

DOSTOYEVSKI’NİN İKTİSADA YAKLAŞIMI VE İKTİSADİ İNSAN* ELEŞTİRİSİ**

Ceyhun GÜRKAN***

Mustafa ÖZİŞ****

Özet

İlgi alanının sınırlarının dışıyla ilgisini kesmiş neoklasik iktisadın iktisadi düşünce üzerindeki belirleyiciliğini göz önüne aldığımızda iktisadi düşünceye dair yeni düşünceler geliştirme yolunda komşu sosyal bilim disiplinlerinin kaynaşmasının ne denli önemli olduğu görülür. Bize göre edebiyatın da bu amaç yolunda yararı yadsınamaz. Bu bakımdan homo economicus ve ortodoks iktisat her ne kadar farklı birçok alternatif iktisat yaklaşımınca eleştiriliyorsa da Dostoyevski’nin Yeraltından Notlar’ı eleştirel politik ekonominin bu konulara yaklaşımına önemli katkı sunar. Yazıda anaakım iktisatta, sosyal ve siyasal düşüncede homo economicus’un yeri ana hatlarıyla belirtildikten sonra Dostoyevski’nin Yeraltı İnsanı üzerinden geliştirdiği homo economicus eleştirisinin ışığında iktisadi düşünce için gerçekçi bir insan tipinin görünimleri ve karakteri incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dostoyevski, Homo Economicus, Neoklasik İktisat Eleştirisi.

JEL Sınıflaması: B13, B31, B41, B59.

* Bu çalışmada 19. Y.Y.’a ait bir kavram olan iktisadi insan (*economic man*) ile *homo economicus*’u birbirini ikame eden kavramlar olarak değerlendiriyoruz. Anaakım iktisat literatürü, erken dönemine ait olan iktisadi insan terimi ile yetinmemiş, adeta yeni bir insan türü yaratma ihtiyacı duymuştur. Çalışmada tartışacağımız anaakım iktisadi analizin bilimde kesinlik arayışının ayrıca dilde de bir keskinliğe tekabül etmesinin anlamlı olduğunu düşünüyoruz. İktisadi insan kavramı nihayetinde iktisadi sıfatını kullanarak insanların birden çok niteliğe sahip olabileceği kabulü ile yüklüdür. Örneğin iktisadi insan hemen akla karıştını yani özgeci insanı ya da geleneksel insan gibi tanımlamaları getirmektedir. Oysa *homo economicus* adeta yeni bir insan türünü işaret etmeyi amaçlamaktadır.

** Bu yazı Türk Sosyal Bilimler Derneği 12. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi’nde (ODTÜ, 14-16 Aralık 2011) “İktisadi Düşünce ve Kriz” oturumunda “Varoluşçunun İktisadi, İktisadın Varoluşu: ‘Yeraltı İnsanı’ *Homo Economicus*’a Karşı” başlığıyla sunulan çalışmanın genişletilmiş biçimidir.

*** Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, S.B.F., Maliye Bölümü.

**** Dr.

Dostoevsky's Approach to Economics and Critique of the Economic Man

Abstract

Considering the fact that economic thought today is pervaded by the neoclassical mainstream which is oblivious to views from outside of its purview, blending a range of neighboring social science disciplines becomes much more essential to develop new insights into economic thought. In our sense, literature, too, proves to be very much helpful towards that aim. In this respect, if homo economicus and orthodox economics are criticized by an assortment of alternative economic approaches, Dostoevsky's Notes from Underground, we believe, makes a telling contribution to critical political economy approach to these issues. In the paper, outlining the place of homo economicus in mainstream economics and social and political thought, in light of Dostoyevsky's critique of homo economicus by way of The Underground Man, we will be in search of exploring the character and aspects of a down-to-earth human type for economic thinking.

Keywords: Dostoevsky, Homo Economicus, Critique of Neoclassical Economics.

JEL Classification: B13, B31, B41, B59.

I. Giriş

“...çünkü hayat aslında acı demektir. Acısı olmasa zevki de olmazdı; her şey sonu gelmez bir övgü ayinine dönerdi: kutsal, ama sıkıcı... Ya ben?
Ben, hem acı çekiyor, hem yaşamıyorum.
Denklemin bilinmeyenini benim”
(Karamazov Kardeşler, s. 840).

“Kolay elde edilmiş bir mutluluk mu, yoksa insanı yücelten acı mı daha iyi? Evet, hangisi daha iyi?” (Dostoyevski, 1999: 167) diye soruyordu Fyodor M. Dostoyevski 1864 tarihinde yazdığı *Yeraltından Notlar*’ında. Dostoyevski önceden reçetesi yazılmış ve kaba bir akılclığa temellendirilmiş toplumsal-iktisadi düzene karşı acıyı insanın doğal bir derin şüphesi olarak yüceltirken, J. S. Mill’den başlatılıp W. S. Jevons’un iktisadında bir “ideal tip”e dönüştürülmüş *homo*

economicus ile hesaplaşmak için rasyonalist hesapçı akla sahip bireyinin karşısına ‘Yeraltı İnsanı’nı çıkarıyordu.

Neoklasik iktisadın ‘katı çekirdeği’nde yer alan *homo economicus*’un eleştirisinin tamamlanmış bir eleştiri olduğu söylenemez. Yerleşik iktisat ve onun heterodoks görünümlü neoklasik türevleri *homo economicus*’u saf metodolojik kaygılarla belirli bir modern özne eleştirisine indirgedi. Oysa neoklasik iktisat yalnızca kuramsal bir çerçeve içinde değil, aynı zamanda insani ve toplumsal pratik gerçekliğin tam da kalbindeki *homo economicus* soyutlaması ile ideolojik bir bireyi ve piyasa toplumunu inşa ediyor. Bu nedenle *homo economicus* eleştirisi modern kapitalist toplum eleştirisine yönelmeksizin eksik kalır.

Neoklasik iktisadın heterodoks türevleri de bu nedenle bütüncül bir eleştiri getirmekten uzağa düşer çünkü kapitalist piyasa toplumunda bireyin özgür iradesi son tahlilde meta dünyasında haz ve elemin bir seçimine ve aritmetiğine indirgenir. Bugün matematiksel iktisat çalışma alanı altında gelişen neoklasik iktisadın kaba rasyonalizmi ve toplum kurgusu öncülleriyle birlikte düşünüldüğünde kapalı bir epistemolojinin ötesinde aslında pratikte iktisadi, sosyolojik ve siyasal olarak bir despotik sistemi de beraberinde getirir. Dostoyevski, öykülerinde ve romanlarında, neoklasik iktisadın kaba akılcılığı ve faydacı felsefesiyle örtüşen bilimsel yöneme ve toplum kurgusuna karşı bir dizi eleştiriyi seslendirir. Eleştirisi, zamanının Avrupa ve Rus politik gündemiyle iç içe geçmişse de iktisat eleştirisinin esas rotası neoklasik iktisadın birey ve toplum kurgusuna yönelir. Dostoyevski’nin romanları ve öyküleri içerisinde özellikle *Yeraltından Notlar homo economicus*’un ve bu yanlış soyutlamanın doğurduğu toplumsal düzenin bütüncül bir eleştirisini geliştirmek için gerçekçi bir temel sunar. ‘Yeraltı İnsanı’ bu bakımdan Dostoyevski için bir *soyutlama* değil, etiyile kanıyla modern toplumda yaşayan eleştirel gerçekliğin kendisidir.

II. *Homo Economicus*’un Anaakım İktisadi Analizdeki İşlevi

“Malthus’u düşünün. İnsanın dostu, Malthus! Ama sağlam ahlaki temellerden yoksun bir insanlık dostunun...insanlık için yamyamdan farkı yoktur...bunlar öylesine kibirlidir ki...gözünü kırpmadan dört yanından dünyayı kundaklar” (*Budala*, s. 462).

Marjinalist ya da neoklasik diyelim, bugünkü anaakım iktisat, ekonomi-politikten çok klasik fiziğin *gayr-ı meşru* mirasçısıdır. Bu ilk bakışta aşırı bir iddia olarak değerlendirilebilir. Ancak marjinalizmin üç kurucusundan biri olan Carl

Menger dışarda tutulmak kaydıyla, Stenley Jevons ve Leon Walras söz konusu olduğunda bu iddianın özellikle geçerli olduğunu iddia etmekteyiz. Marjinalistlerin, ekonomi-politiğin kurucularından Adam Smith ve David Ricardo'ya karşı gösterdikleri saygı cümlelerinin peşinden gelen serzenişlerindeki zaman zaman görülen acımasız sertlik ile iddiamızın geçerliğine yönelik tartışmayı başlatabiliriz. 'Usta'ları için Jevons şu tesbiti yapar: "Smith, Ricardo ve Mill'in İngiltere'deki hâkimiyeti İngiltere'yi sakatlar cemiyetine dönüştür[dü], [ve] iktisadı duvara toslattı" (Çakır, 2001: 104)¹. Marjinalist iktisatçıların ilk bakışta 'usta'ları sayılabilecek ekonomi-politikçileri bu denli ağır eleştirmelerinin nedeni, bilinçli veya değil, yeni bir paradigma oluşturma isteğidir. Ekonomi-politikçiler ile aralarına *ex ante* olarak kesin bir sınır çizgisi çekip, aynı 'nesne'ler dünyasını farklı biçimde anlamlandırıp, klasik fiziğin nesneleri gibi analizini yapmak istemektedirler.

Marjinalistlerin klasik fiziğe öykündüğü bugüne kadar defalarca incelemeye konu olmuştur² ancak marjinalistlerin klasik fiziği, matematik ve geometri ile aynı epistemolojik düzlemde değerlendirdikleri ve bu değerlendirmenin marjinalistleri epistemolojik açıdan ciddi bir yanılsa sürüklediği ise fazlaca gündeme getirilmemiştir. Oysaki Pokorny'nin belirttiği gibi,

[M]arjinalistler şunu anlayamamıştır, iktisadı mekanik ile analogik olarak ifade etmek epistemolojik olarak geometri ile eşit düzeyde olduğu anlamına gelmez... astronomi geometri ile aynı türde bilim değildir. Astronomi ve mekanik matematiği kullanır; geometri ise matematiğin bir parçasıdır. Astronomi ve mekanikte teoremler ampirik olarak doğrulanmak ihtiyacındadır veya yanlışlanmasına izin verilir; geometri ise, veri postulalar ile önermeler, mantıksal tutarlılıkları ile sınırlı (Pokorny, 1978: 400, 402).

Bu nedenle marjinalistlerin klasik fiziği homolojik (aynılaştırma), analogik ya da metaforik olarak kullandıkları tespiti doğru olmakla birlikte, bu tespitin önemli bir eksikliği vardır. Epistemolojik olarak klasik fizik ile değil, geometri ve matematik ile uyumludur. Klasik fiziğin gayrı meşru mirasçısı olmalarının nedeni budur.

1 Jevons başka bir yerde ise Ricardo'yu iktisadı 'yoldan çıkarmak'la eleştirir: "bu yetenekli fakat inatçı insan, D. Ricardo, ekonomi biliminin arabasını yanlış istikamete yöneltti" (Jevons, 1957: li)

2 Bu konuda şu iki kaynağa dikkat çekmekle yetiniyoruz. P. Mirowski'nin derlediği **Natural images in economic thought**, Cambridge University Press, 1994 ve N. De Marchi'nin derlediği **Annual Supplement to Volume 25 History of Political Economy**, 1993.

Şöyle ki geometri ve matematikte eğer başlangıç önermelerinde bir hata yapmadıysanız, mantıksal akıl yürütmenizde de bir sorun yoksa ulaşacağınız sonuçlar da *a priori* olarak doğru olacaktır. Oysa klasik fiziğin önermeleri her daim yanlışlamaya açıktır. Bu noktada Jevons ve Walras'ı Platoncu bilgi hiyerarşisinden örneklendirecek olursak, ki aşağıda gösterileceği gibi Walras için bu son derece yerinde bir örneklendirme olur, iktisadi analizi yanlışlamaya kapatmak istemektedirler. Bu anlamda Platoncu bilgi hiyerarşisinde mümkün olan en yukarıdaki bilgiye ulaşmak amacındadırlar. Bu doğrultuda atmaları gereken ilk adım iktisadın 'nesne'ler dünyasını niceliksel büyüklükler ile sınırlandırmaktır.

