Edward Skidelsky - Robert Skidelsky

Ne Kadarı Yeterli?

Para Sevgisi ve İyi Yaşam Mücadelesi

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



Edward Skidelsky - Robert Skidelsky

Ne Kadarı Yeterli?

Para Sevgisi ve İyi Yaşam Mücadelesi

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları



Hugo için...

Onun olasılıklarının Keynes'in "torunları" için beslediği umutları yaşatabilmesi dileğiyle...

İçindekiler

vii Tablo ve Grafik Listesi
ix Önsöz

1 Giriş

13 BİRİNCİ BÖLÜM Keynes'in Yanlışı
16 Keynes'in Kehanetinin Kaderi
19 Ortalamalarla Gelen Yanılgı
25 Keynes'in Kehaneti Neden Tutmadı?
28 Çalışmak İçin Yapılan Baskı
32 Doyumsuzluk

43 İKİNCİ BÖLÜM Faust Pazarlığı
44 Ütopya Fikri: Düşten Tarihe
47 Ekonomistler: Açgözlülükten Kişisel Çıkara
54 Edebi Metafor Olarak Faust
58 Karl Marx'ın Gerçekleşmeyen Kıyamet Beklentisi
63 Ödenmeyen Bedel: Marx'tan Marcuse'ye

71 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Servetin Yararları
77 Avrupa ve Asya'daki Ekonomik Tavırlar
86 İyi Yaşamın Gözden Kaybolması

97 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Mutluluk Serabı
98 Mutluluğun Çok Kısa Tarihi
103 Mutluluk Ekonomisi
108 Mutluluk Ekonomisiyle İlgili Yanlışlık Nedir
108 Ölçme Sorunları
115 Etik Sorunlar

127 BEŞİNCİ BÖLÜM Büyümenin Önündeki Sınırlar: Doğal mı, Ahlaki mi?
128 Büyümeye Konan Sınırlar
135 Çevreciliğin Etik Kökleri
140 Doğayla Harmoni

149 ALTINCI BÖLÜM İyi Yaşamın Ögeleri
155 Temel Mallar
172 Temel Malları Gerçekleştirmek

187 YEDİNCİ BÖLÜM Fare Yarışından Çıkış Yolları
192 Erdeme Yeniden Dönüş
199 Temel Malları Gerçekleştirmek İçin Toplumsal Politika
204 Temel Gelir
209 Tüketim Yapma Baskısını Azaltmak
215 Reklamları Azaltmak
219 Uluslararası Sonuçlar

Tablo ve Grafik Listesi

105 Tablo 1 İngiltere'deki Gelir Konumlarına Göre Mutluluk
185 Tablo 2 İngiltere'deki Kültürel Etkinliklere Katılım

17 Grafik 1 Keynes'in Tahmini
17 Grafik 2 Keynes'ten Beri Büyüme
18 Grafik 3 Keynes'ten Beri Haftalık Saatler
21 Grafik 4 1983'ten Bu Yana Çalışma Saatleri
29 Grafik 5 Gelirin En Zengin % 1 Tarafından Paylaşımı
104 Grafik 6 Kişi Başı GSYİH ve Yaşam Tatmini
107 Grafik 7 Ülkelere Göre Mutluluk ve Gelir
177 Grafik 8 İngiltere'de Alkole Bağlı Ölümler
178 Grafik 9 İngiltere'de Aşırı Şişmanlık
179 Grafik 10 OECD Ülkelerinde İşsizlik
180 Grafik 11 1977'den Beri Gelir Eşitsizliği
182 Grafik 12 İngiltere'de Servetin Bölüştürülmesi
184 Grafik 13 İngiltere'de Evlilik ve Boşanma

Yeterli olanı çok az bulan insan için hiçbir şey yeterli değildir.
– EPİKÜR

Önsöz

Biz bu kitabı yazarken, dostlarımız sıkça bize, yarı şakayla, "Sizin için ne kadarın yeterli olduğunu düşündüğünüzü bize söyleyecek misiniz?" diye soruyorlardı. Soruya soruyla yanıtlamayı mantıklı bulduğumuz için, sanki akademik bir soruşturma havasındaymış gibi, "*Siz* ne kadarın yeterli olduğunu düşünüyorsunuz?" diye sormuştuk. Genellikle aldığımız "Ne için yeterli?" yanıtına "İyi bir hayat yaşamak için yeterli olacak kadar," diyerek yanıtladık. Bu bazen belli bir sayıda bir çabayı ortaya çıkarıyordu; ancak beklendiği gibi, bu sayı yaş, koşullar ve milliyete göre önemli derecede değişiklikler gösteriyordu. Gerçek, doğal olarak, yalnızca kendi öznel arzularından bağımsız olarak iyi yaşam diye bir şey olduğunu kabul eden kişilerden anlamlı ve belki de bağlayıcı bir yanıt almanın umut edilebilmesiydi. Bu kitabın amacı okuyucuyu böyle bir şeyin –iyi yaşamın– var olduğuna ve öğrenilebileceğine ve onu yaşamak için mücadele etmemiz gerektiğine inandırmaktır. Onu yaşamak için ne kadar paraya ihtiyacımız olduğu sorusu tartışmanın sonunda gelir, başında değil.*

Bize birçok kişi yardım etti. 27-28 Mayıs 2011'de Lüksemburg'da kitap üzerine bir sempozyum düzenlediği için Luxembourg Institute for Euro-

(*) Daha önceki bir kitabında, Robert Skidelsky, ekonomist John Maynard Keynes'in *ortalama* ihtiyaçları tatmin etmek için "yeterli" olacağını düşünmüş olabileceği bir miktarı belirlemek üzere gerçekten bir girişimde bulunmuştu: Yıllık 40.000 Sterlin ya da 66.000 Dolar ya da 46.000 Avro (bugünkü parayla). Hesaplama için bkz. Robert Skidelsky, Keynes: *The Return of the Master*, 2. baskı, Penguin, Londra, 2010, s. 142. Ancak Keynes şimdi gerçekleşene göre iyi yaşam için daha dengeli bir fikir ve şimdi mevcut olan kötü yaşama göre daha az baskı gerekeceğini varsayıyordu.

pean and International Studies müdürü Armand Clesse'e fevkalade müteşekkiriz. Kendi canlı tarzıyla başkanlığını yaptığı toplantıda disiplinler arası bir galaksi oluşturmuştu: Michael Ambrosi, Christian Arnsberger, Tom Bauler, Mathias Binswinger, Ulrich Brand, Isabelle Cassiers, Aditya Chakrabortty, Andrew Hallam, Mario Hirsch, Sir Anthony Kenny, Charles Kenny, Guy Kirsch, Serge-Christophe Kolm, Axel Leijonhufvud, Felix Martin, Matt Matravers, John Milbank, Adrian Pabst, Guy Schuller, Larry Siedentop, Alfred Steinherr, Henry Szlajfer ve Paul Zahlen. Kitabın ilk taslağını okudular ve hatta bazıları, Avrupa göklerini volkanik küller kaplamışken toplantıya gelme cesaretini gösterdi. Önerilerinden çok teşvik ve uyarı aldık.

İngiltere temsilcimiz Michael Sissons ve İngiltere yayıncımız Stuart Proffitt taslağın ortaya çıkmasında dikkate değer katkılar yaptılar ve kitabı yayınlanmaya doğru nazik fakat sağlam bir şekilde ilerlettiler. E-posta mesajları uzun süre anımsanacak olan hevesli Amerikalı yayıncımız Judith Gurewich de aynısını yaptı. Herkes akademik örtüyü kaldırıp açıkça kendi görüşlerimizle ortaya çıkmak için bizi cesaretlendirdi.

