması gerekir. Eğer ardıl ve öncül tercihler arasında bir refah ödünleşimi/mübadelesi söz konusuysa, bu, öncül tercihlerin *kimi zaman* (ama *her zaman* değil), geçersiz olabileceği anlamına gelir. Ama bana göre, kendi başına tercihlerin tersyüz olması *hiçbir zaman* öncül tercihlerin zorla çiğnenmesini haklı gösteremez.

Öğrenmeden kaynaklanan tercih değişikliği, durumların yalnızca verili tercihlere göre değil ayrıca *bilinçli* tercihlere göre değerlendirildiği genişletilmiş bir faydacı çerçeveye yerleştirilebilir. Seçeneklerden en fazla biri hakkında deneyime sahip olan birisindense sorunun her iki tarafını da bilen bir kimsenin tercihlerine daha fazla ağırlık vermek gerekir. Tabii ki, bu bilinçli tercihler daha üst bir gruba değil söz konusu bireye aittir. Bilinçli tercih derken bireyin üsttercihlerine dayanan tercihleri değil, deneyime dayanan tercihlerini kastediyorum. Verili tercihlerden tek (ya da en büyük)[9] farkları istikrarlı oluşları ve geriçevrilmezlikleridir. Bilinçli tercihler toplumsal seçime bireylere kendilerini tam olarak bir şeye adamadan yeni seçenekler hakkında bilgi edinme fırsatı sunan sistematik bir deney politikası aracılığıyla yerleştirilebilir. Bu, bireylere daha fazla bilgi sağlar ama sonuçta daha az kişilik sahibi olurlar.[10] Bir yıl şehirde, bir yıl da kırsalda yaşayarak yetişen bireyler daha bilinçli bir seçim yapabilirler ama kişi olarak özleri daha zayıf olur.

Nasıl olursa olsun, alışkanlık ve teslimiyetten kaynaklanan tercih değişikliğinin bu genişletilmiş faydacılığa bile yerleştirilemeyeceği açıktır. Eğer tercihler *durumlara* ters yönde bağlı ise o zaman durum çiftleri *arasında* yapılan tercihlere farklı bir gözle bakmak gerekir. Eğer başlangıçta şehir yaşamı yönünde olan bir tercih uzun süre kır yaşamına maruz kalmakla tersine çevrilebilirse ve kır yaşamı için de aynı şey geçerliyse, buna göre herhangi bir statükoyu "bilinçli" görünen tercihlerle haklı gösterebiliriz. Ne var ki bu, faydacılığın kapsamının genişletilmesi değil onun çöküşü anlamına gelir. En azından sırasal faydacılık için geçerlidir bu. Sayısal faydacılığın klasik versiyonu kırsal yaşamdaki isteklerin toplam ne kadarının kırsal tercihlerce tatmin edildiğiyle şehir yaşamındaki isteklerin toplam ne kadarının şehir tercihlerince tatmin edildiğini karşılaştırarak sorunla baş edebilir. Fakat, aşağıda da değineceği-

9. Aslında, istikrar ve geriçevrilmezlik, tercih değişiminin öğrenmeye bağlı olması anlamında ne yeterli (zira müptelalık yaratan tercihler de bu niteliklere sahip olabilir) ne de gerekli (zira tercihlerin tersine dönmesi seçenekler hakkında daha çok bilgi sahibi olmakla da gerçekleşebilir) kıstaslardır.

10. Kişiliğin önemi üzerine, bkz. Williams (1981), Böl. 1.

miz gibi bundan sonra sayısal faydacılığın daha da ciddi sorunlarla yüzleşmesi gerekecektir.

(c) Önbağlanım. Uyumsal tercihler, olabilirler kümesinde tercih ettiğim seçeneğin aynı zamanda daha geniş bir olanaklı seçenekler kümesinde de tercih ettiğim şık olmasına yol açar. Aynı sonuç önbağlanım (*precommitment*) yoluyla, yani çözüm kümesinin bazı muhtemel seçenekleri dışlayacak biçimde kasıtlı olarak biçimlendirilmesiyle de gerçekleşebilir.[11] Kimi insanlar bu nedenle evlenir: Birbirlerini sudan sebeplerle terk etmelerini engelleyecek bir set oluşturmayı amaçlarlar. Kimi insanlar ise evlilikten uzak dururlar çünkü birbirlerine karşı sevgilerinin (birbirlerini terk etme arzusunun yokluğunun) uyumsal tercih oluşumundan kaynaklanmadığından emin olmak isterler. İnsanların hem doğru nedenlerle birlikte olmalarını, hem de birbirlerini yanlış nedenlerle terk etmemelerini sağlamak imkânsız gibi görünüyor. Olabilirler kümesi bilerek kısıtlandığı zaman, başta bu kısıtlamanın nedeni olan tercihlerin sonunda söz konusu kısıtlama tarafından biçimlendirilmesi riski vardır, zira böyle bir kısıtlama olmasaydı tercihler farklı olabilirdi. Başka bir bağlamda George Ainslie tarafından da ileri sürüldüğü gibi, itkisellikle baş etme yöntemleri sonunda hapishanelere dönüşebilir.[12]

Bu ayrıma duyulan ihtiyacı ortaya koyan diğer bir örnek ise otoriteye boyun eğme arzusudur. Paul Veyne'in detaylı biçimde ele aldığı gibi, ekşi üzümler mekanizması rahatlıkla uyrukların yöneticilerini göklere çıkarmalarına yol açabilir, ama esas boyun eğmeden sonra gelen ve onun tarafından tetiklenen bir ideolojidir bu, söz konusu boyun eğmeye yol açan mazoşist bir arzu değildir.[13] Yine burada, tercihlerin kısıtlanmış bir olabilirler kümesinin nedeni olması durumuyla sonucu olması durumunu birbirinden ayırt etme

11. Elster (1979), Böl. II, önbağlanım tekniklerinin bir incelemesini içermektedir. Önbağlanımın hedefi belli seçenekleri ya kalıcı olarak devre dışı bırakmak ya da bir süreliğine ulaşılmaz olmaları sonucu onları kalıcı olarak arzulanmaz kılmaktır. İkincisi kişilik planlamasına hizmet eden önbağlanım olurdu, ancak beni ilgilendiren tür ilki.

12. Ainslie (1984) irade zayıflığını ve itkisellikle mücadeleyi amaçlayan çeşitli zihinsel "muhasebe" yöntemlerinin nasıl aşırı katı bir kişiliğe yol açabileceğini gösteriyor.

13. Veyne (1976), s. 660. Ayrıca bkz. aşağıda IV. 3.

ihtiyacı doğuyor. Ezilenler kendilerine yapılan baskıları haklı gösteren bir ideoloji icat edebilirler, ama bu, baskının kendisini de onların yarattığı anlamına gelmez. Veyne'in ideoloji ve hegemonya üzerine söyledikleri kurbanları suçluyor gibi görünebilir, ama düşündüğümüzde ideolojinin beyin yıkama ve manipülasyon bağlamında yapılacak bir açıklaması da uyruklar açısından daha pohpohlayıcı değildir.[14] Hatta, şimdi ortaya koyacağım gibi aslında manipülasyon fikri de kendi içinde mantıksızdır.

(d) Manipülasyon. Ekşi üzümler insanların elde edebildikleriyle tatmin olmalarını sağlayabilir. Bu ise hiç kuşkusuz sömürü ve baskıdan daha kolay yakayı sıyırabilecek başka insanların yararına olacaktır. Ama bu durum teslimiyetçiliğin genellikle ondan yararlananlarca sağlandığı anlamına alınmamalıdır. Şu pasaja bir göz atalım:

> A, B'ye iki şekilde güç uygulayabilir: B'ye yapmak istemediği şeyleri yaptırarak ve B'nin isteklerinin ta kendisini etkileme, biçimlendirme ya da belirleme yoluyla. Gerçekten de, başkaları üzerinde güç sahibi olmanın en son noktası o kişilerin sizin istediğiniz arzulara sahip olmaları –başka bir deyişle, düşüncelerini ve arzularını kontrol ederek itaatlerini sağlamak– değil midir? Bunun örnekleri için uzaklara gidip Cesur Yeni Dünya'dan, B. F. Skinner'ın dünyasından söz etmeye gerek yok: Düşünce kontrolü kitlesel medya ve toplumsallaşma süreci gibi daha az kapsayıcı ve daha dünyevi yollardan kendini göstermektedir.[15]

Bu pasajda bir belirsizlik var: İsteklerin amaçsal olarak mı yoksa işlevsel olarak mı açıklandığı belli değil. Yönetenler halkta çeşitli inançları ve arzuları kasten uyandırma gücüne gerçekten sahip midir? Yoksa bu pasaj yalnızca çeşitli zihinsel hallerin yönetenler için olumlu sonuçları olduğunu mu anlatmaya çalışıyor? Bölüm II'de de açıkladığımız gibi, söz konusu haller esasen yan ürün olduğundan amaçsal açıklama anlamsızdır ve sonuçlar bağlamında amaçsal olmayan bir açıklama ise bir geribesleme mekanizması belirtilmediği sürece anlamlı olmayacaktır. Her ne olursa olsun, başkalarına sağlanan yararı merkez alan bu dışsal açıklamaların tersine, ekşi üzümler kavramı tümüyle içsel bir nedensellik içerir. Uyrukların

14. Veyne (1976), s. 89. 15. Lukes (1974), s. 23.

durumlarını kabullenmeleri yönetenler için iyidir, ama teslimiyeti sağlayan –eğer ekşi üzümlerden söz ediyorsak– bunun uyruklar açısından iyi olmasıdır.

Bu, yönetenlerin davranışlarının uyruklarda oluşan inanç ve arzularla alakasız olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, düşünmeden, bir coşkunluk içinde davrandıklarında yönetici sınıflar uyruklarının zihinlerine ulaşmada ve onları biçimlendirmede başarılı olabilir, böylece iktidarlarına yararlı sonuçlar elde edebilirler. Metodizmin İngiliz Sanayi Devrimi'ndeki önemini ele alalım. "Aynı anda hem sanayici burjuvanın ... hem de proletaryanın geniş kesimlerinin dini",[16] yani "hem sömürenlerin hem de sömürülenlerin dini"[17] olduğunu hatırlayalım. Metodizm hem Weber'in tarif ettiği anlamda (Kalvenci öğeler taşıyan tüm öğretilerde olduğu gibi rasyonel iktisadi etkinliklere götürmesi anlamında[18]) hem de işçileri kendi kendilerinin köle gözcüsü haline getirerek denetim ve güç kullanımına duyulan ihtiyacı azaltması anlamında[19] sömürenlerin diniydi (Metodizmin bu sonuçlarından herhangi birinin burjuvazinin neden bu dine inandığına bir açıklama getirmediğine dikkatinizi çekerim. Bu konuya daha ileride IV.2'de kısaca değineceğim.) Ayrıca E. P. Thompson tarafından ortaya konulan üç nedenden ötürü de sömürülenlerin diniydi.[20] Birincisi, Pazar okulları ve diğer "dinsel terörizm" kurumları aracılığıyla beyin yıkama söz konusuydu; ikincisi, Metodizm yok olmakta olan eski toplulukların yerini dolduracak yeni bir tür topluluk sağlamaktaydı; üçüncüsü, pek çok insan bir avuntu olarak dine yönelmekteydi. Ancak, beyin yıkama yalnızca anlattıklarına dini teröristlerin kendileri de inandıkları için başarılıydı. Diğer insanların istenen arzulara sahip olmasını sağlamak anlamında bundan "iktidarın en üstün şekli" olarak söz etmek biraz muğlak bir yaklaşım olur. Benim yararıma ola-

16. Thompson (1968), s. 391. 17. *A.g.y.*, s. 412.

18. Bunu, Kalvinizmin sadece "iç dünya çileciliğiyle" psikolojik olarak sürdürülebileceği anlamında söylüyorum, yoksa çileciliğin öğreti tarafından zorunlu kılındığı ya da mantıksal olarak o sonuca götürdüğü anlamında değil. Thompson'ın çalışmasından da görülebileceği gibi (Thompson 1968, s. 38), Kalvinizm Newcomb Problemi'ne (Nozick 1969), yani selametin nedensel ve teşhissel kıstaslarının birbirine karıştırılmasına bir örnektir. Ayrıca bkz. Tversky (1982).

19. Thompson (1968), s. 392-3. 20. *A.g.y.*, s. 412.

cak belli eylemlere girişmenizi sağlayacağı veya size selamet gibi faydaları olabileceği düşüncesiyle belli arzulara sahip olmanızı isteyebilirim. Hiç kuşkusuz, burjuvaların emekçi sınıfın Metodizme inanmalarının kendilerine sağladığı yararların farkında ve bundan memnun olmadıklarını söylemek pek safça olurdu, ama dini yaymada gösterdikleri coşkunun altında bunun yattığını düşünmek de aynı derecede safça –ya da fazla karmaşık– olurdu. Yan etkilerin farkında olunması ve memnuniyetle karşılanması, ancak yine de bir açıklama sunmaması mümkündür. Bu ya zaten doğaları gereği söz konusu eylemi güdecek kadar güçlü olmamalarından ya da, burada söz konusu olduğu gibi, esas olarak yan ürün olmalarından kaynaklanabilir.

(e) Kişilik planlaması. Uyum sağlama kavramı çok belirsizdir, nedensel olduğu kadar amaçsal olarak da yorumlanmaya açıktır. Ekşi üzümler söz konusu kişinin "arkasından" işleyen saf nedensel bir uyum sağlama sürecidir. Stoacı, Budist ya da Spinozacı felsefelerce,[21] psikolojik özdenetim kuramlarınca,[22] ya da iktisadi "egonomi" kuramınca[23] öne sürülen, arzuların bilinçli olarak biçimlendirilmesi fenomeni ekşi üzümler fenomeninden çok farklıdır. Tüm vakalarda süreç, yapılması mümkün olanla yapılması istenen arasında bir gerilim hali ile başlar. Eğer bu gerilimden kaçış nedensel ahenksizliği azaltmaya yönelik bir mekanizma yoluyla gerçekleşirse, ekşi üzümlerle; bilinçli "özgürleşme stratejileri" aracılığıyla gerçekleşirse,[24] kişilik planlamasıyla karşı karşıyayız demektir. Tercihlerin güdülerce ya da üsttercihlerce biçimlendirilmesi arasındaki fark budur.

21. Budist ve Spinozacı kişilik kuramları için bkz. Kolm (1979) ve Wedesen (1979). Kitabının başlığından da görülebileceği gibi Wedesen'in Spinoza yorumu da yoğun biçimde Budist düşünce tarzından etkilenmiştir.

22. Bu konuda bir araştırma için bkz. Mahoney ve Thoresen (haz.) (1974).

23. Kavram Schelling (1978) tarafından ortaya atılmıştır; ayrıca bkz. March (1978), Thaler ve Shefrin (1981) ve Schelling (1984), Böl. 3 ve 4.

24. Wetlesen (1979), Böl. 4, yararlı bir inceleme içeriyor. Ağırlık tedrici ve ani özgürleşme stratejileri arasındaki ayrım üzerinde. İlkinin alttürleri toplumsal denetim yoluyla özgürleşme ve özdenetim yoluyla özgürleşme. Wetlesen'in yorumuna göre, Spinoza tedrici stratejilerin en üst özgürlük düzeyine ulaştırabileceğine inanmamaktaydı. Bu Kolm'un yukarıda II.3'te ele alınan görüşlerine ters düşüyor.

Ekşi üzümlerle kişilik planlaması birçok yönden (fenomenolojik açıdan olduğu kadar ahlaki açıdan da) farklılık gösterir. Nietzsche hınç, içerleme anlamına gelen *ressentiment*'ten –ekşi üzümlerle yakından bağlantılı bir fenomen– kölelere uygun bir zihniyet olarak söz etmişti.[25] Buna karşın bilinçli bir tutum olarak kader sevgisinin "insanın yüceliğine yönelik bir formül"[26] olduğunu ileri sürmüştü. Bu aristokratik görüşü reddetsek de kaçınılmaz olana kendi seçimimizle uyum sağlamanın bilinçsiz bir teslimiyetçilikten daha iyi olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu ise şimdi değineceğim önemli fenomenolojik farklılıklara bağlıdır.

İlk olarak, uyumsal tercihlerde bir aşırıya kaçma ya da, daha genel anlamda, öyle ya da böyle hedefi ıskalama eğilimi vardır:

> Çünkü güç ve prestij itaatkârlığın doğrudan nedeni değildir. Arada mümkün olan seçeneklere uyum sağlamaya yönelik başka bir zihinsel işlem, bir meşrulaştırma eylemi vardır. Gerçek toplumsal ilişkilerin iktidar ilişkileriyle tam olarak örtüşmemesinin nedeni işte budur. Bu zihinsel işlem nedeniyle iktidar ilişkileri için yetersiz kalırlar ya da bir şekilde onun ötesine geçerler, bu da zaman zaman yeniden hak iddia etmeye ya da abartılı boyun eğmeye yol açabilir. Statü toplulukları işte bu abartı üzerine kuruludur.[27]

Kişilik planlamasıyla, en azından prensipte, kişi isteklerini elindeki ihtimallerle tam olarak denk gelecek gibi –ya da onlardan optimal bir oranda farklı olacak şekilde– biçimlendirebilir, oysa uyumsal tercihler bu tür ince ayarlara izin vermez. İnsanın neyi yapabileceği ile neyi yapamayacağı "arasındaki farkı bilecek dirayete" sahip olmadan, kişi ya çok fazla ya da çok az çaba gösterecektir. Veyne, kendine fazla güvenmektense fazla alçakgönüllülüğün, yetersiz uyumdansa aşırıya kaçmanın altını çiziyor ve bence haklı da, çünkü bu işin altındaki mekanizma insan zihninin aşırı uçlara gitme yönündeki genel eğilimidir. Bu eğilim de "belirsizliğe tolerans eksikliği",[28] stereotipik düşünce[29] ya da dış ve iç olumsuzlamayı ayırt edemeyerek, her şey mümkün değilse hiçbir şey mümkün de-

25. Nietzsche (1887), I.10; ayrıca Nietzsche (1888), s. 410. Scheler (1972) bu konu üzerine ilginç ancak biraz itici bir analiz içeriyor.

26. Nietzsche (1888), s. 428. 27. Veyne (1976), s. 312-3.

28. Loevinger (1976) belirsizliğe toleransı özerk insanın tipik bir niteliği olarak görüyor.

ğildir (I.3) fikrini benimseyen "ilkel zihniyet" tarafından açıklanabilir. Tocqueville, "Kendisinden beklenenden daha fazlasını yapmaktan haz alır; hizmetkârlığa girer girmez hizmetkârlığın ruhunun ötesine geçer,"[30] diye tarif ettiği kişilik özelliğinin sadece Fransızlara özgü olduğuna inanmaktaydı, ama bence Veyne bunu –yaşam fırsatlarının sürekli olan dağılımından sürekli olmayan sınıflar yaratan– evrensel bir fenomen olarak görmekte haklı.[31] Kuşkusuz benim açımdan bu, nedensel kanıtlardan daha fazlasına dayanmayan bir akıl yürütmeden başka bir şey değildir. Fakat uyumsal tercihlerde genellikle aşırıya kaçma eğilimi bulunduğu varsayımı ampirik olarak teste tabi tutulabilir. Örneğin, gelir dağılımının ve belirsizliğin etkilerinden arındırılmış olarak saf zaman tercihlerinin, gelir dağılımıyla yine de bağlantılı olduğu ortaya konabilir. Mesela yoksullar şimdiki zamana, yoksulluklarının mantıken gerektirdiğinden çok daha fazla değer yüklüyor olabilirler.

İkinci olarak ise, uyumsal tercihler genellikle ulaşılmaz seçenekleri değersizleştirme şeklinde kendilerini gösterirken, bilinçli kişilik planlaması ulaşılabilir olanların değerini artırma eğilimi gösterir. Ahenksizliğin reddedilen seçeneklerin pozitif nitelikleri ve/veya seçilmişlerin negatif nitelikleri tarafından yaratıldığını düşünürsek, reddedilmişlerin negatif niteliklerini ya da seçilmişlerin pozitif niteliklerini ön plana çıkararak ahenksizliğin azaltılması sağlanabilir.[32] Mükemmel sayılamayacak bir evlilikte, ya beni red-

29. Bu konudaki araştırmalar için bkz. Jones (1977), Böl. 3 ile Nisbett ve Ross (1980), Böl. 5 ve s. 238.

30. Tocqueville (1953), s. 331.

31. "Aşırı uçlara gitme" en iyi "en yakın aşırı uca gitme" bağlamında anlamlı olduğuna göre, sürekli hareketlilik ihtimallerinden "düzenli topluluklar" yaratan bir eşik mekanizması olmalıdır.

32. Wicklund ve Brehm (1976), Böl. 5, bu konuda kanıtlar sunuyor. Burada şunu da söylemek lazım: Festinger okulunun elde ettiği bulgulardan pek çoğu ahenksizliğin seçilen seçeneğin çekiciliğinin artmasıyla birlikte azaldığını göstermekte, ki bu da bunun bilinçsiz uyum sağlamadansa bilinçli kişilik planlamasıyla meydana gelmesinin daha muhtemel olduğu yönündeki görüşümün tersi demek. Örneğin, insanların kendi sahip oldukları ürünlerin reklamlarını büyük bir dikkatle okudukları bilinen bir gerçektir, ancak bu seçilmiş alternatifin değerini artırma yönünde bilinçli bir strateji olarak pek anlamlı değildir. Ne var ki, bence bunu bir noktaya kadar duruma bağlı tercih oluşumu ile olanağa bağlı tercih oluşumu (bkz. aşağı) arasındaki ayrımla açıklayabiliriz. Bir araba almışsak, verdiği-

deden akıllı ve güzel kadınların kusurlarını ön plana çıkararak ya da en sonunda beni kabul etmiş olanın iyi noktalarının üzerinde durarak duruma uyum sağlayabilirim. İkinci uyum sağlama türünün (eğer başarılı olursam) sayısal anlamda istek tatmininde daha başarılı olduğu açıktır. Üstelik, ekşi üzümlerle birlikte gelen ve kolayca kıskançlık, garez, fesat ve benzerlerine kayabilecek hislerden muaf olup ahlaki anlamda kendi kendimi zehirlemekten de kurtulabilirim.[33]

Üçüncü olarak da, aşağıda daha detaylı biçimde üzerinde duracağım gibi, kişilik planlaması ve uyumsal tercih oluşumu *özgürlük* açısından çok farklı sonuçlara sahiptir. Özgür insanın salt teslimiyetten dolayı istekleri yok olma noktasına gelmiş insan olduğunu söylemek pek doğru olmaz, ama özgürlüğü kaçınılmazı kabul etme ve kucaklama bağlamında açıklayan şaygın ve –bence– geçerli bir öğreti vardır.

(f) Atfedilen niteliklerin ağırlıklarının önceden değişimi. Uyumsal tercihler seçeneklere atfedilen niteliklerde geriye dönük bir ağırlık değişimi içerebilir: "Seçim bir kere yapıldığında ya da kabul edildiğinde, tatmin ettiği ortaya çıkan çıkarlar, orantısız bir önem kazanır."[34] Seçimin yapıldığı anda burun buruna geçen yarış, olay gerçekleştikten sonra, belki de yalnızca bir rastlantı sonucu seçilmiş olan seçeneğin açık bir üstünlüğüne dönüşür. Rasgele seçilmiş bir yolu o yolun aslında alternatiflerine üstün olduğuna inanmadan izlemek için Descartesvari bir zihin açıklığına ihtiyaç vardır.[35] Bu-

miz kararın akıllıca olup olmadığı konusundaki kuşkuları savuşturmak için o arabanın ne kadar iyi olduğunu anlatan reklamları okumak, rakip markalar hakkında olumsuz yorumlar aranmaktan daha kolay olabilir. Ancak, seçim yapmadan önce, paramızın yetişmediği pahalı arabaların yol açtığı kıskançlık ya da hoşnutsuzluk ve dolayısıyla ahenksizlik, ekşi üzümler mekanizmasıyla hafifletilmeye daha yatkın olabilir.

33. Bu konunun altı Scheler (1972) tarafından "alçalma güdüsü" üzerine yazılarında çizilmiştir. Scheler Goethe'den bir alıntı yaparak şöyle der: "Karşımızdakinin üstün niteliklerine tek çare sevgidir."

34. Veyne (1976), s. 708.

35. Descartes'ın özdeyiş olmaya aday olan şu sözü üzerine bir tartışma için bkz. Elster (1979), Böl. II.4: "Bir konuda kararlı hale geldiğimde, eğer düşüncelerimden tam olarak eminsem, yapabileceğim en sağlam ve emin şey şüpheli düşüncelerden olabildiğince kaçınmaktır" (Descartes 1897-1910, c. vi, s. 24).

nu, seçenekler arasındaki üstünlüğün çok net olmadığı durumlarda görülen tatsız ruh halinin ortaya çıkmasına izin vermemek açısından, atfedilen niteliklerin ağırlıklarındaki değişikliğin –hatta belki yeni niteliklerin formülasyonunun–[36] seçim yapılmadan önce meydana geldiği vakalardan ayırt etmek gerekir. Bu tür vakalarda kişinin bilinçdışı olarak bir seçeneğin (hangisi olursa olsun) diğerlerine göre açık biçimde üstün olduğu bir çerçeve aradığı ve böyle bir çerçeve bulunduğunda bir süreliğine onu benimseyerek onun işaret ettiği seçeneği seçtiği ileri sürülmüştür.[37] Bu mekanizmaya uygun masal tilki ve üzümler değil, Buridan'ın eşeği ve iki saman yığınıdır.* Eğer varsayımın aksine bir yığın diğerine göre bir açıdan üstün olsaydı, eşek açlıktan ölmezdi.

Birbirine yakın seçenekler arasında karar vermeye çalışırkenki ruh hali neden tatsızdır? Buna bariz bir cevap, seçeneğin olumlu ve olumsuz yanlarını değerlendirmenin yarattığı strestir. Ama başka vakalarda gerilim pişmanlık beklentisinden, yani Festinger tarafından ileri sürülen geriye dönük ağırlık değişikliğine yol açacak türden bir ahenksizlik beklentisinden kaynaklanır. Eğer seçeneklerden birinin başlangıçtaki yararı oldukça büyükse, kişi tercihleri tersyüz edebilecek ve pişmanlığa yol açabilecek yeni bilgilerden daha az etkilenir.[38]

(g) Müptelalık. İnsanlar saplantılı şekilde tükettikleri çeşitli mallara daha sonra bağımlı hale geldikleri için içsel tercih değişikliği gerçekleşebilir. Tatminkâr bir müptelalık modelinin şu öğeleri kapsaması gerekir: Birincisi, müptelalığı öğrenmeden ayırt etmeli-

* Fransız düşünür Jean Buridan'ın (Aristoteles'in daha önceki bir tartışmasından hareketle) ortaya koyduğu bir paradoks. Eşit derecede iştah açıcı görünen iki saman yığınının tam ortasında durmakta olan eşeğin açlıktan ölmesine yol açan kararsızlık durumuna işaret eder. *–ç.n.*

36. Nitelik seçiminin önemi için bkz. Aschenbrenner (1977). Ancak, Aschenbrenner'in ilgilendiği konu burada tartıştığımız sistematik önyargı yerine nitelik oluşumundaki rastlantısallıktır.