Bu adımın atılması gerekliliğini Jevons şu sözler ile ifade etmektedir: “Şu açıktır ki, İktisat, eğer herhangi bir biçimde bilim olacaksa, matematiksel bilim olmalıdır... Bana öyle görünüyor ki, *bilimimiz niceliksellerle uğraştığından dolayı matematiksel olmalıdır*. Nerede şeyler *büyüktür veya küçüktür* biçiminde ele alınabiliyorsa, orada yasalar ve eğilimler doğal olarak matematikselidir (Jevons, 1957: 3).³ Bu iddiayı Walras ise daha ileri götürür. Walras'a göre:

İktisadın saf bilimi her yönüyle fiziksel-matematiksel (*physico-mathematical*) bilimlere benzer... Matematiksel yöntem *deneyssel* bir yöntem değildir; *rasyonel* bir yöntemdir... matematiksel bilimler gibi, fiziksel-matematiksel bilimler dar anlamda deneyimden tip kavramlarını (*type concepts*) elde eder etmez, deneyimin ötesine giderler. Bu bilimler, gerçek-tip kavramlarından ideal-tip kavramlarını çıkarır ve tanımlarlar, daha sonra bu tanımlara dayanarak, bütün teoremlerinin ve kanıtlarının çerçevesini *a priori* olarak oluştururlar. Bu tamamlandıktan sonra, deneyim, ulaşılan sonuçları doğrulamak için değil, uygulamak için giderler. Geometri alanında çalışan herkes şunu gayet iyi bilir ki, sadece soyut durumda, ideal çemberin yarıçapları birbirine eşittir ve sadece soyut durumda, ideal üçgenin açılarının toplamı iki dik açının toplamına eşittir. Gerçeklik bu tanımları ve kanıtları sadece yaklaşık olarak onaylar ve fakat gerçeklik bu önermelerin yararlı uygulamalarını son derece geniş kapsamda kabul eder. Aynı usulü takip ederek, iktisadın saf teorisi deneyimden belirli tip kavramlarını almalıdır. Örneğin, mübadele, arz, talep, piyasa, sermaye, gelir, üretken hizmetler ve ürünler gibi. İktisadın saf teorisi bu gerçek-tip kavramlarından muhakemesini yürüteceği ideal-tip kavramlarını soyutlamalı ve tanımlamalıdır. Gerçekliğe bu bilim [iktisadın saf teorisi] tamamlanmadan dönülmemeli ve

3 Walras son yazılarından biri olan “İktisat ve Mekanik”te Jevons'un bu sözlerini tartışıp, Jevons'un yaklaşımını olumlayarak başlar (Walras, 1990: 206-207).

tamamlandıktan sonra da sadece pratik uygulamalar için dönülmelidir. Böylece ideal piyasalarda ideal arz ve talebin kesin ilişkisine dayanan ideal fiyatlara sahip oluruz (Walras, 1965: 71).

Bu yaklaşım biçiminde, Walras'ın, iktisadi analizi idealar dünyasındakine benzer bir kusursuzlukta yapma isteği açıktır. Astronomi, mekanik gibi, yanlışlamaya açık bir bilim değil, gerçekliği kendine uyduran bir bilim peşindedir. Bu konuda başvuracağı kaynağı da doğru tespit etmiştir. Antik Yunan'dan kendine rehber olarak seçtiği kişi beklendiği gibi, Platon olmuştur. *Saf İktisadın İlkeleri*'nde büyük bir öz güvenle şunları yazar:

Platoncu filozoflar tarafından çok önceleri kanıtlan bir gerçek, bilimin bedeni (*corporeal*) varlıklarla değil, bu varlıkların tezahürü olduğu evrensellerle uğraştığıdır. Bedeni varlıklar gelip geçicidir fakat evrenseller ebediyen kalır. Evrenseller, onların ilişkileri ve yasaları bütün bilimsel çalışmanın amacıdır (Walras, 1965: 61).

Dolayısıyla Walras için bilim sadece nicelik aşamasında kalmaz, onlar evrensellerin tezahürü olduklarından asıl yol gösterici olanlar evrenseller ya da başka bir deyişle yanlışlanması mümkün olmayan “ideal-tip” kavramlarıdır. İktisadi niceliksel büyüklükler ile sınırlandırıp, bir de bunları yanlışlanamayan evrensellerin tezahürleri olarak değerlendirilmesi, Platoncu anlayışa koşut olarak yaşanan, reel dünyayı kategorik olarak ‘bozuk’; evrensellerin dünyasını ise ideal olarak niteler. *Homo economicus*'un evrenselci ve yanlışlamaya kapalı ideal-tip durumu bunun örneğidir.⁴

İktisadi metodolojik olarak klasik fizik, epistemolojik olarak ise matematik ve geometri ile koşut değerlendirmelerin bu aşamada atması gereken diğer adım, en

4 Klasik fiziğin araştırma nesnelerinin ontolojik özelliklerinden biri, zamanın geçişinden etkilenmeme anlamında ‘ölü’ olmalarıdır. Bu özellik klasik fiziğe tekrar eden ve zamanın geçişi ile değişime maruz kalmayan nesnelerden oluşan bir “kapalı sistem” oluşturulabilme ve nicelikselleştirme yapabilme olanağı vermiştir. “Kapalı sistem” hesap edilebilirlik ve öngörü kabiliyetini klasik fizik için olanaklı kıldığından dolayı, 17. y.y.’ın bilim anlayışında niteliksel olandan, niceliksel olana geçişi daha iyi (klasik fiziğe benzer kesinlikte) bilim yapmanın garantisi olarak kabul edilmiştir. Collingwood’un dönemin bilim anlayışını şöyle tanımlar: “Kesin bilgi ve bilimsellik için gerekli koşullar, kısaca, niteliksel her şeyin atılması ve doğal gerçekliğin bir nicelikler- uzaysal nicelikler ya da zamansal nicelikler, ama nicelikler, yalnızca nicelikler- bütününe indirgenmesiydi. Galileo’nun anladığı anlamda bilimin ilkesi ölçülebilir olanın dışında hiçbir şeyin bilimsel olarak bilinebilir olmadığıdır (Collingwood, 1999: 123). Galilei’nin nicelikselleştirmedeki ısrarı 17. y.y. Bilim Devrimi’nin ön koşullarından biri olarak Aristo kozmolojisini yıkılmasına yaptığı katkının değerini belirtmeden geçmeyelim. Dönemin bilim anlayışı bakımından bu ileri bir adımdır. Ancak sorun klasik fizik için faydalı olan bir yaklaşımın aynı şekilde iktisat için de faydalı olup olamayacağıdır. Düşünen, düşündüğünü de düşünebilen, *özgür iradeye* sahip bir varoluş olarak *homo sapiens* klasik fiziğin ‘ölü’ nesnelerine benzer biçimde niceliksel olarak bir araya getirilip “kapalı sistem” oluştura bilir mi?

önemli araştırma ‘nesnesi’ olan insana yönelik bir ‘soyutlama’dır. Marjinalist iktisatçılar da iktisadi haz ve elemin matematiksel hesaplamasına indirgeyerek sözde bir soyutlama gerçekleştirmişlerdir. Ancak gerçekte yapılan, *homo economicus* iktisadi analizin en önemli idealizasyonu⁵ haline dönüştürüp, iktisadi analizi yanlışlamaya kapatıp; analize erekselci bir nitelik yüklemektir.

II.1 *Homo sapiens*-İnsan, Birey ve *Homo Economicus*

Homo sapiens evrim sürecinde ortaya çıkan doğa-tarihsel bir türdür. İnsan bir tür olarak doğanın tarihsel bir ürünü iken, birey ise sadece doğa-tarihsel süreçlerin ürünü olmayıp, doğa-tarihsellik ile birlikte toplum-tarihsel süreçlerin de etkisiyle ortaya çıkmıştır. Ancak marjinalizmin idealleştirmesi söz konusu olduğunda, her biri farklı süreçlerin bir araya gelmesi ile oluşan *homo sapiens* ve birey (ve bireye ait olan nitelikler) ortadan kalkar ve her biri adeta tek bir yeni türe indirgenir: *homo economicus*. Bu biyolojik bir varlık olarak insanın, toplum-tarihsel varoluş biçimi olan birey(ler) ve onların sahip olduğu *özgür iradenin* bir kenara bırakılması anlamına gelir.

Ancak marjinalistler için bu bir tercih olarak ortaya çıkmaz, ulaşmak istedikleri sonuçlar için bir zorunluluktur. İktisadi kesin bilimler kategorisine yerleştirebilmek için bu gereklidir. Niteliksel olandan, ölçülebilir yani niceliksel olana geçişi daha fazla bilimsel olana geçişin garantisi olarak gören bu yaklaşım için “fiziksel-matematiksel akıl”ın (Gasset, 2011: 9) iktisat teorisine devşirilmesi gerekir. Yukarıda Jevons’tan alıntıladığımız sözler ile Galilei’nin şu tespitleri karşılaştırılırsa konunun açıklığa kavuşturulması sağlanacaktır. Galilei felsefenin (dönemin klasik fiziği anlamında) nesne ve metodolojisi hakkında şunları söyler:

Felsefe gözlerimizin önünde açık duran o koca kitapta yani evrende yazılıdır; ancak yazılı olduğu dili öğrenip harfleriyle tanışıklık kurmadıkça onu okuyamayız. O matematiksel dille yazılmıştır, harfleri üçgenler, daireler ve

5 *Homo economicus* söz konusu olduğunda soyutlama ile idealizasyon arasındaki farka vurgu yapmak gerekir. Soyutlama araştırmacının geçici olarak başvurduğu bir zorunluluktur. Ollman’ın deyişiyle incelenen şeyi gerçeklikten bir süreliğine çekip almaktır (Ollman, 2003:60). Araştırmasının belirli bir evresinde bundan vazgeçmeye hazırdır. *Homo economicus* ise zamansız ve mekânsız kullanımlarında olduğu gibi, insanın doğasından kaynaklandığı, insanın özü olduğu gibi iddialar ile kullanılır. Bu nedenle soyutlamada olduğu gibi, geçiciliğe değil sürekliliğe sahiptir. Dahası *homo economicus*’a uymayan durumlar kazara ortaya çıkmış ya da Platonik ‘bozuk’luklar, bir anlamda düzeltilmesi gereken özellikler ya da Walras’ın deyişiyle ideal-tip soyutlamasına uymayan ve ideal-tipe uydurulması gereken gerçekliklerdir. *Homo economicus* ve tam rekabet vs. gibi kabuller ile ideal bir düzen yaratır ve buna ulaşmayı amaçlar. Klasik fizikçiler de idealleştirme kullanmıştır; sürtünmesiz ortam gibi; hatta bazen idealleştirmeler yasalarda bile kullanılır, “ideal gazlar yasası” gibi. Ancak ne klasik fizik ne de diğer doğa bilimleri kullandıkları idealleştirmeleri, araştırma nesnelerinin *ereği* olarak ortaya koyar.

öteki geometrik şekillerdir, onlar olmadan tek bir sözcüğü anlamak insan için olanaksızdır (Akt. Collingwood, 1999: 122).

Bu dil matematiktir ancak nesneler araştırmacıya kendilerini matematiksel olarak sunmaz. Ölçülebilir olmalı ya da ölçülebilir hale getirilebilmelidir. Nesneler niceliksel büyüklükler olarak ifade edilmeli, niteliksel değişkenlere yer verilmemelidir. Klasik fizik 19 y.y.'a kadar gerçekleştirdiği başarılar sayesinde bilimsel sorgulamalardan başarı ile geçmiştir. Ancak klasik fiziğin tekrara dayanan araştırma nesnelerinden, biricik olaylara bağımlı araştırma nesnelerine doğru gidildikçe, klasik fiziğin kurallarının geçerliliği sorgulanır olmuştur. Bunu en tipik örneği, termodinamik biliminin ortaya çıkması ve klasik fizik paradigmasında açtığı gediktir. 19 y.y.'da klasik fizik sorgulanmaya açılmış iken sosyal bilimlerde tam tersi bir süreç gözlemlenmiş, sosyal bilimler giderek artan yoğunlukta, metodolojik olarak klasik fiziği örnek alırken, epistemolojik düzeyde de klasik fiziğin yanlış bir yorumunu benimsemiştir.

Bu çalışmanın ilerleyen sayfalarında bencil, faydaya-hazza koşan, hazzı ele geçirmek isteyip, elemenden kaçan insan tasavvurunu edebiyat cephesinden tartışmaya açıyoruz. Söz konusu insanın iktisadi metinlerde kendine yeni yeni yer bulduğu bir dönemde, bu tasavvura yönelik bir eleştiri olarak kaleme alınan *Yeraltından Notlardaki*, “Yeraltı İnsanı”na başvurarak bu amacımızı gerçekleştireceğiz. Ancak bu sorgulamaya geçmeden önce Batı Avrupa bilim tarihinde gerçekleşen bir kırılmaya dikkat çekmek istiyoruz.