Ne Kadarı Yeterli kitabının taslağının tamamını ya da bazı kısımlarını okudukları için ve yorum ve eleştirileriyle, tezlerinin geliştirilmesine yardımcı oldukları için adlarını andığımız kişilere en sıcak teşekkürlerimizi yolluyoruz: Perry Anderson, Tony Bicat, Carmen Callil, Meghnad Desai, Robin Douglass, Pavel Erochkine, Richard Fynes, Peter Pagan, Pranay Sanklecha, Richard Seaford, Augusta Skidelsky, Will Skidelsky ve Wung Junqing.

Robert's Centre for Global Studies'ten Pete Mills ve Christian Westerlind Wigstrom'a araştırma ve eleştirilerde cömert yardımları için teşekkür ederiz. Pete özellikle verilerin derlenmesinde ve Birinci Bölüm'ün tezinin şekillenmesinde büyük rol oynadı. Donald Poon LSE'deki yaz dönemi çalışmaları sırasında yardım sağladı. House of Lords Kütüphanecisi ve memurlarına ardı arkası kesilmeyen kitap ve makale taleplerimizi karşıladıkları için teşekkürlerimizi yolluyoruz.

Hepsinden önce, birlikte çalışmanın keyfini çıkardık. Nisan-Mayıs 2011'de, Languedoc'ta yazarak ve kitap hakkında konuşarak geçirdiğimiz iki ay korkunç derecede mutlu bir zaman ve bir keşif yolculuğuydu; sadece birbirimiz hakkında değil, kitabın arka planında, her ikimiz için de iyi yaşamdan bir nokta oluşturdu.

ROBERT SKIDELSKY VE EDWARD SKIDELSKY

Bu kitap doyumsuzluğa karşı, bizim birey ve toplum olarak "artık yeter" dememizi önleyen o psikolojik eğilime karşı bir tezdir; daha fazla para arzusu olan ekonomik doyumsuzluğa karşı yönelmiştir. Esas olarak, mantıken makul düzeyde kolektif bir yaşam sürdürmek için yeterli servete sahip olduğu düşünülen zengin ülkelere yönelmiştir. Dünyada çok fazla sayıda insanın hâlâ büyük yoksulluk içinde yaşadığı yoksul bölgeleri için, doyumsuzluk gelecekle ilgili bir sorundur. Ancak zengin ve yoksul ülkelerde aynı şekilde, doyumsuzluk aşırı zenginlerin servetinin çoğunluğun geçim araçlarının korkunç derecede önünde seyrettiği her yerde doyumsuzluk görülebilir.

Marksistler, ekonomik doyumsuzluğu kapitalizmin yarattığını ve onun yok olmasıyla birlikte ortadan kalkacağını ileri sürmektedirler. Hıristiyanlar onun ilk günahın ürünü olduğunu iddia ederler. Bizim kendi görüşümüz, onun köklerinin insan doğasında –kendi talihimizi yakınlarımızdakilerinkiyle karşılaştırıp isteklerini arttırma tavrında– bulunduğundan yanadır; ancak onu bütün uygarlığın psikolojik temeli haline getiren kapitalizmle birlikte büyük ölçüde büyütülmüştür. Bir zamanlar zenginlerin sapıklığıyken şimdi günlük yaşamın ortak bir özelliği olmuştur.

Kapitalizm iki ucu keskin bir kılıçtır. Bir yanda, maddi koşullarda çok büyük gelişmelerin gerçekleşmesini mümkün hale getirmiştir. Öte yanda, ihtiras, kıskançlık ve açgözlülük gibi en kötü insan özelliklerini açığa çıkarmıştır. Bizim çağrımız tüm zamanların ve tüm uygarlıkların büyük düşünürleri tarafından anlatılan "iyi yaşam" kavramını tekrar hatırlatarak bu canavarı zincirlerle bağlayıp zapt etmek ve bugünkü politikamızda, bunu başarmamıza yardım edeceğini düşündüğümüz değişiklikleri önermektir.

Bunu yaparken, şu anda ekonomi politikanın baş hedefi olarak gayri safi yurtiçi milli hasılanın (GSYMH) büyümesiyle ilgili saplantıyla mücadele içine girmiş olacağız. Aslında ekonomik büyümeye karşı değiliz; fakat büyümenin sadece *ne için* değil, ancak *neyin* büyüdüğünü sormamız mantıklı olabilir. Biz boş zamanın büyümesini ve çevre kirliliğinin azalmasını istiyoruz. Her ikisi de insan refahına ait akıllıca bir fikre aittir. Ancak her ikisi de GSYMH hesaplamasına dâhil edilmemiştir; GSYMH yalnızca piyasalarda ticari işlem gören yurtiçi üretimin o bölümünü ölçmektedir. Çevre kirliliği için bir eksiltme yapılmadığı gibi boş zaman için de ekleme yapılmamıştır. GSYMH'ın daha fazla büyümesinin refahı ne derecede geliştireceği bu nedenle tartışmalıdır. Çok yoksul ülkeler için bunu yaptığı kesindir, ancak zengin toplumların hâlihazırda *çok fazla* GSYMH'ya sahip olduğu da bir vaka olabilir. Bizim görüşümüze göre, dünyanın refah sahibi ülkeleri için, GSYMH iyi yaşamı gerçekleştirmeyi amaçlayan politikaların bir yan ürünü olarak değerlendirilmelidir. GSYMH sonucunun pozitif, negatif ya da durağan olup olmadığını ancak deneyim gösterecektir.

Bu kitap adalet ilkeleri hakkında değildir, ancak iyi yaşamın yapıtaşlarını ele alır. Modern politik kuramının çoğu neyin adil ya da hakkaniyetli olduğunun soyut düzeyde değerlendirilmesinden başlar ve bu "adil olandan" toplumsal düzenlemeleri türeterek ilerler. Bizim yaklaşımımız farklıdır. Birey ve onun ihtiyaçlarıyla başlayıp, buradan hareketle, ortak malın resmini çıkarmaya çalışmaktayız. Adaletle ilgili modern tartışmalarının ortasında yatan bölüşüm meseleleri, her ne kadar hayati önem taşısa bile, bizim açımızdan yalnızca iyi yaşamın gereksinimleri bağlamında görülmektedir.

Çoğu kişinin yalnızca haftada on beş saat çalıştığı bir dünya hayal edin. Ücretleri şimdiki kadar, hatta ondan daha fazla bile olacaktı. Çünkü emeklerin meyveleri toplum içinde daha dengeli şekilde bölüşülecekti. Boş zamanlar uyku haricinde geçen saatler içinde çalışma saatlerinden çok daha fazlasını oluşturacaktı. Ekonomist John Maynard Keynes'in 1930'da yayınlanan "Economic Possibilities for our Grandchildren" (Torunlarımızın Ekonomik Olanakları) adlı makalesinde* akla getirdiği olasılık tam olarak bu düşünceydi. Tezi çok basitti: Teknolojik ilerleme çalışma saati başına üretilen mallardaki artışı mümkün hale getireceği için, kişiler ihtiyaçlarını karşılamak için giderek daha az çalışacaklar ve en sonunda hiç çalışmak zo-

(*) Bu makalenin Türkçe çevirisi için bkz. Keynes'e Dönüş: Torunlarımızın Ekonomik Olanakları, Lorenzo Pecchi ve Gustavo Piga (der.), çev. Sungur Savran, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 19-30.

runda kalmayacakları bir noktaya geleceklerdi. "O halde," diye yazıyordu Keynes, "insan yaratılışından beri ilk kez gerçek, kalıcı sorunuyla, kendisini ezen ekonomik kaygılardan kurtulup özgürlüğünü nasıl kullanacağı, bilim ve bileşik faizin baskı altında tuttuğu boş zamanını akıllıca, makbul ve iyi bir şekilde yaşamak için nasıl kullanacağı sorunuyla yüzleşecektir." Bu koşulun yaklaşık bir yüzyıl içinde –yani, 2030 yılında– sağlanabileceğini düşündü.