37. Shepard (1964), s. 277; Ullmann-Margalit ve Morgenbesser (1977), s. 780.

38. Tabii ki, insanlar sorumluluğun heyecanını hissetmek için birbirine yakın seçenekler arasında karar vermeyi de tercih edebilirler. Ama bu konuda Fellner'le (1965, s. 33) böyle vakaların muhtemelen ender görüldüğü konusunda hemfikirim.

yiz. Örneğin müziğe "yararlı bir müptelalık" geliştirmekten söz etmek pek anlamlı değil; bu bence daha çok bir öğrenme sürecine benzemektedir.[39] İkincisi, müptelalık bölünmüş, bir yarısı müptelalıkla mücadele ederken diğer yarısı bundan haz duyan bir kişilikle beraber görülebilir, ama bu her zaman şart değildir.[40] (Ancak, ekşi üzümler durumunun *asla* bu tür bir iç çatışma ile birlikte görülmediğine dikkatinizi çekerim.) Müptelalığın vicdanda sızılar ya da pişmanlıkla birlikte görülmesi gerektiği inancı doğru değildir. Üçüncüsü, müptelalığın ekşi üzümlerden farklarından biri de bırakma sonucu oluşan belirtilerin şiddetidir. Her ne kadar uyumsal tercih değişikliğinin geri döndürülebilir olduğu savını ileri sürdüysem de, bu geri dönüşün anında olabileceğine inanmıyorum. Eski olabilirler kümesine tekrar tam olarak uyum sağlayana değin bir pişmanlık dönemi yaşanabilir. Fakat bağımlı olunan nesnenin olabilirler kümesi dışında bırakılması pişmanlığa değil, şiddetli fiziksel tepkilere yol açar. Aslında, müptelalık ekşi üzümlere göre çok daha özgüldür: Zihnin eldeki nesnelere uyum sağlamasından çok, müptelası olunan nesnenin özellikleri tarafından açıklanabilir. Dördüncü olarak, müptelalığın kendine özgü bir dinamiği vardır, müptelası olunan nesneye yönelik arzu gittikçe güçlenir.[41] Örneğin, aşkın bağımlılık yapıcı olmamasının nedeni tatmin edildiği zaman uçup gitmesi ya da en azından daha az kompülsif biçimlere bürünmesidir. Aslında aşk, birçok başka arzunun tersine, yalnızca tatmin *edilmediği* zaman kompülsif ve kendi kendini pekiştiren bir hale gelir.[42] Müptelalık yapan tercihler de, uyumsal tercihler gibi seçimin yapıldığı durumdan bağımsız değildirler, hatta tam tersine o durum tarafın-

39. Stigler ve Becker (1977) ile Winston (1980) yararlı müptelalık kavramını anlamlı bir kavram olarak kabul etmekteler. Bu fikri reddetmemin en önemli nedenlerinden biri müptelalığın anlamıyla ilgili: Kişi herhangi bir etkinliğe "yararlı müptelalık" geliştirebilir, ancak mecazi olmayan anlamda müptelalık çok daha özgül bir anlama gelmektedir.

40. Winston (1980) ile Thaler ve Shefrin (1981) müptelalıkla ilgili çalışmalarında bölünmüş zihin düşüncesini ortaya atıyorlar.

41. Bu nedenle Ainslie ve Schaefer'in (1981) çalışmasındaki alkolizm analizi alkole bağımlı olma *durumunu* açıklamaktadır, ama söz konusu müptelalığın dinamiklerini açıklayamamaktadır.

42. Bu yaygın ve patolojik fenomen üzerine düşünceler için bkz. Elster (1979), Böl. IV. 3.

dan oluşturulurlar, ama benzerlik burada son bulur.

(h) Hale bağlı tercihler. Standart bireysel ya da toplumsal seçim kuramında, tercihler seçim durumundan bağımsız olarak verili kabul edilir (I.5). Burada ele alınan alternatif fikir, tercihleri nedensel olarak durum tarafından biçimlendirilmiş olarak görmektir. Fakat "durum" kavramı biraz belirsizdir. Serge Kolm'ün gözlemlediği gibi,[43] durum tarafından belirlenen tercihler kavramı tercihlerin *hale bağlı olması* ya da *imkânlara bağlı olması* olarak alınabilir. Standart "dışsal tercih değişimi" kuramında –ki bu kuramın kendisi iktisadi seçim kuramına göre standartdışı sayılır– zevklerin tüm olabilirler kümesi tarafından değil, güncel ya da geçmişte yapılmış *seçimler* tarafından biçimlendirildiği varsayılır.[44] Bu ikinci yorum da aynı derecede mümkündür. Örneğin, okuma hakkındaki güncel tercihlerim yalnızca şu anda okumakta olduğum kitaplarca değil, kitaplığımdaki kitaplarca da aynı derecede biçimlendirilmiş olabilir. Eş konusundaki tercihlerim şu andaki eşim tarafından ya da teklifimi kabul edebilecek kadınlar kümesi tarafından biçimlendirilebilir. Bu durumda ekşi üzümler de ya seçilmemiş seçeneklerin ya da olanaklı olmayan seçeneklerin değerinin düşürülmesi olarak anlaşılabilir. Yukarıda aktardığımız bir sözünde Veyne, seçim yapıldığında ya da kabul edildiğinde niteliklerin öneminde geriye dönük bir değişikliğin ortaya çıkabileceğini söylerken her iki ihtimali de hesaba katmaktadır. Festinger deneyleri, ahenksizlik azaltmayı genelde uygulamadaki seçeneklere bir tepki olarak yorumlarken, benim üzerinde durduğum esas nokta tercihlerin olabilirler kümesi tarafından biçimlendirilmesidir.

Bu gayet gerçek bir ayrımdır ve birçok açıdan önemli olabilir. Ne var ki ben, ilgilendiğim durumlarda bunun göze çarpma ihtimalini azaltan iki meseleye dikkatinizi çekmek istiyorum. İlk olarak, bir seçeneğin fiilen seçilmesi, seçimin değiştirilmesinin maliyeti nedeniyle alternatifleri daha önce olduklarından daha ulaşılmaz yapabilir. 3.000£'a A marka bir araba satın aldığımda, eğer arabamın ikinci el değeri en fazla 2.000£ ise, B marka ve aynı fiyata sahip bir

43. Bunu Kolm'le olan kişisel iletişimime dayanarak aktarıyorum.

44. Bu, örneğin, Elster (1979), s. 77, n. 68'de gönderme yapılan tüm eserler için geçerlidir.

araba da benim için 4.000£ tutarındaki C marka bir araba kadar ulaşılmaz hale gelir. Dolayısıyla A marka arabayı aldıktan sonra B marka arabanın değerini, daha önce C marka arabanın değerini düşürdüğüm kadar düşürme eğiliminde olurum. İlk değersizleştirmenin hale bağlı olduğu söylenebilir fakat karşılaştırmadan da görebileceğimiz gibi aynı zamanda imkâna bağlı olarak da görülebilir. İkinci olarak ise, hal ile olabilirler kümesi arasındaki ayrım, durumun tarif edilme biçimine göre değişebilir. Tekrar şehir-kırsal örneğini ele alalım. Şehirde yaşamak genel olarak diğer bir genel hal olan kırsala (şehirdeyken) tercih ettiğim bir hal olarak kabul edilebilir. Ancak, hallerin daha detaylı bir tanımını yaparsak, kırdayken birçok farklı tarım biçiminin mümkün olduğu ve şehirdeyken de seçebileceğim birçok yaşam biçimi olduğu açıktır. Buna göre uyumsal tercihler şehir tercihlerime göre genel olarak en iyi seçeneğin şehir yaşamı türlerinden biri olduğunu ortaya koyar, ama bu yaşantılardan bazılarına tercih edebileceğim kimi kırsal yaşam biçimleri olması da gayet mümkündür.

(i) Rasyonalizasyon. Ekşi üzümler seçeneklerin notlandığı tercihler üzerinde etkili olan, ahenksizliği azaltmaya yönelik bir mekanizmadır. Alternatif bir mekanizma ise bilişsel öğeleri etkileyerek durumun değerlendirilmesi yerine algılanmasını biçimlendirir. Kimi vakalarda uyumsal tercihler ile uyumsal algılama (yani rasyonalizasyon) birbirlerinden zorlukla ayırt edilebilir. Ekşi üzümler hikâyesinin Fransızca versiyonunda, tilki kızıl üzümleri *algılamada* aldanarak onların yeşil olduğu fikrine kapılmıştır. İngilizce versiyonda ise hatalı biçimde üzümlerin ekşi olduğuna inanmaktadır, yani inanç değil de tada ilişkin bir zevk meselesi söz konusudur.[45] Benzer biçimde karşıuyumsal tercihler durumunda ise, "yasak meyve tatlıdır"a karşılık olarak "komşunun tavuğu komşuya kaz görünür" gelmektedir. Fakat pek çok vakada bu fenomenler açıkça birbirinden ayrıdır. Eğer çok istediğim o terfiyi alamazsam, "üstlerim

45. Aslında konu biraz daha karmaşıktır. Fransızca'da "*vert*" genelde olgunluk eksikliği anlamına gelir ve örneğin olgunlaşmamış şaraplar için kullanılır. Üstelik, üzümlerin ekşi olduğu fikri, *özellikle bu üzümler* için düşünülmüşse, bir inanç meselesi olabilir. Yalnızca eğer tilki üzümlerin *genel olarak* ekşi olduğuna inanırsa, söz konusu üzümlerin ulaşılmazlığının tam anlamıyla bir zevk değişimine yol açtığını söyleyebiliriz.

yeteneğimden korkuyorlar" (durumu hatalı algılama) ya da "o üst düzey iş zaten yapmaya değmez" (tercihlerin hatalı biçimlendirilmesi) gibi sözlerle gerilimi azaltabilirim. Ya da yaşam tarzımı daha az prestije sahip konumun sağladığı boş zamandan yararlanmak üzere değiştirebilirim (kişilik planlaması).

Her iki mekanizmanın da gözlemlenebileceği daha kayda değer bir örnek için, Joseph Levenson'ın Çin'in on dokuzuncu yüzyılda Batı'yla küçük düşürücü karşılaşmasını ele alışından yararlanabiliriz. Bir yanda Batılı işlevleri (*yung*) asimile ederken Çinlilik tözünün (*t'i*) korunabileceğine inanan rasyonalizasyoncu *t'i-yung*'lar vardı. Ne var ki bu tümüyle hüsnükuruntudan ibaretti, çünkü modernizasyon olmadan sanayileşmeyi alma çabası, amaçlandığı gibi her iki dünyanın da en iyi özelliklerine değil, en kötü özelliklerine sahip olmaya yol açar.[46] Dahası, *t'i-yung* formülünün bu biçimde kullanımı kendine ihanet etmekteydi; işlevi yalnızca töze ulaşmanın bir yolu olarak görmek zaten Batı düşüncesi tarafından kirlenmiş olmak anlamına gelmekteydi.[47] Diğer yanda ise Wo-jen ve diğer batılılaşma karşıtları vardı. Bunlar ise *t'i-yung* formülünün ardındaki yanılgıyı görerek ahenksizliği azaltmak için ekşi üzümler yöntemine başvurmaktaydı: Batılıların teknikleri Çin'in üzerinde durup sonra da reddettiği bir seçeneği simgelemekteydi; yani zaten sahip olmaya değmezdi.[48] Bu doğrultuda, onlar da Çin ulusundansa Çin kültürünü bağlılıklarının merkezine yerleştirdiler ve hem hüsnükuruntudan hem de ekşi üzümlerden kurtulma işi kültürü yalnızca araçsal bir işleve indirgeyen ve ana değer olarak ulusu seçen Kuomintang'a kaldı.[49]

Kısa vadede, hüsnükuruntu ve uyumsal tercih oluşumu aynı sonuca, gerilim ve hayal kırıklığının azaltılmasına gitmektedir. Uzun vadede ise, bu iki mekanizma denk değildir ve hatta ters yönlerde bile işleyebilirler. *American Soldier'dan* (Amerikan Askeri) elde edilen klasik bulguların da gözler önüne serdiği gibi, terfi imkânla-

46. Gönülsüz sanayileşme çabaları genelde bu çabalara değecek bir iktisadi büyüme kaydedilmeden toplumsal kargaşaya yol açar. Bu konu üzerine başarılı bir çalışma için bkz. Knei-Paz (1977), s. 100.

47. Levenson (1968), c.1, s. 65.

48. *A.g.y.*, s. 69. 49. *A.g.y.*, s. 107-8.

rı ile terfi sisteminden kaynaklanan hayal kırıklıklarının düzeyi arasında pozitif bir bağıntı vardır.[50] Terfi şansının yüksek olduğu hizmetlerde aynı zamanda terfi şanslarıyla ilgili hayal kırıklığı da daha yüksektir. Robert Merton'ın sözleriyle, bu paradoksal bulgunun açıklaması şöyledir: "Genel olarak yüksek bir hareketlilik oranı grubun üyeleri arasında aşırı umut ve beklentilere yol açmaktadır. Bu nedenle de her biri mevcut konumunda daha büyük bir hayal kırıklığı yaşamaya ve terfi şansı konusunda hoşnutsuzluk içinde bulunmaya eğilimlidir."[51] Ancak, aynı zamanda ekşi üzümler bağlamında bir açıklama da düşünebiliriz. Bu görüşe göre, hayal kırıklığı, terfiler yeterince sık ve yeterince nesnel kıstaslara göre meydana geldiğinde kendini gösterir; bunun sonucunda da *uyumsal tercihlerden sıyrılma* söz konusu olur. Her iki varsayımda da nesnel refah imkânında artış öznel refahta bir azalmaya yol açmaktadır, ister aşırı beklentilerin yaratılmasıyla ister yeni bir istek düzeyinin ortaya çıkmasıyla olsun. III.4'te bu yorumun ahlak ve toplumsal seçim için ne anlama geldiğini ele alacağım.

III.3 Güç, Özgürlük ve Refah

Yukarıda ele alınan karşılaştırmalar yoluyla uyumsal tercihleri dışsal olarak tarif ettikten sonra şimdi bu fenomenin iç yapısına yönelmek istiyorum. Bu hedefe biraz dolambaçlı bir yoldan gideceğim. Yalnızca refah kavramının değil, aynı zamanda güç ve özgürlüğün de tercihlerin olabilirler kümesi tarafından biçimlendirilebileceği fikrinden nasıl etkilendiğini ele alacağım. Aslında bu kavramların tümü "istediğini elde etmek" şeklinde tanımlanmıştır ve isteklerin insanın elde edebileceklerine göre biçimlenmesi ihtimali hepsi için benzer sorunlar anlamına gelir. Amacımız açısından en az alakalı

50. Stouffer ve diğerleri. (1949). Tocqueville'deki analizden dolayı bu etkiye kimi yerlerde "Tocqueville Etkisi" denmektedir (Tocqueville 1952, s. 222-3).

51. Merton (1957), s. 237. Boudon (1977), Böl. V, irrasyonel beklentiler yerine rasyonel beklentiler bağlamında daha değişik bir açıklama sunmakta: Terfi şansı yükseldiğinde, terfiden önce o terfiyi almak için fazladan bir çaba göstermenin harcanan çabaya değeceğini düşünen kişilerin sayısı daha da artar, bu da terfiden sonra daha çok hoşnutsuzluk ve hayal kırıklığı yaşanmasına neden olur.

olan güç üzerinde en az duracağım, daha çok özgürlük ve bunun refahla ilişkisine ağırlık vereceğim.

İstediğini elde etmenin güç kavramı açısından merkezi öneme sahip olması gerektiğine işaret eden Alvin Goldman, şöyle bir yorumda bulunuyor:

> Ne var ki, bir insan istediğini elde ettiğinde o konuda güç sahibi olması gerektiğini düşünmek yanlış olur. ... Düzenli olarak istediklerini elde edebilen bir kimsenin bile güç sahibi olması gerekmez. Stoacılar ve Spinoza, arzuları her durumda gerçekçi olan ihtimallere göre biçimlendirmek gerektiğini söylemişlerdir. Özgürlüğü olayların gerçek arzularla uyumu ya da arzuların olaylarla uyumu olarak görmüşlerdir. Ama gücün bir tanımı olarak bu yetersizdir. Aşırı bir örnek vermek gerekirse, Robert Dahl'ın "bukalemun" milletvekilini ele alalım: Yasamanın ne karar vereceğini her zaman önceden doğru biçimde tahmin eder ve bu sonuca göre bir arzu ya da tercih oluşturur. Bukalemun her zaman istediğini elde eder ama meclisin daha güçlü üyelerinden biri değildir.[52]

Bu pasaj güç ve özgürlük üzerine çoğu analizde görülen bir karışıklıktan, kişilik planlaması yoluyla uyum sağlama (Spinoza ve Stoacılarca desteklenen yöntem) ile uyumsal tercih oluşumu (bukalemun vekil tarafından uygulanan yöntem) arasındaki karışıklıktan payını almış görünüyor. İsaiah Berlin'in özgürlük analizinde de benzer bir karışıklığa rastlayacağız. Ayrıca Goldman'ın bukalemun örneğiyle ilgili olarak yaptığı şu yorum da bence sorunlu: "Güç üzerine bir analiz yalnızca failin gerçekten ne istediği ve gerçekten ne elde ettiğiyle ilgili olamaz, onun yerine çeşitli *varsayımsal* arzulara sahip olması durumunda *ne elde edeceği* üzerinde durulmalıdır."[53] Bu cümlenin ilk kısmı açık biçimde doğrudur ama ikinci yarısı değildir. Eğer bir fail *p*'nin olmasını sağlarsa, bunu bu sonucu istemeyen diğer faillerin direnişine rağmen ve amaçlanmış (rastlantısal olmayan) bir biçimde gerçekleştirirse, o zaman *p* konusunda güç sahibidir. *P* her ihtimalde başka bir fail tarafından da gerçekleştirilebilecek olsa bile geçerlidir bu. Önleyici güçte elle tutulmaz ya da anlaşılmaz bir şey yoktur. Üstelik kişinin gücü, *p*'yi sağlama arzusunun *p*'nin zaten olacağı bilgisinden kaynaklandığı (örneğin rakiplerine güç gösterisinde bulunmak için olabilir) varsayımından

52. Goldman (1972), s. 223. 53. *A.g.y.*

etkilenmez. Son olarak, örneğin rekabetin biçim değiştirmesi durumunda, kişinin *p* yerine *q*'yu sağlamaması, *p*'yi sağlama gücünde bir damla bile azalmaya yol açmaz. Diğer bir deyişle, bence Goldman'ın nedensel olmayan dilek-şart kipi kullanımı bir çifte hatadır. Gücün nedensellik bağlamında anlaşılması gerekir; önleyici güç vakası da gerçeğe aykırı varsayımların güç önermelerini anlamak için yeterli olmadığını göstermektedir.

Tekrar özgürlüğün analizine dönersek, gittikçe artan karmaşıklık sırasıyla dört kavramı ele almak istiyorum: bir şey yapmakta özgür olmak, bir şey bağlamında özgür olmak, özgür bir insan olmak ve özgür bir toplumda yaşamak. Bu analizin temel kavramı *bir şey yapmakta özgür olmak* olacak. Bunu (daha eksiksiz bir analizin çözmesi gereken birtakım belirsizliklere dikkat çekmek dışında) hemen hemen analiz edilmemiş olarak ele alacağım. İlk ve en önemli olarak, biçimsel özgürlük ile gerçek kabiliyet arasındaki ayrım gelir. Bunlardan yalnızca ikincisi, söz konusu eylemi gerçekleştirme arzusunun fiilen yerine getirileceği anlamına gelir.[54] İkinci olarak, bu baskın anlamda özgürlüğün önünde iç engeller (psikolojik kısıtlamalar) ya da dış engeller olabilir; dış engeller olması durumunda bunlar doğal ya da insan yapımı olabilir; insan yapımı ise, rastlantısal ya da kasıtlı olabilir.[55] Üçüncü olarak da dağıtımsal ve kolektif anlamda özgürlükler arasındaki bağlantıyı kavrama ihtiyacı vardır: Herhangi bir birey belli bir şeyi yapmakta özgür olsa bile, herkes benzer biçimde davranmakta özgür olmayabilir.[56]

54. Öte yandan kabiliyet, her ne kadar biçimsel olarak özgürlüğün üstündeyse de, yine de gücün altındadır. Gerçek dünyada *x*'e ulaşma kabiliyetine sahipseniz, bu, gerçek dünyadan en fazla sizin *x*'e ulaşma arzunuz bağlamında farklı olan bütün muhtemel dünyalarda *x*'ı elde edebilirsiniz demektir. Fakat güç daha geniş bir muhtemel dünyalar kümesine göre tanımlanır, bu kümeye sizin x'i elde etmenize karşı bir direniş olan dünyalar da dahildir.

55. Bana göre eğer engeller özellikle sizin *x*'i yapmanızı engellemek için yaratılmamışsa, biçimsel anlamda *x*'i yapmakta özgürsünüz demektir. Dahası, bence bu özgürlük eksiksiz bir kabiliyetle birlikte gelmese bile değerli bir şeydir. Bunun en azından iki nedeni vardır: Başka bir kimsenin iradesine bağlı olmamanın kendisi iyi bir şeydir; ayrıca böyle bir bağlılık olmadığında, kişinin kendisinin tözel anlamda eşit bir şey başarma ihtimali daha yüksektir. Eğer bir kitaba param yetmiyorsa, kütüphaneden ödünç alabilirim. Eğer hükümet satışını yasaklarsa, aynı zamanda kütüphanede bulunmasını da yasaklayacaktır.

Aşağıdaki satırların büyük kısmı, özgürlüğü ister belli tür kısıtlamaların biçimsel anlamda yokluğu, ister eksiksiz bir kabiliyet olarak alalım (tabii yazının tümünde aynı anlamın akılda tutulması koşuluyla) anlamlı olacaktır.

Özgürlük, yalın anlamda özgürlük, özgür bir insan olmak nedir? Bu soruya aşırı uçtan iki cevabın verilebileceğinin ayrımına varabiliriz. Biri özgürlüğün en basit anlamda insanın yapmak istediklerini, o isteklerin ortaya çıkış nedenlerini göz önünde bulundurmaksızın yapmakta özgür olmasıdır. Ünlü bir pasajında Isaiah Berlin bu özgürlük kavramına karşı çıkıyor: "Eğer özgürlüğün dereceleri arzuların tatmininin bir fonksiyonu olsaydı, söz konusu fonksiyonu söz konusu arzuları tatmin etmek kadar onları ortadan kaldırmakla da artırabilirdim; tatmin etmemeye karar verdiğim arzulardan kurtulmaya koşullandırmakla insanları (ve kendimi) özgürleştirebilirdim."[57] Bu ise Berlin'e göre kabul edilemezdir. Bu sav ile Berlin özgürlük tanımları yelpazesinin öteki ucuna yönelmiştir: "İnsanın özgürlüğünün sınırlarını belirleyen gerçekten açık olan kapılardır, kendi tercihleri değildir."[58] Özgürlük kapıların sayısı ve önemi ile o kapıların ne derece açık olduğuna göre ölçülmektedir.[59] Biçimsel özgürlükle gerçek kabiliyeti kaynaştırmışa benzeyen son koşulu gözardı edersek, bu sav, özgürlüğün kişinin yapmaya özgür olduğu şeylerin sayısı ve öznel olmayan önemiyle ölçüldüğü anlamına gelir. Berlin'e göre önem kavramı söz konusu özgürlüklerin kişi için ne derece merkezi olduğunu da hesaba katmalıdır, ama bu, Berlin'in amacının tersine işin içine yine tercihleri katmak anlamına gelir.[60] Ona göre, önem kişinin kendi bireysel önem değerlendirmesinden ayrı tutulmalıdır. Öznel olmayan önemin ne anlama geldiği Berlin tarafından açıklanmamıştır, ama örneğin, ibadet özgürlüğünün *ibadet etmeyen için bile* kırmızı ışıkta geçme özgürlüğüne göre daha önemli olduğunu söylemek akla yatkındır.[61]

56. Bkz. Cohen (1979). 57. Berlin (1969), s. xxxviii.

58. Berlin (1963-4), s. 193.

59. Berlin (1969), s. 130, n. 1; Berlin (1963-4), s. 191.

60. "Kimi kapılar diğerlerinden çok daha önemlidir – çıktıkları yerler bir bireyin ya da toplumun yaşamında çok daha merkezi bir konuma sahiptir" (Berlin 1963-4, s. 191).

61. Taylor (1979) benzer bir noktaya parmak basıyor.

Diğer bir deyişle Berlin, koşullanmış arzuların var olma ihtimali nedeniyle fiili isteklerin önemini azaltmaya ve kişinin isteyip istememesinden bağımsız olarak yapmakta özgür olduğu şeyleri ön plana çıkarmaya yöneliyor. Ancak bu savda çok önemli bir belirsizlik var. İnsanları (kişinin kendisi de dahil olmak üzere) tatmin edilemeyecek arzulardan kurtulmaya koşullandırmak derken, manipülasyon ve beyin yıkama (diğer insanlarla ilgili), kişilik planlaması (kişinin kendisi için), hatta belki ekşi üzümler (gerçi bu durumda Berlin'in kullandığı amaçsal dil uygun kaçmaz) anlatılmak isteniyor olabilir. Fakat bu anlamlar özgürlük açısından ifade ettikleri konusunda büyük farklılıklar gösteriyorlar. Kişilik planlaması, her ne kadar özerklik için gerekli ya da yeterli bir koşul olmasa da (I.3), en azından manipüle edilmiş ya da uyumsal tercihlere göre özerklikle çok daha bağdaşıktır.