“Yeraltı İnsanı” için, zaman zaman anlamını yitiren dünyanın anlam kazanabilmesi için değer verilen bir kerterize ihtiyaç duyulur. Bu kerteriz Batı Avrupa için XV. y.y.’dan başlayarak bütün bir uygarlık olarak yitirilegelmişti. Bu yüzyıldan sonra, kutsal kitaba başvurarak dünyayı açıklama ve anlama olanağının yitirildiği ‘kuşku’su toplumsal bir bunalım olarak Batı Avrupa düşüncesinin üzerine çökmüştür. Bu bunalım Gasset’in işaret ettiği gibi, “fiziksel-matematiksel akıl” ile çözülmeye çalışılmış (Gasset, 2011: 9) ve klasik fizik alanında sağlanan başarılar sayesinde de bu “akıl”, itibar kazanmıştır. 17. y.y. Bilim Devrimi gerçekleştikten sonra ise bu “akıl” yer yer bağnazca sahiplenilmiş ve iktisattan, jeolojiye kadar kendini kabul ettirmiştir.

Kesin bilim, ancak kesin hesaplara tâbi olabilen bir ‘nesne’ler dünyası ile yapılabilir yargısı doğrultusunda marjinalistlerin insana yönelik yaptıkları idealleştirmeyi yukarıda ortaya koymaya çalıştık. Ancak bunun, her idealleştirme gibi, eleştiriye açık zayıf noktaları vardır. En önemlilerinden biri, idealin karşısına konan gerçekliktir. İnsanı sadece biyolojik bir varlığa indirgemek isteyen, insanın toplumsal-tarihselliğini değerlendirme dışında bırakan bu yaklaşım insanı ve içinde yaşadığı toplumun gerçekliğini, sabit bir öze indirgemek zorundadır. Marx salt

biyolojik ihtiyaçların karşılanma biçimlerinin bile, ancak içinde yaşanılan toplumsal değerler bağlamında gerçek anlamlarını ele verdiğini ve salt biyolojik ihtiyaçların giderilme sürecinin, insanın kendini yeniden biçimlenmesine yaptığı katkıyı ustalıkla şöyle dile getirir:

Açlık, açlıktır, ama çatal bıçakla yenen, pişmiş etle giderilen açlık, ellerden, tırnak ve dişlerden yararlanarak parçalanan ve yutulan çiğ etle giderilen açlıktan farklıdır. Üretimin ürettiği şey, yalnızca tüketimin nesnesi değildir, aynı zamanda, tüketim tarzıdır da, ve bu da yalnızca nesnel değil, aynı zamanda öznel tarzda yapılmaktadır (Marx, 1999: 29-30).

Üretici etkinliğin değişmesi sonucunda insan sadece kendini değiştirmez. Diğerleri ile girdiği karşılıklı ilişkiler sonucunda “bireyler elbette ki maddeten ve manen *birbirlerini* yaratırlar” (Marx, 2004: 65). İnsanın en temel doğal ihtiyacını dahi toplumsal bir dolayımında tatmin etmesi nedeniyle, sadece biyolojik bir varlığa indirgenmesi sözkonusu olamaz. Marjinalist kabullerin aksine, insana yönelik değişmeyen bir *doğa* veya *özü* değil, toplum-tarihsel olarak bağımlı bir *varoluşu* kabul etmek gerekir.

19. y.y. burjuva düşüncesi idealize ettiği insanı bizlere insanın tek varoluş biçimiymiş gibi, kabul ettiregeliyor. Belirli bir zaman-mekân bağlamında geçerli olabilecek bu insanın düşüncemize egemen olması, insani özelliklere ve buna koşut olarak topluma ilişkin değişim tahayyüllerini dumura uğrattıyor. Oysa edebiyat bizlere neredeyse sınırsız insan halleri tasvir ediyor. Edebiyattaki bu zenginliğin, iktisadi huzursuz etmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu noktadan sonra da Dostoyevski'nin insanını sergileyerek söz konusu huzursuzluğa katkı yapmayı amaçlıyoruz.

Dostoyevski'nin çağının insanını çözümlemeye koyulan marjinalizmin matematiksel aklını hizaya sokmaya çalıştığı sözleriyle huzurumuzu kaçırmaya başlayabiliriz:

Bize insan olmak, yani *etiyle kemiğiyle* insan olmak bile yük geliyor; bundan utanıyoruz, ayıp sayıyoruz. “Soyut insan” diyebileceğim garip yaratıklar olmaya can atıyoruz. Biz ölü doğmuş kişileriz, zaten çoktandır canlı olmayan babaların soyundan ürüyoruz ve bu durumu gittikçe daha çok beğeniyor, bundan zevk almaya başlıyoruz. Nerdeyse bir kolayını bulup bizleri doğrudan doğruya düşüncelerin doğurmasını sağlayacağız (Dostoyevski, 1999: 169).

III. Siyasal ve İktisadi Düşünceden Dostoyevski'ye Uzanan Kısa bir *Homo Economicus* Öyküsü

“Ne oldu da böylesine gizler içinde kalıverdik bir anda?” (*Ecinniler*, s. 120).

Homo economicus iktisat teorisinin temel bir öncülü olarak iktisat biliminin yöntemsel ve felsefi tartışmalarının öznesi olmaktan hiçbir zaman uzak kalmamıştır. Ancak *homo economicus* anaakım iktisat açısından sadece bir yöntemsebilimsel öncül olmakla sınırlı kalmayıp piyasa toplumu kurgusunun *ideolojik* öznesidir. Dolayısıyla *homo economicus* söz konusu olduğunda belirli türde bir rasyonalitenin insan eylemlerine yansıyan karakteristik akıl yürütmeleri ve davranışları (çıkar maksimizasyonu, en yüksek faydanın elde edilmesi, hazzın tatmin edilmesi vb.) üzerinden konuya yaklaşan anaakım iktisattan uzaklaşmak gerekiyor. Bu, *homo economicus* soyutlamasının günümüz mikro iktisat teorisi açısından çıkardığı problemlere yanıt getirmeye çalışan son dönem farklı birçok davranışçı iktisat olarak bilinen iktisat kuramlarını da kapsar. Ancak bu yazıdaki *homo economicus* eleştirisi çıkış noktasını Dostoyevski'nin 1864 tarihli *Yeraltından Notlar*'ından aldığından dolayı yazının odak noktasında esasen 19. Y.Y. ekonomi politiğinde olgunlaşmış *homo economicus* tipolojisinin öncülleri yer almaktadır. Zira *Yeraltından Notlar*'ın doğrudan muhatabı J. S. Mill'dir. Bu bakımdan günümüz iktisat teorisinde insanın çok-belirlenimli karmaşık düşünce ve duygu dünyasından dolayı katı *homo economicus* birey-modeline göre irrasyonel davranışlar sergileyen iktisadi özneyi kabul eden ancak bizce bunun aynı türden rasyonalitenin bir parçası olduğunun ispatından öte gitmeyen ve dolayısıyla *homo economicus*'un mükemmelleştirilmesi gayretinde olduğunu düşündüğümüz günümüz kuramlara dair eleştirel bir çözümlemeye ayrıca girişmeyeceğiz.

İnsanın modern iktisadi düşüncede *homo economicus* öyküsü 16. yüzyılda küçük meta üretimi, uzun mesafeli ticaret ve finans sistemine dayanan kapitalizmle başlar. Bu zamandan günümüze, yani iktisat teorisinin amaç-araç uygunluğuna ve fayda maksimizasyonuna temelli rasyonellik tanımının dışında seyreden “yanlış” iktisadi davranışların *homo economicus* soyutlaması açısından çıkardığı sorunları aşma çabasındaki “yeni” yaklaşımlara değin, kuramsal araçlar ve kavramlar değişse de soyutlmaya dair değişmeyen bir amaç vardır: Son tahlilde bir bütün olarak kapitalist uygarlığın ideolojik olarak devamlılığını sağlamak.

Modern kapitalist toplumun kurumlarını sosyal yaşamın kaçınılmaz ürünleri olarak kabul etmemizi sağlamak üzerine kurulan rasyonel aktör teorisinin ideolojik söylemi bu noktada ortaya çıkmaktadır ... İdeoloji bizi yönlendirir ve sosyal gerçeklikle olan ilişkimize hayali bir bütünlük sunar. Rasyonel aktör teorisi bizleri öznel olarak tanımlar, ‘rasyonel’ olduğumuzu söyleyerek bizi över, ancak nihayetinde özgürce yaratma şansımız olsaydı (ki elbette böyle bir şansımız yok) sadece biraz daha iyi ya da biraz daha kötü bir benzerini yaratabileceğimizden, dünyayı bize tanıttığı gibi kabullenmekten başka seçeneğimiz olmadığına bizi inandırır (Foley, 2004: 80).

D. Foley’in yukarıdaki satırlarda *homo economicus* soyutlamasının bireyleri bir özne olarak tanımlaması biçimindeki tespitin bütünlüklü bir kavrayışı için insanın rasyonel özne olarak modern düşüncede inşa edilme sürecinin başlarına dönmek gerekir. Nitekim Foley’in de belirttiği gibi: “İktisadi rasyonellik temeline oturtmak iktisadi Hobbescu-Lockecu siyasi düşünce geleneğiyle güçlü bir biçimde ilişkilendirir” (2004: 75). Dolayısıyla Dostoyevski’nin eleştirisini kavramak ve *Yeraltından Notlar*’ı yetkin bir *homo economicus* eleştirisi yolunda değerlendirebilmek için konunun klasik sosyal ve siyasal kuramdaki köklerini de görmek gerekir. Zira *homo economicus* birey-modelinin mimarlarından Adam Smith’in *Ahlaki Duygular Kuramı*’nda savunduğu iktisadi sistemin Stoacı etik öğretisi ve *Ulusların Zenginliği* ancak bu siyasal düşünce geleneğinin içinde tam olarak anlaşılabilir.

Klasik sosyal ve siyasal kuramda modern özne dediğimizde bugünkü iktisat teorisinde *homo economicus* soyutlaması ile üstü örtülen meseleyi zorunlu olarak ele almalıyız: Klasiklerde bireye ilişkin her öncül en sonunda topluma doğrudan ve açıkça bağlanır. Bireye ve doğaya ilişkin öncüller – bunlar tarihe ilişkin diğer öncüllerle kesişir- toplum kuramlarını biçimlendirir. Bu bize bugünkü anaakım iktisadın *homo economicus* soyutlamasını neden bu kadar fetişleştirdiğini de gösterir. *Homo economicus* iktisat teorisinde topluma dair her tür düşünceyi dışarıda bırakır ve bütünlüklü bir sosyal kuramın önünü keser. Diğer taraftan *homo economicus* “gerçeği” klasik kuramlar açısından iç içe geçmiş iki düzlemde ele alınır: 1) Doğrudan bireyin doğasına ilişkin bir gerçeklik olarak (Birey Düzlemi) 2) İktisadi ve siyasal toplumun yapısı ve işleyişi ile ilgili düzlem (Toplumsal Düzlem). Klasiklerde nasıl bir insan doğası vardır sorusu nasıl bir toplum vardır (ve var olmalıdır) sorusuyla doğrudan ve açıkça bağlantılıdır. Dostoyevski bir toplum kuramı ileri sürmez elbette, ancak Yeraltı İnsanın *homo economicus* karşısında inşa edilişi aynı zamanda belirli bir toplumsal sistemin eleştirisidir. Bu bağlamda

yukarıda belirttiğimiz gibi *homo economicus*'un bugün iktisat teorisindeki rasyonellik tartışmalarında bir ideolojik işlevi varsa, onun beslendiği klasik düşüncedeki köklerden de bunu doğrudan görebiliriz. Dolayısıyla klasik düşüncede tartışmanın köklerinin izini sürmek sadece Dostoyevski'nin iktisat eleştirisini anlamak için değil, bugünkü fayda teorisinin ve değer marjinal fayda kuramının politik ve ideolojik içeriğini toplum kuramının temelinde anlamak için de önemlidir.