Yazıldığı tarih göz önünde tutulursa, Keynes'in geleceği tahmini amaçlayan bu makalesinin gözardı edilmiş olması hiç de şaşırtıcı değildir. Dünyanın –aralarında Büyük Bunalım'dan çıkmak da dâhil olmak üzere– ilgilenmesi gereken çok daha acil sorunları vardı. Ve çalışmanın olmadığı bir gelecek rüyasının her zaman düşüncesinin gerisinde bir yerde olmasına rağmen, Keynes'in kendisi de bu vizyonuna hiçbir zaman açıkça geri dönmedi. Gerçekte, Keynes'e, büyük kitabı *The General Theory of Employment, Interest, and Money* (*Genel Teori: İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi*) ile dünyada ün kazandıran onun kısa vadeli işsizlik kuramcısı olmasıydı; uzun vadeli ekonomik gelişme kuramcısı olması değildi. Bununla birlikte, Keynes'in önce ortaya atıp sonradan geri çektiği meselelere geri dönmek için iyi nedenler vardır.

Birincisi, bugün hiç tartışılmayan bir şey sordu: "Servet ne içindir? İyi bir yaşam sürmek için ne kadar paraya ihtiyacımız vardır?" Bu olanaksız bir soru gibi duruyor. Ancak basit bir soru değildir. Para kazanmak kendi içinde bir amaç olamaz – en azından ciddi bir zihinsel bozukluk taşımayan bir kişi için. "Benim hayattaki amacım çok fazla para kazanmak" demek "benim amacım çok fazla şişmanlamak için yemek yemek" demekle aynıdır. Ve bireyler için doğru olan şey toplumlar için de doğrudur. Para kazanmak insanlığın kalıcı ticari faaliyeti olamaz; çünkü çok basit olarak, parayı harcamak dışında yapabileceğimiz bir şey yoktur. Ve öylece harcamaya devam edemeyiz. Doyacağımız ya da tiksineceğimiz ya da her ikisini birden yapacağımız bir nokta gelecektir.

İkincisi, biz Batı'da bir kez daha 1929-1932 Büyük Bunalımı'ndan beri görülen en kötü bir "Büyük Daralma'nın" içindeyiz. Büyük bir kriz aynen bir denetimdir; toplumsal bir sistemin yanlışlarını sergiler ve alternatif çözüm arayışlarını dürtükler. Denetlenen sistem kapitalizmdir ve Keynes'in makalesi kapitalizmin geleceğini değerlendirmek için iyi bir bakış noktası sunar. Kriz, genellikle her ne pahasına olursa olsun ittifakla büyümeye bağlanmanın altında karanlıkta gizli kalan iki kusuru aydınlığa çıkarmıştır.

İlki, onun ahlaki kusurlarıdır. Bu bankacılık krizi şimdiki sistemin ahlaken aykırı kabul edilen ihtiras ve açgözlülük dürtülerine dayandığını bir kez daha göstermiştir. Aynı zamanda, toplumları zengin ve yoksul ve son olarak çok zengin ve çok yoksul olmak üzere ikiye böler ve bunu zenginlerden yoksullara "azar azar aktarma" fikrinin bir yorumuyla haklı göstermek istemiştir. Büyük servet ve büyük yoksulluğun özellikle, herkesin yeterlilik düzeyinde olduğu toplumlarda bir arada var olması bizim adalet duygumuzu incitmektedir. İkincisi, bu kriz kapitalizmin somut etkilerini sergilemiştir. Finans sistemimiz doğası itibariyle istikrarsızdır. 2008'de olduğu gibi, yanlış gittiği zaman, ne kadar verimsiz, savurgan ve can yakıcı olabileceğinin farkına varırız. Çok ağır borçlanan ülkelere, ulusal gelirlerinin çok büyük bir kısmını paraya çevirmedikleri sürece, tahvil piyasalarının doyum noktasına ulaşmayacağı söylenmiştir. Para yapan makinenin bu tür dönemsel çöküşleri daha iyi yaşam tarzlarını düşünmek için büyük bir dürtüdür.

Son olarak, Keynes'in makalesi bizi kapitalizmden sonraki yaşamın neye benzeyeceğini hayal etmeye zorlamaktadır (çünkü artık sermaye birikmeyen bir ekonomik sistem, adı ne konulursa konulsun, kapitalizm değildir). Keynes kapitalizmin teşvik edici temelinin, "bireylerin yoğun para yapma ve para elde etme içgüdülerinin çekiciliği" olduğunu düşündü.[1] Bolluğun gelişiyle birlikte, bu teşvik edici dürtü toplumsal onayını yitirmiş olacaktı; yani, işi tamamlandığı zaman kapitalizm kendini ortadan kaldırmış olacaktı. Ancak kıtlığı bir kural olarak görmeye çok alıştığımız için, bir bolluk dünyasında hangi teşvik ve yönetim ilkelerinin geçerli olacağı ya da olması gerektiği hakkında çok azımız düşünmüştü.

Öyleyse herkesin iyi yaşam sürdürmek için yeteri kadar her şeye sahip olduğunu düşleyelim. İyi yaşam nedir? Ne değildir? Ve onu gerçekleştirmek için ahlaki ve ekonomik sistemimizde hangi değişikliklere ihtiyaç olacaktır? Bu tür sorular çok seyrek sorulur, çünkü modern entelektüel yaşamı oluşturan disiplin kutularından herhangi birinin içine çok net biçimde düşmez. Filozoflar ampirik gerçekliğin karışıklıklarından habersiz olarak mükemmel adalet sistemleri inşa ederler. Ekonomistler, onların ne olduğuna bakmaksızın öznel isteklerin en iyi nasıl tatmin edileceğini sorarlar. Bizim kitabımız, felsefe ve ekonomi biliminin perspektiflerini, iki disiplinin birbirine ihtiyacı olduğu inancıyla bir araya getirmektedir; birisi bunu pratik etkisi yararına, diğeriyse etik düş gücü yararına yapmaktadır. Ekonomi bilimini eskiden ol-

1 John Maynard Keynes, *Essays in Persuasion*, The Collected Writings of John Maynard Keynes, cilt 9, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, s. 293.

duğu gibi, bir *ahlaki* bilim olarak gören fikri canlandırmayı amaçlıyor; bu ahlaki bilim, birbiriyle ilişki içindeki robotların değil, topluluklardaki insanların bilimidir.

Ne Kadarı Yeterli? Keynes'in kehanetinin gerçekleşmemesinin nedenleri üzerinde düşünerek açılmaktadır. Neden, onun büyüme tahminlerinin şaşırtıcı doğruluğuna rağmen, çoğumuz yaklaşık yüz yıl sonra, neredeyse onun geleceği düşleyen makalesini yazdığı günkü kadar çok çalışıyoruz? Yanıtın, bir serbest piyasa ekonomisinin hem işverenlere çalışma saat ve koşullarını emretme gücünü vermesi, hem de içimizdeki rekabetçi, statü elde etmeye yönelik tüketim eğilimini alevlendirmesi olduğunu öngörmekteyiz. Keynes kapitalizmin kötülüklerinin pek ala farkındaydı, ancak onların servet yaratma işinin tamamlanmasıyla birlikte ortadan kalkacağını varsayıyordu. Onların, başlangıçta hizmet etmeyi amaçladığı gerçek idealin üzerini örterek kalıcı şekilde yerleşik hale gelebileceğini öngörmedi.