Aslında ben de özgürlüğün derecesinin insanın (i) yapmakta özgür olduğu ve (ii) özerk olarak yapmayı istediği şeylerin sayısına ve önemine bağlı olduğunu düşünüyorum. Böylece özgürlükle ilgili iki önemli sezgi hesaba katılmış olur. Birincisi, özgürlük bir tür hareket serbestliği içermelidir. Eğer bana önemli birçok fırsat sunan bir toplumda yaşıyorsam, bu fırsatlar da benim yapmak istediklerimle hiç örtüşmüyorsa, buna göre büyük bir özgürlüğe sahip olduğumu söylemek saçma olur. Öte yandan, ikincisi, bir kişi sırf kendini, ister manipülasyonla ister uyumsal tercih oluşumuyla olsun, azla yetinmeye alıştırmış diye ondan özgür olarak söz etmek de saçma olur. Özgürlüğü herhangi bir istek bağlamında ya da isteklerden bağımsız bir bağlamda tanımlamak yerine özerk istekler çerçevesinde tanımlayarak bu sezgilerin her ikisine de kulak verebiliriz. Bu nedenle Berlin tarafından ele alınan ve reddedilen,[62] herhangi bir durumda özerk bir insanın yapmak isteyebileceği tek bir şey olabileceği yönündeki aşırı rasyonalist görüşe katılmıyorum. Özerklik hakkında pozitif bir tanım verme konusundaki yetersizliğimi kabul etmiştim (I.3), dolayısıyla bu görüşün aksini ispatlayamayacağım doğrudur. Dahası, özerklik konusundaki düşüncelerim kısmen muhakeme ile kurulan benzetime dayandığından ve muhakeme yeteneğine sahip bir insanın herhangi bir durumda inanabile-

62. Berlin (1963-4), s. 185.

ceği tek bir şey olduğu ileri sürülebileceğine göre, rasyonalist görüşe yakın olduğum düşünülebilir. Ama muhakemenin bu denli kesin olabileceğinden kuşkuluyum[63] ve durum ne olursa olsun özerkliğin –muhakemeden farklı olarak– çeşitliliğe ve çoğulluğa yalnızca izin veren değil bunları gerektiren kişilik özellikleriyle yakından ilintili olduğuna dair güçlü bir inancım var.[64]

Özerkliğe ilişkin kıstaslar eşlik etmediği sürece özgürlüğün bu tanımının anlamsız olduğu itirazı gelecektir, bu nedenle pratiklik adına ehvenişere yönelerek Berlin'in tanımını kullanmak durumundayız. Ama bundan daha iyisini de yapabileceğimize inanıyorum. İşlemsel olarak özerk olmayan isteklerin en az bir türünü –uyumsal tercihleri– özgürlüğün bunun tersini gerektirdiği savıyla dışlayabiliriz. Eğer *x*'i yapmak istiyorsam, *x*'i yapmakta ve yapmamakta özgürsem, o zaman isteklerim ihtiyaç tarafından biçimlendirilemez. (Bu en azından "*x*'i yapmakta özgür olmak" "*x*'i yapmakta özgür olduğunun bilincinde olmak" anlamına geldiğinde geçerlidir. Eğer bu anlam yoksa, söz konusu özgürlüğün bilincinde olmak da fazladan bir önkoşul olarak eklenmelidir.) İstek, pek de pohpohlayıcı olmayan birçok farklı ruhsal mekanizma tarafından biçimlendirilebilir, ama en azından uyarlanabilir tercih oluşumunun bir sonucu değildir. Her şeyin eşit olması durumunda, kişinin özgürlüğü kişinin (i) yapmakta özgür olduğu, (ii) yapmamakta özgür olduğu ve (iii) yapmak istediği şeylerin sayısının ve öneminin bir fonksiyonudur. Bir eylemi gerçekleştirme ya da o eylemi geçekleştirmekten kaçınma özgürlüğünü aynı zamanda *o eylem bağlamında özgürlük* olarak da adlandırabiliriz. Bu nedenle, örneğin, Avustralyalılar oy vermekte özgürken, oy verme bağlamında özgür değillerdir, çünkü oy vermek zorunludur.[65] Buna göre kişinin özgürlüğü kişinin yapmak istediği ve o bağlamda özgür olduğu şeylerin sayısına ve önemine bağlıdır.

63. Bunu yukarıda I.3'teki yetinmecilik tartışmasıyla karşılaştırınız.

64. Kantçı düşünceye ters düşen bu fikir için okuru yine Williams'a (1981) ve I. Bölüm'e yönlendirmek istiyorum. Eğer kişilik geçmiş seçimlerden kaynaklanıyorsa ve eğer seçimlerin çoğu keyfi ya da en azından optimizasyon yerine yetinmeciliğe dayanarak yapılmışsa, o zaman "rasyonel kişilik" fikri pek anlamlı olamaz.

65. Cohen (1979).

X'i yapma isteğimin seçenek yokluğunca biçimlendirilmediğine dair farklı bir ispat ise, *x*'ı yapmakta özgür olmadığım halde yapmak istememdir. Özgürlüğümün yapmak istediğim, ama yapmakta özgür olmadığım şeylerin sayısı ve önemiyle arttığını söylemek saçma olurdu, ama yukarıda I.5'te de kısaca değindiğimiz gibi bu paradoksal ifadede doğruluk payı vardır. Bu demektir ki, yapmak istediğim ama yapmakta özgür olmadığım birçok şeyin olması, yapmak istediğim ve yapmakta özgür olduğum, ama yapmamakta özgür olmadığım şeyler dahil olmak üzere genel olarak tüm istek yapılanmasının uyumsal tercih oluşumu tarafından biçimlendirilmediğini gösterir. Bu ise tüm tatmin edilebilir arzularımın toplam özgürlüğüme dahil edilmesi gerektiği anlamına gelir, çünkü bunların özerk olduğuna ya da en azından uyumsal olmadığına inanmak için ortada bir neden vardır. Başka türlü davranma özgürlüğünün sunduğundan daha zayıf bir nedendir bu, ama yine de bir nedendir. Yapmak istedikleri ve yapmakta özgür oldukları tümüyle aynı olan iki kişiyi ele alırsak, (diğer tüm koşullar eşit olmak kaydıyla) bunları yapmamakta özgür olan kişi ya daha özgür ya da özgür olması daha muhtemel durumdadır; aynı zamanda (diğer tüm koşullar eşit olmak kaydıyla) yapmakta özgür olmadığı daha çok şeyi yapmak isteyen kişi de daha özgür ya da özgür olması daha muhtemel durumdadır.

Aşağıda bu son kaygıların refah için de geçerli olduğu yönünde bir sav ortaya koyacağım, ama ilk önce yukarıda ele alınan özgürlük yapısına dördüncü bir kat eklemek istiyorum. *Özgür toplum* kavramından söz ediyorum, tehlikeli sağcı çağrışımlara ve nahoş bir ideolojik üne sahip bir kavram. Ne var ki bu, kavramı liberterlerin tekeline bırakmamız için geçerli bir neden değil. Sosyalistler diğer değerlerle çatışması muhtemel bir değer olan özgürlükle, diğerlerinden daha az değil daha fazla ilgili olmalılar. Ama ilk önce toplam özgürlüğün ne demek olduğunu bilmemiz gerek. Bana göre toplam toplumsal özgürlük (i) yukarıda ana hatlarını verdiğimiz biçimde hesaplanan bireysel özgürlüklerin toplamı; (ii) özgürlüğün bireyler arasındaki dağılımı ve (iii) bireylerin özgürlüklerine ne kadar değer verdiklerinin bir fonksiyonudur. Özgür toplumla ilgili ilk iki belirleyici etken, toplam özgürlük miktarı ile bunun dağılımı arasında bir ödünleşme olup olmadığı sorusunu gündeme getire-

rek, benzer bir vaka olan toplam refah vakasındaki çözüm yelpazesini akla getirmektedir.[66] Bireylerin özgürlüğe ne kadar değer verdikleri ise sorumluluğa[67] (özgürlük madalyonunun öteki yüzü) karşı tutumları ve benzer biçimde özgürlüklerinden yararlanmaları konusunda caydırıcı rol oynayabilecek başka etmenlere bağlıdır. Örneğin herkesin üleştirimli olarak sahip olduğu bir özgürlük, söz konusu bireyler ona kolektif olarak sahip olmadıkları için az kullanılıyor ve değerli görülmüyor olabilir.[68] (Özgürlüğün değerine ilişkin bu kavramın, Rawls'un aynı kavram konusunda biçimsel özgürlük ile gerçek kabiliyet arasındaki ayrıma dayanan fikirleriyle alakalı olmadığını söylemeye gerek yok.)[69] Dolayısıyla özgür bir toplum, kabaca söylemek gerekirse, içinde bol miktarda bireysel özgürlük olan, bu özgürlüğün eşit biçimde dağıldığı ve çok değerli görüldüğü toplumdur. Bu analizin görünürdeki kesinliğinin yanıltıcı olduğu açık. Refah iktisadındakilere benzeyen biçimsel bir özgürlük kuramı geliştirilebileceğini iddia etmiyorum, ama değindiğim savlar yeterince net vakalarda kullanışlı olabilir.

Refahın amaçlarının özgürlüğün amaçlarından farkı, en azından bazı amaçlar için, bunlardan kaçınma konusunda özgür olmama biçimindeki bir söylemin pek anlamlı olmamasıdır. İbadet özgürlüğünün ibadet etmeme özgürlüğü tarafından pekiştirildiğini (ve tersini) söylemek akla yatkındır, ama belli bir tüketim paketinden sağlanan refahın o paketi tüketmeme seçeneği tarafından pekiştirildiğini söylemek, kişi bu seçeneğe zaten her zaman sahip olduğundan anlamsızdır. Yine de yukarı paragraftaki savlar (i) olabilirler kümesi ne denli büyükse ve (ii) isteklerimiz o kümenin ne kadar ötesine geçmekteyse, isteklerimizin o küme tarafından biçimlendirilmiş olma ihtimalinin o denli küçük olması anlamında burada da geçerlidir. Ya da başka türlü söylemek istersek: Olabilirler kü-

66. Özgürlüğün eşitlikçi bir dağılımı için, azaminin asgarisini esas alan bir dağılım ya da toplam özgürlüğü azamileştiren bir dağılım ileri sürülebilir. Rawls (1971, s. 231) "azaminin asgarisi" ilkesini refahtan alıp özgürlüğe uyguluyor, diğer yanda ise Nozick (1974, s. 28) özgürlüğe esas olarak eşitlikçi bir açıdan yaklaşıyor.

67. Bunu, yukarıda I.4'ün sonlarına doğru, Amos Tversky'nin "sorumluluğun maliyeti" üzerine çalışmasını ele alışımızla karşılaştırınız (özellikle kıs. 1, not 7).

68. Cohen (1979). 69. Rawls (1971), s. 204.

mesinin küçük olması uyumsal tercihlerin daha kolay kendini göstermesi anlamına gelir ve hatta büyük bir olabilirler kümesi söz konusu olduğunda bile eğer kümedeki en iyi öğe aynı zamanda genel anlamda da en iyi öğe ise işin içinde uyumsal tercihler olduğundan şüphelenebiliriz.

Öte yandan olabilirler kümesindeki en iyi öğe aynı zamanda genelde de en iyi öğe olsa da tercihler özerk olabilir, yani bilinçli kişilik planlaması yoluyla biçimlendirilmiş olmaları tercihlerin özerkliğini yok etmez. Bu noktada soru, fiili istek oluşumu süreciyle ilgili (normalde bulunamayan) doğrudan kanıtların ötesinde kanıt bulup bulamayacağımız. İhtiyatı elden bırakmadan tercihler için şöyle bir *özerklik koşulu* önermek istiyorum:

> S_1 ve S_2 adlı iki olabilirler kümesi, R_1 ve R_2 şeklinde iki tercih yapısına sahip olsun. Bu durumda (genel kümeden) herhangi bir x ya da y için xP_1y ve yP_2x olmamalıdır.[70]

Bu koşul tercihin kayıtsızlığa indirgenmesine ve kayıtsızlığın tercihe dönüşmesine izin verir, ama tercihlerin tümden tersyüz olmasını dışlar. Gözümüzde canlandıracak olursak, tilki üzümlere sırtını döndüğünde çilek ya da ahududu konusundaki tercihi değişmemelidir. Bu koşul hem kümeler arası hem de küme içi sıralamada değişikliğe izin verir. S_1'de x,y ve S_2'de u,v olduğunu varsayalım. Buna göre xP_1u ve xI_2u yeni olabilirler kümesindeki öğelerin değerinin bilinçli olarak yükseltilmesi olarak açıklanabilir. Benzer biçimde xP_1y ve xI_2y de ulaşılmaz hale gelen seçenekler arasında ince ayrımlar yapma ihtiyacının olmamasıyla açıklanabilir. Ayrıca uI_1v ve uP_2v de ulaşılır hale gelen öğeler arasında bu tür ayrımlar yapma ihtiyacı ile açıklanabilir. Bunun tersine, xP_1u ve uP_2x yeni bir öğenin değerinin fazlaca yükseltilmesi ya da eski bir öğenin değerinin fazlaca düşürülmesinin, yani bir anlamda uyumsal tercihlerin aşırıya kaçma eğilimine karşılık gelen bir durumun göstergesi olabilir. Aynı şekilde, xP_1y ve yP_2x (ya da uP_1v ve vP_2u) açık biçimde irrasyonel fenomenlerdir, çünkü yeni kümeye uyum sağlamanın eski

70. Burada ve daha sonrasında, "P"yi kesin tercihler için (...'den daha iyi), "R"yi zayıf tercihler (en azından ... kadar iyi) ve "I"yi kayıtsızlık için kullanacağım.

kümedeki iç sıralamayı değiştirmesi için hiçbir neden yoktur.

Bu özerklik koşulunu yerine getirmeyen tercih değişikliğine varsayımsal bir örnek vermek gerekirse, özgür bir yurttaş olarak, özgür bir yurttaş olmayı (x) toplama kampında mahkûm olmaya (y), kampta mahkûm olmayı ise kampta muhafız olmaya (z) tercih edebilirim. Fakat kampa düşersem, muhafız olmayı özgür bir yurttaş olmaya tercih eder hale gelip mahkûm olmayı da en alt sıraya yerleştirebilirim. Başka bir deyişle, olabilirler kümesi (x,y,z) iken x'i y'ye ve y'yi z'ye tercih ediyorum, ama küme (y,z)'ye indirgendiği zaman z'yi x'e ve x'i y'ye tercih ediyorum. Her iki durumda da olabilirler kümesindeki en iyi öğe aynı zamanda genel olarak da en iyi öğe durumunda. Bu kendi başına bir özerk olmama göstergesi değildir. Ama buna ilaveten olabilirler kümesinin sınırlanması tercihlerin tersyüz olmasına yol açıyor ve böylece koşul çiğnenmiş oluyor. Kısıtlanmış küme, her ikisi de z'ye tercih edilen x ile y arasında bir kayıtsızlığa yol açmış olsaydı, bu gerçekten Stoacı anlamda kendine hükmetmek anlamına gelirdi. Başka bir örnek olarak şehre taşındıktan sonra farklı çiftçilik türleriyle ilgili sıralamasını tersine çeviren ve daha önce en alt sıraya koyduğu mekanize tarım yöntemlerini artık daha çok tercih eden emekçiyi hatırlayalım. Üçüncü olarak da, modernleşmenin yalnızca prestij sıralamasında çeşitli noktalara yeni mesleklerin yerleştirilmesi anlamına gelmediğini, aynı zamanda eski mesleklerin de tekrar sıralanmasını sağladığını göz önüne alalım.

Uyumsal tercihlere sahip bir kimse çözüm kümesinde bir değişiklik yaşadığı zaman iki şeyden biri olabilir: yeni kümeye uyum sağlama ya da uyumsal tercihlerden tümüyle kurtuluş. İkinci durumun bir göstergesi genel anlamda en iyi öğenin artık olabilirler kümesinde bulunmaması olabilir. Olabilirler kümesinin en iyisi genel anlamda en iyi olarak kalmışsa bile tercihlerin tersyüz olmaması durumunda uyumsallıktan çıkıldığı tahmininde bulunabiliriz. Yeni kümeye uyum sağlama şehir-kırsal örneğinde gözler önüne serilmişti. Uyumsal tercihlerden kurtuluşa bir örnek olarak ise aşağıda değineceğimiz Sanayi Devrimi vakasını ele alabiliriz. Burada kurtuluş teşhisini ilk kıstasa, yani genel anlamda en iyinin olabilirler kümesinin dışında olmasına göre koyuyoruz. İkinci kıstas –olabilirler kümesinin en iyisinin tercihler tersyüz olmadan genel an-

lamda en iyi olma durumunu koruması– ise muhtemelen yaygın kullanım alanı bulamaz çünkü bilinçli kişilik planlaması nispeten ender rastlanan bir fenomendir.

Özerkliğin olmaması refahta azalma anlamına mı gelir, yoksa özerkliğin refahla ödünleşim tarzında, ters yönde bir bağlantısı mı vardır? Sorunun cevabı refahı sırasal ya da sayısal olarak ele almamıza göre değişir. Bana göre, *eğer* klasik anlamıyla (kişiler arasında karşılaştırılabilir ve birbirine eklenebilir olanaklar içeren) bir sayısal istek tatmininden söz edilebilirse, o zaman refahın ölçülmesi açısından özerklik konusu ilgisizdir. Ancak, kendimizi toplumsal seçim kuramının sırasal çerçevesiyle kısıtlarsak, özerklik kavramı refah açısından anlamlı hale gelir. Sırasal yaklaşımın söylemiyle, yRx'ten xPy'ye değişimin 'x in değerinin artmasıyla ve y'nin değerinin azalmasıyla meydana geldiği vakalar arasında anlamlı bir ayrım yapmak mümkün değildir. Ama tercih değişikliği özerklik koşulunu yerine getirmiyorsa, o zaman değişiklik y'nin değerinin azalmasıyla meydana gelmiş ve dolayısıyla değişiklikten sonra kişi x tercihiyle öncesine göre daha iyi bir duruma geçmemiş olabilir demektir. Diğer bir deyişle, saf sırasal bir söylemle ifade edildiğinde özerklik koşulu tercihlerin altında yatan sayısal yapıyı anlamada yardımcı olabilir. Şimdi bu konuda daha kapsamlı yorumlara geçiyorum.

III.4 Ekşi Üzümler ve Toplumsal Seçim

Uyumsal tercihlerin faydacılık açısından anlamını incelemek için, Britanya'da gerçekleşen Sanayi Devrimi'nin iyi bir şey mi yoksa kötü bir şey mi olduğu sorusunu ele alacağım. Tarihçiler arasında bu dönemle ilgili tartışmalarda[71] iki konu ortaya atılmış ve kimi zaman da birbirleriyle karıştırılmıştır. Birincisi, Britanya halkının refah düzeyi 1750 ile 1850 yılları arasında nasıl değişim gösterdi? İkincisi, sanayileşme tarihte olduğundan daha yumuşak biçimde meydana gelebilir miydi? (Cevap evetse, bu sürecin gerçekte olduğundan daha az kapitalist olması mı yoksa daha çok kapitalist ol-

71. Bkz. Elster (1978a), s. 196 vd.

ması mı daha iyi olurdu?)[72] İlk konuya dönersek, ne tür kanıtlar işimize yarayabilir? Kuşkusuz tarihçiler reel ücreti, ölüm oranını, hastalıkları ve istihdamı ana değişkenler olarak seçip bunların ortalama değerlerini, nüfustaki dağılımlarını ve zaman süresince dalgalanmalarını esas almakta haklıdırlar. Ama eğer gerçekten refah konusuyla ilgileniyorsak, o zaman istek ve özlemleri de göz önünde bulundurmalıyız. Eğer Sanayi Devrimi isteklerin o istekleri tatmin etme kapasitesinden daha hızlı yükselmesine neden olmuşsa, o zaman Kötümser görüşlerin doğru olduğunu ve yaşam standardında bir düşüş yaşandığını mı söylemeliyiz? Yoksa Kötümser olmayan görüşe uygun şekilde,[73] istek tatmini konusundaki kapasite artışının yaşam standardında bir artış anlamına geldiğine mi karar vermeliyiz? O da olmadı, Engels'in izinden giderek,[74] maddi yaşam standardında bir düşüş olsa bile Sanayi Devrimi'nin kitleleri bitkisel hayattan çıkararak haysiyetlerini yükselttiğine mi kanaat getirmeliyiz?

Sorun *The American Soldier*'da değinilen soruna benziyor ve tıpkı orada olduğu gibi hayal kırıklığı ya da moral bozukluğunun, tabii eğer varsa, yükselen hedeflerden değil aşırı beklentilerden kaynaklanma ihtimali söz konusu. Eğer böyle olduğu ortaya çıkarsa, faydacılar Sanayi Devrimi'ni yermek istemeyebilir. Belki de irrasyonel inançlardan kaynaklanan hayal kırıklıklarının toplam faydayı hesaplarken sayılmaması gerektiğini söyleyebilirler: Eğer tercihlerin bilinçli olmasını istiyorsak, o zaman kuşkusuz inançların da sağlam temellere dayanmasını şart koşmak mantıklı olur. Fakat faydacıların aynı şeyi daha iddialı isteklerden kaynaklanan hayal

72. Aslında, kimse fiilen girilen yolun optimal olduğunu düşünüyormuş gibi görünmüyor, dolayısıyla tartışma (T. S. Ashton ya da F. Hayek gibi) sürecin yeterince kapitalist özellikler taşımadığını düşünenlerle, (E. Hobsbawm ya da E. P. Thompson gibi) çekilen eziyetlerin aşırı kapitalist yapıdan kaynaklandığını iddia edenler arasında cereyan ediyor.

73. Elster (1978a), s. 220, n. 35'te dile getirildiği gibi, "iyimserlik" ve "kötümserlik" kavramları yanıltıcıdır. Kötümser olma ile kötümser olmama konusu burada ele aldığımız olgusal konudur, iyimser olma ile iyimser olmama ise daha iyi alternatif sanayileşme yollarıyla ilgili olan ve gerçeklerle uyuşmayan bir konudur.

74. Engels (1845), s. 308-9. Ayrıca karşılaştırma için bkz. Marx (1857-8), s. 162, 488.

kırıklıkları için de söyleyebileceğini sanmıyorum, huzursuzluğun ana nedeninin bu olduğu ispatlanırsa Sanayi Devrimi'ni tümden reddetmeye bile yönelmeleri söz konusu olabilir. Burada öncelikle gerçekten de yeni bir istek seviyesinden kaynaklanan hayal kırıklıkları olduğunu varsayarak bunun faydacılık açısından ne anlama geldiğini açıklamaya çalışacağım. Daha sonra ise aşırı beklentiler sorununa döneceğim.

Bir an için, x olarak tanımlayacağımız sanayileşme öncesi halde bulunduğumuzu düşünelim. Ortaya çıkan fayda fonksiyonları ise $u_1....u_n$ olsun. Bunları sırasal ve karşılaştırılamaz, yani devamlı ve tutarlı tercihler anlamında (I.2), ya da klasik sayısal anlamda tümüyle karşılaştırılabilir olarak düşünebiliriz. Bu iki vakadan sırasal ve sayısal diye söz edeceğim, ama okur bu ikisi arasındaki en önemli farkın ikincisinin, ilkinin aksine, kesin bir biçimde toplam faydadan söz etmemize izin vermesi olduğunu unutmamalıdır.[75] Şimdi sanayileşmenin meydana geldiğini ve bunun sonucunda $v_1...v_n$ fayda fonksiyonlarına sahip olan y haline geçildiğini varsayalım. Buna ek olarak, daha çok insanın sanayileşmenin meyvelerinden yararlandığı ya da herkesin daha çok yarar sağladığı olası bir z hali de olsun. Fayda fonksiyonları verildiğinde, toplumsal seçime ya da toplumsal tercih sıralamasına varmak için kullanabileceğimiz bir tür faydacı yöntem olduğunu varsayıyoruz. Sırasal vakada bu bir çeşit toplumsal seçim fonksiyonu (I.4) olmalı; sayısal vakada ise tek yapmamız gereken en büyük fayda toplamını sağlayan hali seçmek. Daha sonra $u_1....u_n$ fayda fonksiyonları hakkında şu varsayımlarda bulunuyoruz:

Sırasal vaka: Sanayi öncesi fayda fonksiyonlarına göre (x,y,z) kümesinden toplumun seçimi x olur.

Sayısal vaka: Sanayi öncesi fayda fonksiyonlarına göre x halinde toplam fayda y'de ya da z'de olduğundan daha yüksektir.

$V_1...v_n$ fayda fonksiyonları için de şu saptamalarda bulunabiliriz:

75. Sen (1970), Böl. 7, fayda toplama sorunları üzerine güzel bir inceleme içermektedir. D'Aspremont ve Gevers (1977) faydaların toplanması ve karşılaştırılmasıyla ilgili çeşitli yaklaşımların bilgi açısından koşullarına değinmektedir.

Sırasal vaka: Sanayileşme sonrası fayda fonksiyonlarına göre toplumsal seçim fonksiyonu z'yi y'nin ve y'yi de *x*'in üzerinde sıralar.

Sayısal vaka: Sanayileşme sonrası fayda fonksiyonlarına göre *z* halindeki toplam fayda *y*'dekinden, *y*'deki ise *x*'tekinden yüksektir.

Son olarak ise şu eklemeyi yapıyoruz

Sayısal vaka: Sanayi öncesi fayda fonksiyonları kapsamında *x* halindeki toplam fayda sanayileşme sonrası fayda fonksiyonları kapsamında y halindeki toplam faydadan yüksektir.

Buna göre sanayileşmeden önce, hem sırasal hem de sayısal vakalarda, bireyler mümkün olan en iyi dünyada yaşamaktadırlar. Sanayileşmeden sonra ise bu geçerli değildir, çünkü artık toplumun seçimi daha da sanayileşmiş bir dünya yönünde olacaktır. Her ne kadar –sayısallığın geçerli olduğu varsayımıyla– insanlar önceye göre daha kötü durumda olsalar da, sanayileşmişlik hali toplumsal olarak sanayi öncesi hale tercih edilmektedir. Bunun sezgisel anlamı, fiili ya da beklenen gelir gibi nesnel bir boyutta herkes için *z*'nin *y*'den, *y*'nin de *x*'ten daha iyi olduğudur; hatta *y x* teh yeni bir arzu düzeyi yaratacak denli iyidir ve *z* ise *y*'den, insanlarda *y*'deyken *x*'te olduklarından sayısal anlamda daha kötü durumda olmalarına yol açacak bir hayal kırıklığı veya moral bozukluğu yaratacak denli iyidir, ama bu sayısal dezavantaja rağmen *y*'deyken toplumsal seçim *x* değil, *y* yönündedir. "Bu güzel yeni eşyalara sahip olmadan önce daha mutluyduk, ama şimdi onlar olmazsa perişan oluruz." Görüldüğü gibi hiç de olmayacak bir şey değildir bu.

Bu durumda faydacının önerisi ne olmalı? Bence, faydacının herhangi bir öneride bulunacak bir dayanağı kalmamıştır. *X* hali *x* tercihlerine göre toplumsal olarak *y*'den, *y* ise *y* tercihlerine göre *x*'ten daha iyidir ve bunun ötesinde bir şey söylemek imkânsızdır. Ancak, yapılan varsayımlar çerçevesinde sayısal faydacının kesin olarak *x*'i *y*'ye üstün tutması gerekir, ki bu da bana göre kabul edilemezdir. Refahtaki en küçük kaybın her zaman özerklikte olabilecek en büyük artıştan daha önemli olduğu doğru olamaz. İsteklerin özerkliğinin isteklerin tatmininden önce geldiği, hayal kırıklığı, mutsuzluk ve tiksintinin olumlu karşılandığı vakalar olmalıdır. Aktarılan vakada uyumsal tercihlerden kurtulmanın sonuçları tam da

budur: hayal kırıklığı ve özerk bireylerin ortaya çıkması. Toplumsal sorunları çok büyük dozlarda sakinleştiricilerle çözmek istemediğimiz gibi, insanların kendilerini uyumsal tercih değişimi ile uysallaştırmalarını da istemeyiz. Engels sanayi öncesi toplumun bilinçsiz keyfini gereğinden fazla, bilinçsiz sefilliğini ise gereğinden az önemsemiş olabilir, ama bu, "söz konusu varoluş sıcak ve romantik olmakla beraber yine de insanlara yaraşmamaktaydı," yönündeki gözleminin geçerliliğini ortadan kaldırmaz.[76]

Savımı hayal kırıklığının kendi başına iyi bir şey olduğu fikri üzerine kurmuyorum. Bunun doğruluğuna inanıyorum elbette, bence mutluluk için birbirini karşılıklı olarak karmaşık bir biçimde pekiştiren bir tatmin öğesine ve bir beklenti öğesine ihtiyaç vardır.[77] Hatta, "İstediklerinin bir kısmından yoksun olmak mutluluğun vazgeçilmez bir parçasıdır."[78] Fakat bu durumda bir faydacı optimal hayal kırıklığı yaratmak için plan yapmaya kalkardı. Benim söylemek istediğim, özerkliğin vazgeçilmez bir parçası olduğu sürece optimal olanın üzerinde hayal kırıklığının bile iyi bir şey olabileceğidir. Gittikçe daha fazla mal edinme çabasının insanlar için en iyi yaşama biçimi olduğunu da söylemiyorum. Kuşkusuz hayal kırıklığına uğratan bir maddi refah arayışının artık uyumsal tercihlerden kurtuluş anlamına değil de müptelalığa yol açan tercihlere tutsaklık anlamına geldiği bir noktaya varmak mümkündür. Fakat bu noktaya sanayileşmenin erken evrelerinde ulaşılmadığını düşünüyorum. Refah artırma mücadelesinin zaten başlangıcından beri özerk olmadığını yalnızca yapmacık entelektüeller iddia edebilir. Temel malların kendisinin amaç değil de seçilmiş yaşam planının gerçekleştirilmesi için (nötr) bir araç olduğunun altını çizen Rawlsçu yak-

76. Engels (1845). s. 309.

77. Bunu, Ainslie'deki (1984) "zamanından önce tatmin" tartışmasıyla karşılaştırınız. "Bu insani eğilimi kontrol edemeyen kişi çocukluğun kısır kadiri mutlaklığına dönüş yapar ve Midas'ınkine benzer bir dokunuşa sahip olur: Açlığı tatmin edilmiştir, fakat bu o denli çabuk olmuştur ki bir güdüden tam anlamıyla tatmin sağlamak için gerekli olan o beklenti hiçbir zaman oluşamaz, ayrıca bu o kadar da kısa sürede gerçekleşir ki süreci devamlı tekrarlama ihtiyacı duyulur." Bu anlamda ekşi üzümlerin mastürbasyonun bazı niteliklerini barındırdığı söylenebilir.