Foley'in belirttiği gibi “[r]asyonel aktör teorisi bizleri öznel olarak tanımlar”. Bu öznenin gerek sosyal ve siyasal kuramda gerek klasik ekonomi politikteki felsefi temeli Kartezyen öznedir. Akla felsefi bir methiye olan Kartezyenizm en sonunda insanın insan, doğa ve nesneler üzerindeki tahakkümünün burjuva mülkiyet hakları hukuku biçimindeki meşru temeli haline gelir. H. Ünal Nalbantoğlu yazılarında Kartezyen özneyi bir hukuki özne (*homo juridicus*) olarak tanımlar ve bu bağlamda felsefedeki özne-nesne ayrımının burjuva mülkiyet haklarının temel felsefi öncülü olduğunu, felsefedeki hukuk dilinin ağırlığının ve bunun sonucu olarak sınıfsız, apolitik ve çatışmasız bir sivil toplum kurgusunun modern özne *homo economicus* ve *homo juridicus*'tan başladığını akılda tuttuğumuzda (Nalbantoğlu, 2010a: 27-51)⁶ iktisattaki rasyonalite ideolojisinin mikro iktisattaki bireylerin tercihlerinin sıralanması ya da ölçülmesi meselesine indirgenemeyeceğini, konunun politikadan başka ahlaka ve hukuka (yani adalete) uzandığını görürüz. Bu bakımdan örneğin A. Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda geliştirdiği etik öğretinin temel öncülü olan duygudaşlık -ki bu *homo economicus*'un ahlaki temelidir- kitabın son paragrafında yer alan ‘polis’in yasaları ile adaletin yasaları arasındaki ayrımın bağlamında bir bütün olarak anlaşılmalıdır. Diğer taraftan, bir devlet öğretisinin savunucusu olarak Hobbes’un ileri sürdüğü bireyler arasındaki korkuyu piyasa mekanizmasının “görünmez el”ine çeviren Smith aslında aynı faydacı yaklaşım düzleminde Hobbes’tan *homo economicus* açısından uzak düşmez. İkisi de *homo economicus*’u ve faydacı kuramı piyasa ve devlet düzlemi gibi iki karşı kutbundan inşa etmiştir. Karşılarında doğal hukuk öğretisinin modern mimarı Kant da aynı çizgide kalmıştır. Kant’ın eleştirel felsefesinin sadece modern felsefenin değil, siyaset felsefesinin ve ekonomi politığın üzerindeki etkisini düşündüğümüzde tartışmamızın devamı için Nalbantoğlu’nun Kant üzerine yazdığı şu satırları göz önüne alalım:

⁶ “Aynı biçimde olmasa bile, felsefe alanının ‘Özne’si de eş ölçüde ideolojik bir nosyondur ve ‘hak-hukuk öznesi’ (*sujet de droit*) denilen hukuk kategorisinin kılık değiştirmiş halidir. İşte bir yanda hukuki özne var bir de öte yanda ona ait, kendi mülkü olan gereken şeyler (*choses, objets*); dolayısıyla da ikisi arasındaki dualite. Buradan da kalkarak, felsefede ‘kendi’ (*soi*) ile onu nesnesinin (*son objet*) oluşturduğu ikili; ardından da hem ‘kendi’nin hem nesnelerinin (mallarının) bilinci (*conscience*) üzerine ortaya dökülen çuval dolusu teori. Ne güzel!” (Nalbantoğlu, 2010a: 33).

Felsefi bakışı açıklığa kavuşturduğu gibi, her durumda insanın aydınlanmasına katkı sunan her ne ise, bu, tarihsel olarak belirlenmiş toplumun dışsal yaşam koşullarından değil, “İnsan”ın kendisinin içinden kaynaklanır. O zamanki politik koşullarda bu, doğurguları göz önüne alındığında, dışsal bir otoriteye itaat için potansiyel olarak tehlikeli bir görüş olabiliirdi. Ancak bu, temelde bir *rasyonalist* düşünce inşasıydı. Bazı çağdaşları gibi Kant da felsefi ve ahlâk incelemesine bir öncül temelinde başlamıştı; bu öncül tek ve evrensel olarak uygulanabilir aklın yetilerine (*faculties / Vermögen*) sahip bir tekilleştirilmiş öz olarak soyut “İnsan” kategorisiydi. Bunların her bir insanda bulunan zamansız nitelikler oldukları söylenebilir. Kant’da söz konusu olan şey ise belirli bir zaman ve toplumsal düzendeki insan değildi, bunun yerine *şöyle bir İnsan* idi. Ernest Gellner’den aktaralım: ‘Kantçı insan doğanın ya da evrenin hiç mi hiç etkisinde değildi. Ahlâkı, en önemli fikirleri, hatta Tanrı’ya olan inancı bile en sonunda onun aklının düzeninden kaynaklanır. Kant bu zorunluluğun erdemini [ahlâki doğruluğunu] inşa etmişti. Eğer ahlâki [ilkelerimiz] (*morals*), kavramlarımız bu şekilde ‘özerk’ olmasalardı, eğer bunlar [varlığını] dışarıda herhangi bir şeye borçlu olsalardı, o zaman değersiz kalırlardı. Bunları yalnızca bizim ama bizim ve başkasına muhtaç olmadan yapmamız onların görkeminin yattığı gerçektir... Kant’ın felsefesi aşırı bir kendine yeterliğe doğru yöneltilmiş bireyselci protestanlığın bir türüydü’. Burada her birinin *homo oeconomicus* özünü içerdiği ve metaların (ve ayrıca belki de metalar olarak düşüncelerin) pazaryerinde *rasyonel* davranış içinde kendi çıkarının peşinden gittiği varsayılan bağımsız iktisadi fâillere dair o genel söylemsel düzlemi hatırlamaktan geri kalamıyoruz. Ayrıca piyasanın içinde ve dışında metaların ve (genellikle satılık) düşüncelerin bütün değişim sürecinin varsayımsal (ya da öyle umulan ?) rasyonellik ilkesine göre işlediği zannedilmekteydi (Nalbantoğlu, 1990).

Dolayısıyla modern iktisat teorisinin temelindeki *homo oeconomicus*’un kapsamlı eleştirisi neredeyse bir bütün olarak felsefe ve ekonomi politik düşünce tarihini karşımıza almak anlamına geliyor. Bu bakımdan Dostoyevski ile bu tarihe kafa tutmak için ayrıca karşı-eleştirel-felsefe geleneğine sırtımızı yaslamamızın ne denli önemli olduğunu anlarız. Dostoyevski’nin insanlık tarih eleştirisi⁷, insan doğasına ilişkin eleştirisi ve toplum eleştirisi de dün, bugün ve geleceği ile

⁷ Örneğin şunu söyler Dostoyevski: “insanlık tarihine her şey . . . yakıştırılır da, ağırbaşlılık [İngilizcesinde sözcük *rationality* olarak geçer] yakıştırılmaz. Daha söze başlamadan sözünüz ağızınıza tıklır” (1999: 45).

bütüncül bir modernizm eleştirisidir. Ancak modernizm eleştirisi deyince Dostoyevski'yi her türlü muğlâklığa temellendirebilecek post-modernizmin tuzağına düşürmeden, problemi, kapitalizm ve piyasa toplumuyla beraber düşünmek gerekiyor. Üstelik Dostoyevski söz konusu olduğunda, tartışmasının N. Çernişevski'ye ve J. S. Mill'e uzandığını düşünürsek, O'nun, zamanının politik gündemi açısından da değerlendirilmesi bir zorunluluktur. Aksi takdirde Dostoyevski'nin Çernişevski'nin *Nasıl Yapmalı?*'daki ütopyasını eleştirirken bu eleştirisinin neoklasik iktisadın faydacı kuram ve hazcılık eleştirisi ile nasıl kesiştiğini anlamak zorlaşır. Yakından bakıldığında, aşağıda ele alacağımız gibi, Dostoyevski'nin *Yeraltından Notları*'nın problemi Çernişevski'nin ütopyası ile ilgili olduğu kadar, belki de ondan daha fazla, içinde yaşadığımız modern kapitalist toplumun örgütlenişi ve insan üzerindeki yıkıcı potansiyeli ile ilgilidir. Bu bağlamda örneğin Dostoyevski'nin dikkatini yönelttiği önemli bir kapitalist dinamik paradır. *Delikanlı*'da Arkady Makarovitch Dolgoruky'nin para zengini bir Rotschild olma ülküsü aslında kapitalist toplumun kendisini, sıkıntı olarak gösteren, bağımlılık ilişkilerinden kaçmak içindir. Parayı güç, yalnızlık ve özgürlük için isterken romanın başkarakterinin bu ülküsü aynı zamanda paraya karşı bir isyandır. Ülkü burada bir düşünceden ziyade bir duygu olup Dolgoruky'nin kardeşlik ve yalnızlık (aslında bağımsızlık ve özgürlük) isteği idi.⁸ Bu ülkü duygu birliğini yaratacağına inandığı Rus halkına olan inancıyla ve paranın kapitalistçe içeriğine bir meydan okumayla el ele gider. Hesapçı zihniyetin pazarda değil, aslında kumar masasında doruğuna ulaştığını düşünen Dostoyevski paraya ve sermayeye karşı isyanını *Kumarbaz*'da başkarakter Aleksey İvanoviç'in ağzından şöyle anlatır: Alman para kazanma usulü tam bir tarihsel sermaye birikimi sürecidir. Babadan oğula paranın ve sermayenin birikerek geçme süreci gelir, şuna dayanır:

Böylece, beş altı kuşak sonra, elden ele geçen sermaye ya bir Baron Rotschild, yahut bir Hoppe Şürekâsı ya da buna benzer birini ortaya çıkarır. Yüzyıllık, hatta iki yüz yıllık kuşaktan kuşağa geçen bir çalışma, sabır, zekâ, namus, azim, metanet, hesap ve çatıdaki leylek!... Bundan daha iyisi can sağlığı doğrusu!... Bu hayatı yaşayan insanlar bütün dünyaya kendi

⁸ “- Yadsıyor musunuz?”

“- Neyi?”

“- Parayı.”

“- Parayı yadsıdığım falan yok ama... bana öyle geliyor ki önce bir ülkü edinmelidir insan, para sonra gelir.”

“- Yani izininizle... İnsanın bir değeri olması için kendi parası olmalıdır...”

“- Önce soylu bir ülkü, sonra para. Toplum, insanca bir ülküsü yokken zengin olsa da çok yaşayamaz, batar” (Dostoyevski, 2010: 153).

gözlerinden bakar ve suçluları, yani onlara azıcık bile benzemeyenleri hemen damgalarlar. Size şunu söyleyeyim ki ben, kendi hesabıma, Ruslar gibi sefahata dalmayı, yahut rulette soyulmayı tercih ederim. Beş sene sonra, Hoppe ve Ortakları olmak istemiyorum. Para doğrudan doğruya bana gerekli; kendimi sermayenin yanında ek olarak görmeye dayanmam (Dostoyevski, 2001: 28).⁹

Konuya buradan yaklaştığımızda Dostoyevski'nin yeraltı dünyasını salt karşı-sosyalist bir distopya olarak okumanın ötesine geçip, onu zamanının politik gündemi içinden ve modern kapitalist dünyaya karşı eleştirel potansiyelini yeniden düşünmek gerekir. Bu bağlamda *homo economicus* meselesine toplum kuramı açısından yaklaşıldığında iş eninde sonunda konunun politik içeriğine geldiğinden ötürü öncelikle Dostoyevski'nin politik konumlanışının aydınlatılması gerekir.

IV. Dostoyevski ve Politik-Felsefi Konumu

“Hayatta gerçek daima iki çelişmenin ara yerindedir...” (*Karamazov Kardeşler*, s. 915).

Dostoyevski'nin *Yeraltından Notları*'ndaki iktisat eleştirisini yerli yerinde değerlendirebilmek ve sunduğu eleştirel imkânı sergileyebilmek için romanlarındaki ve öykülerindeki modernizme dair düşüncelerini göz önüne almak gerekiyor. Konunun ilk bakışta paradoksal görünen kafa karıştırıcı yönleri var. Bunlardan ilki

⁹ Dostoyevski'nin fantastik öyküsü *Timsah*'ta Alman sahibi tarafından para karşılığında çarşıda halka gösterilen timsahı izlemeye giden İvan Matveiç'i timsah bütün olarak yutar. Timsahın midesinde yaşamaya başlayan ve yabancı sermayenin ülkeye gelmesini savunan Matveiç için “ekonomik düşünce her şeyden önde gelir” (Dostoyevski, 2011a: 242). Öyküde ortaya çıkan bu durumun kârlı bir sermaye kazancına dönüşmesini amaçlayan amiri Timofey Semyoniç, Matveiç'in özgürlüğünü koruması gerektiğini savunan arkadaşına şunu söyler:

“... [Timofey Semyoniç:] - Ben de bunu anlatmak istiyorum işte. Biz de yabancı sermayenin yurdumuza gelmesinden yanayız. Ama şurası da var: Timsah sahibi Almanın getirdiği sermaye İvan Matveiç'in yüzünden ikiye katladı; öyleyken, bizler yabancı sermayeyi kayıracak yerde, adamın asıl sermayesinin karnını yarmaya çalışıyoruz. Akıl alacak şey mi bu? Bana sorarsanız, anayurdunun bir evladı olarak İvan Matveiç'in bu olaya sevinmesi, yabancı sermaye olan bu timsahın değerinin ikiye, hatta üçe katlanmasına neden olduğu için gurur duyması gerekmektedir. Sermayenin gelmesi için yararlıdır bu. Bu iyi sonuç verirse, bakarsınız bir timsah daha getirir, bir üçüncü kişi iki, üç timsahla gelir, sermaye birikimi olur ... İşte size burjuvazi... Böyle şeylerin teşvik edilmesi gerekir efendim”.