İkinci Bölüm'de de belirttiğimiz üzere, Keynes kendi içinde kötü olan dürtülerin yine de yararlı olabileceğini düşünürken yalnız değildi. John Stuart Mill, Karl Marx, Herbert Marcuse –hatta cesur anlarında Adam Smith bile– hepsi bu tür güdülerin tarihsel ilerlemenin bir unsuru olarak pozitif rol oynadığını onayladılar. Efsaneler dilinde, Batı uygarlığı Şeytan'la barış anlaşmasını yapmış ve bunun karşılığında, bu zamana kadar düşlenmesi mümkün olmayan bilgi, güç ve haz kaynakları güvence altına alınmıştı. Bu, doğal olarak Goethe tarafından ölümsüzleştirilen Faust efsanesinin büyük temasıydı. Ne var ki, ironi olan, şimdi en sonunda bolluğa erişmiş olmamızla birlikte, kapitalizmin içimize yerleştirdiği alışkanlıkların bu durumun düzgün biçimde tadını çıkarmamızı olanaksız hale getirmiş olmasıdır. Anlaşılan, Şeytan ödülünü talep etmiştir. Bu kaderden kaçınmamız mümkün müdür? Herhalde, ancak yalnızca gözardı edilmiş ve çarpıtılmış iyi yaşam fikrini, kendi kendine yeterli bir yaşam fikrini, yüzyılların gerisinden çıkarıp alabilirsek mümkün olacaktır. Burada, Üçüncü Bölüm'de ana hatlarını çizdiğimiz modern çağ öncesi dönemin, Batılı ve Doğulu zengin birikimine yönelmemiz gerekmektedir.

Körü körüne büyüme inancı son yıllarda hız kazanmıştır. Eleştirmenler, büyümenin yalnızca bizi daha mutlu yapmayı başaramamakla kalmadığını, aynı zamanda çevresel felakete yol açtığını söylüyorlar. Her iki iddia da pek ala doğru olabilir, ancak bizim sonsuz büyümenin *anlamsız* olduğuna dair daha derin itirazımızı yakalayamıyor. Bizim büyümeye karşı davamızı onun mutluluk ya da çevreye verdiği zarar üzerine kurmak, karşıtlarımızı

onun gerçekte bu şekilde zarar vermediğini göstermeye davet etmek anlamına gelecektir – onlar bu daveti kabul etmekte çabuk davranacaklardır.* Ondan sonra tüm iddia bir akademik çıkmaz içinde kaybolup gidecektir. Bilim insanları ya da istatistikçilerin bize herhangi bir şey söylemesine fırsat vermeden önce, aklımızda tutmamız gereken bildiğimiz amaç servet peşinde bitmek bilmeksizin koşuşturmanın delilik olduğudur. Dördüncü ve Beşinci Bölümlerdeki tezimizin özeti budur.

Altıncı Bölüm'de, en son olarak önerimizin pozitif kısmına geliyoruz: İyi yaşamın ana hatları. Bütün çağlar ve yerlerden aldığımız ilhamlarla, sahip olundukları takdirde iyi yaşamı oluşturacak olan yedi "temel malı" tanımlıyoruz. Hükümetin birinci görevinin, iktidarının sınırları içinde kaldığı kadarıyla, tüm yurttaşları için bu temel malları gerçekleştirmek olduğunu savunuyoruz. Bunun gerçekte nasıl sağlanabileceği Yedinci Bölüm'ün temasıdır; bu bölümde, sınırsız servet sahibi olma arzusunu nesnel mal kavramının denetimi altına almak için bir dizi politika öneriyoruz. Bu denetim sağlanmadığı sürece, biz kaderine terk edilmiş bir uygarlık olarak kalacağız – başarısızlığa mahkûm olmak ya da daha kötüsü.

Fikirlerimizi dostlarımızla ve tanıdıklarımızla tartışırken, beş itiraz sürekli olarak ortaya çıkıyordu. Birincisi zamanlamayla ilgilidir. Bize, "Tüm zamanlar içinde şimdiki an," deniliyordu, "büyümeyi sonlandırma hakkında konuşma zamanı değildir. Keynes'in kendisi de, yaşasaydı işsizliği düşürmek ve hükümet borçlarını geri ödemek için bizi büyümeyi mümkün olduğu kadar çabuk bir sürede büyümeye *kaldığı yerden devam etmeye* zorlamayacak mıydı?" Biz bunu tartışmıyoruz. Ancak 1930'lardan beri görülen en büyük bunalımdan çıkmak için gerekli kısa vadeli politikalarla, iyi yaşamı gerçekleştirmek için uygulanacak uzun vadeli politikalar arasında bir ayrım yapmalıyız. 2008'den sonraki iki yılda, dünya üretimi % 6 geriledi ve ancak önceki düzeyini henüz kısmen yakalamıştır. En azından yitirdiğimiz üretimi geri kazanmamız gerekiyor; çünkü ekonominin şimdiki örgütleniş biçimiyle, işsizliği azaltmanın ve kamu ya da özel borçların ödenmesinin başka yolu yoktur. Ancak içinde bulunulan anın gerektirdiği zorunlulukların bizim nihai amaçlar görüşümüzü gölgelemesine izin vermeyelim. Keynes'in kendi ütopyası da

(*) Nigel Lawson ve Bjørn Lomborg (ve başka isimler de) küresel ısınmayla başa çıkmanın en iyi yolunun, onun yol açacağı kötü sonuçları azaltmak amacıyla, teknolojik ilerlemeyi kararlı bir şekilde sürdürmek olduğunu savunmuşlardır. Ve bazı ekonomistler daha zengin ulusların gerçekte yoksul olanlardan daha mutlu olduğunu savunmuşlardır. Ayrıntılar için bkz. Bölüm 4 ve 5.

Büyük Bunalım'ın dibe vurduğu dönemde kaleme alındı. "Benim bu makaledeki amacım," diye yazıyordu, "şimdiyi incelemek değildir ... ancak kendimi dar görüşlerden kurtarmak ve geleceğe kanat açmaktır." Bizim kitabımızın sunulduğu ruh budur.

İkinci sorgulama, önerilerimizin coğrafi kapsamıyla ilgilidir. Milyonların kötü barındığı ve kötü beslendiği ulusların sahip olduklarıyla yetinmesini mi öneriyoruz? Kesinlikle hayır. Tezlerimiz dünyanın iyi yaşam koşullarının hâlihazırda karşılandığı bölgelerine doğrultulmuştur. Bu koşulların karşılanmadığı yerlerde, büyüme haklı olarak bir öncelik olarak kalmaktadır. Eğer gelişmekte olan dünya gelişmesini sürdürürse, sonunda bizim çıkmazımızla karşılaşacağını söylemekteyiz; öyleyse buna önceden hazırlanmasında yarar vardır. Amacın ne olduğunu unutacak kadar araçlara yoğunlaşma yanlışımız tekrarlanmamalıdır.

Sonraki üç itiraz duygusal olarak daha derinden incitmektedir. "Sizin önerileriniz," diyor birincisi, "tüm girişkenlik, yaratıcılık ve vizyonu boş veren bir etkiye sahiptir. Evrensel aylaklık için bir tasarıdır." Bazen fikirlerimizin çökmüş, "yaşlı Avrupalı" kafa yapısını yansıttığı da bu söylenenlere eklenmektedir. Bu yorumun daha çok Amerikalılardan gelmesi şaşırtıcı değildir.