78. Bertrand Russell, alıntı Kenny (1965-6).

laşım bana tümüyle doğru görünüyor, tıpkı bir noktada maddi refahta yeni artışların önemini kaybettiği yönündeki gözlemi gibi.[79] Gerçek yaşamda da daha önemsiz olarak algılanıp algılanmadığı ise başka bir konu.

Bunun neden faydacılığa bir örnek olduğunu açıklamam gerek. Genel olarak, bir adalet ya da sosyal seçim kuramı iki kıstası (başka birçok kıstasla birlikte) yerine getirmelidir. Birincisi, eylem konusunda bize rehber olmalıdır, yani en önemli durumlarda etkili seçimler yapmamızı sağlamalıdır. Eğer herhangi bir vakada iki ya da daha fazla seçeneğin eşit ve azami derecede iyi olduğunu söylüyorsa, bunun somut bir anlamı olmalıdır ve yalnızca kuramın bir süsü olarak kalmamalıdır. Son durum, örneğin ancak ve ancak bir kişi x'i kesin biçimde y'ye yeğliyor ve kimse kesin biçimde y'yi x'e tercih etmiyorsa x'in toplumsal olarak y'den daha iyi olduğunu, öte yandan bir kişi x'i kesin olarak y'ye tercih ediyorsa ve diğer bir kişi de y'yi kesin olarak x'e tercih ediyorsa toplumun x ile y arasında kayıtsız kaldığını söyleyen Pareto ilkesi için geçerlidir. Her ne kadar bu ilke biçimsel olarak bir sıralama kuruyorsa da eylem konusunda bir yol gösterici olarak son derece yetersizdir. Bir kuram bize kimi seçeneklerin karşılaştırılamaz olduğunu söylememeli ve bu sorunu toplumun karşılaştırılamaz seçenekler arasında kayıtsız olduğunu varsayarak aşmaya çalışmamalıdır.[80]

İkincisi, bir adalet kuramının belli vakalarda ahlaki sezgilerimizi fazlaca çiğnememesi koşulunu getirmeliyiz. Eğer bir kuram Coase teoremi gerektirdiğinde insanların sakinleştirici almalarını salık veriyorsa,[81] onun kötü bir kuram olduğunu *anlarız*. Bu tür sezgilerin tam rolünün hâlâ pek iyi anlaşılmamış olduğu doğrudur. Eğer kültürden kültüre değişiyorlarsa, o zaman evrensel bir adalet kuramına nasıl temel teşkil edeceklerini anlamak zor. Öte yandan kültürden kültüre değişmiyorlarsa, bunların biyolojik bir nedeni olduğundan kuşkulanabiliriz,[82] ki bu da sezgileri etik konusunda daha da işe yaramaz kılar. Belki de farklı sezgilerden yola çıkan in-

79. Rawls (1971), §§.15, 82.
80. Karşılaştırma için bkz. Sen (1970), Böl. 2 ve 5.
81. Nozick (1974), s. 76'da dile getirildiği biçimiyle.
82. Rawls (1971), s. 503, Trivers (1971)'den hareketle.

sanların yukarıda I.5'te ele alınan türde bir süreçten geçerek tek bir denge noktasına doğru yönelebileceklerini umut edebiliriz. Böyle bir sonuç insanı kültürel ya da biyolojik olarak belirlenen bir varlıktansa rasyonel bir varlık olarak gösterirdi. Ne var ki, bu yolla değerler üzerinde ortak bir anlaşma sağlanabileceğini pek sanmadığımı söylemiştim. Bu gibi sorunları bir kenara bırakırsak, sezgileri tümüyle gözardı edebilecek bir adalet kuramı düşünemiyorum.

Neticede, benim faydacılığa karşı çıkma nedenim bu iki kıstası da yerine getirmeyişidir. Sırasal faydacılık kimi vakalarda bir karar ortaya koymazken, sayısal faydacılık kimi zaman kötü kararlar verilmesine yol açmaktadır. Sırasal faydacılığın karar verme konusundaki bu başarısızlığının nedeni, başka vakalarda da olduğu gibi, tercihler hakkında bilgi yetersizliğidir.[83] Sayısal faydacılık daha fazla bilgiye izin verir ve böylece karar sorununa çözüm getirir. Ama sayısal yaklaşım bile gereğinden az bilgiye geçit vermektedir. Teslimiyetten kaynaklanan tatmin ile özerk isteklerin tatmininden kaynaklanan tatmin hedonometrede aynı gibi görünebilir, ama benim savıma göre aralarında başka nedenlerden ötürü ayrım yapmamız gerekir.

Artık III.2'de ortaya koyduğumuz ayrımlardan kimilerini bu konulara uygulayabiliriz. Karşıuyumsal tercihlerin uyumsal tercihlere göre ahlaki açıdan daha az sorun yaratmasının nedeni, karşıuyumsal tercihlerden kurtuluşun aynı anda hem özerkliği hem de refahı artırmasıdır. Yenilik ve değişim yönündeki sapkın güdüye artık sahip olmadığım –ya da bu güdü tarafından yönetilmediğim– zaman, özerk olmayan isteklerin tatmin edilmemesi özerk isteklerin tatmin edilmesine dönüşebilir. Karşıuyumsal tercihlerin yıkıcı özelliği yukarıda I.4'te verilen kendini ölümüne geliştirme fikriyle ilgili örnekte ortaya konmuştu. Burada yenilik fikrini adeta bir saplantı haline getirmiş bir kişi, her biri bir önceki adımın yarattığı tercihlere göre gelişme olarak görülen aşamalı bir dizi değişiklik sonucu felakete sürüklenmekteydi. Açıkça görüldüğü üzere, bu saplantıdan kurtulmak kişinin kendisi adına iyi bir şey olduğu gibi refah açısından da olumlu sonuçlara sahiptir. Öte yandan, uyumsal

83. Bilginin etik açısından önemi için bkz. Sen (1979).

tercihlerden kurtulmak özerklik boyutunda iyi ancak refah boyutunda kötü sonuçlar doğurabilir.

Özerklik kaybına yol açmadan refahta artış sağlama ihtimali olan kişilik planlaması için de benzer yorumlar geçerlidir. Kişilik planlamasının kendiliğinden özerkliği getirdiğini iddia etmiyorum (I.3), ama özerklikte eksilmeye yol açmayacağı da kesindir. Burada kişilik planlamasının hem başlangıçtaki ahenksizlik durumuna göre hem de alternatif çözüme, yani uyumsal tercih değişimine göre refahta iyileşme sağlayabileceğini gözardı etmemeliyiz. İlk olarak, kişilik planlamasının mümkün olanın değerini artırdığını ve bunun –sayısal anlamda– imkânsız olanın değerini azaltmaktan daha iyi bir çözüm olduğunu anımsayalım. Her iki çözüm de ahenksizliği azaltır ama kişilik planlaması kişiyi sayısal anlamda daha iyi duruma getirir. İkinci olarak, kişilik planlaması stratejisinin mutluluk için imkânlarımızın biraz ötesinde (ama fazla da değil) isteklere sahip olmamız gerektiği fikriyle tümüyle uyumlu olduğuna dikkatinizi çekerim. Bu kavramın hayal kırıklığını yalnızca bir acı kaynağı olarak gören Budist kişilik planlamasıyla uyuşmadığı doğrudur. Fakat bunun kötü psikoloji olduğunu ve Leibniz'in "Huzursuzluk canlıların mutluluğu için gereklidir," demekte haklı olduğunu düşünüyorum.[84] Öyleyse kişilik planlaması, kişiyi (optimal düzeyin üzerinde hayal kırıklığının söz konusu olduğu) başlangıç durumundan ve (özlemleri ihtimallerin düzeyiyle, hatta bu düzeyin altında kalacak biçimde sınırlayan, dolayısıyla optimal düzeyin altında hayal kırıklığının söz konusu olduğu) uyumsal tercihlerden daha iyi duruma getiren optimal hayal kırıklığını hedeflemelidir.

Öğrenmeye dayalı iç tercih değişikleri etik açıdan sorun yaratmadığı gibi bunlara özellikle gerek duyulur. Eğer beğenmeyeceğinizi düşündüğünüz bir şeyi denemek o şeyi aslında beğendiğinize karar vermenizi sağlıyorsa, o zaman bu sonraki tercihler toplumsal seçimin dayanağı haline gelmelidir, zira toplumsal seçim bu temel olmadan yeterli olamaz. Elbette yeni oluşan tercihler müptelalık yapıcı tercihler olmamalı ve kişilik konusunda töze duyulan ihtiyaç bilgi ihtiyacının önüne geçebilmelidir. Aslında bu iki koşul bağlantılıdır: Uzun vadeli kalıcı seçimini yapmadan önce her şeyi bir ke-

84. Leibniz (1875-90), c. v, s. 175.

re denemek istediğine karar veren bir kimse, eğer müptelalıkla birlikte gelen "soğurucu durum"lardan birine girerse sahip olduğu az miktardaki kişiliği de kaybedebilir.

Ne var ki, durumu yanlış algılama ile tercihler hakkında yanlış bilgi sahibi olma arasındaki ilişkiye dair çetin sorunlar hâlâ mevcuttur. Sanayi Devrimi'yle ilgili alternatif yorumu –yükselen umutlardansa aşırı beklentiler bağlamındaki yorumu– hatırlayalım. Tocqueville, Merton ve Veyne'in çalışmalarından çıkarılan sonuca göre, belli bir fiili hareketlilik eşiğinin altına inildiğinde beklenen hareketlilik çok düşüktür, hatta sıfırdır. Bu eşiğin üzerinde ise hareketlilik beklentisi irrasyonel denecek kadar yüksektir, neredeyse 1' dir. Dolayısıyla, fiili hareketliliğin düşük olduğu bir toplumda tercihler fiili durum yerine algılanan duruma uyum sağlayabilir ve böylece aşırıya kaçma ya da fazla uyum sağlama olarak adlandırabileceğimiz duruma yol açabilir. Benzer biçimde, toplum söz konusu hareketlilik eşiğini bir kere geçtiğinde irrasyonel beklentiler ve onlara karşılık gelen yüksek istekler ortaya çıkar. Durumunu iyileştirme arzusunun şiddeti, gerçekleşme ihtimaline ilişkin inançla doğru orantılı biçimde artar, inanç ise hüsnükuruntu aracılığıyla arzudan beslenir.

Bu görüş –eğer doğruysa– irrasyonel beklentilerden kaynaklanan hayal kırıklıklarını yeni bir umut düzeyinden kaynaklananlardan ayırt etmenin kolay bir yolu olmadığı anlamına gelir. Fakat hüsnükuruntuya kapılma eğilimi olmadığını varsayarsak, fiili hareketlilik oranı ile beklenen hareketlilik oranı örtüşür ya da en azından sistematik bir farklılık göstermez. O zaman rasyonel beklentiler özgül bir şiddet ya da düzeyde arzu ya da umut ve buna karşılık gelen düzeyde hayal kırıklığı yaratır. Bu noktada faydacı, gerçeğe aykırı olan bu rasyonel beklenti halinde, insanların nesnel durumlarındaki iyileşmelerden sonra daha kötü durumda olmalarına yol açacak derecede hayal kırıklığı yaratılmayacağını ileri sürebilir. Öznel refahın nesnel refah imkânlarındaki artışa rağmen, ya da artış nedeniyle, düşmesi için hüsnükuruntu söz konusu olmalıdır.

Bu son iddianın doğruluğundan pek emin değilim. Kişi durumunu iyileştirme konusunda zayıf bir ihtimal olduğunu bilse bile söz konusu zayıf ihtimal neticede derin bir tatminsizliğe yol açabilir. Ne var ki bu tamamen ampirik bir konudur, dolayısıyla faydacı-

lıkla ilgili bir değerlendirmede rol oynamaz. Faydacı savunduğu kuramın sezgilerle bağdaşmayan yönleriyle yüz yüze geldiğinde gerçek vakalarda bu sorunların ortaya çıkma olasılığının düşük olduğunu söylemekle yetinmemelidir. Onun yerine, ifadesini değiştirmek ve gerçek vakalarda faydacılıkla aynı şeyleri kapsayacak *ve* faydacılığın yetersiz kaldığı noktalarda doğru cevabı sağlayabilecek bir kuram önermek durumundadır. Varsayımsal vakalarla ilgili sezgilerimizin gerçek durumlarla ilgili olanlara göre daha zayıf ve kuramsallaştırmaya daha uygun olduğu doğrudur. Bu da her şeye rağmen faydacı için ufak da olsa açık bir kapı kalmış olduğu anlamına gelir. Bu zorluğun önemini değerlendirmeyi ise okura bırakıyorum.

Metodolojik bir yorumla bitirmek istiyorum. Burada ana hatlarını çizdiğim faydacılığa karşı itirazlar aynı zamanda, Robert Nozick'in söylemiyle, *son duruma dayalı bir adalet kuramının* da eleştirisidir. Toplumsal seçim kuramı doğrultusunda, istekleri verili olarak kabul etmeyip rasyonel ve özerk olup olmadıklarına bakmalıyız. Genelde bu özellikleri hemen isteklerin kendilerine bakarak anlamak zordur. İnançların ve arzuların doğruluğu ve iyiliği son duruma dayalı kavramlardır; başka bir deyişle zihinsel hallerin, ortaya çıkış noktalarından bağımsız özellikleridir. Geniş anlamda rasyonalite (I.3), hallerin fiilen nasıl oluştuğuna bağlıdır. İnançları ve istekleri açısından tamamen aynı olan iki kişiyi rasyonellik, muhakeme ve özerklik açısından tümüyle farklı değerlendirebiliriz. Fakat bu demek değildir ki toplumsal adalet tarihsel bir süzgeçten geçmiş isteklere dayanmalıdır. I.5'te uzunca değindiğimiz gibi, istekleri rasyonel ve kamuya açık tartışmalar yoluyla değiştirmek gibi alternatif bir olasılık da vardır. Zaman ekseninde bu, geriye dönük değil de ileriye dönük bir prosedür demektir. Mevcut istek yapısında nelerin yanlış olduğunun teşhisi için tarihsel yaklaşıma ihtiyaç vardır, ama çözüm için bu yapıyı değiştirmek gerekebilir.

IV

İnanç, Önyargı ve İdeoloji

IV.1 Giriş

İdeoloji belli bir toplumsal grubun konumu ya da (bilişsel olmayan) çıkarıyla açıklanabilen inançlar veya değerler kümesidir. Burada esas olarak ideolojik inançları ele alacağım, ancak kimi zaman ideolojik değer sistemlerine de değineceğim. İdeolojik inançlar daha genel olan önyargılı inançlar sınıfına dahildir ve konumsal açıklamalarla çıkarsal açıklamalar arasındaki ayrım büyük ölçüde iki önyargı biçimi olan yanılsama ile çarpıtma arasındaki ayrıma karşılık gelir. Toplumsal psikolojide de benzer bir ayrım, inançların "soğuk" ve "sıcak" nedensellikleri[1] arasında ya da "psikolojik" ve "psikodinamik" arasında[2] bir karşıtlık şeklinde ifade edilmektedir

Bu bölümün ana amacı bir önceki bölümün tercih oluşumu konusunda yaptığını inanç oluşumu için yapmak, yani rasyonel zihinsel süreçlerin ilgisiz nedensel etkilerce baltalanmasının başlıca yollarını ele almaktır. Daha önce I.3'te kısaca değindiğimiz gibi, irrasyonel inanç oluşumu ile irrasyonel tercih oluşumu arasında yakın benzerlikler söz konusudur. IV.2'de, başka bir gözle bakma sonucu tercih değişimi durumuna benzeyen[3] yanılsamalı inançlar konusunu inceleyeceğim. Benzer biçimde, IV.2'de ele alınan fenomenlerin çoğu ahenksizlik azaltımından kaynaklan türdendir, dolayısıyla ekşi üzümler ve benzer mekanizmaları çağrıştırmaktadırlar. Yalnız,

1. Bu kavramların babası Abelson'dur (1963).
2. Nisbelt ve Ross (1980), Böl. 10.
3. Tversky ve Kahneman (1981) ile Ainslie (1975) bakış açılarının tercihler üzerinde nasıl etkileri olabileceğine dair birtakım fikirler ortaya koyuyorlar.

önemli bir farka değinmek gerekir. Uyumsal tercih oluşumuna götüren nedensel süreç bilinçli kişilik planlamasıyla karşılaştırılabilirken, hüsnükuruntuya götüren nedensel sürecin böyle bilinçli bir karşılığı yoktur, çünkü isteme yoluyla inanmak kavramsal olarak imkânsızdır. Böyle bir karşılık teşkil ediyormuş gibi görünen kendini kandırma kavramının aslında tutarsız olduğunu iddia edeceğim. Başka bir farklılık ise hüsnükuruntunun, ekşi üzümler mekanizmasının aksine genelde yalnızca geçici rahatlık sağlamasıdır. Gerçeklik tekrar egemen olduğu zaman, hayal kırıklığı ve ahenksizlik de tekrar kendini gösterecektir. Hüsnükuruntunun yararlı sonuçlara yol açtığı vakalar olabileceği doğrudur. IV.4'te genel olarak işe yarar hatalar fenomenini ele alacağım ve esasen yan ürün olduklarına göre bunların siyasal kararlar için tutarlı bir temel oluşturamayacaklarını ileri süreceğim.

Bu bölümün ikinci bir amacı ise Marksist ideolojiler kuramı için mikro temeller oluşturmak ve aynı zamanda bilişsel psikolojinin üniversite öğrencileriyle yapılan deneylerin ötesinde nasıl daha gerçek bir anlamda "toplumsal" kılınabileceğini araştırmaktır. Marksist ideoloji kuramının potansiyel anlamda büyük önemi olduğuna inanıyorum ve şu anki az gelişmiş halinin, ne tür kanıt ve açıklamalara ihtiyaç olduğu konusundaki yanlış fikirlerden kaynaklandığını düşünüyorum. Kimi Marksistler inançlarla toplumsal yapı arasında (akıllarına gelebilecek her türlü keyfi benzerlik için kullandıkları havalı bir terim olan) "yapısal homolojilere" dayanan nedensel bağlantılar kurmayı yeterli bulmuşlardır.[4] Bazıları ise inançları sınıf çıkarlarıyla bağları yoluyla açıklamış, ancak bunu yaparken söz konusu terimi tanımlama[5] ya da inançların kendi kendileri-

4. Bu konuda örnekler için bkz. Borkenau (1934) (ve bununla ilgili bir eleştiri için, Elster 1975, s. 18) ya da Goldmann (1954) (ve bununla ilgili bir eleştiri için, Kolakowski 1978, c.iii. s. 336).

5. Birtakım ayrımlar yapılmadığı sürece "sınıf çıkarı" tabiri yalnızca anlamsız bir sesten ibarettir: (i) Bu kavramla toplu olarak tüm sınıfın çıkarından mı söz edilmektedir, yoksa tek tek üyelerin çıkarlarından ını (ii) Burada bahsedilen sınıf çıkarı uzun vadeli midir yoksa kısa vadeli mi? (iii) Eğer kastedilen kısa vadeli çıkar ise, burada durağan bir hal mi söz konusudur yoksa geçici bir durum mu? (III.9) (iv) Kavram öznel smıf çıkarıyla mı ilgilidir, yoksa sınıfa dış gözlemciler tarafından atfedilen nesnel ya da temel sınıf çıkarıyla mı?

ni gerçekleştirebilecekleri akla yatkın bir mekanizma çizme gereği duymamışlardır. Yapısal ve işlevsel yaklaşımlara karşı, ideolojik inançların oluşumunu ve kalıcılaşmasını sağlayan psikolojik mekanizmaların anlaşılmasına ihtiyaç olduğunu ısrarla belirtmek isterim. Bu ise açıkça metodolojik bireyciliği kucaklamadığı sürece Marksist kuramın içinde bulunduğu durağanlık halinin devam edeceği yönündeki daha geniş bir tartışmanın bir parçasıdır. William Blake'in sözleriyle, "Başkasına iyilik yapmak isteyen bunu Ufak Ayrıntılarda yapmalıdır, ... zira Sanat ve Bilim ancak ince ince düzenlenmiş Ayrıntılarda var olabilir."

Bu ayrıntılı betimlemeler, yorulmak bilmeden yapılan kontrollü deneyler sonucunda bilişsel psikoloji tarafından sağlanır. İzleyen kısımda ahenksizlik kuramcılarının çalışmalarından genel bir yaklaşımla, Amos Tversky ve aynı gelenekten gelenlerin eserlerinden ise daha detaylı biçimde yararlanacağım. Özellikle Richard Nisbett ve Lee Ross'un kısa bir süre önce yayımlanan *Human Inference* (İnsan Anlayışı) isimli sentez çalışmasını çok yararlı buldum. Deneysel ve geniş anlamda tarihsel yaklaşımların karşılıklı yararlı olabileceğine inanıyorum: Gözlemlenen kalıplardan hangilerinin rastlantısal hangilerinin nedensel temele dayandığını anlamak için tarihçilerin toplumsal psikolojiye ihtiyaçları var, öte yandan toplumsal psikologlar hayal güçlerini harekete geçirebilecek örnekler bulmak için tarihe yönelmeliler.

IV.2 Durum Kaynaklı İnançlar

İdeolojilere ilişkin Marksist kuram iki farklı biçimde savunulabilir: inançları sınıf durumuna bağlayan bir kuram olarak veya inançları sınıf çıkarları bağlamında açıklayan bir kuram olarak. Bunların her ikisini de –aralarındaki ilişkiyle birlikte– ele alacağım. Daha ileride ise durum kaynaklı inançlar derken ne demek istediğimi açıklayacağım, ama ilk önce savım açısından önemli bir dizi olumsuz önermenin ilkiyle başlamak istiyorum:

İlk önerme: Belli bir toplumsal konum tarafından biçimlendirilmiş inançların o konumdaki insanların çıkarlarına hizmet ettiğini varsaymak için bir neden yoktur.

Özellikle de, sınıf konumu tarafından biçimlendirilen fikirler sınıf çıkarlarına hizmet edecek diye bir şey söz konusu değildir. Bu içgörü Leszek Kolakowski tarafından açık bir biçimde ifade edilmiştir:

> Engels, Kalvenci kadercilik kuramını, ticari başarı ya da iflasın aslında işadamının niyetine değil de iktisadi etmenlere bağlı olduğu fikrinin dinsel bir ifadesi olarak nitelediğinde, Engels'in bu görüşüne katılsak da katılmasak da bunu yalnızca nedensel bir bağlantının ortaya koyulması olarak algılamalıyız: Çünkü dışsal bir güce tümüyle bağlı olma fikri ("esrarengiz" ilahi takdir kılığındaki piyasa güçleri) işadamının çıkarına hizmet etmek yerine daha çok âcizliğini tescil ediyor gibi görünüyor.[6]

İfade Kolakowski'nin bu konu hakkında çok da net düşüncelere sahip olmadığını gösteriyor, zira yalnızca inançların nedensel ve teleolojik belirlenimi arasında ayrım yapmakla yetinip sıcak ve soğuk nedensellik arasındaki ayrıma hiç değinmiyor. "İnançlara söz konusu sınıfın çıkarları neden olmuştur" ve "inançlar biçimlerini söz konusu sınıfın konumuna borçludur" deyişlerinin eşanlamlı olduğuna inanıyor, ki bence bu yanlış. Diğer yandan, bu cümlelerden ilkinin "inançlar söz konusu sınıfın çıkarlarına hizmet eder" cümlesiyle eşanlamlı olmadığını doğru biçimde görüyor. Aslında, inancın nedensel ve teleolojik açıklamaları arasındaki ayrım ile konuma ve çıkara dayanan açıklamalar arasındaki ayrım birbiriyle kesişir, dolayısıyla elimizde iki değil üç vaka olur: nedensel konumsal açıklama, nedensel çıkarsal açıklama ve teleolojik çıkarsal (ya da burada işlevsel olarak adlandıracağımız) açıklama. Genel anlamda konuşmak gerekirse, bu bölümün çekirdeğini IV.3 ve IV.4 oluşturmaktadır.

Bu belirsizlik Kolakowski'nin gözleminin benim üçüncü önermeme (IV.3) bir örnek oluşturabileceği anlamına geliyor. Ama Engels'ten alıntıladığı örnek açıkça ilk önerme kapsamına giriyor. Bu vaka tözel açıdan da ilgi çekici. Dayandığı fikir şu: Rekabetçi bir piyasadaki failler davranışlarının fiyatları etkileyemeyeceği yönündeki iktisadi gerçeği genelleştirip, onlar açısından önemli olan manevi öğeler konusunda da aynı derecede güçsüz olduklarına inanıyorlar. Weber'in analizinden farklı olarak, bu yorum kapitalist gi-

6. Kolakowski (1978), c.i, s. 342.

rişimcilerin neden Kalvenciliğe inandıkları konusuna, bunun sonuçlarının analizini yapmanın ötesine geçerek gerçek bir açıklama getirmektedir. Weber'e göre, kapitalizm Kalvenciliği değil, Kalvencilik kapitalizmi beslemekteydi. Bu en azından kapitalist gelişmenin ilk dönemlerinde, daha sonraları rekabetçi piyasa tarafından sağlanacak dürtüyü din sağlamaktayken geçerliydi.[7] Engels'in analizinin doğal sonuçlarından birine göre, eksik rekabet içeren kapitalizm bir "kontrol yanılsaması" yaratır, dolayısıyla yalnızca miktar ayarlaması yapan ve fiyat kabullenici olan failler kendi eylemlerinin selamet açısından bir fark yaratacağına inanırlar. Ayrıca daha genel anlamda buradan yola çıkarsak, tam rekabetçi, eksik rekabetçi ve stratejik piyasalar (sırasıyla) başka alanlarda bu denli haklı gösterilemeyecek bir bağımlılık, kontrol veya birbirine bağımlılık tutumu yaratırlar.