“- İnsaf yani Timofey Semyoniç! diye haykırdım. Zavallı İvan Matveiç'ten neredeyse olmayacak bir fedakârlık istiyorsunuz”.

“Ondan bir şey istediğim yok. Önce, daha önce de rica ettiğim şeyi rica ediyorum” (Dostoyevski, 2011a: 250).

Dostoyevski'nin faydacı ve rasyonalist kuramı eleştirirken bunu Çernişevski'nin romanına yönelterek yapması. Bu bakımdan *Yeraltından Notlar* genelde yalnızca Çernişevski'ye cevaben yazıldığı ve O'nun politik konumlanışının karşısında bir metin olarak değerlendirilmesi gerektiği yönünde kabul görüyor. Oysa Dostoyevski'nin romanının yalnızca Çernişevski'ye karşı olmadığı, eleştirisinin Mill'e doğru uzandığının, bu bağlamda Dostoyevski'nin eleştirisinin politik açıdan bir içerik değerlendirilmesi yapılırken bunun da göz önüne alınması gerekir. Aksi takdirde Dostoyevski toplumsal muhalif hareketlerin tamamen karşısında muhafazakâr bir politik konum içinde görülür ve yazarın faydacılık ve sosyalizm eleştirisinden hareketle bir başka temelde örgütlenmiş piyasa toplumunu mu savunuyor sorusu da akla gelebilir. Bu bakımdan *Yeraltından Notlar*'ın çözümlenmesi için Dostoyevski'deki fikrin bütünlüklü görülmesi önemlidir. Bunun için bu aşamada Marshall Berman'ın Dostoyevski'yi ve Çernişevski'yi kendi zamanlarındaki Rusya'nın politik gündemi içinde nasıl bir arada gördüğünü dile getirdiği *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*'daki (1994: 217-316) tespitlerine kulak verelim.

Berman *Yeraltından Notlar*'ın Çernişevski ile yüzeysel bir keskin karşıtlık içinde değil, Rusya'nın 1860 sonrası politik gündemi içinden değerlendirilmesi gerektiğinin altını çiziyor. Buradan hareketle 1860'ların devrim düşüncesinin öznesi olan ve Çernişevski'nin romanındaki karakterlerin ideal tipini sunduğu bilimsel yasaların yönetimindeki akılcı bir toplum tasarısının Yeni İnsanı Yeraltı İnsanı ile reel politik bir düzlemde buluşur. Petersburg'un Nevski Bulvarı'nın kamusal politik bir karşılaşma yeri haline geldiğini belirten Berman, Dostoyevski ve Çernişevski için şunu yazıyor: “Elbette ikisinin arasında çok derin metafizik ve ahlaki ayrımlar vardır. Ama Dostoyevski'nin Yeraltı İnsanı ile Çernişevski'nin Yeni İnsanını, kendilerini gördükleri ve bulvarda gösterdikleri halleriyle alıp karşılaştırdığımızda nereden geldikleri ve nereye gitmek istedikleri konusunda derin yakınlıklar olduğunu göreceğiz” (1994: 280). Bu bağlamda Berman'ın çözümlemesinde Yeraltı İnsanı hınç felsefesine batmış bir eylemsizlik ideologu yerine Yeni İnsan gibi bir eylem insanına dönüşür. Yeraltı da bir tür politik sığınağa denk düşer Yeni İnsan için. Hatta Berman, Yeraltı İnsanın işçi sınıfının bir insanı olduğunu, Dostoyevski'nin öyküsündeki karakterlerin yoksulluğu yaşayıp ve hayatı algılayış ve deneyim biçimlerinden çıkarır. “İşçi ve aydın grupları 1870'lerin başlarından itibaren sık sık karşılaşp konuşmaya başlamışlar -tüm anlamıyla yeraltında oluyordu bu...” (1994: 296). Dolayısıyla Yeraltı İnsanı egoist, hınç dolu, insan ruhunun irrasyonel derinliklerine gömülmüş, amaçsız, eylemsiz, apolitik, salt psikolojik bir tip değildir. O “sosyal-ideolojik” (Frank, 1986: 314) bir tipti. Dostoyevski bunu *Yeraltından Notlar*'ının önsözünde açıkça belirtiyor: “Bu notlar

da, bunların yazarı da besbelli hayal ürünüdür. Bununla birlikte, toplumumuzun durumunu, yapısını göz önüne alacak olursak, bu notların yazarı gibi kişilerin aramızda bulunmasının yalnızca mümkün değil, aynı zamanda zorunlu olduğunu kabul ederiz . . . Bu tip henüz tükenmemiş kuşağın bir temsilcisidir” (Dostoyevski, 1999: 9). Berman'ın tespitiyle bunu tamamlarsak Yeraltı İnsanı Dostoyevski'nin diğer karakterlerine göre “çok daha dinamiktir. Yalnızlığının dışına çıkmış, eyleme dalarken ya da en azından eylem girişiminde bulunurken görürüz onu; başına dert açılma ihtimali heyecan verir ona” (Berman, 1994: 282).¹⁰

Berman'ın *Yeraltından Notlar*'a yaklaşımı *homo economicus* bağlamında değerlendirildiğinde, konu aynı zamanda alt-sınıftan yükselen politik bir eleştiri olarak görünüm kazanır. Dostoyevski'nin eleştirisi, bu bakımdan, doğrudan Rusya'daki politik Yeni İnsana yönelik olmayıp, Yeni İnsana içkin görülen ya da biçilen *homo economicus*'a özgü kimi karakteristik özellikler eleştirisinin odağındadır. Bununla birlikte Çernişevski'nin Billur Saray ile simgeselleştirdiği toplumsal kurgu da Dostoyevski'nin *homo economicus* eleştirisinin bir düzlemidir. Billur Saray Dostoyevski için *homo economicus*un kaba rasyonolizmini ve mekanik dünya görüşünü karakterize ettiği bir simgedir. Berman'ın Dostoyevski'nin Billur Saray'a karşı tutumu için getirdiği yoruma göre “Yeraltı İnsanın Billur Saray karşısındaki eleştirisinin modern gerçeklik, teknoloji ve maddi inşaatla çok daha karmaşık ve ilginç bir ilişki kurduğunu görürüz” (1994: 307). Berman'ın getirdiği yorumun önemi şudur: Yeraltı İnsanın Billur Saray gibi mükemmel bir binaya (ya da simgelediği toplumsal düzene) sırf hıncından karşı çıkmadığını, bunun yerine bu mükemmelliğin ve bitmişliğin içinde kaba rasyonalist, araçsal bir aklın kölesi haline gelmiş insanın yaratıcılığını öldüren hesapçı zihniyete bir karşı cephe aldığını anlıyoruz. Bu bakımdan Dostoyevski için bitmiş ve mükemmele ulaşmış, artık sadece tapınmayı ve övülmeyi bekleyen, insanın özgür iradesinin enkazı üzerinde yükselmiş bir “bina”dır Billur Saray. O nedenle Yeraltı İnsanı bu “bina”nın karşısına geçip ona dilini çıkarma cesaretini göstermenin insan olmanın gereği olduğunu söylüyor. Berman Dostoyevski'nin Billur Saray karşısındaki tutumunun binanın bitmişliğinden kaynaklandığını, karşı olduğu şeyin aslında mühendislik değil, hesapçı zihniyetin tahakkümünde insan yaratıcılığının ölmesi olduğunu vurguluyor ve buradan Dostoyevski'nin modernizme olan temel eleştirisinin bu bitmişlik

¹⁰ Hınc dolu Yeraltı İnsanı köşesine çekildiği yalnızlıkta hıncıyla boğulmaya niyetli değildir: “İnsan ilişkilerini düzenleyen dışlayıcı yasayı ihlal etme isteğinden, bir köşede unutulmuş olmanın yol açtığı kibirli yalnızlıktan, aynı anda hem isyan hem incinmişlik hem de korkudan yapılma yeraltına böyle inilir Dostoyevski'de. Herkesin sofrada bir yeri var, bir ben fazlalığım diyordu İppolit. Yeraltı adamıysa şöyle: ‘Ben yalnızım, onlarsa hep birlikte’” (Gürbilek, 2008: 26). Nurdan Gürbilek'in altını çizdiği gibi Dostoyevski'nin Yeraltı İnsanı yokluk ve yoksulluk karşısında onurunu korumak için para ve zenginlik düşler; diğer taraftan paranın ve zenginliğin şölenini her fırsatta bozmak ister.

olduğunu yazıyor.¹¹ Bu aynı zamanda daha önce vurgulamaya çalıştığımız Yeraltı İnsanın köşesine çekilmiş ve eylemsizliğin ideologu olmadığı, bir eylemi yönlendirecek şekilde hayatla eleştirel bir ilişki içinde kaldığı anlamına geliyor. Bu bakımdan insan yaratıcılığı varolabildiği sürece Dostoyevski için modernleşme yine de bir özgürlük imkânı sunabilir ancak bu rutinleşmiş bir modernizm içinde olamaz: “Bu, farklı modernleşme tarzları arasında temel bir ayrımı ortaya koymaktadır: Serüven olarak modernleşme ile rutin anlamda modernleşme. Şimdi Dostoyevski’nin serüven olarak modernleşme yanlısı olduğunu görebiliriz ... Ama serüven rutine dönüştüğünde Billur Saray da (Yeraltı İnsanın korktuğu gibi) bir tavuk kümesi halini alır ve modernleşme ruhunun idam hükmüne dönüşür” (1994: 309). Oysa “insanın yöneldiği tek hedef, hedefini elde etmek için harcadığı sürekli çabadır, başka bir deyişle yaşamın kendisidir” (Dostoyevski, 1999: 49).

Ancak kapitalizmin serüven olarak modernliği ne denli zor ve belki, daha doğrusu, imkânsız kıldığını görmek zor değildir. Rousseau’nun demokrasinin hem zorunluluğuna hem de neredeyse imkânsız oluşuna dair inancı gibi Dostoyevski de aynı şeyi modernizm için düşünüyor gibidir. Dostoyevski’nin bu kâhince yaklaşımı karşısında Berman’a son kez kulak verelim: “Billur Saraya karşı eleştirel bakışı, bir serüven olarak modernliğin en kahramanca dışavurumunun bile rutin modernliğin berbat bir alâmetine dönüşebileceğini gösteriyor. Amerikan, Batı Avrupa ve Japon sermayesinin savaş sonrası dinamizmi -bir süre görüldüğü gibi karşı konulamaz şekilde- billur saray dünyasına doğru koştukça, Dostoyevski modern gündelik hayat için daha önce hiç olmadığı ölçüde aciliyet ve önem kazandı” (Berman, 1994: 316).

Gündelik hayatın içinde kapitalist meta dünyasına batmış yabancılaştırıcı bireysel varoluş sorunlarını duyumsayanlar için Dostoyevski’nin bugün ne denli önem kazandığını görmekte zorlanmıyoruz gerçekten. Bu noktada bakışımızı iktisat teorisinin ‘billur sarayı’ olan *homo economicus*’a çevirdiğimizde *homo economicus*’un insanın yaratıcılığını ve bu anlamda düşünce serüvenini ve özgürlüğünü öldüren kapalı ve baskıcı epistemolojinin ideolojik öznesi ya da, daha doğrusu, nesnesi olduğunu görürüz. Şimdi Dostoyevski’nin $2 \times 2 = 5$ ’e olan tutkusunu daha iyi anlıyoruz. Bu, kapalı bir denklem yumağının dışına çıkıp inadına ısrarla

¹¹ *Budala*’da İppolit arkadaşlarıyla toplantısında yazdığı makaleyi okurken bunu şöyle dile getiriyordu: “Mutluluktan ne anladıklarını sorun insanlara! İnanın bana, Kolomb, Amerika’yı bulduktan sonra değil, onu bulurken mutluydu. Mutluluğun doruk anı, belki Yeni Dünya’yı bulmazdan üç gün öncesiydi; ayaklanan mürettebatın umutsuzluk içinde geminin burnunu gerisin geri Avrupa’ya çevirmek üzere oldukları an! Burada sorun elbette Yeni Dünya değil, yerin dibine batsın Yeni Dünya! Kolomb zaten onu görmeden, hatta bir şey bulup bulmadığını bile anlamadan öldü. Sorun hayattır; yalnızca hayat; hayatın kendisi, hayatı sürekli ve sonsuz biçimde bulma süreci... onu bulup, sonra da buldum diye noktayı koymak değil” (Dostoyevski, 2011b: 484).