Bu yanlış anlamaları ortadan kaldırmak için, kitabımızın bir aylaklık savunması olmadığını sağlam bir şekilde belirtelim. Daha fazla görmek istediğimiz şey *boş zamandır*; boş zaman kategorisi doğru anlaşıldığında, hemen hemen onun zıt kutbunu oluşturacak olan aylaklıkla çakışmaktan çok uzak bir kavramdır. Boş zaman, kelimenin şimdi neredeyse unutulmuş, doğru anlamında dışsal amacı olmayan faaliyettir, Kant'ın söylediği şekliyle, "amaçsızlaşmayı amaçlamaktır". Dikkatini mermere yoğunlaştıran heykeltıraş, zor bir fikri açıklayan bir öğretmen, bir partisyonla uğraşan bir müzisyen, uzay ve zamanın gizemlerini araştıran bir bilim insanı – bu gibi kişilerin yaptıklarını en iyi şekilde yapmaktan başka amaçları yoktur. Bu çabaları karşılığında bir gelir alabilirler, ancak onları teşvik eden şey kazandıkları gelir değildir. Bizim deyimimizle, onlar boş zamanla uğraşmaktadırlar. Bu doğal olarak, durumu ideal hale getirmektir. Gerçek dünyada, mali ödüller de dâhil olmak üzere, dışsal ödüller akıldan asla tümüyle çıkmaz. Yine de, eylem zorunluluktan değil de eğilimden başlıyorsa, kölelik ve mekanik yerine kendiliğinden olduğu sürece, zahmet sonuna varmıştır ve boş zaman başlamıştır. Bizim idealimiz budur – aylaklık değildir. Ancak tüm yaratıcılık ve buluş gücünün –ekonomik süreçleri geliştirmeye yönelik özel türe karşı olarak– parayla teşvik

edilmeye ihtiyaç duyduğuna inanılmasına yol açan düşünce bizim kültürümüzün sahip olduğu düş gücünün yoksul durumudur.

Burada eleştirmen, "Her şey muhteşem," diye anında karşılık verebilir, "ancak dışarıdan teşvik edilen faaliyetin azaltılmasının, sizin aşırı uçuk deyiminizle boş zamana neden olacağının olasılığı zor görünüyor. Bizim gibi tembelleri yerinden bir şey yapmak için hareket ettirmeye para teşviki gereklidir. O olmadan, bizim doğal tembelliğimiz öne çıkar ve iyi yaşama değil de, sıkıntı, nevroz ve içki şişesine götürür. Birkaç Rus romanı okuduğunuzda ne söylemek istediğimi daha iyi anlayacaksınız."

Bu tür bir itiraz ancak bir inanç beyanıyla yanıtlanabilir. Çalışma saatlerinde evrensel bir indirim için hiçbir zaman çaba gösterilmemiştir, öyleyse onun sonuçlarını kesin olarak bilmiyoruz. Ancak eleştirmenimizin öngördüğü gibi onları acil ya da modern Avrupa uygarlığının ana tasarısı olarak düşünemeyiz; kişilerin refahını geliştirmek boş ve beyhude bir çabadır. Eğer endüstrinin nihai amacı aylaklıksa, eğer bizden sonrakiler televizyonun sonsuz gündüz programları önünde uzanıp yatmaları için çalışıp yaratıyorsak, o zaman tüm ilerleme, Orwell'in söylediği gibidir: "Umut ve dua ettiğimiz ama asla erişilemeyecek bir hedefe doğru verilen çılgınca bir mücadeledir."[2] Kendimizi sürekli yeni başarılı işlere yöneltmenin getirdiği çelişkili bir durum içindeyiz; bunun nedeni onların buna değecek olması değil, ancak bir amacı olmasa da, hiçbir şey yapmamaktansa bir faaliyet içinde olmanın daha iyi olacağını düşünmemizdir. Hakiki boş zamanın mümkün olduğuna inanmamız *gereklidir* – yoksa durumumuz gerçekten umutsuzdur.

Başka bir düşünce bize umut vermektedir. Eyleme yalnızca kazanç amacıyla geçen insanın doğuştan bir aylak imgesi modern çağa özgüdür. Özellikle, ekonomistler insanları, bir şey yapmaları için bir havuç ya da sopa gibi dürtülere ihtiyaç duyulan yük hayvanı olarak görürler. Modern ekonomi bilimi kuramının öncülerinden William Stanley Jevons, insan sorununu "İsteklerimizi en az çabayı harcayarak en üst düzeyde tatmin etmek" olarak tanımlamıştır.[3] Antik çağın şeylere bakışı bu değildi. Atina ve Roma, ekonomik bakımdan üretken olmasalar da, en yüksek derecede –politika, savaş, felsefe ve edebiyat alanlarında– faal yurttaşlara sahipti. Niye kendimize kılavuz olarak onları ve bir eşeği almayalım? Doğal olarak, Atinalı ve Romalı yurttaşlar küçük yaşlardan itibaren boş zamanın akıllıca kullanımı üzerine öğrenim

2 George Orwell,*The Road to Wigan Pier*, Penguin, Londra, 1989, s. 182 (*Wigan İskelesi Yolu*, İthaki, İstanbul, 2005).

3 W. Stanley Jevons, *The Theory of Political Economy*, MacMillan, Londra, 1911, s. 37.

görmüşlerdi. Bizim tasarımız da benzer bir öğrenim için deneme yapılmasını ima ediyor. Zamanın köleci ve mekanik kullanımı için eğitilmiş bir toplumun bir gecede özgür insanlardan birisi olmasını bekleyemeyiz. Ancak bu görevin ilkesel olarak mümkün olduğu konusunda kuşku duymamamız gerekir. Keynes'in denemesinden tam iki yıl sonra yazılan bir makalesinde –ekonomik krizin uyarıcı etkilerinin daha başka örnekleri olarak– meseleyi her zamanki berraklığıyla söylemişti:

> Bir yandan az bir boş zaman eğlenceli olmasına rağmen, günün yirmi dört saatinin yalnızca dört saatinde çalıştıklarında, insanların kalan zamanı nasıl dolduracaklarını bilmeyecekleri söylenecektir. Modern dünyada bu doğru olduğu kadar, bu bizim uygarlığımızın bir ayıbıdır; daha önceki dönemlerin hiçbirinde bu doğru olmayabilirdi. Eskiden bir dereceye kadar verimlilik kültüyle yasak getirilen kaygısızlık ve oyuna yer vardı ... Kentli nüfusun eğlenceleri esas olarak pasifti: Sinemaya gitmek, futbol maçı izlemek, radyo dinlemek ve benzerleri. Bu onların aktif enerjilerinin tamamıyla çalışmayla tüketilmesinin sonucudur; eğer daha fazla boş zamanları olsaydı, aktif rol alacakları eğlencelere yine katılacaklardı.[4]

Bunun *nedeninin* büyük ölçüde, boş zamanın gerçek kendiliğinden faaliyet anlamını yitirmesi ve yozlaşıp pasif tüketime dönüşmesinden sonra, kendimizi iki kötülükten daha hafif olanın içine, çalışmaya atmamız olduğunu ekleyebiliriz. Baudelaire, *Intimate Journals*'ında (*Özden Günlükler*), "Kişinin," diye yazıyordu, "zevkten değilse de en azından umutsuzluktan çalışması gereklidir. Her şeyi tek bir doğruya indirgemek için, çalışma eğlenceden daha az sıkıcıdır."[5]

Dördüncü itiraz para kazanmanın nitelikli bir savunması biçimini alıyor. Bunun insan faaliyetlerinin en soylusu olmadığını söylüyor eleştirmenlerimiz, ancak insan mücadelesinin en az zararlısıdır. Keynes bunu iyi özetlemiştir: "Tehlikeli insan eğilimleri var olan nispeten zararsız para ve özel servet kazanma fırsat kanallarına kaydırılabilir; eğer böyle yapılmazsa, çıkış yollarını şiddet, deli dolu kişisel güç ve otorite ve başka kendini abartma biçimlerinde bulabilir." Ancak şunu da eklemişti: "Bu faaliyetlerin teşvik edilmesi ve bu eğilimlerin tatmin edilmesi için, oyunun şimdi yapıldığı gibi yüksek hisselerle oynanması gerekli değildir. Çok daha düşük hisseler de, oyuncuların bu kurallara uyum sağlamasıyla birlikte, aynı amaca aynı derecede hizmet

4 Bertrand Russell, *In Praise of Idleness and Other Essays*, Routledge, 2004, s. 11 (*Aylaklığa Övgü*, Cem Yayınevi, İstanbul, 2008).