Bu vakanın ve daha sonra üzerinde duracağımız örneklerin hemen hepsinde inanç sahibi yerel ortamının çeşitli niteliklerini, bunların daha geniş bir bağlamda da geçerli olduğuna dair yanlış bir inanç sonucu genelleştirir. (İnanç gerçekten doğru olsa bile, kanıtlara dayandığından değil de tamamen rastlantı sonucu böyledir.) İnanç sahibi kendi küçük dünyasının çeşitli yasalara ya da belli tanımlara uyduğunu gözlemler ve hiç düşünmeden bunun daha geniş bir bağlamda da geçerli olması gerektiğini varsayar. Bilişsel psikoloji söylemiyle bu durum, örneklemede önyargı sonucu çıkarımsal hata ve "bulunabilirlik höristiği"ne* aşırı bel bağlama olarak adlandırılabilirdi,[8] fakat açıkça görülüyor ki, fenomenin kendine özgü yönlerini kavramakta yetersiz kalan eksik bir tanımlamadır bu. Bunu anlatmanın en iyi yolu, bence, inanç sahibinin kısmi bir görüye sahip olduğunu söylemektir. (IV.3'te ise taraflı görü konusu ele alınacaktır.) Burada konu edilen ideolojilerin önemli bir niteliği, *bir parçanın mantığından bütünün anlaşılması* kavramını içermeleridir.

* Kişinin bir olgu hakkında karar verirken en kolay hatırladığı örnekleri esas alması. Bireysel deneyimlere ve tekil örneklere dayanan bu yöntemle verilen kararların yanıltıcı olma ihtimali yüksektir. Örneğin, dedesi yıllar yılı günde bir paket sigara içtiği halde 100 yaşına kadar sağlıklı bir yaşam süren bir kimse, bu örneğe dayanarak sigara içmenin zararlı olmadığı kararına varabilir. –*ç.n.*

7. Weber (1920), s. 203.

8. Nisbett ve Ross (1980), s. 77.

Bütünleme safsatasından, yani bir kümenin öğelerinden birisi için tek başına geçerli olan nedensel mekanizmaların tüm öğeler hep birlikte alındığında da geçerli olacağı inancından kaynaklanan ideolojiler önemli bir özel vaka teşkil eder.[9] II.9'da kısaca bu safsatanın örneklerinden birine, Tocqueville'in reddettiği bir inanca değinmiştim: Aşk evlilikleri böyle evliliklerin istisna olduğu toplumlarda mutsuz geçmeye eğimli olduğuna göre, bu durum aşk evliliklerinin norm olması gereken demokrasiye karşı bir sav olarak kullanılabilir. Şimdi bu yanlış anlayışa başka örnekler vereceğim.

İdeolojik inanç sistemlerinde görülen önemli bir vaka, baskı gören ve sömürülen sınıfların baskı uygulayan toplumsal düzenin adaletine ya da en azından gerekliliğine inanma eğilimidir. Bu inanç büyük ölçüde çarpıtmadan (örneğin rasyonalizasyon gibi mekanizmalardan) kaynaklanıyor olabilir (IV.3). Ama aynı zamanda bir yanılsama, sadece bilişsel kaynaklardan çıkan bir önyargı öğesi de mevcuttur. Paul Veyne, klasik antikçağda yaşamış bağımlı bir insanın yaşamını ve güvenliğini efendisine borçlu olduğuna inanmak zorunda olduğu yönünde ikna edici bir sav ortaya atıyor: "Tanrı'nın lütfuyla, yaşamımı ve varlığımı bu efendiye borçluyum; o ve onun sahip olduğu, üzerinde yaşadığım bu geniş topraklar olmadan ben ne yapardım?"[10] En aşağılayıcısı ise Roma'da pleblerin "Hiç kimsenin değilsen, hiçbir şeysin," sözüydü.[11] Bir efendim olmadan daha kötü durumda olacağıma göre, bu mantık çerçevesinde efendisiz bir toplum yaşanmaz olurdu, çünkü o zaman bana kim iş ve korunma sağlardı?[12]

9. Elster (1978a), s. 97. 10. Veyne (1976), s. 554. 11. *A.g.y.*, s. 696.

12. Aslında, incelediği failler kadar tarihçinin kendisi de bu safsataya kapılmaya meyillidir: "Köleliğin olduğu günlerde, Güney'deki kasabalar ve şehirler, sayıca çok ve nüfusça kalabalık olmadıklarından, ihtiyaçlarının büyük bölümünü az sayıda kölenin olduğu küçük çiftliklere sahip bölgeler yerine, birçok kölenin çalıştığı plantasyon bölgelerinden sağlamaktaydılar. Alanlar, satanlar, yolculuk edenler, çocuklarını akademilere ve üniversitelere gönderenler çoğunlukla plantasyon sahipleriydi. Buna göre, hiç kuşku yok ki, *eğer kölelik ve plantasyonlar olmasaydı, Güney'deki şehir ve kasabalar daha az sayıda ve daha küçük olurlardı, bu ise köle sahibi olmayan beyazlar için de daha az fırsat anlamına gelirdi*" (Russel 1966; italikler eklenmiştir. Bu konu üzerine bir tartışma için bkz. Elster 1978a, s. 211).

Feodalizmi gönüllü, serflerle derebeyi arasında karşılıklı çıkara dayanan, derebeyinin koruma sağlayıp karşılığında mal ve hizmet aldığı bir düzen olarak açıklayan kuramların varlığı da benzer bir optik yanılsama aracılığıyla açıklanabilir.[13] Gönüllü ve rasyonel bir düzenleme yanılsaması, derebeyinin esas olarak diğer derebeylerine karşı koruma sağladığını gözlemlediğimizde (mafyanın, aldığı haracı rakip mafyaların oluşturduğu tehdidi ileri sürerek haklı göstermeye çalışmasına benzer bu) ortadan kalkar. Feodalizm, herkes benzer biçimde davrandığında her topluluk açısından boyun eğmenin optimal olması anlamında bir Nash dengesi olarak görülebilir. Ama tüm topluluklar efendilerini beslemeyi reddetselerdi, korkulacak derebeyleri kalmaması ve koruma ihtiyacının da ortadan kalkması anlamında ayaklanma da bir denge noktası sağlardı.

Son olarak, neoklasik kapitalist sömürü kuramının ya da daha genel anlamda, mantıksal olarak bütün emekçilere yer olmayan bir ortamda emekçilerin her birinin yaptığı üretime göre ücret alması konusunda hemfikir olan tüm kuramların altında da benzer bir yanılsama yatmaktadır. Neoklasik kuram, marjinal üretime göre ücretlendirilme yapıldığı zaman, yani her bir işçi sanki en son işe alınanmış ya da (daha önemlisi) işten atılacak ilk kişiymiş gibi ücret aldığı zaman, emeğin sömürülmemiş olduğunu söyler.[14] İşveren tek tek herkesi kovulmayla tehdit edip, her birine inandırıcı biçimde onlardan sağladığı değerden (yani marjinal değerden) daha fazlasını ödeyemeyeceğini söyleyebilir ve bireysel ücret pazarlıklarıyla her işçinin kendini böyle görmesi sağlanabilir. Fakat herkes marjinde olamaz ve marjin-altı üretim tipik olarak marjinal üretimden daha fazla olduğundan bu sav bireysel yerine kolektif pazarlık söz konusu olduğunda çöker. Benzer biçimde Marx da, kapitalistin, her bir işçiye diğer işçilerle işbirliğine gitmeden yalnızca kendi başına kazanabileceğine göre ödeme yaparak kârlı çıkabileceğini ileri sürmüştür:

> Birbirinden bağımsız olduklarından emekçiler, kapitalistle ilişki kurup birbirleriyle ilişki kurmayan soyutlanmış bireylerdir. ... [Sermayeyle işbir-

13. Bu sava ilişkin bkz. North ve Thomas (1971), söz konusu yorumun güzel bir eleştirisi için bkz. Fenoaltea (1975).

14. Bloom (1940) veya Bronfenbrenner (1971), Böl. 8, neoklasik sömürü kuramını gözler önüne sermektedir. Ayrıca bkz. Elster (1978b, c).

liği içinde çalışırken emeğin geliştirdiği üretim gücünün] sermayeye maliyeti olmadığından, öte yandan da emekçinin kendisi emeği sermayeye ait olmadan önce üretim gücünü geliştirmediği için, sermaye doğanın bir lütfu gibi görünen bir güce sahiptir.[15]

Bu örnekler toplumsal ve iktisadi yapıdaki konumları nedeniyle baskı gören ve sömürülenlerin, toplumsal nedenselliği çıkarlarına hizmet etmeyen bir şekilde gördüklerini ortaya koymaktadır. Ne var ki, bu inançların efendilerin çıkarlarına hizmet ettiğine hiç kuşku yoktur. Gerçekten de Marksist ideoloji kuramında toplumdaki inanç sistemleri ile yönetici sınıfın çıkarları arasında sistematik ve açıklayıcı bir bağıntı olduğunu öne süren bir dal vardır. Buna karşılık olarak şu önermeyi sunmak istiyorum:

İkinci önerme: Toplumsal konum tarafından biçimlendirilen inançların yönetici ya da egemen grubun çıkarlarına hizmet ettiğini varsaymak için hiçbir neden yoktur.

Özellikle de egemen sınıfın konumu tarafından biçimlendirilen fikirlerin genelde o sınıfın çıkarlarına hizmet ettiğine inanmak için hiçbir neden yoktur. Kolakowski'nin Engels'ten verdiği örnek bunu gözler önüne seriyor. Kapitalist sınıfın, iktisadi yapıdaki konumu nedeniyle, işçilerdekine benzer optik yanılsamalara açık olduğunu göstermek mümkündür. Örneğin, Marx para ile sermayenin birbirine karıştırılmasının (ki merkantilist düşüncenin tipik bir özelliğidir bu) pratik kapitalist için ikisinin birbirine eşit olmasıyla açıklanabileceğini iddia etmiştir. Marx'a göre pratik kapitalist,

> sermayesini faiz kazandıran sermaye olarak kullanma ya da üretim sermayesi olarak kullanarak değerini artırma seçeneklerine sahiptir. Sermayenin işin başında parasal sermaye olup olmadığından ya da parasal sermayeye dönüştürülmesi gerekip gerekmediğinden bağımsız olarak geçerlidir bu. Ama kimi inceliksiz iktisatçıların yaptığı gibi, [bu savı] toplumun toplam sermayesine uygulamak kuşkusuz akıl almaz bir şeydir.[16]

Bu sav gerçekten de akıl almazdır, yine de yüzyıllar boyu merkantilist düşüncenin temelini oluşturmuştur. On yedinci yüzyılda kameralistler para ülkede kaldığı sürece –sanki askerler altın ve gü-

15. Marx (1867), s. 333. 16. Marx (1894), s. 377.

müşle beslenebilirlermiş gibi– savaşların bir ülkeyi tüketemeyeceğini savunmaktaydılar.[17] Merkantilizm tarihçisine göre, Birinci Dünya Savaşı sırasında bu düşünce biçimi Alman iktisatçıları arasında hâlâ yaygındı;[18] halen de kimi alanlarda dile getirilmeyen bir varsayım olarak varlığını sürdürdüğüne kuşku yok. Kapitalist girişimcinin fiili seçim durumunun bizi doğrudan götürdüğü bir sonuçtur bu, ama kapitalist sınıfın çıkarlarına açıkça ters düşmektedir.

Son bir örnek olarak George Katona'nın şu savını ele alalım: Üreticiye genel vergi oranındaki bir artışın genel fiyat düzeyine etkisi sorulduğunda, fiyatların artacağı biçiminde cevap verme olasılığı yüksektir, çünkü kendi kısıtlı deneyimlerine göre vergi oranındaki bir artış, maliyet ve fiyatlandırma açısından tıpkı ücret artışı gibi etki eder.[19] Keynesçi muhakeme ise vergi toplam talebi ve dolayısıyla fiyatları düşüreceği için toplam etkinin bunun tam tersi olacağını ortaya koyuyor. Açıkça görülüyor ki eğer tipik bir üreticinin görüşleri politika için temel olarak alınsaydı üretici sınıf üzerindeki etki olumsuz olurdu. Aslında, gerçekliğin hatalı biçimde algılanmasının gerçeğin etkili biçimde manipüle edilmesine yardımcı olmayacağını göstermek için uzun açıklamalara hiç gerek yoktur; gerçi IV.4'te göreceğimiz gibi bu ifadeye istisnalar mevcuttur. Aynı nedenle, baskı gören sınıfların yanılsamalarının genel olarak yönetenlerin çıkarına olmasını bekleyebiliriz, ama açıklayıcı bir bağlantının olmaması karşısında bu da pek bir anlam ifade etmemektedir. Öyle ki bu ifade "baskı gören sınıflar" ile "yönetenler"in yerini değiştirdiğimizde de geçerlidir.

Farklı toplumsal sınıfların iktisadi yapı içerisindeki konumlarından ötürü toplumsal nedensellik hakkında farklı hatalar yaptıkları savını ortaya koydum. Bunu yaparken gereksiz genelleştirme eğiliminin kendisinin bütün sınıflar için geçerli olduğu varsayımından yola çıktım, ama tabii ki bu yaklaşım sorgulanabilir. Yalnızca toplumsal konumun değil, yerel nedenselliklerden global genelle-

17. Bkz. Leibniz alıntıları, Elster (1975), s.115.

18. Heckscher (1955), c.ii, s. 202.

19. Katona (1951), s. 45. Bu tür düşüncenin en ünlü örneği herhalde Adam Smith'in şu sözleridir: "Bütün ailelerin yönetimi söz konusu olduğunda sağgörülü olan bir şey herhalde koca bir krallığın yönetiminde aptalca olamaz."

meler yapma eğiliminin de toplumsal sınıflara göre farklılık gösterdiği ortaya çıkabilir. Bu etmen, eğer işlevselse, herhalde mevcut sınıfsal durumdan çok sınıf kökenine bağlı olurdu. Bilişsel işleme kapasitesi konusunda böylesi sınıfsal farklılıklar olup olmadığına dair en ufak bir fikrim yok, ama var olmaları olasılığı, ideolojiler kuramı tarafından gözardı edilmemesi gereken mantıksal bir olasılık. İçteki ruhsal donanımın dış durumla etkileşerek bir sonuç (örneğin bir tercih ya da bir inanç) ortaya koyduğu tüm durumlarda olduğu gibi, söz konusu durumun öznel ve nesnel öğeleri için de toplumsal nedensellik sorusu gündeme gelir.

IV.3 Çıkar Kaynaklı İnançlar

İnançlar genellikle duygular tarafından çarpıtılır. Bu esas olarak hüsnükuruntu ve rasyonalizasyon yoluyla gerçekleşir ama aynı zamanda aşırı kötümserliğe eğilimli olma (karşıuyumsal tercihlerin paraleli) gibi sapkın mekanizmalar da söz konusu olur. Burada ilgi alanımı hüsnükuruntu ve ilgili fenomenlerle sınırlayacağım. Hüsnükuruntudan kastettiğim, birtakım inançları sırf onların doğru olduğu bir dünyayı onların yanlış olduğu bir dünyaya yeğlediğim için oluşturma eğilimidir. Bu fenomeni nedensel bir süreçtense bilinçli bir seçim olan "irade yoluyla inanma"dan net bir biçimde ayırt etmek gerekir. İnanma kararı bilincinde olduğumuz bir arzu tarafından, hüsnükuruntu ise bilinçli olmayan bir arzu tarafından biçimlendirilir. Üstelik, kimse hüsnükuruntunun yol açtığı inançların varlığını inkâr edemezken, inanma yönündeki bir kararın hiçbir zaman başarılı biçimde yerine getirilemeyeceği iddia edilebilir (II.2). Sartre'ın da bir yerlerde dediği gibi, insan kendini kandırma denizine uykuya dalarcasına dalar.

Hüsnükuruntu ile kendini kandırma arasında net bir ayrım yapmak gerekir, tabii eğer bu ikinci fenomenin mümkün olduğunu kabul edersek. Çoğu yazar bu kavramları birbirinin yerine kullanmakta,[20] ama bana göre yaygın olarak anlaşıldığı biçimiyle kendini kandırma hüsnükuruntuda görülmeyen paradokslar barındır-

20. Örneğin, Kolakowski (1978), c. iii, s. 89, 116, 181; Levenson (1968), c.i, s. 590, 70.

maktadır. Kendini kandırmayı imkânsız kılan, uyumsuz ya da çelişen iki inanca aynı anda sahip olmak değildir.[21] Paradoksun kökü, kendini kandıranın bilinçli olarak inançlarından birini kendisinden saklayıp diğerini resmi görüşü olarak ilan etmesi biçiminde tuhaf bir olayda yatmaktadır. Dolayısıyla, başarılı kendini kandırma fikri birbiriyle yakından ilişkili iki soru gündeme getirir: Bir kimse "gerçekten" (bir şekilde, bir yerlerde) inandığı bir şeyi *bilinçli olarak unutmayı* nasıl başarır? Ayrıca, bu imkânsız işi başardıktan sonra, inanmak için yeterli sebep olmadığına inandığı bir şeye *irade yoluyla inanmayı* nasıl başarır? II.2'de unutma kararının, unutmak için ne denli çok çaba harcanırsa o denli başarısız olmak gibi bir paradoks içerdiğini söylemiştim; bu adeta ışık yoluyla karanlık yaratma çabası gibi bir şeydir. Benzer nedenlerle, irade yoluyla inanmak da insan becerisini aşan bir iş gibi görünüyor.

Ne var ki, bununla ilişkili olan irade zayıflığı vakasında olduğu gibi, kendini kandırma kavramının tutarsızlığıyla ilgili kuramsal savlar ezici miktarda klinik, edebi ve güncel deneyim karşısında adeta buharlaşıp siliniyor. Bu nedenle de kendini kandırma kavramının kuramsal olarak analizine ihtiyaç var: Bu nasıl mümkün olabilir? Bu soruyu cevaplama çabalarının en bilinenleri Freud, Schafer, Sartre ve Fingarette gibi isimlerden gelmekte, ama daha ince şekillerde de olsa hepsi temel paradoksu barındırdığı için hiçbiri bana göre ikna edici değil.[22] Bunlar yerine, değişik vakalarda yüzeysel bakıldığında kendini kandırma gibi görünen durumları başka yönlerden açıklamaya yönelik karma bir strateji önermek istiyorum.[23] Bunların çoğuna sadece kısaca değinecek, ama hüsnükuruntu kavramını –bana göre kendini kandırma kavramına en mantıklı alternatif– biraz daha detaylı olarak ele alacağım.

İlk olarak, kimi vakalar kendini kandırmaya yönelik başarısız *denemeler* olabilir ve dolayısıyla çelişkili amaçları gerçekleştirme-

21. Fingarette (1969), Böl. 2 bu noktayı etkili bir biçimde dile getirmektedir.

22. Bu iddiayı haklı göstermek için tüm bir kitaba ihtiyaç var. Freud ve Sartre için, okuru Fingarette (1969), Böl. V-VI ve Pears (1974)'e, ayrıca daha genel olan MacIntyre (1958), Wollheim (1971) ve Farrell (1981)'e yönlendirmek isterim. Fingarette (1969) ve Schafer (1976) tarafından ortaya atılan açıklamalar üzerine kısa yorumlar için bkz. Elster (1979), s. 173.

23. İzleyen bölüm Elster (1979), Böl. IV.4'e dayanmaktadır.

ye yönelik başka çabalardan daha paradoksal değildir (I.2). İkincisi, kimi vakaları üst düzey ve alt düzey inançlar arasındaki ayrım yoluyla anlayabiliriz. Üst düzey inancıma töz ve dayanak sağlayarak onu daha katlanılmaz kılacak alt düzey inançlara sahip olmamayı bilinçli olarak seçebilirim. ("Detayları bilmek istemiyorum.") Üçüncüsü, kimi örnekler kişilik değiştirme yönünde başarısız çabalar olarak görülebilir. İnsanın kendi kişiliğine ilişkin tanımında onu değiştirmek amacıyla yararlanılabilecek bir miktar belirsizlik vardır, gerçi işin başında bunun ne kadar kolay olacağını kestirebilmek mümkün değildir. Her yıl insanlara salt irade gücüyle özgüven kazanabileceklerini ve silkinip kendilerini toparlayabileceklerini anlatan sayısız popüler psikoloji kitabı yayımlanmaktadır. Bunlar genelde oldukça saçma olmakla beraber, kişinin kendini yeniden tanımlamasıyla sağlanacak bir *Gestalt* değişimi ile *bir miktar* ilerleme sağlanabileceği anlamında doğruluk payı da içerir. Önceden *ne kadar* ilerleme sağlamanın mümkün olduğu bilinemeyeceğine göre de, çok fazla şey başarmaya çalışan bir kimse kendi kendini kandırma suçlamasıyla karşı karşıya kalabilir. Dördüncü olarak ise, ileride belli bir şeye inanmamı şimdiden sağlayabilirim, ama bunun olması için aynı zamanda söz konusu sürecin unutulmasını da sağlamam gerekir. Bu tür kendini kandırma bir *ortak üretim* durumudur: Sürecin bir sonucu belli bir inanç, diğeri ise o inancın yerleşmesi için gerekli olan sürecin belleğimizden silinmesidir. Evet, burada hamak sorunu (II.3) ve ona bağlı zorluklar karşımıza çıkabilir, ama bunlar aşılmaz değildir. Beşinci olarak da hüsnükuruntu vardır.

Kendini kandırma ile hüsnükuruntu arasındaki ayrım, zihnin bilinçli olarak kendini –yukarıda değinilen stratejilerle kapsanmamış bir anlamda– kandırabileceğine inananlar için de kabul edilebilir olmalı. Benim bu ayrım ile ilgili savım, hüsnükuruntu ile kişinin yalnızca doğru değil (aslına bakılırsa doğruluk burada ilgisizdir), aynı zamanda eldeki kanıtlara göre sağlam temellere de dayanan inançlara ulaşabileceğidir. Hüsnükuruntu tanımı gereği *nedensel* olarak kanıtlardan kaynaklanamaz, ama kanıtlar tarafından besleniyor olması gayet mümkündür. Bunun tersine, kendini kandırmada doğası gereği kişinin resmi olarak sahip olduğu inançla kanıtlara dayandığına inandığı inanç arasında bir ikilik söz konusudur. Örneğin, terfi etmek isteyen ve bu dileği nedeniyle her an ter-

fi edebileceğine inanmaya başlayan bir kimseyi ele alalım. Eğer elindeki kanıtlar başka sonuçlara yöneltiyorsa ve kişi de bir biçimde bunun farkındaysa, ama yine de bu bilgiyi kendisinden gizlemeyi ve terfinin an meselesi olduğuna inanmayı başarırsa, o zaman kendini kandırmadan söz edebiliriz. Öte yandan kişinin terfi edeceğine inanması için çok iyi nedenler olabilir, ama inancına bu nedenlerden yola çıkarak değil de hüsnükuruntu yoluyla ulaşmıştır. Bu vakada ikilik söz konusu değildir ve gerçeklik ilkesiyle haz ilkesi arasında, kanıtların bana inanmamı söyledikleriyle arzularımın neden olduğu inançlar arasında bir çatışma yoktur. Kişinin kendisinden tatsız bir gerçeği ya da sağlam temellere dayanan bir inancı saklaması gibi bir durum yoktur, çünkü burada sağlam temellere dayanan inanç zaten kişinin doğru olmasını istediği ve hatta doğru olmasını istediği için inandığı inançtır. Ona inanmak için iyi nedenleri vardır ama inanmasının sebebi o nedenler değildir.[24]

Bu yalnızca soyut bir ihtimal değil, günlük yaşamda sıkça karşılaştığımız bir durumdur. Kuşkusuz hepimiz, haklı ya da haksız olarak kendinden son derece memnun olan insanlarla karşılaşmışızdır: Kendilerinden memnun olmak için iyi nedenleri olduğundan haklı ve o nedenler ortadan kalksa da aynı derecede memnun olacaklarını hissettiğimiz için de haksız. Bir de tam tersi durumu düşünürsek, yaptığı durum değerlendirmesi bir kereliğine kanıtlar tarafından da desteklenen müzmin bir kötümseri ele alalım: Doğru değerlendirme yapmış ve haklı çıkmıştır, ama yine de haklı olduğunu söylerken duraksayabiliriz. I.3'te de iddia ettiğimiz gibi, rasyonel inanç kıstasları kanıtlarla inanç arasındaki gerçek *nedensel ilişkiye* bakmayı gerektirir; kanıtla inanç arasında yalnızca bir *karşılaştırma* yapmak yetersizdir. Şayet bu ifade kabul edilemez gibi gelirse, o zaman inançların rasyonel olarak oluşumu ile rasyonel inançların oluşumu arasında bir ayrım yapabileceğimizi söyleyebiliriz.

Bana göre bu sav en azından kimi vakalarda hüsnükuruntunun kendini kandırma içermediğini göstermektedir. Bunlar arzudan

24. Bunu daha önce I.2'de değinilen, "birinci dereceden rastlantıları" ve "ikinci dereceden rastlantıları" rasyonel eylem tanımının dışında bırakma ihtiyacı üzerine yorumlarla karşılaştırınız. I.3'ün başlarında kısaca değindiğimiz gibi, aynı fikir rasyonel inanışların tanımı için de geçerlidir.

kaynaklanan inançların aynı zamanda kanıtlar tarafından da desteklendiği vakalardır. Ama bu durumda, bu sav neden başka vakalar için de geçerli olmasın? Hüsnükuruntu sahibi kişi neden doğrudan memnuniyet verici inancı hedeflemeyip de şu dört aşamalı süreçten geçsin: (1) Sağlam temellere dayanan bir inanca ulaşmak, (2) bunun tatsız olduğuna karar vermek, (3) onu bastırmak, (4) ve ancak tüm bunlardan sonra daha katlanılır başka bir inancı kabul etmek. Aynı şekilde, neden hoşlanmadığımız bir inancın itici gücünün hoş bir inancın çekici gücünden daha fazla açıklama ayrıcalığı olsun? Aksini öne süren savların yokluğunda, hüsnükuruntunun kendini kandırmaya göre daha tutumlu bir açıklama olduğunu iddia ediyorum. Öyle ki, kendini kandırma yerine hüsnükuruntunun kabul edilmesinin Freudcu bilinçdışının kuramsal bir varlık olarak ortadan kaldırılmasına –bence gayet çekici bir amaç– yönelik ilk adım olduğuna inanıyorum.

Bu genel analizin biraz içini doldurmak adına, tarihten iki örneği ele alacağım: Hitler'in "nihai çözümü" ile ilgili gerçeğin bastırılması ve Çin'in on dokuzuncu yüzyılda Batı ile karşılaşması. Diğer örneklere ise belli noktaları aydınlatmak için kısaca değineceğim.

Terrible Secret (Korkunç Sır) adlı kitabında Walter Laqueur, Hitler'in soykırımının gerçekliğinin Almanlar, Müttefikler, Tarafsızlar –tüm bu ülkelerdeki Yahudiler de dahil olmak üzere– tarafından kabul edilmesinin neden bu kadar uzun sürdüğünü araştırıyor. Burada aktaracağımız gözlemlerinden bazıları ilgilendiğimiz konu açısından özellikle ilgi çekici. İlk olarak, her ne kadar 1942'nin sonlarında milyonlarca Alman Yahudi sorunun radikal bir biçimde çözüldüğünü artık bilse de, olayın detayları çok daha kısıtlı sayıda kişi tarafından bilinmekteydi.[25] Yukarıda da değindiğimiz gibi, kesin bilgi eksikliği genel bilgiyi daha katlanılır kılabilir. Bununla ilgili diğer bir fikir ise şudur: "Her ne kadar Almanlar Yahudilerin artık yaşamadığını düşünseler de, bu, onların ölü olduğuna inandıkları anlamına gelmiyordu."[26] Sıkça rastlanan bir fenomenin, kişinin kendi inançlarından mantıklı bir sonuç çıkarma beceriksizliğinin aşırı bir örneğidir bu.[27] Söz konusu beceriksizlik hatalı idrakten ya da bu du-

25. Laqueur (1980), s. 31-2. 26. *A.g.y.*, s. 201.
27. Veyne (1976), s. 248, 669.

rumda daha muhtemel olduğu gibi, duygusal baskılardan kaynaklanabilir. İkinci ihtimal, ilk bakışta kendini kandırmanın (hüsnükuruntudan ayrı olarak) varlığına ilişkin güçlü bir kanıt sunmakta, çünkü tatsız bir çıkarımın engellenebilmesi için zaten önce düşünce yoluyla o sonuca varılmış olması gerekmez mi? Bu itiraza hazır bir cevabım yok.