“yanlış” sonuçta direktip düşünce serüvenini teknik aklın tutsaklığından kurtarıp ve en sonunda özgürlüğe ulaşmanın istencini gösterir.

İki kere iki dört çekilmez bir şey. İki kere iki dört, bana sorarsanız, bir küstahlıktır ... İki kere iki dördün yetkinliğine (mükemmelliğine) inanırım, ama en çok övülmeye değer bir şey varsa, o da iki kere ikinin beş etmesidir ... Anlama iki kere ikiyle oranlanmayacak bir yüceliktedir. İki kere ikiden sonra artık yapılacak değil, tanıyacak bir şey de kalmamıştır (Dostoyevski, 1999: 49).

Bu düşünce serüveni bir varoluşsal serüvendir şüphesiz:

... insanın yöneldiği tek hedef, hedefini elde etmek için harcadığı sürekli çabadır, başka bir deyişle yaşamın kendisidir. Oysa hedef iki kere iki dörtten, bir formülden başka bir şey olamaz; iki kere iki dört yaşam değildir beyler, ancak ölümün başlangıcıdır. İnsan iki kere iki dörtten, en azından bir korku duymuştur, bu korku benim şu anda bile içimdedir. Evet, insanın tek yaptığı şey, iki kere iki dörtlerin peşine düşmek, okyanusları aşmak, bu uğurda seve seve yaşamını vermektir, ama öbür yandan aradığını bulacağı için de ödü patlar. Çünkü bulursa arayacak başka bir şeyi kalmayacağını hissetmektedir (Dostoyevski, 1999: 49).

Dostoyevski'nin $2 \times 2 = 5$ metaforunda karşı çıktığı şey bütünüyle “akıl” ve “bilim” değildir. Belirli türde bir akıldır, yani toplumu ve düşünceyi *düzenleyen* (ve düzleyen) fiziksel-matematiksel akıldır bu. Dostoyevski bunu kurgularının içindeki olay ve mekân örgüsüyle, gerçeklikle bir mesafe alarak, kendine özgü sanatsal temsillerle dile getirir. Bu nedenle karakterlerinin yaşayışları, sözcükleri, tutkuları genelde başka bir dünyaya aittmiş gibi görünür. Oysa bu Dostoyevski'nin sanatsal temsil tarzıdır. Ancak Dostoyevski *Yeraltından Notlar*'da açıklıkla görüldüğü gibi bir “fikri” inşa eder. Mihail M. Bahtin fikir ögesinin Dostoyevski'nin poetikasında her zaman merkezde olduğunu vurgular.

Dostoyevski'nin kahramanı yalnızca kendisine ve yakın çevresine dair bir söylem değildir, yanı sıra dünyaya dair bir söylemdir de; yalnızca bilinçli değildir, bir ideologdur da. ‘Yeraltı İnsanı’ zaten bir ideologdur. Ama Dostoyevski'nin karakterlerinin ideolojik yaratıcılığı ancak romanlarda

eksiksiz bir önem kazanır; orada fikir neredeyse yapıtın kahramanı haline gelir gerçekten de. Ama yine de kahramanın temsilinin başat etkisiyle aynı kalır: öz-bilinç. Dolayısıyla, dünyaya dair bir söylem kişinin kendisine dair söylemiyle birleşir (Bahtin, 2004: 132).

Bir sonraki bölümde Yeraltı İnsanın *homo economicus*'a karşı inşa ettiği fikri tartışacağız.

V. Yeraltı İnsanı ve Özgür İstencin İktisadı

“Öyle işte. İyi bir şeyi yok etmek ya da ateşe vermek bir çeşit ihtiyaçtır” (*Karamozov Kardeşler*, s. 759).

Yeraltından Notlar'ın açılış sözcükleri bizim ilk bakışta bir “hınç” (*ressentiment*) insanı ile karşı karşıya olduğumuzu gösterir gibidir: “Ben hasta bir adamım... Gösterişsiz, içi hınçla dolu bir adamım ben ... Hayır, hayır salt hıncımdan dolayı tedavi olmak istemiyorum. Siz bunu anlayamazsınız ... Yine de hıncımdan tedavi olmuyorum” (Dostoyevski, 1999: 13). Bu satırlar Yeraltı İnsanın salt bir ‘Hınç İnsanı’ olarak düşünmemize yol açabilir. Hıncın yanına şimdi Yeraltı İnsanın tedavisini reddettiği hastalıkta duyumsadığı acıyı koyalım: “Acıda hazların en tatlısı saklıdır, hele bir de insan, durumunun umarsızlığını çok iyi anlarsa!” (1999: 19). Aynı şekilde: “Belki de insan yalnızca refahı sevmiyor, refah kadar da acılardan hoşlanıyordur. İnsanoğlu için acıların refah derecesinde yararlı olması da mümkündür. Şurası kesindir ki, bizler, acıyı bazen tutkuya varan bir sevgiyle severiz ... çünkü acı çekmek kuşku demektir” (1999: 50). Yeraltı İnsanın hıncı benimsemesi ve acıya olan bu övgüsü *homo economicus* rasyonalitesine karşı seçilmiş insan varoluşundaki iki yönelimdir. Yeraltı İnsanın çıkara yönelmiş *davranışın* karşısına bilinçli olarak hınç dolu bir tutum ve akabinde bundan bir haz *duyumsamasıdır* söz konusu olan. Bu noktada şunu vurgulamalıyız: Daha önceki satırlarımızda Yeraltı İnsanın köşesine çekilip eylemsiz bir varoluşu benimsemediğini vurgulamış ve bunu örneğin Nevski Bulvarında subayla karşılaşma anını sürekli kollamasından anlıyoruz. Dolayısıyla Yeraltı İnsanı sadece eylemsizlik içinde kalıp *ressentiment*'in esas kaynağı olan intikamdan ve kinden beslenen, deyim yerindeyse bir ‘hiçlik istencine’, kapılmaz. Nevski Bulvarındaki karşılaşma

politik bir karşılaşma olarak gerçek hayatın içinde kalıp asgari bir 'güç istencinin' dışavurumudur. Max Scheler, *ressentiment*'i şöyle özetler:

Ressentiment zihnin kendini zehirlemesidir; bunun gayet belirgin nedenleri ve sonuçları vardır. *Ressentiment*, genelde insan doğasının normal bir bileşeni olan belli duygu durumları ve etkilenimlerin sistematik olarak bastırılması sonucu ortaya çıkan süreğen bir zihinsel durumdur. Bu duyguların bastırılmasıyla belli türden değer yanılsamalarına ve buna uygun değer yargılarına kapılma sürekli bir eğilim halini alır. Söz konusu duygu durumları intikam isteği, nefret, kötü niyetlilik, haset, kara çalma dürtüsü ve değersizleştirici kindir (Scheler, 2004: 7).

Yeraltı İnsanı bu anlamda salt bir Hınç İnsanı değildir. Reddettiği değerlere, hınç dolu sözleriyle ve davranışlarıyla o yine de bir Yeraltı İnsanıdır. Bu bakımdan Yeraltı İnsanı metaforunun Hınç İnsanı ile ikame edilmemesi gerekiyor. *Homo economicus*'a (rasyonel iktisadi insan) karşı Yeraltı İnsanı dışarıdaki gerçek hayattan tamamen bağımsız, kinin beslediği değerler yanılsamasıyla yalnızlaştırıcı, bireyselci bir yaşam kopukluğunu değil, bunun yerine insanı yersiz yurtsuz bırakarak onu yeraltına inmeyi zorlamış koşullarla bir hesaplaşma (karşılaşma) ve gerçek ve yüksek bir varoluşa, üstelik toplumsal bir varoluşa geçişin dirençlerini ve yıkımlarını temsil eden bir öznedir.¹² Hıncı rasyonelliğin, acıyı da hazzın karşısına koyarak soyut bilimsel yasaların belirlediği mutluluk ve düşünce kiplerinin kıyasıya bir eleştirisi olarak görmek gerekiyor Yeraltı İnsanın hıncını. Tedavi ve doktor burada hastalığı sona erdirecek, insanın yaratıcı ve özgürleştirici potansiyellerinin yıkımıyla refaha ve mutluluğa götürecek bilimsel yasaları temsil ediyor. Acının da basitçe hoşluk anlamında bir haz olmadığı açık burada. Dostoyevski için acı daha yüksek bir varoluş için gerekli koşullardan biridir. Bu anlatılanlardan çıkan sonuç ise şudur: *Homo economicus* birey-modeline göre tasarımılanan toplum ve bireysel varoluş kurgularında mutluluk rasyonel biçimde (yani amaç-araç uygunluğuyla maksimum çıkarın peşinde koşarak) acıdan kaçma, hazzı ulaşma ve bu anlamda bir maddi refah düzeyine ulaşmak anlamına gelirken, Yeraltı İnsanı için bu mutluluk

¹² Mazlum Beyhan bunu şu şekilde ifade eder: "Dostoyevski'nin büyük bir ustalıkla dile getirdiği gibi, XVIII. Yüzyı rasyonel düşünürlerinin ileri sürdüklerinin tersine, tek başına bir insan hiç de 'yapayalnız' değildir. İnsan yalnızca belirli bir toplum içinde yaşamakla, her hareketiyle başka insanlara bağlı bulunmakla kalmaz, ama aynı zamanda toplumu kendi içinde, kendi yüreğine taşır; ilk bakışta görülmeyen, gerçekteyse onu çevresiyle sınıksız ilişkiler içinde tutan bir bağla bağlıdır topluma. Bu bağın kopması, kişiliğin hem maddi, hem de manevi planda parçalanmasıyla eşdeğerdir ya da başka bir deyişle, bu bir intihardır. İşte Raskolnikov'un cinayetten sonra derin acılar içinde toplumdan kopmuşluk duygusunu yaşamasının nedeni budur" (Beyhan, 2012: xiii).

öyküsünü bozan unsur insanın insan olma, özgür istencini gerçekleştirme edimlerinin karmaşık tutku ve ‘güç istenç’leriyle yüklü olmasıdır. Bu bağlamda Yeraltı İnsanı hazza ya da mutluluğa karşı değildir; ‘gerçek’ bir haz ve mutluluk arayışındadır. Hakiki hazzın ve mutluluğun temel karakteri de, Berman’ın serüven olarak modernizm diye tanımladığı yoruma paralel düşecek biçimde söylersek, sonsuz bir mutluluk ve haz arayışıdır –bir bakıma belki de ele geçirilemeyen haz ve mutluluktur bu. *Homo economicus* birey-modelinde mutluluk bir nesneyi sahiplenmek ve onu o anda ya da belirli bir süre içinde tüketmek ile ilgilidir. Diğer taraftan, Yeraltı İnsanı için mutluluk varolanın içinde nesnel bir kazanımdan ya da refahtan ziyade daha derinden sonsuz bir varoluşsal amaçla ilgilidir. Bu anlamda mutluluk tüketmekle ve nesneler dünyasında sabitlenmekle değil, kalıcı olmakla, varoluşsal sınırı aşmakla ilgilidir; ve bu, insanın gerçek ve daha yüksek bir mutlulukla bir amacı ya da ödevi gerçekleştirmekle, istemese de ya da bilincinde olmasa da, derinden bir yükü olduğunu söyler. İşte bu Yeraltı İnsanın özgürlük serüvenidir. Yeraltı İnsanın, bilimsel yasalarca tasarılan, önü-sonu belli bir toplumda, refahı garantilenmiş ama iradesi ve özgürlüğü elinden alınmış bir insani varoluşun asla mümkün olamayacağına inancı tamdır. Aşağıdaki pasajda bu inancını insanın nankör olmasına bağlamasının ise hınçta olduğu gibi daha karmaşık bir duygu ve düşünce amalgamından kaynaklandığını aklımızda tutmalıyız. En rasyonel, gösteriş meraklısı insanlar için bile bu böyledir:

Böyle birinin önüne bütün yeryüzü nimetlerini serin; mutluluk denizine, başı kaybolana, hatta suyun üstünden hava kabarcıkları çıkana kadar gömün; elini sıcak sudan soğuk suya sokmadan, yalnızca uyuması, balı-kaymaklı yemesi, bir de insan soyunun tükenmemesine çalışması için önüne bütün zenginlikleri yığın; bakın, bu insan salt nankörlüğü, rezilliği yüzünden başınıza ne püsküllü belalar açacaktır! Balı-kaymağı gözü görmez; bile bile en zararlı, çıkarına en aykırı yaramazlıklar, saçmalıklar yapar. Bunun tek nedeni, akıllı-uslu yaşayıştan bıkip, tehlikelere doğru kanatlan hayal gücünü her işine katmak istemesidir. Akıllara durgunluk veren hayallerini, en koyusundan ahmaklıklarını elden bırakmak istemez, çünkü (sanki pek gereklimiş gibi) insanların piyano tuşu değil, hâlâ insan olduklarını kendi kendisine göstermeye çalışır. Gerçi tuşlarına basıp piyanoyu çalan da gene doğa yasalarıdır, bu çalış öylesine güzel ve dokunaklıdır ki, bir şey demeye güç bırakmaz insanda. Üstelik kendisinin gerçekten piyano tuşu olduğunu anlarsa ya da onun böyle olduğu fen bilimlerince matematik bir kesinlikle kanıtlanırsa, insanoğlu, gene de aklını başına toplamaz; tersine, salt nankörlüğünden, aklına eseni yapmak için bile haltlar karıştırır . . . İnsanın

bütün işi gücü, sanırım vida değil insan olduğunu her an kendi kendisine kanıtlamaktır. Bu uğurda başı belaya girecekmiş, gerekirse mağara adamına dönüşecekmiş, vız gelir ona . . . (Dostoyevski, 1999: 45-46)¹³.