5 Charles Baudelaire, *Journaux intimes*, Mercure de France, 1938, Paris, s. 61.

eder."[6] Bu sözler bizim savunmamızı tam olarak yakalamaktadır. Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi para kazanmanın yasaklanmasını önermiyoruz; ancak "oyun" toplumun iyi yaşamdan uzaklaşmasını önleyecek kural ve sınırlamalara tabi olmalıdır.

Tasarımıza yapılan sonuncu ve en derin itiraz, onun varsayılan liberal karşıtı karakteriyle ilgilidir. John Rawls ve diğerlerinin bize öğrettiği gibi, liberal bir devlet hiçbir pozitif vizyon barındırmaz, ancak yalnızca farklı zevk ve ideallere sahip kişilerin bir arada uyum içinde yaşamaları için zorunlu ilkeleri vardır. Bir kamu politikasının gereği olarak, pozitif bir iyi yaşam fikrini desteklemek, tanımı gereği liberal karşıtı ve hatta belki de totaliterdir. Bu itiraza sırası gelince döneriz; burada, onun liberalizmin tamamıyla yanlış anlaşılmasına dayandığını belirtelim. Uzun tarihi boyunca, liberal gelenek klasik ve Hıristiyan itibar, sivillik ve hoşgörü idealleriyle aşılanmıştı ("Liberal," anımsayacağımız gibi, özgür insana özgü olarak düşünülmüştü; örneğin "liberal sanatlar" gibi deyimlerde yaşayan bir kullanımı söz konusuydu). 20. yüzyılda, Keynes, Isaiah Berlin ve Lionel Trilling gibi prototip liberaller uygarlığı devam ettirmenin devletin işlevleri arasında olduğunu baştan kabul etmişlerdi. Liberalizmin iyinin farklı vizyonları arasında tarafsızlık uygulayan bir anlayış olarak görülmesi, yüzeysel kalan bir liberalizm kavrayışıdır. Nasıl olursa olsun, tarafsızlık bir kurgudur. "Tarafsız" bir devlet, sadece kendi çıkarları doğrultusunda manipüle etmeleri için iktidarı sermayenin bekçilerine teslim eder.

Herhalde, herkes için iyi yaşamı gerçekleştirmenin önündeki baş entelektüel engel ekonomi disiplinidir ya da dünyanın her yanındaki üniversitelerde bu ad altında yürüyüp giden öldürücü ortodoksluktur. Son dönemlerde basılan bir ders kitabında, ekonomi biliminin, "kişilerin sınırsız isteklerini tatmin etmeye çabalarken *sınırlı* ve *kıt* kaynaklarını nasıl kullandıkları konusunda seçim yaptıklarını" incelediği söylemektedir.[7] Sıfatların italik yazılması kesinlikle gereksizdir; eğer istekler sınırsızsa, o zaman tanımı gereği kaynakların da, mutlak anlamda her ne kadar zengin olursa olsun, onlara bağlı olarak sınırlı olması kaçınılmazdır. Kaynakların isteği nedeniyle değil, ancak iştahımızın abartılması sonucunda kıtlığa mahkûmuz. Ekonomist Harry Johnson'un 1960'ta söylediği gibi, "birçok bakımdan sanki yoksul bir toplum gi-

6 John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, The Collected Writings of John Maynard Keynes, cilt 7, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, s. 374 (*Genel Teori*, Kalkedon, İstanbul, 2008).

7 IMSciences.net (Erişim Tarihi: 09 Eylül 2011).

bi düşünen ve hareket eden zengin bir toplumda yaşıyoruz".[8] Yoksulluk perspektifi ve onunla birlikte, her ne pahasına olursa olsun, verimlilik üzerine yapılan vurgulama, modern ekonomi bilimi içine yerleştirilmiştir.

Durum, her zaman böyle değildi. Modern ekonomi biliminin kurucusu Adam Smith, içimizde doğuştan gelen gelişme arzusu en sonunda doğal ve kurumsal sınırlar karşısında hız kazanacak ve sonuçta "durağan bir duruma" erişecekti. Keynes'in hocası Alfred Marshall açısından, ekonomi bilimi "refahın maddi gereksinimlerinin" incelenmesiydi; bu tanımlama, serveti amaca götüren bir araç olarak gören Aristocu ve Hıristiyan kavramını muhafaza ediyordu. Ne var ki, Marshall'dan sonra ekonomi bilimi hızını değiştirdi. Klasik bir tanım yapan Lionel Robbins ekonomi biliminin, "amaçlarla alternatif kullanımlara sahip kıt araçlar arasındaki bir ilişki olarak insan davranışını incelediğini" söylüyordu.[9] Robbins'in tanımı hem kıtlığı ekonomi biliminin ortasına koymakta hem de değer yargılarını tırnak içine almaktadır. Ekonomi biliminin alanı amaçlara giden verimli araçlardır; ancak ekonomistin, bir ekonomist olarak, bu "amaçlar" hakkında söyleyecek hiçbir sözü yoktur. Yalnızca, onları elde etmemiz için bu araçları soyup bizim emrimize sunacaklarını varsayar; bunun anlamı, kıtlığın insan koşullarının kalıcı bir özelliği olmasıdır.

Eğer kıtlık her zaman bizim ayrılmaz bir parçamızsa, o zaman kıt kaynakların en uygun kullanımı olan verimlilik ve bize verimliliği öğreten ekonomi bilimi her zaman gerekli olacaktır. Oysa meseleye sağduyuyla bakıldığında, kıtlığın artıp azaldığı söylenebilir. Açlıkların aşırı kıtlık dönemleri ve iyi hasatların da nispeten bolluk getirdiğini biliriz. Thomas Malthus nüfusun gıda kaynaklarından daha hızlı arttığı zaman kıtlığın büyüdüğünü ve tersi durumda küçüldüğünü anlamıştı. Bunun dışında, kıtlık çoğu kişinin anladığı şekilde, son iki yüzyıl içinde, birçok toplumda azalmıştır. Zengin, hatta orta zengin düzeydeki ülkelerde, kişiler artık açlıktan ölmemektedir. Bütün bunlar verimliliğin toplumsal öneminin azalmasıyla birlikte ekonomi biliminin faydasının da azaldığını ima etmektedir.

Bu meselede mantıklı olmaya başlamak, kıtlığı isteklerle değil de ihtiyaçlarla ilişkili olarak düşünmektir. Ve yine onu normal olarak düşünmemiz

---

8 H. J. Johnson, "The Political Economy of Opulence", *Canadian Journal of Economics and Political Science*, cilt 26, kısım 4, 1960, s. 554.