İkinci olarak, sorunun tümdengelim mantığından kaynaklanmadığı, onun yerine muhakeme ve kanıtlardan çıkarımda hata yapıldığı vakalar vardı. Burada, ortam hüsnükuruntu için gayet uygundur. Nazilerin işgaline uğrayan pek çok ülkedeki Yahudiler buna meyilliydiler. Danimarka örneğinde olduğu gibi, kaçmanın kolay olduğu vakalarda bile pek çok Yahudi "Burada böyle bir şey olamaz" ve hatta "Orada da öyle bir şey yoktur" inancını beslemekteydi. Sürülmüş akrabalardan birinden nadiren gelen bir mektup Almanların soykırım gerçekleştirdiğine ilişkin haberlerden daha çok dikkate alınıyordu[28] ve sürülmüş tanıdıkların büyük çoğunluğundan mektup gelmemesinin dikkate alınmasına izin verilmemekteydi.[29] Bu tür vakalarda hüsnükuruntuya yol açabilecek çok sayıdaki muhtemel mekanizma arasında, kanıtların seçici biçimde değerlendirilmesi, seçici tarama,[30] yeni kanıtların toplu olarak değil de tek tek değerlendirilmesi[31] ve negatif kanıtların, yani arzulanan varsayımın doğruluğu durumunda olması gereken kanıtların yokluğunun gö-

28. Laqueur (1980), s. 153. 29. *A.g.y.*, s.146.

30. Şimdi söz edeceğimiz mekanizma muhakemenin nasıl iyimserlik tarafından önyargılı kılınabileceğine dair akla yatkın bir örnek oluşturmakta. Kanıtları gözden geçirirken, kişi kanıtların net etkisi belli bir yöne işaret edene kadar (ki bu aşamada değerlendirmede önyargı yoktur) kanıt toplamaya devam eder ve o noktada kanıt aramayı bırakır. Bu noktaya varılmadığı sürece bu arayış devam edebildiği kadar devam eder ya da bir noktada diğer önyargılı mekanizmalar (örneğin önyargıya göre kanıtlara farklı ağırlıklar verme) devreye girer. Bu mekanizmayla ilgili önemli nokta, burada ileride ortaya çıkabilecek ve henüz gözden geçirilmemiş bilgilerle ilgili bastırılmış bir bilincin söz konusu olmamasıdır: Kendini kandırmaya yönelik değil hüsnükuruntuya yönelik bir mekanizmadır bu.

31. Bu varsayıma göre, kişi bir önceki notta belirtildiği biçimde önden bir yargıya vardıktan sonra yeni kanıtlar toplamaya devam eder. Ama her yeni bilgi kırıntısı o yargıda kullanılan tüm kanıtlarla tartılmakta ve eğer kendi başına söz konusu yargıyı tersine çevirmeye yeterli değilse bir kenara atılıp bırakılmaktadır. Rasyonel bir süreçte ise, burada yapılanın aksine, böyle olumsuz bilgi kırıntılarını değerlendirme devam ettiği sürece göz önünde bulundurmak gerekirdi.

rülmemesini sayabiliriz. Kaçışın daha zor ve tehdidin daha açık olduğu Polonya ve Doğu Avrupa gibi yerlerdeki durumu kavrayamama olayı ise kendini kandırmayı daha fazla andırıyor. Laqueur bunu ölmekte olan erkek ve kadınlarda görülen mucize şifa inancına benzetiyor ve bu benzetmenin bir derece yanıltıcı olabileceğini çünkü Yahudilerin, kanserden ölen bir insanın aksine, durumları hakkında daha gerçekçi bir değerlendirmeden yararlanabileceklerini de ekliyor.[32] Ben ölmekte olan kişilerde kendini kandırma savının daha geçerli olduğuna inanıyorum, böyle durumlarda tipik olarak mucizeye olan inanç daha önce var olan kuşkuculuğun ya da inançsızlığın yerini alır, ki kendilerinin zarar görmeyeceğine inanan Yahudilerde bunun bir karşılığı yoktur. Ayrıca, mucize şifaya inanmak, diğer tüm yolların başarısız olduğu ve artık kaybedilecek bir şeyin olmadığı kimi durumlarda rasyonel bir seçim olabilir. Bu nedenlerle, bana göre ölmekte olanlarla yapılan benzetme Doğu Avrupa Yahudilerine kendini kandırma (hüsnükuruntudan ayrı olarak) teşhisi koymak için yeterli değildir.

Üçüncü olarak, müttefik ve tarafsız ülkelerde Yahudiler dışındaki nüfusun inanınama durumu kısmen kanıt eksikliğinden, kısmen ise kanıtları değerlendirme yetersizliğinden kaynaklanmaktaydı. Çoğu müttefik ülke yönetimi, ilgiyi savaş çalışmalarından başka yöne çekeceği, işgal altındaki ülkelerdeki Yahudiler için moral bozucu olabileceği, halk arasında Yahudi karşıtı duyguları hortlatabileceği ve hatta duruma inanmamaya yol açabileceği korkusuyla bildiklerini kamuoyuna açıklamaktan çekinmişlerdi. Bu son korku, Birinci Dünya Savaşı'nda Alman katliamlarıyla ilgili temelsiz öyküler nedeniyle insanların böyle hikâyelere açık olmadıkları, hatta bunların ters etki yarattığı yönündeki kuramlara dayanmaktaydı.[33] Ayrıca, bireyler gibi yönetimler de çoğu haberin abartılmış ve Yahudi hayal gücünün ya da kışkırtma çabalarının bir sonucu olduğuna inanmaya meyilliydiler. Bir vakada, Laqueur Yahudi olmayan bir tanıkla ilgili şu yorumda bulunuyor: "Tanıyanlar onu biraz güvenilmez bir tanık olarak, heyecanlı ve abartmaya meyilli bir kişi olarak tarif ediyorlar. Ama bu durumda kesinlikle abartıya kaç-

32. Laqueur (1980), s. 154-5. 33. *A.g.y.*, s. 91.

mamıştı ve heyecanı yersiz değildi, ki önemli olan da budur."[34] Katılmıyorum. *Olayın olduğu zamanda* bir kimsenin güvenilir bir tanık olarak bilinip bilinmediği önemliydi, çünkü eğer değilse sunduğu kanıtlar bağımsız doğrulama amacıyla kullanılamazdı. Eğer en kötü olasılık doğruysa, en kötüsüne inanma eğilimi doğru sonuçlar verebilir, ama bu inanç rasyonel bir temele dayanmaz. Dahası bu söylediğim, yukarıda gözlemlendiği gibi, en kötüsüne inanmak için nedenler var olduğunda bile geçerlidir, çünkü varsayım gereği bu dayanaklar nedensel olarak söz konusu inancın oluşturulmasında etkili değildir.

Joseph Levenson'ın fevkalade çalışması *Confucian China and its Modern Fate*'e (Konfüçyüsçü Çin ve Modern Kaderi) birkaç gönderme yapmıştım. Bu üçlemenin ilk cildi büyük ölçüde adeta hüsnükuruntu ve yakın akrabası ekşi üzümler üzerine bir çalışma niteliğinde. Yukarıda III.2'de Levenson'ın "*t'i-yung* safsatası", yani töz ya da özün işlevsel ya da görsel bir dönüşüm yoluyla korunabileceği inancı üzerine analizinden söz etmiştim. Gerçekte, "Çin öğretileri işlevleri nedeniyle töz olarak değer görmeye başlamıştı ve o işlev kaybedilince öğreti de silinip gitti."[35] Çin'de, tinin teknik tarafından, yani *t'i* nin *yung* tarafından kirletilmesi,

> bekleneceği üzere, barbarların kendi üstün yöntemleriyle kontrol altına alınması amacıyla yalnızca askeri savunma yöntemlerinin üzerinde durulmasıyla başladı. Kısa sürede olmazsa olmaz üstün tekniklerin listesi sanayiyi, ticareti, madenciliği, demiryollarını, telgrafı kapsayacak biçimde uzamaya başladı ... ve en önemli geleneksel tutumlar Çin'in özünü korumaya hizmet edecek tekniklerin peşinden gidenlerce neredeyse rastlantı sonucu yok edildi.[36]

*Et propter vitam vivendi perdere causas.**

Çin gelenekçileri, ki en önde gelenlerinden biri Wo-jen idi, "*t'i-yung* ikiliğinin, yeniliğin ima ettikleri konusunda kendini kandırmaya yönelik bir formül olduğunun farkındaydılar."[37] Aynı anda hem ulusu hem de kültürü korumak imkânsız olduğundan bağlılı-

* *Lat.* Yaşamak uğruna, hayatı yaşanılır kılanı kaybetmek. Juvenal (Decimus Junius Juvenalis), *Hicivler*, VIII, 83. dize. –*ç.n.*

34. *A.g.y.*, s. 43. 35. Levenson (1968), c. i, s. 61.
36. *A.g.y.*, s. 62. 37. *A.g.y.*, s. 70.

ğın odağının Çin kültürü olmasını önerdiler. Diğer bir deyişle, en azından Batı meselesine verilen ilk tepkiler bağlamında, geleneksel Çin kültürünün savunması gelenekçilerle yenilikçilerin buluştukları ortak bir noktaydı. Fakat savunma yalnızca bu kadarla kaldı: bir savunma, yani bir mazeret. Bu fikir üzerine yorum yapan Levenson, burada önerilen analize uyan bir gözlemde bulunuyor:

> Savunuculardan söz etmek, Çinli düşünürlerin, Batı özentisine karşı Çin kültürünün değerini korumakla yanlış bir şey yaptıkları anlamına alınmamalıdır. Doğru olan bir şey savunucular o konuda ısrar ediyor diye doğruluğundan kaybetmez. Öte yandan, ısrar ettikleri konunun doğru olması da savunucuların bu şekilde nitelendirilmesini engellemez: Önemli olan ısrarın kendisidir.[38]

Savunucunun elinde iyi nedenler ikna araçlarına dönüşür. İkna edilmeye çalışılan ise bir açmazda bulur kendini: Nedenleri mi dinlemelidir yoksa o nedenlerin dile getirildiği ses tonunu mu? Kötü niyetle ileri sürülen iyi nedenlere açık olmak ortalama iyi niyetten fazlasını gerektirir.

Levenson, Wo-jen ve takipçilerinin daha karmaşık başka bir anlamda da cehalet yanlısı ve irrasyonel olduklarını iddia ediyor:

> Kendi içlerinde [*t'i-yung*cu rasyonalizasyoncular] sırf "kullanım" için ithal edilmiş Batı yöntemlerinin tehlikeli potansiyeli hakkında gericilerden daha zayıf hislere sahiptiler. Yine de her ne kadar gericiler yeniliğin bu biçimde rasyonalize edilmesindeki mantıksal yetersizlikleri gördükleri için kendileriyle övünseler de, vardıkları sonuç –rasyonalizasyonun değiştirilmesi yerine yeniliğin durdurulması– sağlıksızdı. Çünkü yeniliğin kaçınılmaz olduğunu ve mantıklı olsa da olmasa da bir miktar rasyonalizasyonun psikolojik bir ihtiyaç olduğunu fark etme konusundaki başarısızlıkları onları cehalet yanlısı yapmaktaydı.[39]

Bu pasaj gelenekçilerin ümitsizce çarpışarak geri çekilmekte oldukları izlenimini veriyor. Bu onlara cehalet yanlısı dememiz için tek başına yeterli değil. Ama görünen o ki Levenson giriştikleri eylemin ümitsiz ve yeniliğin kaçınılmaz olduğunun farkına varamamalarının onların en az *t'i-yung* karşıtları kadar hüsnükuruntu içinde olduklarını gösterdiğini iddia ediyor. Ne var ki bu, dikkatli bi-

38. *A.g.y.*, s. 73-4. 39. *A.g.y.*, s. 77.

çimde başvurulması gereken kırılgan bir iddia. Siyasette, kaçınılmazlığın sınırları eylemden önce var olan kısıtlamalar değil, eylemin hedefi ve sonucudur.[40] Evet, bu sınırların sonsuz derecede esnek olmadığı doğrudur. Daha ötesine taşınamayacakları dış sınırlar vardır. Ama insan siyaset haritasında bu dış sınırların nerede olduğunu her zaman *önceden* bilebilir mi? Kimi vakalarda bunu bilmenin mümkün olduğuna ve böyle durumlarda ters yönde çabalamanın cehalet yanlısı bir tutum olarak nitelenebileceğine inanıyorum. Ama diğer vakalardaki hüsnükuruntu (ya da kendini kandırma) görüntüsü, o günkü insanların bizim bugün algılayabildiklerimizi biliyor olmaları gerektiği şeklinde geçmişe yönelik bir yanılsamadan kaynaklanmaktadır. Bu fenomen daha önce bahsettiğim, kendine çeki düzen verme ile başarılabileceklerin sınırları konusunda başlangıçta var olan belirsizlik nedeniyle başarısız olan kişilik planlama çabalarıyla bağlantılıdır.

Yukarıdaki ilk önermenin doğrultusunda bir önerme daha ileri sürmek istiyorum.

Üçüncü önerme: Çıkarlar tarafından biçimlendirilen inançların bu çıkarlara hizmet ettiğine inanmak için hiçbir neden yoktur.

Oldukça genel anlamda, çarpıtılmış inançların hedeflere ulaşma konusunda yanılsamadan kaynaklanan inançlara göre daha işe yarar olması beklenemez (bu konuda bir istisna için IV.4'e bakınız). Eğer hüsnükuruntu nedeniyle terfi etmek üzere olduğuma dair bir inanç oluşturursam, bundan kaynaklanan temelsiz bir özgüven sergilemek sahip olduğum terfi şansını ortadan kaldırabilir. *Tutkudan kaynaklanan inançlar tutkuya iyi hizmet etmez.*[41] Sömürülen ve baskı gören sınıflar rasyonalizasyon sonucunda kaderlerinin adil ve uygun olduğuna inanabilirler –ki bu gerçekten de kısa vadeli olarak bir tatmin sağlayabilir– ama bu inancın pek de o sınıfın çıkarlarına olduğu söylenemez. Doğal olarak aynı şey yönetici sınıflar

40. Elster (1978a), s. 50-1.

41. "Birer örtü' olmadan önce ideolojiler birer önyargıdır; çıkarların ihtiraslı mantığı onların yanlışlığına katkıda bulunur, fakat onlar da çıkarların aldanmasına yol açar. Çünkü çıkarların, amaçlarını derhal belirlemek için gerçeğin karanlık karmaşasını delmelerini sağlayan bir altıncı hisleri yoktur" (Veyne 1976, p. 667).

için de geçerlidir. Lysenka olayı, yetkililer hüsnükuruntu nedeniyle kimi kuramları diğerlerine yeğleyince ortaya çıkabilecek korkunç sonuçları gözler önüne sermiştir. Bu tutum Soljenitsin'in *İlk Çember* adlı romanında unutulmaz biçimde saptanmıştır.

Sıralanan örnekler tek bir formüle indirgenemez ama ayrımlardan kimileri işimize yarayabilir. Birincisi, asıl inançlardan bağımsız olarak, hüsnükuruntuya kapılma eğiliminin kendisi kişinin başını derde sokabilir. Terfi örneğinde, terfi edileceği inancı sağlam temellere dayanabilir, ama buna inanmaya yol açan sağlam nedenler inancı oluşturan nedenler değilse kişinin terfi şansı ortadan kalkabilir. ("Eğer terfi edeceğinden bu denli emin olmasa terfi ederdi.") İkincisi, genelde kendisini çarpıtan çıkarlara ters düşen, esas inancın kendisidir, zira artık çarpıtılmış durumdadır. Kişinin çıkarlarının takibi için amaç-araç ilişkisine dair gerçek inançlara ihtiyaç vardır ve her ne kadar çıkarlardan kaynaklanan inançların doğru olma ihtimali olsa da bu sadece rastlantı sonucu olabilir. Üçüncüsü, inancın etkililiği gerçek olmasındansa yaygın kabul görmesinden kaynaklanıyor olabilir ve bu nedenle çıkar tarafından biçimlendirilmiş inançlar kabul görmeyebilir. Eşitsizliğe ihtiyaç olduğu yönündeki kendi kendine hizmet eden kuramlar ender olarak gerçekten kendi amaçlarına hizmet ederler.[42] Üst sınıfların daha çok çıkarına olan, alt sınıfın kendi aşağı statüsünü haklı gösterecek bir ideolojiyi kendiliğinden icat etmesidir.

IV.4 Önyargının Yararları

Önyargılı inançlar I.3'te açıklanan geniş anlamıyla irrasyoneldir. Çoğu iktisatçı ve düşünürün bu tanımlamaya otomatik cevabı irrasyoneli rasyonelleştirmenin bir yolunu aramak olurdu. Her ne kadar kökeni itibarıyla irrasyonel olsa da, söz konusu inanç refah ya da

42. Öyle görünüyor ki iyi bir propagandacı olmanın iki koşulu var. Birincisi, yaymaya çalıştığınız konuya kendiniz de inanmalısınız; ikincisi, bu konuya olan inancınız dar anlamda kendi şahsi çıkarınıza fazla açık bir biçimde karşılık gelmemeli. Dolayısıyla, kanımca G. Fitzhugh'un kapitalizm eleştirisi, kölelik savunusuna göre daha etkili olmuştur, çünkü ilkinin toplumsal düzendeki konumundan kaynaklanmadığı daha rahatça görülebilir.

doğruluk arayışında kullanışlı, yararlı, hatta optimal olmak anlamında rasyonel olamaz mı? Ve eğer inancın böyle yararlı sonuçlara yol açtığı görülürse, biraz daha ileriye giderek bu sonuçların esas olarak inancı *açıkladığını* iddia edemez miyiz? Birtakım örneklere dönmeden önce, şu ayrımlardan yararlanarak olası iddialara bir göz atalım: (i) Görünürde irrasyonel olanın daha derinlerde rasyonel olduğuna dair iddialar belli bir inançla ya da genel olarak tüm inançlarla ilgili olarak öne sürülebilir. (ii) Bu iddia yanılsamalar, çarpıtmalar ya da her ikisi için birden öne sürülebilir. (iii) Bu iddia irrasyonel inancın *kullanışlılığı* ya da önyargılı kavrayışın *gerçeğe* meyilli olmasıyla ilgili olarak öne sürülebilir. (iv) Kullanışlılık temelinde öne sürüldüğünde, iddia inanan açısından yararlı sonuçları bağlamında ya da başka bir insana veya insanlara sağladığı yarar bağlamında söz konusu inancı rasyonelleştirebilir. (v) Son olarak da iddia açıklayıcı olabilir ya da olmayabilir.

İlk önce yararlı olan ya da doğruluğa ulaşmayı sağlayan yanılsamaları ele alacağım. Nisbett ve Ross, kendi tabirleriyle "tehlikeli kavram" üzerine birtakım ilginç gözlemlerde bulunmaktalar. Birincisi, yanılsamaların yanılsama içinde bulunan kişiye motivasyon üzerindeki etkileri yoluyla yararlı olabileceğini ileri sürüyorlar: "Kişinin kendisine ilişkin gerçekçilikten uzak olumlu tasarıları ya da yanılsamaları (yol açabilecekleri süreçsel önyargılarla birlikte) toplumsal anlamda tümüyle gerçeğe uygun bir benlik algısına göre daha yüksek bir uyum sağlama kapasitesine sahip olabilir."[43] Bu gözlemi dayandırdıkları vakada, hatalı benlik algısının hiçbir hüsnükuruntu öğesi barındırmadan sırf bilişsel önyargıdan kaynaklanıp kaynaklanmadığı tam olarak açık değildir. Ama başka bir yerde de ikna edici biçimde, kişinin kendisiyle ilgili kendine hizmet eden tanımlamaların "herhangi motivasyonel bir önyargı yerine sadece bulunabilirlikten kaynaklanan etkilerden" çıkabileceği yönünde bir sav ileri sürmekteler.[44] Kişi doğal olarak başkalarındansa kendisiyle ilgili daha çok şey bilir, dolayısıyla da kendi çabalarını ve eylemlerini olduğundan güçlü görebilir. (Kuşkusuz bu durum aşırı suçluluk duygusuna da yol açabilir.) Özgüvenin motivasyon ve başarı üzerindeki olumlu etkileri ölçüsünde, bilişsel önyargılardan kay-

43. Nisbett ve Ross (1980), s. 198-9. 44. *A.g.y.*, s. 76.

naklanan aşırı derecede olumlu benlik algısı –*tam anlamıyla kendi kendini gerçekleştiren bir kehanet olamasa da*– iyi sonuçlara yol açabilir. Çoğu vakada, bana göre, "kişinin çok başarılı olacağı inancı herhangi bir şey başarabilmek için nedensel bir koşuldur."

"Gizleyen El ilkesi" olarak adlandırdığı kavrama ilişkin savında Albert Hirschman bununla ilgili bir noktaya değinmekte:

> Yaratıcılık bizim için her zaman bir sürprizdir; dolayısıyla hiçbir zaman garanti değildir ve gerçekleşmeden ona inanmaya cüret edemeyiz. Diğer bir deyişle, başarısı açık biçimde yaratıcılığın varlığına bağlı olan işlere bilinçli olarak girişmeyiz. Dolayısıyla, yaratıcı kaynaklarımızdan tam anlamıyla yararlanmanın tek yolu girişeceğimiz işin niteliği hakkında yanılmış olmak, o işi kendimize gerçekte olduğundan daha rutin, basit ve az çaba gerektirecekmiş gibi sunmaktır. Başka bir deyişle, kaçınılmaz olarak kendi yaratıcılığımızı hafife aldığımıza göre, karşı karşıya olduğumuz işlerin zorluklarını da aynı derecede hafife almamız arzu edilen bir şeydir, zira birbirini götüren bu iki muhakeme hatası sayesinde, altından kalkabileceğimiz ama normal koşullarda girişmeyeceğimiz işlere girişebiliriz. Bu ilke bir adı hak edecek denli önemlidir: Burada zorlukları yararlı biçimde bizden gizleyen bir tür görünmez ya da gizli el söz konusu olduğuna göre, *Gizleyen El*'i öneriyorum.[45]

Bu pasajın alındığı kitap iktisadi gelişme projelerinde gizleyen el fenomeninin, iktisadi failleri öngörülmemiş sorunlara öngörülmemiş çözümler bulmaya ve bu çözümlerden yararlanmaya zorlayarak işleyişi üzerine çok sayıda vaka çalışmasıyla dolu. Hirschman'ın çalışmalarında hep olduğu gibi, bu analizler de olağanüstü aydınlatıcı ve karşılaşılan konulara yeni yaklaşım yolları ortaya koymakta. Ancak, yine de Gizleyen El kavramında yatan birtakım sorunlara dikkat çekmek istiyorum. Birincisi, sorunların zorluğunu ve bu sorunlarla başa çıkma becerimizi hafife alma eğilimini yaratan psikolojik mekanizmaların yapısı ve statüsü nedir? Söz konusu mekanizmalar duygusal mıdır yoksa bilişsel midir? Genel insani yatkınlıkları mı temsil etmektedirler yoksa gözünde büyütme eğilimi de aynı derecede yaygın mıdır? İkincisi, yukarıda aktarılan pasaj ve pasajın bulunduğu kitap açıklamasal bir yaklaşım içermekte midir? Diğer bir deyişle, okur şöyle düşünmekte haklı mıdır: Hirschman'a

45. Hirschman (1967), s. 13.

göre sorunun zorluğunu hafife alma eğilimi yalnızca kendi yaratıcılığımızı hafife alma eğilimimizin sonuçlarını dengelemekle kalmayıp aynı zamanda bu sonuç tarafından da açıklanabilir.[46] Üçüncü ve en önemlisi, gizleyen el ilkesi Hirschman tarafından dünyaya açıklandıktan sonra artık kendi kendini baltalar hale gelmez mi? Gelişme projelerini haklı göstermekte kullandığı "yan etkilerden" bazıları yukarıda II. Bölüm'de değinilen anlamda *esasen* yan ürün olup dolayısıyla projeye *önceden* dahil edilmeleri imkânsız değil midir?[47]

Bu vakada yanılsamaların etki altındaki fail, yani planlama yapan kurum için yararlı olduğuna dikkat edelim. Ancak, aynı zamanda yanılsamaların ortalama olarak fail açısından zararlı ama daha geniş bir grup ya da tüm toplum açısından yararlı olması ihtimali de var. Örneğin, Nisbett ve Ross şu gözlemde bulunuyorlar:

> Bireysel açıdan öznel olasılılık tahminlerinde düşülen yanılgıların toplumsal yararları, söz konusu birey hatası için yüksek bir bedel ödese de büyük olabilir. Eğer belli mesleklere girişenler ancak normatif olarak haklı gösterilebilecek bir başarı olasılığı bulunduğunda o işe girişselerdi, büyük ihtimalle bugün çok daha az sayıda romancı, oyuncu ya da biliminsanı olurdu. Herhalde yeni ürünlerin, yeni tıbbi yöntemlerin, yeni siyasal hareketlerin ya da bilimsel kuramların sayısı da daha az olurdu.[48]

Schumpeter'in kapitalist girişimci kuramının temelinde de benzer bir sav yatmaktadır. Ona göre, kapitalist sistemin bu denli düzgün işlemesinin nedeni başarı konusunda gerçekdışı beklentiler yaratması ve dolayısıyla daha gerçekçi bir ruh haline göre çok daha fazla gayret gösterilmesini sağlamasıdır.[49] Ancak Nisbett ve Ross'tan farklı olarak, Schumpeter toplumsal açıdan yararlı olan bu abartılı

46. Bu konuda belirsiz birtakım formülasyonlar için bkz. Hirschman (1967), s. 21. Hirschman burada 'Gizleyen El"den sırf bir mekanizma olarak değil de sık sık bir "yöntem" ya da "teknik" biçiminde söz eder.

47. Hirschman (1967), s. 168, alternatif gelişme projeleri arasında seçim yaparken yan etkilere dikkat edilmesinin gerekip gerekmediği konusunu uzun uzadıya işlemekte, fakat hiçbir yerde bunun kendi kendini baltalayıcı olabileceği ihtimalinden söz etmemektedir. Bu belki de alenilik koşulunun (III.9) her zaman bu tür projelere katılmamış olmasındandır.