Özgür iradesi doğrultusunda insan her somut ve soyut koşulda hareket eder ya da edecektir:

Kimsenin elimden özgür irademi almadığını; ancak irademin, yine kendi isteğimle normal çıkarlarıma, doğa yasalarına, aritmetiğe uygun düşmesi için çalışıldığını söyleyeceksiniz bağıra bağıra ... Hadi, efendim; iş çizelgeyle aritmetiğe dayanınca iki kere ikinin dört etmesinden başka çıkar yol olmazsa iradenin ne önemi kalır? İradem işe karışmasa da iki kere iki dört ediyor. İrade bu mu demektir? (Dostoyevski, 1999: 46).

Burada da görüldüğü üzere daha önce vurguladığımız gibi klasik düşünceye benzer biçimde Dostoyevski için de bireysel varoluş ile toplumsal varoluş iç içedir. Toplumsal düzlemde değerlendirdiğimizde, iktisat teorisinde adına rasyonelleşme denilen teknikleşen ve 'çerçevelenen' bir dünyanın eleştirisi olarak Yeraltı İnsanı, *homo economicus*'un iktisadi, politik ve ahlaki değerlerinin ve ideolojisinin kıyasıya eleştirisinin ideolojik öznesidir. Yeraltı İnsanı toplumsal planda Albert Camus'un (2004) "uyumsuz" insanıdır. Yeraltı İnsanın eleştirdiği teknikleşen yaşam, toplumsal ve bireysel düzlemlerde hem maddi hem de düşünsel varoluşlarla ilgiliydi. Dostoyevski *Notların* kapanış cümlelerinde tekniğin baskısında düşünsel ve maddi varoluşların sahteleşmesiyle yitip gidenin insanın tam da kendisi olduğunu, modernlerin bu teknik yaşam düzlemlerinde artık birer "soyut insan"a dönüştüklerini ve aslında Yeraltı İnsanın "canlı yaşamdan" kopuk bir hınç insanı gibi betimliyor gibi gözükse de, gerçek yaşamdan kopuk olanın "ölü doğmuş" modernler olduğunu dile getiriyor.

¹³ Bu pasaj Dostoyevski'nin Bahtin'in "diyalojik imgelem" adını verdiği sanatsal temsilin tipik bir örneğidir. İnşa ettiği fikri karşının içinden onun bilinciyle ilişki içinde kalarak, diyalojik bir temas ile etkili bir biçimde dile getiriyor. Bu diyalojik tarz dünyaya ve topluma gelince daha karmaşık ve polemikçi bir hale geliyor. Bahtin o nedenle Yeraltı İnsanın bir ideolog olarak görür ve O'nun ötekine (burada *homo economicus*) dair suçlamalarını dünyaya ve topluma dair bir eleştiriye döndüğünü tespit eder: "Her şeyde öncelikle *bir başkasının* onu önceden belirleyen *istencini* duyumsar. Dünya düzenini, barındırdığı mekanik zorunlulukla doğayı, toplumsal düzeni bu yabancı istenç çerçevesinde algılar. Düşüncesi *dünya düzeninin şahsen hakaret ettiği birinin düşüncesi* olarak, dünya düzeninin kör zorunluluğunun şahsen küçük düşürdüğü birinin düşüncesi olarak gelişir ve yapılır. Bu onun ideolojik söylemine son derece samimi ve tutkulu bir karakter katar ve bu ideolojik söylemin kendisi hakkındaki söylem ile sıkı sıkıya içe içe geçmesini mümkün kılar" (Bahtin, 2004: 318).

Bize insan olmak, yani *etiyle kemiğiyle* insan olmak bile yük geliyor; bundan utanıyoruz, ayıp sayıyoruz. “Soyut insan” diyebileceğim garip yaratıklar olmaya can atıyoruz. Biz ölü doğmuş kişileriz, zaten çoktandır canlı olmayan babaların soyundan ürüyoruz ve bu durumu gittikçe daha çok beğeniyor, bundan zevk almaya başlıyoruz. Nerdeyse bir kolayını bulup bizleri doğrudan doğruya düşüncelerin doğurmasını sağlayacağız (Dostoyevski, 1999: 169).

Buna göre bir “soyut insan” olarak *homo economicus*’un iktisat teorisi açısından mümkün olup olmadığı tartışılacaktır, ona atfen kabul ettirilmiş tüm değerler bugün toplumsal yaşamı örgütlemiş ve onu ideolojik olarak besleyen hâkim iktisadi biçimlendirmiştir. Bireysel varoluşun karmaşık halini düzleyerek düşüncede yansımaları bulan ve bu anlamda düşüncenin polisi olarak *homo economicus*’u günümüzde yetkinleştirme çabaları karşısında uyanık kalmak gerekiyor. Çünkü Hasan Ünal Nalbantoğlu’nun *kitsch* sanat üzerine söylediği nokta önemlidir: “...*kitsch*’in inatla sürdürdüğü çok belirgin bir niteliği var ki, o da insandaki gerçek duygu ve tutkuları nötralize ederek, yerine hiçbirimizde bulunmayan, hiç kimsenin olmayan sahte duyguları yaymasıdır” (Nalbantoğlu, 2009: 213). Ancak *kitsch*in varyantları çoktur. “*Kitsch*-insan” (2009: 239) dediği insan bir tüketiciye (*homo economicus* rasyonalistesindeki bireye), bunun bilimsel düzlemde ideologluğuna soyunan bilime “*kitsch*bilim” (2009: 240), bunun bilim insanına “*kitsch*-bilimadamı” (2009: 240), bunu konu edinen iktisat teorisine de “*kitsch*-iktisat” (2010b) adını veriyor. Ancak sorun şu ki artık teknikleşen iktisat biliminde nelerin *kitsch* nelerin *kitsch* olmadığı bulanıklaşır ve bunlar “Adorno’nun en iyi gizlenen *kitsch*’in kaliteli, klâs görünüm vereni olduğu teşhisine de denk düşerler” (2009: 241). *Kitsch* sanat ve *kitsch* bilim gerçek toplumsal ve bireysel varoluşları öylesine içerden biçimlendirme gücüne ulaşmıştır ki bu modernlik koşulları karşısında Dostoyevski modern insanı salt bir düşüncenin (bir sahte iradenin) ürünü olduğunu, canlı olmayan babaların ölü doğmuş çocuğu olarak görüyor. Yeryüzünden getirdiği eleştiriler doğrudan bu *kitsch*-insana, soyut insanın sahte varoluşlarına ve ondan türeyen rasyonalist bir toplum kurgusuna ve bilimine yönelir. Dostoyevski için ‘*kitsch*bilim’, *Ecinniler*’de ‘yarı-bilim’ anlamına gelir:

Bilime gelince sunabildiği tek şey hep güce dayalı kaba çözümler olmuştur. Bundan dolayı da asıl öne çıkan yarı-bilim olmuştur: yarı-bilim, insanlığın bu yüzyıla dek gördüğü en büyük baş belasıdır; koleradan da, açlıktan da, savaşlardan da beter bir zalimdir. Öyle bir zalim ki, kendi rahipleri, kuralları

vardır, bilim bile karşısında tir titreyerek utanç verici bir biçimde siner (Dostoyevski, 2012b: 314).

Bu aşamada Yeraltı İnsanın bu soyut insana / *homo economicus*'a getirdiği eleştirinin odaklandığı kavramları sıraladığımızda şunları görüyoruz: acı, hınç, çıkar, haz, Billur (Sırça) Köşk, istek, doğa, matematik, bilimsel yasalar, akıl, mutluluk, refah... Bunlardan kimilerini şu ana kadar ön plana getirip irdeledik. Birbirlerinden koparılmadan incelenemeyecekleri açık olan insana dair bu niteliklerin arasında bir merkezilik belirleyemsek de bunların hepsinin varacağı nokta aynıdır: *kişinin özgürlüğü ya da özgür iradesi / istenci*. Biz bu özgürlük (ya da özgür istenç) meselesini *homo economicus*'un köleliğinde biçimlendirilen gerçek insanı iktisadın düşünsel varoluşunda nasıl özgürleştirebiliriz meselesine getirelim; diğer bir deyişle insanı Dostoyevski'nin söylediği biçimiyle salt düşüncenin ürünü olan “soyut insan” karşısında iktisadın düşünsel varoluşunda “*etiyle kemiğiyle* insan olmak” meselesine. Bunun için *Yeraltından Notlar* bize bir eleştirel imkân sunuyor.

Daha önce belirttiğimiz üzere Dostoyevski'nin modern iktisadi toplum ve birey çözümlemesi *Yeraltından Notlar*'da iç içe geçer. Bireysel davranışların matematiksel olarak hesaplanmış tabloların dışında bir varoluşa yönelmesinin mümkün olmadığı bir temelde yapılandığı otoriter bir toplumdur hedefindeki. Doğa yasaları bu bağlamda her tür bireysel varoluşun kesin bir hesaplar matrisinde belirlendiği hayatın matematikleşmesi ve teknikleşmesi olarak “taş duvar” biçiminde temsil edilir. “Hangi taş duvar diyeceksiniz?”. Elbette doğa yasalarıdır, doğa bilimlerinden çıkan sonuçlarla matematiktir bu taş duvar” (1999: 24). İradesiz, “yüksek” bilinçli, iş beceren ama aptal 19. yy insanı için bu taş duvar “yatıştırıcı, doğru ve kesin bir karara vardırıcı, hatta belki de gizemli bir anlam taşır” (1999: 21). Buna göre rasyonel insan, yasa hükmünde bir bilimsel düşünceden doğmuş, özgür istenci / iradesi elinden alınmış, ya da kendisi teslim etmiş, bir soyut insandır. Yeraltı İnsanı düşüncenin bir ürünü olan soyut insanı bir taraftan kendi iradesiyle iradesiz bir varoluşu seçtiği için suçlar, diğer taraftan böylesi bir uyumun ve evrensel mutluluğun öznesi olamayacağına, insanın insan olma ödevi ve görevini en sonunda hatırlayacağına ya da hatırlatılacağına inanır. Bunun için en temel rasyonalist değere- yani çıkara- amansızca saldırır.

Bildiğime göre, okuyucularım, insanların çıkarlarıyla ilgili listeyi istatistik rakamlarıyla ekonomik formüllerden ortalama bir hesapla çıkarmışsınız. Sizin çıkarlar listenizde refah, zenginlik, özgürlük, rahatlık gibi şeyler var; bunlara

açıkça, bile bile sırt çeviren biri çıksa siz-elbette ben de-onu kara cahilin, zır delinin biri olarak görmez miyiz? Ne tuhaftır; istatistikçiler, bilginler insanoğlu için birtakım hesaplar yaparken çıkarılardan birini her seferinde gözden geçirirler, hatta bunu yanlış biçimiyle hesaba katarlar; oysa her şey bu çıkara dayanmaktadır. Tutup bu çıkarı da listemize eklese ne olurdu sanki! Asıl felaket, bu anlaşılması güç çıkarın hiçbir sınıflandırmaya girmemesi, hiçbir listeye sokulamamasındandır (Dostoyevski, 1999: 35).