9 Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Lawrence, Kan.: digireads.com, 2009; ilk yay. 1759), s. 40 (*Milletlerin Zenginliği*, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006). Alfred Marshall, *Principles of Economics*, Prometheus Books, Londra, 1920, s. I. Lionel Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Macmillan, 1932, Londra, s. 16.

böyledir. Üç evi olan bir insanın her ne kadar acilen dördüncü bir evi de arzulasa, dar boğazda olduğu düşünülemez. "Yeterince eve sahip olduğunu" söylerken "ihtiyaçlarını karşılamak için yeterince evi olduğunu" anlatmak istiyoruz. Göze batan aşırı doyumsuzluk tezahürleri –örneğin, kontrol edilemeyecek derecede kedi ya da bebek evi koleksiyonu yapma arzusu– genel olarak normal değil, patolojik vaka olarak görülür (Ekonomistler de, psikanalistler gibi, nevrozu örnek vaka olarak değerlendirirler). Hepimiz, ilkesel olarak, isteklerimizi ihtiyaçlarımızla sınırlama gücüne sahibiz; sorun rekabetçi, parasallaşan ekonominin giderek daha çok istemek için bizi sürekli baskı altında tutmasıdır. Ekonomistlerin gördüğü bu "kıtlık" bu baskının yarattığı hatanın çoğalmasıdır. Bizim hayati ihtiyaçlarımızla bağlantısı düşünüldüğünde, bizim içinde bulunduğumuz durum bir kıtlık değil, ancak daha çok aşırı bir bolluk durumudur.

İyi yaşamın maddi koşullarının, en azından dünyanın refah sahibi kısımlarında hâlihazırda mevcut olduğu, ancak körü körüne büyümenin peşinden gidilmesinin onu sürekli olarak uzağımızda tuttuğunu; bunlardan çıkan önerme olarak gösterebiliriz. Bu koşullar altında, politika ve diğer kolektif eylem biçimlerinin amacı, yaşamın iyi şeylerini –sağlık, saygı, dostluk, boş zaman ve benzerlerini– herkesin erişimine açık tutacak bir ekonomik örgütü sağlamalıdır. Ekonomik büyüme geriye kalan bir değer olarak kabul edilmelidir; hedef alınacak bir şey olmamalıdır.

Zaman içinde, böyle bir kaymanın bizim ekonomi bilimine tavrımızı etkilemesi kesindir. Zamanımızın verimli kullanımını en üst düzeye çıkarmak giderek daha az önemli hale gelecektir ve bu nedenle, Robbins'ten bu yana geliştirilen "bilimsel" ekonomi, sosyal bilimlerin kraliçeliği makamından indirilecektir. Bizi bolluk durumunun eşiğine getirebilir, ancak ondan sonra yaşamlarımızın gözünün önünden geri çekilmelidir. Geleceğe, ekonomistlerin de, *dişçiler* kadar yararlı hale gelecekleri güne baktığında, Keynes'in aklındaki de buydu.[10] Sözcüklerini her zaman dikkatle seçerdi. İnsanlığın ekonomistlere doktorlar gibi değil, dişçiler gibi ihtiyaç duymaya başlayacaktı; yaşamın kıyılarında, sürekli değil, çok daha az denetleyici mevcudiyetleri olacaktı.

10 Keynes, *Essays in Persuasion*, s. 332.

BİRİNCİ BÖLÜM

Keynes'in Yanlışı

İnsanlar için zenginliklere sınır konulmamıştır.
– SOLON

Keynes 1928'de Cambridge öğrencilerinden oluşan bir dinleyici topluluğuna "Torunlarımız için Ekonomik Olasılıklar" konulu bir konferans vermişti. Onların kapitalizmden ciddi şekilde düş kırıklığına uğradıklarını ve Sovyetler Birliği'ni de tünelin ucundaki bir ışık gibi görmeye eğilimli olabileceklerini biliyordu. Keynes kendisi de ilerlemenin "kömür tozu ve barutla kararmış kirli bir inanç" olduğunun ve bütün barbarlığına rağmen komünizmin "büyük bir dinin ilk heyecanı" olarak görülebileceği için çekici gelebileceğinin farkındaydı.[1] Eğer Keynes dinleyicilerini bu sahte Tanrı'dan uzak tutmaya niyetli olduğunu düşünüyorsa, onları kapitalizmin de ütopik bir tasarım olduğuna ikna etmesi gerekecekti – bu, komünizmden daha etkili bir ütopik tasarım olmalıydı; çünkü herkes için iyi bir yaşamı mümkün hale getirecek bolluğa giden tek etkili yol olacaktı. Cambridge'teki konuşması, onun ütopik hayalinin ilk dışavurumuydu.

İki yıl sonra, Keynes konuşmasını yayınlanmak üzere düzenlediği sırada Büyük Bunalım patlak verdi. Kapitalizm ekonomik olduğu kadar ahlaki olarak da iflas etmişti; komünizm daha da çekici gözükmekteydi. Ama Keynes mesajını yeni duruma ustalıkla uyarladı. "Eski günlerin sancılarından daha çok aşırı hızlı değişikliklerin verdiği artan acılardan, ekonomik dönemler arasında uyum sağlama çabalarının verdiği aşırı acılardan sıkıntı çekiyoruz," diye yazıyordu. Bunalım en azından bir bakıma, bir "teknolojik işsizlik" belirtisiydi – bir diğer deyişle, "emeğin yeni kullanım yöntemlerini bulmamıza

1 Alındığı yer, Robert Skidelsky, *John Maynard Keynes: The Economist as Saviour 1920-1937*, Macmillan, 1992, Londra, s. 72, 235.

imkân tanıyan hızı aşan emeğin kullanımını ekonomik hale getiren araçları keşfetmemizden kaynaklanan bir işsizlikti". Teknolojik işsizlik, çalışmanın olmadığı, gönüllü fakat zorunlu olmayan bir geleceğe işaret ediyordu.

Keynes iktisat mantığını kehanet amaçlı kullandı. Sermaye birikimi ve teknolojik ilerlemeyle ilgili tarihsel oranları hakkındaki fikrini esas alarak, Keynes sermaye donanımının yıllık % 2 ve "teknolojik verimliliğin" % 1 büyümeyi sürdürmesi halinde, "ilerleyen ülkelerdeki yaşam standardının bu nedenle yüz yıl içinde bugüne göre dört ila sekiz kat daha yüksek olacağını" öngördü. Bu tahmini Keynes'in "önemli bir savaş olmadığı ve nüfusta önemli bir artış olmadığını varsayarak yüz yıl içinde iktisadi sorunun çözülme olasılığının bulunduğu veya en azından çok yakında olduğu" şeklindeki "şaşırtıcı sonuca" varmasına yol açtı.*

Keynes'in bununla anlatmak istediği, insanlığın mevcut çalışma gayretinin bir bölümüyle tüm maddi ihtiyaçlarını karşılayabilecek olmasıydı – en fazla üç saatlik bir çalışma "içimizdeki tövbekâr olmayan insanı" tatmin etmeye yetecekti. Böylece serbest kalacak bol zaman "hali vakti yerinde sınıfların hanımlarında" görmeye alışkın olduğumuz "psikolojik bunalıma" yol açabilirdi. Ama Keynes öyle düşünmüyordu. Daha çok, şimdi sanatçılarda ve özgür ruhlarda görmeye alışık olduğumuz hayata kendiliğinden ve neşeli bakış tarzının toplumun bütününe yayılacağını öngörüyordu. Yazısı harikulade bir anlatımla, Aristo ve İncil'den alıntıların birbirine örülmesiyle, doruğa ulaşıyordu:

> Kendimizi dinin ve geleneksel fazilet anlayışının bazı kesin ve güvenli kurallarına dönmekte özgür hissediyorum – açgözlülüğün ahlaksızlık olduğu, tefeciliği dayatmanın suç olduğu, parayı sevmenin tiksindirici olduğu, fazilet ve sağduyu yollarında doğrulukla yürüyenlerin ertesi gün için en az endişeye sahip olduğu... Bir kez daha sonuçlara araçlardan daha çok değer vereceğiz ve iyi olanı yararlı olana tercih edeceğiz. Gününü ve saatlerini nasıl erdemli ve iyi geçireceğini öğretenleri, nesnelerden doğrudan zevk almasını bilen tatlı insanları onurlandıracağız; kır zambaklarına bakın, ne çalışırlar, ne de iplik eğirirler.[2]

(*) Keynes, büyümenin GSYİH'nın girdi faktörleri sermaye ve nüfus ile teknik ilerleme hızıyla açıklandığı Robert Solow'un büyüme modelini önceden görmüştü. Ekonomistlerin çoğu gibi, Keynes sermayenin doyum noktasına erişmesiyle birlikte sermayede eksilen getirileri –her ek sermaye biriminin sonuncudan daha az ürün üreteceğini– varsaymıştı. GSYİH'nın giderek büyümesi büyük ölçüde sermayenin niceliğinde değil, niteliğinde fiziki ve insani gelişmeye, yani teknik ilerlemeye bağımlı olma sonucunu getirecekti. Kişi başına GSYİH'nın büyümesi teknik ilerlemenin nüfustaki büyümeyi geçmesini gerektirecekti.