48. Nisbett ve Ross (1980), s. 271.

49. Schumpeter (1954), s. 73-4.

beklentinin sırf bilişsel bir önyargıdan kaynaklandığını ileri sürmüyor. Ayrıca, Schumpeter'in diğer çalışmalarında girişimci psikolojisi üzerine söylediklerinden, girişimcinin bilişsel hatalardansa hüsnükuruntu tarafından güdüldüğünü düşündüğü ortaya çıkıyor.[50]

Bireysel ya da toplumsal açıdan yararlı olan yanılsamalara ek olarak, Nisbett ve Ross kimi yanılsamaların ya diğer bir yanılsamayı düzelterek ya da yanlış çıkarımın yerini tutarak hakikate ulaşmayı sağlayabileceği fikrini de ele alıyor. Örneğin öyle görünüyor ki, insanlar regresyon ile ortalama değerlere ulaşma, yani gözlemlenen uç değerlerin tipik olmadığını görebilme gibi basit bir kavramı anlamada ve uygulamada büyük zorluklar yaşamaktalar. Bu kusur eğitimde ödüldense cezanın daha etkili olduğu gibi pratik çıkarımlara yol açabilir, zira genel olarak iyi sonuçlar (ödüllendirildiği zaman bile) daha az iyi olanlarca, kötü sonuçlar ise (cezalandırılmadığı zaman bile) daha az kötü olanlarca izlenecektir.[51] Bunun ardından, Nisbett ve Ross telafi ya da yerine geçme yoluyla doğru tahminlerde bulunmamızı sağlayan en az üç mekanizma sayar. (1) Yanlış tahmine yol açabilecek bilgiyi *ilgisiz* ek bilgilerle sulandırarak kişinin puanını yükseltmesi sağlanır.[52] (2) İrrasyonel "kumarbaz safsatası" aynı derece irrasyonel "temel yükleme hatası" ile etkileşerek rasyonel olarak haklı gösterilebilecek bir regresyon sonucunu verebilir.[53] (3) Başka vakalarda da olduğu gibi, esas olarak bir örnekleme hatası olan bir durumun nedensel olarak yorumlanması doğru bir sonuca ulaşılmasını sağlayabilir, tıpkı bir beyzbol antrenörünün çok yetenekli acemi bir oyuncunun kendisine yönelmiş

50. Schumpeter'in girişimcinin kişiliğine ilişkin başarılı portresi, kuşkusuz kendi görüşüne daha yakın bir betimleme. (1934), s. 911.

51. Tversky ve Kahneman (1974).

52. Dolayısıyla "söz konusu kişi hakkında teşhis edici niteliği olmayan bilgiler, her ne kadar mantıksal olarak öngörü meselesiyle alakasız olsa da, söz konusu kişiyi aşırı ve sıradışı tepkiler verme ihtimali yüksek varsayımsal bir kişiye daha az 'benzer' kılma kapasitesine sahiptir" (Nisbett ve Ross 1980, s. 155).

53. Bu safsatalardan ikincisi "sonuçların failin değişmez tutumunu yansıttığını, dolayısıyla gelecekteki sonuçların da genellikle geçmiştekilere benzeyeceğini varsaymaya iter". İlki ise "kişileri geleceğin sıradışı sonuç kalıplarını bir biçimde tersine çevirerek dengeleyeceğini düşünmeye iter" (Nisbett ve Ross 1980, s. 268). Toplam sonuç doğru bir biçimde ortalamaya regresyon ile kendini gösterebilir.

onca ilgi nedeniyle şımaracağını ve bir sonraki sezonda beklenen başarıyı sağlayamayacağını iddia etmesi gibi.[54]

Yanılsamadan çarpıtmaya geçersek, hüsnükuruntunun bireysel ya da toplumsal açıdan yararlı olması mümkün müdür? Hirschman ve Schumpeter tarafından ileri sürülen savlara baktığımızda bu soruya olumlu bir cevap verildiğini söyleyebiliriz. Hirschman, Kolakowski'den temel fikri çok güzel aydınlatan bir alıntı aktarmakta:

> Toplumsal koşullardaki en küçük iyileşmeler bile toplum adına o denli büyük bir çaba gerektirir ki bu orantısızlığın tümüyle farkında olmak çok cesaret kırıcı olur ve toplumsal alanda herhangi bir ilerlemeyi imkânsız kılabilir. Gözle görülür bir sonuç elde edilmesi için çok büyük bir çaba gerekir ... bu nedenle bu korkunç orantısızlığın insan bilincinde çok zayıf yansımalara sahip olması, toplumun toplumsal ve insani ilişkilerde değişiklik yapmak için ihtiyaç duyduğu enerjiyi ortaya koyabilmesi açısından zorunludur. Bu amaca yönelik olarak, kişi muhtemel sonuçları adeta efsaneleşecek denli abartır ki sonuçlar onlar uğruna harcanacak çabaya değecek boyutlara sahip olsun. ... [Efsane adeta] kervandakilerin gözleri önüne güzel manzaralar sererek tüm dertlerine rağmen kervanın bir sonraki vahaya ulaşmasını sağlayan bir serap gibi işler. Böyle çekici seraplar belirmeseydi, tükenmiş kervan tüm umudunu yitirmiş bir halde kum fırtınalarında yok olup giderdi.[55]

Başka bir yerde de Kolakowski, Lenin'in başarısının devrimci hareketin gücü konusunda yapmış olduğu çeşitli "şanslı muhakeme hatalarından" kaynaklandığını iddia etmekte: "Yaptığı hatalar devrimin sunduğu fırsatlardan sonuna kadar yararlanmasını sağladı, dolayısıyla başarısında anahtar rolü oynadı."[56] Benzer biçimde, Levenson'ın, Çinlilerin kaçınılmaz olan modernleşmeyle psikolojik olarak başa çıkabilmek için bir parça rasyonalizasyona ihtiyaçları olduğunu anlamayan Wo-jen ve takipçilerinin cehalet yanlısı olduklarına ilişkin sözlerini aktarmıştım. Bu vakalarda başarı şansının fazla yüksek görülmesi eyleme geçmek için gerekliydi. Başka vakalarda ise olası tehlikelerin gözde fazla büyütülmesi eylemin

54. Nisbett ve Ross (1980), s. 164-5. Ayrıca, gerçek artçı etkiler ve örnekleme etkileri arasındaki ayrım için bkz. Feller (1968), s. 122.

55. Kolakowski (1961), s. 127-8, alıntı için bkz. Hirschman (1967), s. 32.

56. Kolakowski (1978), c.ii, s. 525.

önlenmesi için gerekli olabilir.[57] Gordon Winston "korunma amaçlı kendini kandırma"nın müptelalığa bir ilaç olabileceği savını ileri sürmüştür: Eğer birey müptelalığın yarattığı tehlikelerin gerçekte olduklarından daha büyük olduğuna kendini ikna edebilirse –ya da kendisini ikna etmesi için birilerine para verirse– bu onun kurtulmasına yardımcı olabilir.[58] Ne var ki, bunu psikolojik açıdan biraz mantıksız buluyorum. Hüsnükuruntu (Winston'ın kendini kandırma derken kastettiğinin bu olduğunu varsayarsak) uzun vadeli çıkarlar yoluyla pek etkili olamaz.[59] Buradaki önemli nokta şudur: Birey düşünüp taşındıktan sonra başkalarına para ödeyerek, örneğin hipnotizma yoluyla, kendisinde müptelalığın tehlikelerine dair yanlış ama yararlı bir inancın kök salmasını sağlayabilir, çünkü düşünüp taşınmanın temel bir özelliği uzun vadeli etkileri göz önünde bulundurmaktır.

İşe yarar yanlışlıklar, şanslı hatalar ve yararlı önyargılar fikri, insan aklı ve toplumlarının sezgilere aykırı, paradokslarla dolu ve dolambaçlı işleyişi karşısında hayranlık duyan belli bir düşünür tipini kendine çeker. Kişisel deneyimlerimden biliyorum ki, bu hayranlık bir saplantıya dönüşebilir ve kişi bilinçli çabaların *asla* başarılı olamayacağını, hedeflere *yalnızca* rastlantı sonucu bir yan ürün olarak ya da şanslı hatalar sonucunda varılabileceğini bir kural olarak kabul etmeye başlayabilir. Buradan da hedefe ulaşmak için başvurulan sapkın mekanizmaların, böyle olumlu sonuçlara yol açma eğilimleri ile *açıklanabileceği* yönündeki bir inanca ulaşmak pek kolaydır. Okuru, Hirschman ve Kolakowski'den yapılan uzun alıntıları daha dikkatli incelemeye ve herhangi açıklamasal bir yön bulunup bulunmadığına bakmaya davet ediyorum. Yine, yukarıda II.10'da değindiğimiz yaygın anlam arayışıyla karşılaşıyoruz. Önyargının işe yararlık ya da doğruluk anlamında olumlu sonuçlarıyla açıklanabileceği muhtemel mekanizmalara bir göz atarak bu konuyu daha sistematik biçimde ele almak istiyorum.

57. Bkz. Nisbett ve Ross (1980), s. 271.

58. Winston (1980), s. 319-20.

59. I. Bölüm'ün 53. notundaki gözlemden devam ederek şöyle diyebiliriz: Bilinçdışı, geleceği göz önünde bulundurup uzun vadeli tatmin uğruna kısa vadeli tatminden fedakârlık yapamaz.

İlk önce doğruluk konusunu ele alalım. Nisbett ve Ross, birçok ismin yanı sıra Alvin Goldman'dan da alıntı yaparak, kusurlu bilişsel mekanizmaların *optimal bir paket çözümün* parçası olarak rasyonelleştirebileceğini iddia ederler.[60] İstikrarın inançlar ve inanç sistemleri açısından önemi ve kanıtların özenli biçimde değerlendirilmesini engelleyen zaman kısıtlamaları göz önünde bulundurulduğunda, daha üst düzey epistemik hedefler açısından değerlendirilen önyargılar oldukça rasyonel görünebilir. II.10'un diliyle, bu sav standart Leibniz versiyonundansa Malebranche tarafından detaylı biçimde değinilen teodiseye daha yakındır. Bu görüşe göre, bilişsel hatalar mümkün olan en iyi bilişsel sistemin kaçınılmaz yan ürünleri olurlar, ama doğruluğa fiilen olumlu bir katkıda bulunmalarına dayanarak rasyonelleştirilemezler. Hatta, Nisbett ve Ross da Leibniz tarzı bir hata kuramının kırılganlığının altını çizer:

> Hataların birbirini götüreceği, iki çıkarımsal yanlışın mucizevi biçimde çıkarımsal bir doğru getireceği varsayımları Panglossvari* ve yüzeysel görünebilir, dolayısıyla konuyla ilgili daha kesin kanıtlar olmadan bu yönde bir iddiada bulunamayacağız. Daha genel ve esasen istatiksel olan şu sav ise muhtemelen daha az yüzeyseldir: Yeterince çok sayıda birbirinden bağımsız önyargı söz konusu olduğunda ortaya çıkacak net hata, önyargıların tek tek sonuçlarının toplamından daha küçük olmalıdır.[61]

Ancak, her ne kadar Malebranche versiyonu *önsel* anlamda daha mantıklı görünüyorsa da, esas bilişsel sistemin *optimal* düzeyde önyargı içerdiğinin ispatlanması gerekir.

Fayda konusuna ise bir önerme ile başlamak istiyorum:

Dördüncü önerme: Belli çıkarlara hizmet eden inançların aynı zamanda o çıkarlar bağlamında açıklanabileceğini varsaymak için hiçbir neden yoktur.

* Voltaire'in romanı *Candide*'deki Pangloss karakterinden (Leibniz'in karikatürize edilmiş hali olduğu söylenir) üretilmiş bir sıfat. Her şeyin mutlaka iyi bir nedeni olduğu fikrinden kaynaklanan temelsiz iyimserliği nitelemede kullanılır. *–ç.n.*

60. Nisbett ve Ross (1980), s. 191-2, alıntı için bkz. Goldman (1978). Rorty (1980a, b) kendini kandırma ve irade zayıflığının da bu biçimde anlaşılabileceğini ifade etmektedir. Onun iddiasına göre insan yaşamının kritik öğesi, hem dürüstlük hem de kendini kandırma ve irade zayıflığı gibi irrasyonel fenomenlere yol açan *alışkanlıktır*.

61. Nisbett ve Ross (1980), s. 268.

Üçüncü önermenin tam anlamıyla tersi değildir bu, çünkü çok çeşitli açıklamaları kapsar. İnançlar nedensel ya da işlevsel olarak, inancı taşıyan kişinin çıkarları bağlamında ya da o kişi dışındaki kişilerin çıkarları bağlamında açıklanabilir. Bu bize toplam dört vaka verir. Bunlardan bir tanesini, inançların inanç sahibi dışındaki insanların çıkarları tarafından nedensel olarak biçimlendirilmesini, gözümüzde canlandırmak kolay değil. Diğer üç vaka üzerinde durmadan önce, bir inancın belli bir çıkara hizmet etmesinin kendi başına herhangi bir açıklama olamayacağı yönündeki genel fikri burada hatırlatmak istiyorum (II.10). Tüm yararlı önyargıların inanç sahibine sağladıkları yararlarla açıklanabileceği fikrinin açıkça dile getirilmesi, saçma olduğunun görülmesi için yeterlidir. Ancak, daha önce iddia ettiğim gibi, bu fikrin dile getirilmemiş bir önyargı olarak gizli etkilerini küçümsememek gerekir. Yararları gözler önüne sermek bir anlam yüklemek demektir ve anlam bulmak da bir açıklama getirmektir.

Daha önce söylenenlerden şu sonucu çıkarabiliriz: Eğer bir inanç ona sahip olanın çıkarlarına hizmet etmekteyse, onun söz konusu çıkarlarca biçimlendirilmiş olmasını beklemeyiz. Biçimlendirilmiş olması mümkündür, ama genel varsayım aksi yöndedir. Durum ne olursa olsun, bu rastlantının gözlemlendiği örnekler "çıkar" kavramı konusunda bir belirsizlik içermektedir. Çıkarlarca biçimlendirilen inançlar hayal kırıklığı ve mutsuzluktan anlık bir kaçış güdüsü tarafından biçimlendirilirler. Her ne kadar bu gerçekten güçlü bir çıkarsa da, inanç inananın çıkarına hizmet eder derken kastettiğimiz bu değildir, daha kalıcı bir hedefin gerçekleştirilmesidir. Başarı şansı konusunda aşırı iyimserlik *her zaman* içimizi ısıtan bir mutluluk yaratır ve *bazen de* en azından bir dereceye kadar başarılı olmamız için gerekli motivasyonu sağlar. Ama bu vakalarda hizmet edilen çıkar, açıklayıcı özelliği olan çıkarla aynı değildir.

Ancak, bazı vakalarda hizmet edilen çıkar gerçekten de bir açıklama getirebilir. Eğer belli yanılsamalar ya da çarpıtmalar sistematik olarak inanç sahibinin çıkarlarına hizmet etmekteyse, bir doğal ayıklama ya da pekiştirme süreciyle kök salabilirler. Özellikle de bilişsel mekanizmada belli bir yönde önyargıya yol açan kusurlar varsa, diğer yönde bunu karşılayan bir önyargı söz konusu mekanizmalardan biri tarafından tercih edilebilir. Tabii ki bunlar

yalnızca birer akıl yürütmeden ibarettir, ama mantıksal olarak böyle bir ihtimalin varlığı gözardı edilmemelidir.

Öte yandan, inanç sistemlerinin inanç sahibi dışındaki belli bir kişi ya da kişilerin (örneğin yönetici ya da egemen sınıfın) çıkarlarına hizmet etmesi olgusuyla açıklanabileceği fikri bundan çok daha önemli bir konuma sahiptir. Burada söz konusu olan bir toplumdaki tüm inançların yönetici sınıfın çıkarlarına hizmet ettiği ve bu biçimde açıklanabileceği fikri *değildir*; onun yerine bir inanç sistemi bir şekilde bu çıkarlara hizmet ettiği zaman söz konusu çıkarların da açıklayıcı güce sahip olduğu yönündeki daha zayıf bir görüştür.[62] III.2'de buna benzer bir vaka olan istekler için de iddia edildiği gibi, baskı gören ve sömürülenlerin zihinlerinin baskı uygulayan ve sömürenlerin işine gelecek şekilde işlemesi, kendi başına o zihinsel haller için bir açıklama olamaz. Fakat bu, egemen grup için yararlı olan sonuçların açıklayıcı niteliği olamaz demek değildir. Belli yaygın inanışlara herhangi bir egemen gruba sağladıkları yarardan ötürü inanılmasına yol açabilecek birçok muhtemel mekanizma mevcuttur. Egemen grubun üyeleri kendi tahakkümleri açısından yararlı olacak çeşitli inançları uyruklara doğrudan ya da profesyonel ideologlar aracılığıyla[63] aşılamaya çalışabilirler. Veya egemen grup, yapay ayıklamaya benzer bir süreç aracılığıyla kendiliğinden ortaya çıkan belli inançları besleyebilir ya da bastırabilir.[64]

Ne var ki, genelde bu mekanizmaların Marksistlerce –örneğin "hegemonya" kuramını kabul edenlerce– iddia edildiği denli yaygın olmadığına inanıyorum. Halkın inanışlarının ve değerlerinin egemen grubun yönetimini desteklemeye eğilimli olduğu yadsınamaz bir tarihsel olgudur, ama bence bu, kendini genellikle ahenksizliği azaltma amacıyla ya da toplumsal nedensellikle ilgili algıda-

62. Bu ayrıma ilişkin olarak bkz. Elster (1979), s. 33-4.

63. Not 42'deki fikirden devam edersek, akıllı bir yönetici sınıfın kendi propagandasını kendisi yapmak yerine bağımsız ideologlar tutması gerekir. (Bu nokta için E. O. Wright'a teşekkür borçluyum.)

64. Dahl (1977) on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Fransız ve İtalyan suçbilimi okulları arasındaki rekabetin nasıl bilimsel temeller nedeniyle değil de (aslında her ikisi de beş para etmezdi), İtalyanlar işbirliğine ihtiyaç duyulan yargıç ve ceza uzmanlarına başvurmayacak denli belirlenimci olduğu için onların aleyhine sonuçlandığını göstermektedir. Cezanın anlamlı olabilmesi için birazcık da olsa özgür iradeye ihtiyaç vardır.

ki bir yanılsama (IV.2) nedeniyle uyrukların kendiliklerinden bir ideoloji icat etmesi yoluyla göstermektedir. Daha önce III.2'de ele alınan dinin kendiliğinden icat edilmesi olgusu bunun çarpıcı bir örneğidir. Marx'a göre Hıristiyanlığın toplumsal ilkeleri "bir yöneten ve bir de ezilen sınıf olması gerektiğini öğretir ve ezilenlere sunabildiği tek şey yönetenlerin hayırsever olması yönündeki göstermelik bir temenniden ibarettir". Marx'ın bu savın dinin yönetici sınıf açısından yararları bağlamında açıklama niteliği taşımasını arzulamadığını söylemek zordur.[65] Aynı şey "Din toplumların afyonudur" deyişi için de geçerlidir. Ama afyon verilebildiği gibi alınabilir de; bütün müptelalar oyuna getirildikleri için bağımlı değildir.[66] Bu noktada açıkça anlaşılabileceği gibi, Paul Veyne'in ezilenlerin yöneticinin üstünlüğüne ve tanrısallığına *kendileri için* iyi olduğundan inandıkları, ancak böyle bir inanışa sahip olmalarının aynı zamanda yönetenler için de yararlı olduğu yönündeki görüşüne katılıyorum.

Bu görüşe iki itiraz söz konusu olabilir. İlki,[67] yönetici sınıfın eğitim imkânlarının denetimini elinde tutması nedeniyle uyrukların çarpık ve yanılsamalı inançlarını isterse düzeltebileceği, dolayısıyla bu düzeltmeye girişmemesinin söz konusu ideolojiden en azından bir parça sorumlu olması anlamına geleceği. Buna verecek üç kısa cevabım var. Birincisi, ahlaki sorumluluk nedensel sorumluluk yüklemek için bir dayanak olamaz ("yapmalı, etmeli"den yola çıkarak "yapmıştır, etmiştir"e varılamaz)[68] ki burada üzerinde durduğumuz konu büyük ölçüde nedensellikle ilgilidir. İkincisi, ihmaller normalde nedenlerin yerine geçemez,[69] ancak ahlaki sorumluluk atfetmek amacıyla kullanılabilirler. Üçüncü olarak da, itiraz yönetici sınıfın söz konusu inançları paylaşmadığını, örneğin Roma impara-

65. Marx (1847), s. 231. 66. Thompson (1968), s. 417-18.

67. Bu itiraz G. A. Cohen ve Martin Hollis tarafından, bu bölümün daha önceki bir taslağı üzerine yorumları sırasında ortaya atılmıştır.

68. Hart ve Honore (1959), s. 73. Başka bir yerde (*a.g.y.*, s. 47) yazarlar, (i) ihmallerin neden niteliğine sahip olabileceğini ve (ii) ahlaki kaygıların sonsuz sayıdaki muhtemel ihmaller arasından nedensel olarak alakalı olanı belirleyebilmek açısından anlamlı olduğunu iddia ettiklerinde bu ilkeyi çiğniyor görünüyorlar.

69. Farklı bir bakış açısı için bkz. Lukes (1974), s. 50-1 ve Morris (1978), s. 322.

torlarının kendi tanrısallıklarına inanmadıklarını, varsaymakta; oysa Veyne'e baktığımızda bunun dinsel psikolojiyi yanlış anlamaktan kaynaklandığı görülüyor. Halk yalnızca kendini kanıtlamak için alçalmayan yöneticilerin üstünlüğüne inanır, çünkü bu inanç üstü kapalı bir inançtır. Örneğin, Sovyetler Birliği'nde yurttaşların her gün medya tarafından yöneticilere düzülen methiyelerden etkilendiklerine inanmak zordur.

İkinci itiraz[70] ise şöyledir: Meşrulaştırıcı nedenler ezilenler tarafından kendiliğinden icat edildiğine göre, böyle bir ideolojinin yokluğunda (örneğin başkaldırıcı bir ideoloji söz konusu ise) yöneticilerin halkı şiddet kullanarak bastırabilecekleri sonucuna varamaz mıyız? Ve eğer bunu kabul edersek, buradan sınıf toplumlarında ister ezen sınıfın doğal üstünlüğüne dair dıştan ve kendiliğinden gelen bir inanç olsun, ister baskıcı acımazsız bir düzen olsun, *bir tür mekanizma tarafından* egemen sınıfın yönetiminin sağlamlaştırılacağı sonucu çıkmaz mı? Buradan da, oldukça genel bir biçimde, bu tür mekanizmaların varlığı konusunda işlevsel bir açıklama olduğu sonucuna varamaz mıyız? Yani en azından, her ne kadar şu veya bu mekanizmanın neden var olduğunu açıklamak için başka savlara gerek duyulsa bile, sağlamlaştırma etkisi bağlamında açıklanabilecek *bir* mekanizmanın var olduğu sonucuna? Başka bir deyişle, "Bu neden burada?" sorusu sorulduğunda, "Çünkü eğer o orada olmasaydı, aynı sonuçlara yol açan başka bir şey onun yerinde olurdu," diye cevap verilebilirdi. Bu da söz konusu sonuçlar bağlamında bir açıklama getiriyormuş gibi görünürdü. Buna karşı III.2'de gücün gerçeğe aykırı varsayımlar ışığında analiziyle ilgili olarak ileri sürdüğüm fikirlere benzer bir fikir ortaya atmak istiyorum. Fiilen etkili olan nedenin yokluğunda başka bir nedenin aynı ya da benzer bir sonuca yol açacağı olgusu, fiili nedenin açıklama gücünden hiçbir şey eksiltmez.

—

70. Bu itiraz G. A. Cohen tarafından ortaya atılmıştır.

Kaynakça

Abelson, R. P., "Computer Simulation of Hot Cognition", *Computer Simulation of Personality* içinde, S. Tomkins ve S. Messick (haz.), New York: Wiley, 1963, s. 277-98.

Acton, H. B., 1967, "Dialectical Materialism", *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan.

Ainslie, G., 1975, "Specious Reward", Psychological Bulletin 82, s. 463-96.

—— 1982, "A Behavioral Economic Approach to the Defense Mechanism: Freud's Energy Theory Revisited", *Social Science Information*

—— 1984, "Behavioral Economics 11: Motivated Involuntary Behavior", *Social Science Information 23*, s. 247-74.

Ainslie, G. ve Schafer, E., 1981, "The Application of Economic Concepts to the Motivational Conflict in Alcoholism", *Matching Patient Needs and Treatment Methods in Alcoholism and Drug Abuse* içinde, D. Gottheil ve dig. (häz.), Springfield, Ill.: C. C. Thomas, s. 215-45.

Arendt, H., 1958, *The Human Condition*, University of Chicago Press; Türkçesi: *İnsanlık Durumu Seçme Eserler I*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1994.

—— 1973, *On Revolution*, Harmondsworth: Pelican Books.

Arrow, K., 1963, *Social Choice and Individual Values*, New York: Wiley.

Arrow, K. ve Hurwicz, L., 1972, "An Optimality Criterion for Decision-Making under Uncertainty", *Uncertainty and Expectation in Economics* içinde, C. F. Carter ve L. Ford (haz.), Clifton, New Jersey: Kelley, s. 1-11.

Asch, S., 1956, "Studies of Independence and Conformity: I. A Minority of One Against a Unanimous Majority", *Psychological Monographs 70*.

Aschenbrenner, K. M., 1977, "Influence of Attribute Formulation on the Evaluation of Apartments by Multi-Attribute Utility Procedures", *Decision Making and Change in Human Affairs* içinde, H. Jungermann ve G. de Zeeuw (haz.), Dordrecht: Reidel. s. 81-97.

d'Aspremont, C. ve Gevers, L., 1977, "Equity and the Informational Basis of Collective Choice", *Review of Economic Studies 44*, s. 199-210.

Axelrod, R. ve Hamilton, W. D., 1981, "The Evolution of Cooperation", *Science 211*: s. 1390-6.

Barry, B., 1978, yorum, S. Benn ve dig., *Political Participation*, Canberra:

Australian National University Press, s. 37-48.
—— 1979, *Economists, Sociologists and Democracy*, 2. basım, Chicago: Chicago University Press.
Bateson, G., 1956, "Towards a Theory of Schizophrenia", Bateson (1972), *Steps to an Ecology of Mind.*, New York: Balantine Books, 1972, s. 201-27.
Baumol, W. 1965. *Welfare Economics and the Theory of the State*, 2. basım, Londra: Bell.
Benn, S., 1978, "The Problematic Rationality of Political Participation", S. Benn ve diğ., *Political Participatiou*, Canberra: Australian National University Press, s. 1-22.
Berelsen, B. R., 1954, "Democratic Theory and Democratic Practice", Bölüm 16, B. R.
Berelsen, P. F. Lazarsfeld ve W. N. McPhee, *Voting*, University of Chicago Press.
Berlin, I., 1963-4, "From Hope and Fear Set Free", alıntı tekrar basımdan, I. Berlin, *Concepts and Categories*, Harmondsworth: Penguin, 1981.
—— 1969, *Two Concepts of Liberty*, Oxford University Press.
Bernstein, E., 1899, *Die Voraussetzungen des Sozialismus*, çeşitli basımlar.
Bloom, G. F., 1940, "A Reconsideration of the Theory of Exploitation", *Quarterly Journal of Economics 55*: s. 413-42.
Bodemann, E., 1895, *Die Leibniz-Handschriften*, Hanover.
Borch, K., 1968, *The Economics of Uncertainty*, Princeton University Press.
Borkenau, F., 1934, *Die Übergang vom Feudalen zum Bürgerlichen Weltbild*, Paris: Felix Alcan.
Boudon, R., 1977, *Effets pervers et ordre social*, Paris: Presses Universitaires de France.
Bourdieu, P., 1979, *La Distinction*, Paris: Editions de Minuit.
Bronfenbrenner, M., 1971, *Income Distribution Theory*, Londra: Macmillan.
Buchanan, J. ve Brennan, G., 1980. *The Power to Tax*, Cambridge University Press.
Buchanan, J. ve Tullock, G., 1962, *The Calculus of Consent*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
Burke, E., 1955, *Reflections on the Revolution in France*, New York: Bobbs-Merrill.
Burnyeat, M. F., 1980, "Aristotle on Learning to be Good", *Essays on Aristotle's Ethics* içinde, A. Rorty (haz.), Berkeley: University of California Press, s. 69-92.
Boe, A., 1956, *From Gothic Revival to Functional Form*, Oslo: Universitetsforlaget.
Capra, F., 1976, *The Tao of Physics*, Huntington, New York.: Fontana Books; Türkçesi: *Fiziğin Tao'su*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Arıtan, 1991.
Cohen, G. A., 1978, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford University Press; Türkçesi: *Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, çev. Ahmet Fethi,

İstanbul: Toplumsal Dönüşüm, 1998

—— 1979, "Freedom, Capitalism and the Proletariat", *The Idea of Freedom* içinde, A. Ryan (haz.), Oxford University Press, s. 9-25.