Dostoyevski'nin listeye yanlış biçimde giren ama aslında sınıflandırılmaz dediği çıkar tüm bu rasyonel şablonun karşısında insan denen duygu ve düşünce amalgamının özgür iradesinden kaynaklanan bir *absürd* istençtir. Yüksek ve hakiki bir varoluşa sıçrama için özgür istencin dışavurumu ya da araçları kimi zaman acı, kimi zaman suç veya günah olmaktadır Dostoyevski'nin romanlarında ve öykülerinde. *Yeraltında Notlar*'da ise özgür istencin dışavurumu bu rasyonalist düşünsel ve maddi varoluşların karşısına "irrasyonaliteye" çağrı olarak dikilir, çünkü ona göre "[a]kıl öğrenebildiği kadarını bilir" (1999: 43). İnsan varoluşu ise rasyonalist şablonun içine hapsedilemeyecek bir 'güç istencine' sahiptir. Yeter ki Yeraltı İnsanı olma cesaretini gösterebilsin. Bu saçma istenç ise

[b]ağımsız, sınır tanımaz isteklerimiz, en azgınına kadar kaprislerimiz, bazen çılgnlık derecesine varan hayallerimiz... İşte size hiçbir sınıflandırmaya girmediği için unutilan, bütün dizge ve kuramları allak bullak eden, öbür çıkarların başında bulunması gereken çıkarın ta kendisi! (Dostoyevski, 1999: 40).

...insanın bile isteye, bilinçli olarak zararlı, budalaca, hatta son derece budalaca bir isteğe kapıldığı durum, tek bir durum vardır: yalnızca yararlı şeyler istemek zorunluluğundan kurtulup en saçmasından bile olsa bir şey *istemek hakkına sahip olmak* ... çünkü en önemlisi, en değerli varlığımız olan kişiliğimizi, benliğimizi korumaktır (Dostoyevski, 1999: 43-44).

Dostoyevski özgür istencin ölümünü toplumsal yaşamın rasyonalist otoriter örgütlenmesi altında gerçekleştiğini dile getirirken bunun yeni bir iktisadi düzeni üreten bilimsel faaliyetlerce düzenlendiğini vurguluyor. İşte neoklasik iktisada yontulacak özgür istencin bilim eleştirisi:

Ayrıca insanların bilimden çok şey öğreneceğini (gerçi bu bence lükstür); insanların gerçekte hiçbir zaman iradelerinin, kaprislerinin olmadığını: bu yaratıkların ancak bir piyano tuşu ya da org içindeki bir vida kadar değer taşıdıklarını söyleyeceksiniz. Bundan başka, insanlar yeryüzünde doğa yasalarının hüküm sürdüğü, yaptıkları her şeyin isteklerine göre değil, bu yasalara göre oluştuğu gerçeğini öğreneceklerdir. Şu halde bize yalnızca bu yasaları bulmak kalıyor, insanlar böylece davranışlarında sorumlu olmayacakları için yaşamak da kolaylaşacaktır. Bundan sonra bütün davranışlar, matematik yoldan, 100.000'lik logaritma çizelgeleriyle hesaplanıp takvime geçirilecek; hatta zamanımızın ansiklopedik sözlükleri cinsinden yararlı yayınlar bile çıkacaktır. İçinde her şeyin büyük bir kesinlikle hesaplanıp belirtildiği bu yayınlar sonunda yeryüzünde ne bir yanlış davranış, ne de boş bir serüven kalacaktır. İşte o zaman-Bunları siz söylüyorsunuz-gene matematik kesinlikle hesaplanmış, hazır, yepyeni bir iktisat düzeni kurulacak yeryüzünde. Bütün yanıtlar önceden bulunmuş olacağı için ortada soru diye bir şey kalamayacak. Sırçadan bir köşk kurulacak (Dostoyevski, 1999: 38-39).

Dostoyevski'nin Sırça (Billur) Köşk üzerinden betimlediği iki varoluş düzlemi, görüldüğü gibi, yine burada açıkça iç içe geçiyor. Bireysel ve düşünsel varoluşlar toplumsal varoluşun temel bileşeni olarak sunuluyor. Burada bizi ilgilendiren diğer konu da bu yeni iktisat düzeninin iktisadi bir düşünce üretimine dayanmasıdır. Dolayısıyla Dostoyevski'nin Yeraltı İnsanı soyut *homo economicus* insanının hem iktisat teorisinde hem de kapitalist maddi iktisat düzeninde yer alan eleştirel düşünceden azade insanların eleştirisi olarak görülmelidir. Bu bakımdan bireysel olan ile toplumsal (ya da politik) olanın bu iç içeliğinden özgür iradeye doğru bir dinamik eleştiri çıkmaktadır. Bu dinamik eleştirinin temelinde yine bir başka varoluş hasleti vardır: Cesaret. “Üstelik sizler” diyor Yeraltı İnsanı, “ödlekliğinizi ölçülü davranış sayarak kendi kendinizi aldatıp avunuyorsunuz. Bu duruma göre, ben sizden daha canlı bir insan olmuyor muyum? (1999: 169).

VI. Sonuç

“...çağımızda bilim acımayı yasaklamıştır, bu, ekonomi politiğin geçerli olduğu İngiltere’de de böyledir. Sorarım size, neden borç para versin bu adam şimdi?” (*Suç ve Ceza*, s. 15).

Buraya kadar anlatılanlardan şu sonuç ortaya çıkmaktadır: *Yeraltından Notlar*’ın iki eleştiri düzlemi var: Birey düzlemi ve toplumsal düzlem. Buna göre sadece belirli (modernist-kapitalist) bireysel varoluşun değil, aynı zamanda bir bütün olarak toplum yapısının eleştirisi söz konusudur ve bu eleştiriden yeni bir insana ve yeni bir topluma çağrı vardır. *Yeraltından Notlar*’ı ekonomi politik ve sosyolojik açıdan değerlendirmemize imkân veren nokta da tam budur. Klasik düşünceye benzer biçimde Dostoyevski için de bireysel varoluş ile toplumsal varoluş iç içedir.

Toplumsal düzlemde değerlendirdiğimizde *Yeraltından Notlar* iktisat teorisinde adına rasyonelleşme denilen, teknikleşen dünyanın bir eleştirisidir. Notların eleştirdiği teknikleşen-matematikleşen yaşam da toplumsal ve bireysel düzlemlerde hem maddi hem de düşünsel varoluşlarla ilgilidir. Dostoyevski *Notların* kapanış cümlelerinde tekniğin baskısında düşünsel ve maddi varoluşların sahteleşmesiyle yitip giden insanın artık birer ‘soyut insana’ dönüştüğünü ve aslında Yeraltı İnsanın ‘canlı yaşamdan’ kopuk salt bir hınç insanı olmadığını, tam tersi gerçek yaşamdan kopuk olanın ‘ölü doğmuş’ modern insanlar olduğunu dile getiriyor. Soyut insanın karşısında Yeraltı İnsanı, hakiki ve sonsuz bir haz ve mutlulukla, meta ve para dünyasında çakılıp kalmakla değil, metaların dayattığı yabancılaşmayla sonlanan varoluşun sınırını aşmakla ilgilidir; ve bu, insanın hakiki ve yüksek bir mutluluk için bir amacının ve ödevi gerçekleştirme yolunda derinden bir yükü olduğunu gösterir. Bu, Yeraltı İnsanın özgürlük serüvenidir. Yeraltı İnsanın iradesi ve özgürlüğü elinden alınmış bir toplumsal ve insani varoluşun mümkün olamayacağına inancı bu anlamda tamdır. Dostoyevski’nin bu eleştirisinden aslan payını alması gereken de aslında Çernişevski’den daha fazla neoklasik iktisat ve kapitalist piyasa toplum düzenidir.

KAYNAKÇA

BAHTİN, Mikhail M. (2004), *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*, C. Soydemir (çev.), Metis: İstanbul.

BERMAN, Marshall (1994), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, Ü. Altuğ ve B. Peker (çev.), İletişim: İstanbul.

BEYHAN, Mazlum (2012), “Yazar ve Roman Üzerine”, *Suç ve Ceza*, M. Beyhan (çev.), T. İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, v-xv.

ÇAKIR, Necip (2001), “Neoklasik iktisat”, *İktisadın Dama Taşları: Ekoller- İz Bırakanlar-Kavramlar*, A. Biber (der.), İstanbul: İÜ İFMC İktisat Dergisi Yayını, 96-111.

CAMUS, A. Camus (2004 [1942]), *Sisifos Söyleni*, T. Yücel (çev.), Can: İstanbul.

ÇERNİŞEVSKİ, Nikolay G. (2005 [1863]), *Nasıl Yapmalı*, G. Bozkaya (çev.), Yar Yayınları: İstanbul.

COLLINGWOOD, Robin G. (1999), *Doğa Tasarımı*, K. Dinçer (çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

DOSTOYEVSKİ, Fyodor (1999 [1864]), *Yeraltından Notlar*, M. Özgül (çev.), Cumhuriyet Dünya Klasikleri Dizisi: İstanbul.

DOSTOYEVSKİ, Fyodor (2001 [1867]), *Kumarbaz*, N. Y. Taluy (çev.), Varlık: İstanbul.

DOSTOYEVSKİ, Fyodor (2010 [1875]), *Delikanlı*, E. Altay (çev.), İletişim: İstanbul.

DOSTOYEVSKİ, Fyodor (2011a [1865]), “Timsah”, *Öyküler*, E. Altay (çev.), İletişim: İstanbul, 235-274.

DOSTOYEVSKİ, Fyodor (2011b [1869]), *Budala*, M. Beyhan (çev.), İletişim: İstanbul.

DOSTOYEVSKİ, Fyodor (2011c [1881]), *Karamazov Kardeşler*, N. Y. Taluy (çev.), İletişim: İstanbul.

DOSTOYEVSKİ, Fyodor (2012a [1866]), *Suç ve Ceza*, M. Beyhan (çev.), T. İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.

DOSTOYEVSKİ, Fyodor (2012b [1872]), *Ecinniler*, M. Beyhan (çev.), T. İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.

FOLEY, Duncan K. (2004), “İktisatta Rasyonellik ve İdeoloji”, Ö. İzdeş (çev.), İktisat Dergisi, 453, 75-80.

FRANK, Joseph (1986), *Dostoevsky: The Stir of Liberation, 1860-1865*, Princeton University Press: Princeton, New Jersey.

GASSET, Ortega Y (2011), *Sistem Olarak Tarih*, Çev. N. G. Işık, İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.

GÜRBİLEK, Nurdan (2008), *Mağdurun Dili*, Metis: İstanbul.

JEVONS, W. Stanley (1957 [1871]), *The Theory of Political Economy*, Kelley& Millan, Inc.: New York.

MARX, Karl (2004 [1845]), *Alman İdeolojisi*, S. Belli (çev.), Sol Yayınları: Ankara.

MARX, Karl (1999 [1858]), *Grundrisse: Ekonomi Politîğin Eleştirisinin Temelleri, Birinci Kitap*, A. Gelen (çev.), Sol Yayınları: Ankara.

NALBANTOĞLU, H. Ünal (1990), *Ekonomi Politîğin Klasik Kuramları*, yayımlanmamış ders notları, UC Berkeley, Sanayi Toplumlarının Ekonomi Politîği Lisans Programı.

NALBANTOĞLU, H. Ünal (2009), “Âlem Kitsch Olmuş, Biz N’apalım?”, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İletişim: İstanbul, 199-251.

NALBANTOĞLU, H. Ünal (2010a), “Felsefede Hukuk Dilinin ve ‘Sivil Toplum’ Kavramının İnanılmaz Serüvenleri”, *Yan Yollar: Düşünce Bilgi, Sanat*, İletişim: İstanbul, 27-51.

NALBANTOĞLU, H. Ünal (2010b), “İktidar İstenci’nden ‘Artı-Ürün’e”, *Yan Yollar: Düşünce, Bilgi, Sanat*, İletişim: İstanbul, 453-476.

OLLMAN, Bertell (2003), *Dance of Dialectics: Steps in Marx’s Method*, Chicago: University of Illinois Press.

POKORNY, Dusan (1978), “Smith and Walras: Two Theories of Science”, *The Canadian Journal of Economics*, 11: 3, 387-403.

SCHELER, Max (2004 [1912]), *Hınç*, A. Yılmaz (çev.), Kanat: İstanbul.

SMITH, Adam (1984, [1759]), *The Theory of Moral Sentiments*, D. D. Raphael ve A. L. Macfie (der.), Liberty Fund: Indianapolis.

SMITH, Adam (1994 [1776]), *The Wealth of Nations*, E. Canan (der.), The Modern Library: New York.

WALRAS, Léon (1965 [1874]), *Elements of Pure Economics or The Theory of Social Wealth*, W. Jaffé (çev.), George Allen and Unwin Ltd.: Londra.

WALRAS, Léon (1990 [1909]), “Economics and Mechanics”, *Economics as Discourse*, W. R. Samuels (der.), Kluwer Academic Publishers: Boston, 206-215.