Coleman, D. C., 1973, "Gentlemen and Players", *Economic History Review*, 2. dizi 26, s. 92-116.

Coser, L., 1971, "Social Conflict and the Theory of Social Change", *Conflict Resolution: Contributions of the Behavioral Sciences* içinde, C. G. Smith (haz.), Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, s. 58-65.

Cyert, R. M. ve de Groot, M. H., 1975, "Adaptive Utility", *Adaptive Economic Models* içinde, R. H. Day ve T. Groves (haz.), New York: Academic Press, s. 223-46.

Dahl, T. S., 1977, *Barnevern og Samfunnsvern*, Oslo: Pax.

Davidson, D., 1980, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press.

Davis, K. ve Moore, W. E., 1945, "Some Principles of Stratification", *American Sociological Review 10*, s. 242-9.

Dennett, D., 1976, "Conditions of Personhood", *The Identities of Persons* içinde, A. Rorty (haz.), Berkeley: University of California Press, s. 175-96.

Descartes, R., 1897-1910, *Oeuvres Completes*, C. Adam ve P. Tannery (haz.), 11 cilt, Paris:Vrin.

Dickinson, Emily, 1970, *Complete Poems*, Thomas H. Johnson (haz.), Londra: Faber and Faber.

Dresser, C., 1862, *The Art of Decorative Design*, Londra.

Dreyfus, H. L. ve Dreyfus, S., 1978, "Inadequacies in the Decision Analysis Model of Rationality", *Foundations and Applications of Decision Theory. Volume I: Theoretical Foundations* içinde, C. A. Hooker, J. J. Leach ve E. F. McClennen (haz.), Dordrecht: Reidel. s. 115-24.

Elster, J., 1975, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. Paris: Aubier-Montaigne.

—— 1976, "Some Conceptual Problems in Political Theory" *Power and political theory* içinde, B. Barry (haz.), Chichester: Wiley, s. 245-70.

—— 1978a, *Logic and Society:* Chichester: Wiley.

—— 1978b, "Exploring Exploitation", *Journal of Peace Research 15*, s. 3-17.

—— 1978c, "The Labor Theory of Value", *Marxist Perspectives I*, s. 70-101.

—— 1979, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge University Press.

—— 1980a, "Négation active et négation active: essai de sociologie ivanienne", *Archives Europiennes de Sociologie 21*, s. 329-49.

—— 1980b, "Reply to Comments, in Symposium on Elster (1978a)", *Inquiry* 23, s. 213-32.

—— 1981, "Snobs (Review of Bourdieu 1979)", *London Review of Books* 3 (20), s. 10-12.

—— 1982a, *Explaining Technical Change*, Cambridge University Press.
—— 1982b, "Deception and Self-Deception in Stendhal", basılmamış ders notu, Oxford University.
—— 1982c, "A Paradigm for the Social Sciences? (Review of van Parijs 1981)", *Inquiry 25*, s. 378-85.
—— 1982d, "Marxism, Functionalism and Game Theory", *Theory and Society 11*, s. 453-82.
Engels, F., 1845, "The Condition of the Working Class in England", *Marx and Engels, Collected Works*, c. iv, Londra: Lawrence and Wishart; Türkçesi: *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*, çev. Yurdakul Fincancı, İstanbul: Sol, 1997.
Farber, L., 1976, *Lying, Despair, Jealousy, Envy, Sex, Suicide, Drugs and the Good Life*. New York: Basic Books.
Farrell, B. A., 1981, *The Status of Psychoanalytic Theory*, Harmondsworth: Pelican Books.
Feller, W., 1968, *An Introduction to Probability Theory and its Applications*, c. I, 3. basım, New York: Wiley.
Fellner, W., 1965, *Probability and Profits*. Homewood, Ill.: Irwin.
Fenoaltea, S., 1975, "The Rise and Fall of a Theoretical Model: the Manorial System", *Journal of Economic History* 35, s. 386-409.
Festinger, L. 1957, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press.
Fingarette, H., 1969, *Self-deception*, Londra: Routledge and Kegan Paul; Türkçesi: *Kendini Aldatma*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı, 2003.
Finley, M.I., 1965, *Technical Innovation and Economic Progress in the Ancient World*, tekrar basım, 11. bölüm, Finley, 1981.
—— 1973, *Democracy: Ancient and Modern*, Londra: Chatto and Windus; Türkçesi: *Antik ve Modern Demokrasi*, çev. Deniz Türker, İstanbul: Ayraç, 2003.
—— 1976, *The Freedom of the Citizen in the Greek World*, tekrar basım, 5. bölüm, Finley, 1981.
—— 1981, *Economy and Society in Ancient Greece*, Londra: Chatto and Windus.
Fitzhugh, G., 1857, *Cannibals All!*, tekrar basım, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.
Foucault, M., 1975, *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1992.
Frankfurt, H. F., 1971, "Freedom of Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy* 68, s. 5-20.
Georgescu-Roegen, N., 1954, "Choice, Expectations and Measurability", *Quarterly Journal of Economics* 68, s. 503-34.
Gibbard, A., 1986, "Interpersonal Comparisons: Preference, Good and the Intrinsic Reward of a Life", *Foundations of Social Choice Theory* içinde, J. Elster ve A. Hylland (haz.), Cambridge University Press, s.

165-94.
Goldman, A., 1972, "Toward a Theory of Social Power", *Philosophical Studies* 23, s. 221-68.
—— 1978, "Epistemics", *Journal of Philosophy* 75, s. 509-24.
Goldmann, L., 1954, *Le Dieu cache*, Paris: Gallimard.
Goldstine, H., 1972, *The Computer from Pascal to von Neumann*, Princeton University Press.
Goodin, R., 1986, "Laundering Preferences", *Foundations of Social Choice Theory* içinde, J. Elster ve A. Hylland (haz.), Cambridge University Press, s. 75-102.
Gorman, W. M., 1967, "Tastes, Habits and Choices", *International Economic Review 8*, s. 218-22.
Gullestad, S. ve Tschudi, F., 1982, "Labelling Theory of Mental Illness: a Critique Illustrated by Two Case Studies", *Psychiatry and Social Science* 2, s. 213-26.
Haavelmo, T., 1970, "Some Observations on Welfare and Economic Growth", *Induction, Growth and Trade: Essays in Honour of Sir Roy Harrod* içinde, W. A. Eltis, M. Scott ve N. Wolfe (haz.), Oxford University Press, s. 65-75.
Habermas, J., 1982, *Diskursethik - Notizen zu einem Begründungs-program.* Teksir ile çoğaltılmış.
Hammond, P. ve Mirrlees, J., 1973, "Agreeable Plans", *Models of Economic Growth* içinde, J. Mirrlees ve N. H. Stern (haz.), Londra: Macmillan, s. 283-99.
Harsanyi, J., 1977, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge University Press.
Hart, H. L. A. ve Honore, A. M., 1959, *Causation in the Law*, Oxford University Press.
Heal, G., 1973, *The Theory of Economic Planning*, Amsterdam: North Holland.
Heckscher, E., 1955, *Mercantilism*, c. i-ii. Londra: Allen and Unwin.
Hegel, G. W. F., 1970, *Werke in 12 Banden*, Frankfurt: Suhrkamp.
—— 1977, *The Phenomenology of Spirit*, Oxford University Pres; Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986.
Heimer, C. ve Stinchcombe, A., 1980, "Love and Irrationality", *Social Science Information* 19, s. 697-754.
Hintikka, J., 1961, *Knowledge and Belief*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
Hirsch, F., 1976, *Social Limits to Growth*, Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
Hirschman, A., 1967, *Development Projects Observed*, Washington, D. C.: The Brookings Institution.
—— 1982, *Shifting Involvements: Private İnterest and Public Action*, Princeton University Press.

Hogarth, R. M., 1977, "Methods for Aggregating Opinions", *Decision Making and Change in Human Affairs* içinde, H. Jungermann ve G. de Zeeuw (haz.), Dordrecht: Reidel, s. 231-56.

Janis, I., 1972, *Victims of Group-Think*, Boston: Houghton Mifflin.

Johansen, L., 1977, *Lectures on Macroeconomic Planning. Part i: General Aspects*, Amsterdam: North Holland.

Jones, O., 1856, *The Grammar of Ornament*, Londra; tek. bas. New York; van Nostrand, 1972.

Jones, R. A., 1977, *Self-fulfilling Prophecies*, Hillsdale, New Jersey.: Lawrence Erlbaum.

Kahneman, D. ve Tversky, A., 1979, "Prospect Theory", *Econometrica* 47, s. 263-91.

Kant, I., 1795, "Perpetual Peace", *Kant's Political Writings* içinde, H. Reiss (haz.), Cambridge University Press, 1977, s. 93-130.

Katona, G., 1951, *Psychological Analysis of Economic Behavior*, New York: McGraw-Hill.

Kelly, J., 1978, *Arrow Impossibility Theorems*. New York: Academic Press.

Kenny, A., 1963, *Action, Emotion and Will*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

—— 1965-6, "Happiness", *Proceedings of the Aristotelian Society* (n.s.) 66, s. 93-102.

—— 1970, "Intention and Purpose in Law", *Essays in Legal Philosophy* içinde, R. Summers (haz.), Oxford: Blackwell, s. 146-63.

—— 1975, *Will, Freedom and Power*, Oxford: Blackwell.

—— 1976, "Human Abilities and Dynamic Modalities", *Essays on Explanation and Understanding* içinde, J. Manninen ve R. Tuomela (haz.), Dordrecht: Reidel, s. 209-32.

Knei-Paz, B., 1977, *The Social and Political Thought of Leon Trotsky*, Oxford University Press.

Kolakowski, L., 1978, *Main Currents of Marxism*, c. i-iii. Oxford University Press.

Kolm, S.-C., 1979, "La philosophie bouddhiste et les 'hommes économiques'", *Social Science Information* 18, s. 489-588.

—— 1981a, "Altruismes et efficacités: le sophisme de Rousseau", *Social Science Information 20*, s. 293-354.

—— 1981b, "Efficacité et altruisme: les sophismes de Mandeville, Smith et Pareto", *Revue Economique* 32, s. 5-31.

Koopmans, T., 1960, "Stationary Ordinal Utility and Impatience", *Econometrica 28*, s. 287-309.

Koopmans, T., Diamond, P. ve Williamson, R., 1964, "Stationary Utility and Time Perspective", *Econometrica* 32, s. 82-100.

Koyre, A., 1966, *Etudes galiléennes*, Paris: Hermann.

Laqueur, W., 1980,. *The Terrible Secret*, Boston: Little, Brown.

Lehrer, K., 1978, "Consensus and Comparison. A Theory of Social Rationa-

lity", *Foundations and Applications of Decision Theory. Vol. i: Theoretical Foundations* içinde, C. A. Hooker, J. J. Leach ve E. F. McClennen (haz.), Dordrecht: Reidel, s. 283-310.

Leibniz, G. W., 1875-90, *Die Philosophische Schriften*, Gerhardt (haz.), 7 cilt, tekrar basımı Hildesheim: Olms, 1965.

Levenson, J., 1968, *Confucian China and its Modern Fate*, c. i-iii. Berkeley: University of California Press.

Lipsey, R. G. ve Lancaster, K., 1956-7, "The General Theory of the Second Best", *Review of Economic Studies* 24, s. 11-32.

Loevinger, J., 1976, *Ego-Development*, San Francisco: Jossey-Bass.

Luce, R. D. ve Raiffa, H., 1957, *Games and Decisions*. New York: Wiley.

Lukes, S., 1974, *Power: a Radical View*, Londra: Macmillan.

Lyons, D., 1965, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford University Press.

MacIntyre, A., 1958, *The Unconscious*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Mahoney, M. J. ve Thoresen, C. E. (haz.), 1974, *Self-Control: Power to the Person*, Monterey, Calif.: Brooks/Cole.

Maital, S., and Maital, S., 1978, "Is Discounting the Future Irrational?", Teksir.

March, J., 1978, "Bounded Rationality, Ambiguity and the Engineering of Choice", *Bell Journal of Economics* 9, s. 587-608.

Marcuse, H., 1964, *One-Dimensional Man*, Boston: Beacon Press; Türkçesi: *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1990.

Marx, K., 1847, *The Communism of the Rheinischer Beobachter*. Marx ve Engels, *Collected works*, c. vi, Londra: Lawrence and Wishart, 1976.

—— 1857-8, *Grundrisse*, tekrar basımı Harmondsworth: Pelican Books, 1973; Türkçesi: *Grundrisse I ve II (2 cilt)*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol, 1999 ve 2003.

—— 1867, *Capital I*, tek. bas. New York: International Publishers, 1967; Türkçesi: *Kapital I-II-III (3 cilt)*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 1997.

—— 1879-80, "Randglossen zu Wagner", *Marx-Engels Werke*, c. xix. Berlin: Dietz, 1962.

—— 1894, *Capital III*, tek. bas. New York: International Publishers, 1967.

Merton, R., 1957, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill.: Free Press.

Meyer, R. F., 1977, "State-Dependent Time Preference", *Conflicting Objectives in Decisions* içinde, D. E. Bell, R. L. Kenney ve H. Raiffa (haz.), New York: Wiley, s. 232-45.

Midgaard, K., 1980, "On the Significance of Language and a Richer Concept of Rationality", *Politics as Rational Action* içinde, L. Lewin ve E. Yedung (haz.), Dordrecht: Reidel, s. 83-97.

Mill, J. S., 1859, "Bentham", *Utilitarianism*, J. S. Mill (haz.), Londra: Fontana Books, 1962, s. 78-125.

Millay, Edna St.Vincent, 1975, *Collected Poems*, N. Millay (haz.), New York: Harper and Row.

Mitroff, I. I. ve Mason, R. O., 1981, *Creating a Dialectical Social Science*, Dordrecht: Reidel.

Morris, J.M., 1978, "Non-events", *Philosophical Studies* 34, s. 321-4.

Nagel, T., 1979, *Mortal Questions*, Cambridge University Press.

Newton-Smith, W., 1981, *The Rationality of Science*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Nietzsche, F., 1887, *Zur Genealogie der Moral*, c. ii. München: Hanser, 1967; Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Orhan Tuncay, İstanbul: Gün, 2005.

—— 1888, *Ecce homo, Werke in Zwei Banden*, c. ii, Münih: Hanser, 1967; Türkçesi: *Ecco Homo İnsan Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor, İstanbul: İthaki, 2003.

Nisbett, R. ve Ross, L., 1980, *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

North, D. ve Thomas, R. P., 1971, *The Rise of the Western World*, Cambridge University Press.

Nozick, R., 1969, "Newcomb's Problem and Two Principles of Choice", *Essays in Honor of Carl Hempel* içinde, N. Rescher (haz.), Dordrecht: Reidel, s. 440-72.

—— 1974, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell; Türkçesi: *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay, İstanbul: Bilgi, 2000.

Parfit, D., 1973, "Later Selves and Moral Principles", *Philosophy and Personal Relations* içinde, A. Montefiore (haz.), Londra: Routledge and Kegan Paul.

—— 1981, "Prudence, Morality and the prisoner's dilemma", *Proceedings of the British Academy*, Oxford University Press.

van Parijs, P., 1981, *Evolutionary Explanation in the Social Sciences*, Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield.

Parkin, F., 1968, *Middle Class Radicalism*. Manchester University Press.

Pateman, C., 1970, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge University Press.

Pattanaik, P., 1978, *Strategy and Group Choice*, Amsterdam: North Holland.

Pears, D., 1974, "Freud, Sartre and Self-Deception", *Freud* içinde, R. Wollheim (haz.), New York: Anchor Books, s. 97-112.

Popper, K., 1957, *The Poverty of Historicism*, Londra: Routledge and Kegan Paul; Türkçesi: *Tarihselciliğin Sefaleti*, Istanbul: İnsan, 1998.

Pruyser, P. W., 1974, *Between Belief and Unbelief*, New York: Harper and Row.

Pugin, A. W., 1836, *Contrasts*, tek.bas. New York: Humanities Press, 1969.

—— 1841. *True Principles of Christian or Pointed Architecture*, Londra: John Weale.

Rader, T., 1972, *Theory of Microeconomics*, New York: Academic Press.

Raitfa, H., 1968, *Decision Analysis*, Reading, Mass.: Addison-Wesley.

Rapoport, A. ve Chammah, A., 1965, *Prisoner's Dilemma*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rorty, A., 1980a, "Self-Deception, Akrasia and Immorality", *Social Science Information 19*, s. 905-22.

—— 1980b, "Akrasia and Conflict", *Inquiry* 23, s. 193-212.

Runciman, W. G. ve Sen, A., 1965, "Games, Justice and the General Will", *Mind* 74, s. 554-62.

Ruskin, J., 1853, "The Nature of Gothic", *The Stones of Venice*, c.ii, *The Works of John Ruskin*. Londra: George Alien, 1904.

Russel, R., 1966, "The Effects of Slavery upon Nonslaveholders in the Ante-Bellum South", *Slavery and the Southern Economy* içinde, H. D. Woodman (haz.), New York: Pantheon, s. 117-27.

Ryan, A., 1978, yorum, S. Benn ve dig., *Political Participation*, Canberra: Australian National University Press, s. 31-6.

Samuelson, P., 1976, "Speeding-up of Time with Age in Recognition of Life as Fleeting", *Evolution, Welfare and Time in Economics: Essays in Honour of Nicholas Georgescu-Roegen* içinde, A. M. Tang, F. M. Westfield ve J. S. Worley (haz.), Lexington, Massachussets: Lexington Books, s. 154-68.

Sartre, J. P., 1943, *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.

Schafer, R., 1976, *A New Language for Psychoanalysis*, New Haven: Yale University Press.

Scheff, T. J., 1966, *Being Mentally Ill: a Sociological Theory*. Chicago: Aldine.

Scheler, M., 1972, *Ressentiment*, New York: Schocken Books, Türkçesi: *Hınç*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Kanat, 2004.

Schelling, T. C., 1960, *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

—— 1978, "Egonomics, or the Art of Self-Management", *American Economic Review: Papers and Proceedings* 6B, s.*290-4*.

—— *1*984, *Choice and Consequence*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Schotter, A., 1981, *The Economic Theory of Social Institutions*, Cambridge University Press.

Schumpeter, J., 1934, *The Theory of Economic Development*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

—— 1954, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londra: Alien and Unwin.

Segre, E., 1980, *From X-rays to Quarks*, San Francisco: Freeman; Türkçesi: *X Işınlarından Kuarklara*, çev. Çağlar Tuncay, İstanbul: Sarmal, 1995.

Sen, A., 1967, "Isolation, Assurance and the Social Rate of Discount", *Quarterly Journal of Economics* 80, s. 112-24.
—— 1970, *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco: Holden-Day.
—— 1974, Choice, Orderings and Morality", *Practical Reason* içinde, S. Körner (haz.), Oxford: Blackwell, s. 54-67.
—— 1975, *Employment, Technology and Development*, Oxford University Press.
—— 1976, "Liberty, Unanimity and Rights", *Economica* 43, s. 217-45.
—— 1979, "Informational Analysis of Moral Principles", *Rational Action* içinde, R. Harrison (haz.), Cambridge University Press, s. 115-32.
—— 1980-1, "Plural Utility", *Proceedings of the Aristotelian Society* (n.s.) 81, s. 193-215.
Sewall, R. B., 1974, *The Life of Emily Dickinson*, Londra: Faber and Faber.
Shepard, R. N., 1964, "On Subjectively Optimum Selection among Multiattribute Alternatives", *Human Judgment and Optimality* içinde, M. W. Shelley ve G. L. Bryan (haz.), New York: Wiley, s. 257-80.
Skinner, B. F., 1981, "Selection by Consequences", *Science* 213, s. 501-4.
Smullyan, R., 1978, *What is the Name of This Book?* Englewood Clilfs, New Jersey: Prentice-Hall.
—— 1980, *This Book Needs No Title*, Englewood Clilfs, N. J: Prentice-Hall.
Stendhal, 1949, *Vie de Henry Brulard*, Martineau (haz.), Paris: Le Divan.
—— 1950, *Souvenirs d'égotisme*, Martineau (haz.), Paris: Le Divan.
—— 1952, *Lucien Leuwen, Romans el Nouvelles*, Pléiade (haz.), c. i. Paris: Gallimard.
—— 1965, *De l'amour*, Paris: Garnier-Flammarion; Türkçesi: *Aşk Üzerine*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Mor, 1998.
—— 1970, *Racine et Shakespeare*. Paris: Garnier-Flammarion.
—— 1981, *Oeuvres Intimes*, Pléiade (haz.), c. i. Paris: Gallimard.
Stigler, G. and Becker, G., 1977, "De Gustibus non est Disputandum", *American Economic Review* 67, s. 76-90.
Stinchcombe, A., 1974, "Merton's Theory of Social Structure", *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert Merlon* içinde, L. Coser (haz.), New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, s. 11-33.
—— 1980, "Is the Prisoner's Dilemma all of Sociology?", *Inquiry* 23, s. 187-92.
Stouffer, S. A. ve diğ., 1949, *The American Soldier*, Princeton University Press.
Strotz, R. H., 1955-6., "Myopia and Inconsistency in Dynamic Utility Maximization", *Review of Economic Studies* 23, s. 165-80.
Sundt, E., 1862, "Nordlandsbaden", *Verker i Utvalg*, c. vii, Oslo: Gyldendal, 1976.
Suzuki, D. T., 1969, *The Zen Doctrine of No-Mind*. Londra: Rider.

Taylor, C., 1976, "Responsibility for Self", *The Identities of Persons* içinde, A. Rorty (haz.), Berkeley: University of California Press, s. 281-300.

—— 1979, "What's Wrong with Negative Liberty", *The Idea of Freedom* içinde, A. Ryan (haz.), Oxford University Press, s. 175-94.

Taylor, M., 1976, *Anarchy and Cooperation*, Chichester: Wiley.

Taylor, M. ve Ward, H., 1982, "Chickens, Whales and Lumpy Goods: Alternative Models of Public Goods Provision", *Political Studies* 30, s. 350-70.

Thaler, R. H. ve Shefrin, H. M., 1981, "An Economic Theory of Self-Control", *Journal of Political Economy* 89, s. 392-406.

Thompson, E. P., 1968, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Pelican Books; Türkçesi: *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim, 2007.

Tocqueville, A. de, 1952, *L 'ancien régime et la révolution. Edition des Oeuvres Complètes*, c. i, Paris: Gallimard; Türkçesi: *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, Ankara: İmge, 1995.

—— 1953, *L 'ancien régime et la révolution. Edition des Oeuvres Complètes*, c. ii, Paris: Gallimard.

—— 1962, *Ecrits et discours politiques. Edition des Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard.

—— 1969, *Democracy in America*, New York: Anchor Books.

Trivers, R., 1971, "The Evolution of Reciprocal Altruism", *Quarterly Review of Biology* 46, s. 35-57.

Tsou, T., 1980, "Back from the Brink of Revolutionary-'Feudal' Totalitarianism: Some Preliminary Reflections", Teksir.

Tversky, A., 1981, "Choice, Preference and Welfare: some Psychological Observations", "Toplumsal Seçim Kuramının temelleri" başlıklı kolokyumda sunulan çalışma, Ustaoset (Norveç).

—— 1982, "Self Deception and Self Perception: Some Psychological Observations", "Çoklu kişilik" konulu kolokyumda sunulan çalışma, Maison des Sciences de l'Homme (Paris).

Tversky, A. ve Kahneman, D., 1974, "Judgment under Uncertainty", *Science* 185, s. 1124-30.

—— 1981, "The Framing of Decisions and the Rationality of Choice", *Science* 211, s. 543-58.

Ullmann-Margalit, E. ve Morgenbesser, S., 1977, "Picking and Choosing", *Social Research* 44, s. 757-85.

Veblen, T., 1915, *Imperial Germany and the Industrial Revolution*. Londra: Macmillan.

—— 1970, *The Theory of the Leisure Class*, Londra: Alien and Unwin; Türkçesi: *Aylak Sınıfın Teorisi*, çev. Zeynep Gültekin ve Cumhur Atay, Erzurum: Babil, 2005.

Veyne, P., 1976, *Le pain et le cirque*. Paris: Seuil.

Watkin, D., 1977, *Architecture and Morality*, Oxford University Press.

Watzlawick, P., 1978, *The Language of Change*, New York: Basic Books.
Weber, M., 1920, "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssociologie*, c. i, Tübingen: Mohr; Türkçesi: *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç, 1997
—— 1968, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr.
Weintraub, E., 1979, *Microfoundations: the Compatibility of Microeconomics and Macroeconomics*, Cambridge University Press.
von Weizsacker, C. C., 1971, "Notes on Endogenous Change of Tastes", *Journal of Economic Theory* 3, s. 345-72.
Wetlesen, J., 1979, *The Sage and the Way: Spinoza's Philosophy of Freedom*. Assen: Van Gorcum.
Wicklund, R. A. ve Brehm, J. W., 1976, *Perspective, on Cognitiue Dissonance*, Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum.
Williams, B. A. O., 1973, "Deciding to Believe", *Problems of the Self* içinde, Cambridge University Press, s. 136-51.
—— 1981, *Moral Luck*, Cambridge University Press.
Williams, G. C., 1966, *Adaptation and Natural Selection*. Princeton University Press.
Winston, G., 1980, "Addiction and backsliding: a theory of compulsive consumption", *Journal of Economic Behavior and Organization* I, s. 295-324.
Winter, S. 1964-5, "Economic 'Natural Selection' and the Theory of the Firm", *Yale Economic Essays* 4, 225-72.
Winters, B., 1979, "Willing to Believe", *Journal of Philosophy* 76, s. 243-56.
Wollheim, R., 1971, *Freud*, Cambridge University Press.
—— 1974, *On Art and the Mind*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
—— 1980, *Art and its Objects*, 2. basım, Cambridge University Press.
Zeldin, T., 1973, *France 1848-1945*, c. i. Oxford University Press.
Zinovyev, A., 1963, *Philosophical Problems of Many-Valued Logic*, Dordrecht: Reidel.
—— 1978, *L'avenir radieux*, Lausanne: Editions Age d'Homme.
—— 1979, *The Yawning Heights*, Londra: The Bodley Head.