2 Makalenin tamamı için bkz. John Maynard Keynes, *Essays in Persuasion*, The Collected Writings of John Maynard Keynes, cilt. 9, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, s. 321-

Keynes'in dostu, felsefeci Frank Ramsey'in cennete benzeyen bu duruma "Büyük Mutluluk" adını vermişti.

O zaman ekonomik mücadele ve para kazanmayı içeren bir hayat olan kapitalizm bir geçiş süreci, sonuca varmak için kullanılan bir araçtı; bu son iyi bir yaşamı amaçlıyordu. Böyle bir yaşam neye benzeyecekti? Keynes, Cambridgeli felsefeci G. E. Moore'un inançlı bir izleyicisiydi. G. E. Moore, *Principia Ethica* adlı yapıtında şöyle yazıyordu: "Şimdiye kadar bildiğimiz veya hayal edebildiğimiz en değerli şeyler kabaca insani ilişkilerden duyulan hazlar veya güzel nesnelerin eğlendirmesi şeklinde tasvir edilebilecek bazı farkındalık durumlarıdır." Yine yazısını şöyle sürdürüyordu: "Ancak bu şeyler uğruna –bunlardan bir kısmının var olabilmesini mümkün kılabilmek amacıyla– kamu ya da özel bir görevin yapılması haklı görülebilir... İnsan faaliyetinin rasyonel nihai amacını ve toplumsal ilerlemenin tek ölçütünü oluşturan ... işte bunlardır."[3]

Keynes daha sonra bunun "altta gizli kalmış dini" olarak kaldığını söylemişti. Keynes bir iktisatçı ve spekülatör olarak yaşamının büyük bir kısmını kapitalist faaliyetin alt kesimlerinde sürdürdü; ama bir gözü her zaman sanat, aşk ve bilgi peşinde yaşanılan bir cennette oldu. Bunlar kendisine Bloomsberryli (Londra'nın kuzeyinde sanat ve edebiyat çevrelerinin yerleştiği semt – ç.n.) arkadaşları tarafından kazandırılmıştı. "Ekonomik Olasılıklar" makalesi onun karakterinin bu iki ayrı yönünü –amaca yönelik olma ve kendiliğindenlik– sırasıyla şimdiki zamanda ve gelecek zamanda izleyerek uzlaştırma çabasıdır.

"Ekonomik Olasılıklar" yayınlandığı zaman neredeyse önemsenmemiş ve tartışmak için çok hayalî bulunmuştu. Gerçekte, *özel bir yapıt* ve *esprili bir yazıydı.* Ufku ve işlediği tez sadece on iki sayfadan ibaretti. Sonuçları tutarsızdı ve yaptığı itirazlardan hemen vazgeçiyordu. Keynes'in öğrencilerinden biri, "Bu yazı, onun hem en iyi yazısı, hem de en kötü yazısıydı," diye yorumlamıştı. "Onu en kötüsüydü, çünkü toplumsal ve siyasal kuramının bir bölümü araştırmacı titizlikten uzak kalıyordu; çünkü toplum, tüketimin çok açık ve rekabetçi olduğu sürece yeni isteklerinden vazgeçmeyecekti... Onun en iyisiydi, çünkü insanın gezginci, araştırmacı, sezgileyici ve kışkırtıcı bakışını sergiliyordu."[4]

---

332. Keynes'in 1931 *Essays in Persuasion* kitabından alınarak yeniden basılmıştır. Daha önceki baskılar için bkz. Skidelsky, *Keynes: The Economist as Saviour*, s. 634, not 53.

3 G. E. Moore, *Principa Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903, s. 188-189.

4 A. W. Plumptre, alındığı yer Skidelsky, *Keynes: The Economist as Saviour*, s. 237.

Bütün fütürizmi bir yana, "Ekonomik Olasıklar" Keynes'in ana ilgi alanıyla, kalıcı büyük işsizlik sorunuyla, doğrudan bağlantılıydı. Onun –esas olarak bilinen– ekonomik politikasındaki devrimle ilgili "ideal" nedeni sağlamaktadır; engeller tarafından kesintiye uğramadan devam eden sürekli tam istihdam makalenin işaret ettiği ütopyaya varmak için en hızlı yoldu. Keynes kapitalizmin sona varmayı çabuklaştıracak şekilde tam yol çalışacağından emin olmak istiyordu.

Makalesini yazmasının üzerinden seksen yıldan fazla süre geçti; şimdi biz onun "torunları", hatta büyüktorunlarıyız. Öyleyse, ne oldu da, Keynes'in kehaneti tersine döndü?

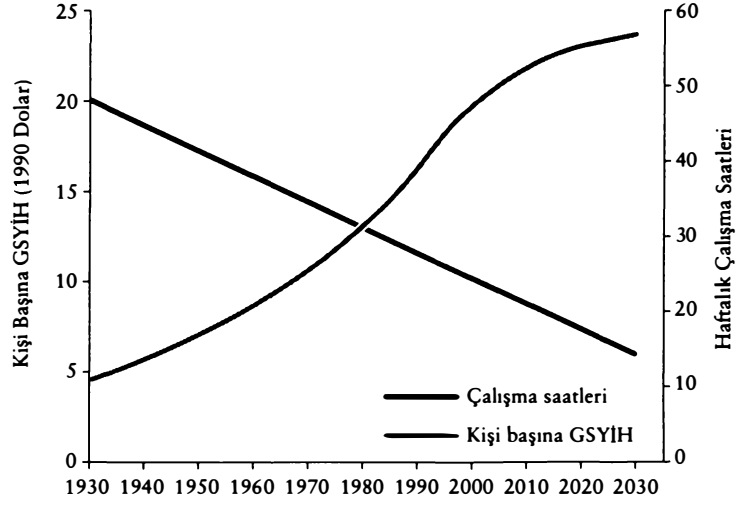
KEYNES'İN KEHANETİNİN KADERİ

Keynes'in makalesi iki öngörü ve bir olasılık sunuyordu. Öngörülerin konusu büyüme ve çalışma saatleriydi. Basitleştirecek olursak, Keynes bizim Batı'da, bugüne geldiğimizde günde üç saatten fazla çalışmadan tüm ihtiyaçlarımızı "yeterince" karşılamanın eşiğinde olacağımızı düşünmüştü. Bu olasılık –bir öngörü değildir çünkü Keynes alternatif "canı sıkılan ev kadını" senaryosunu tartışmaktaydı– ek boş zamanlarımızı "akıllıca, makul ve iyi" şekilde yaşamak için kullanmayı öğrenmiş olacağımızı varsaymaktaydı. Bu spekülasyonlar nasıl seyretmişti?

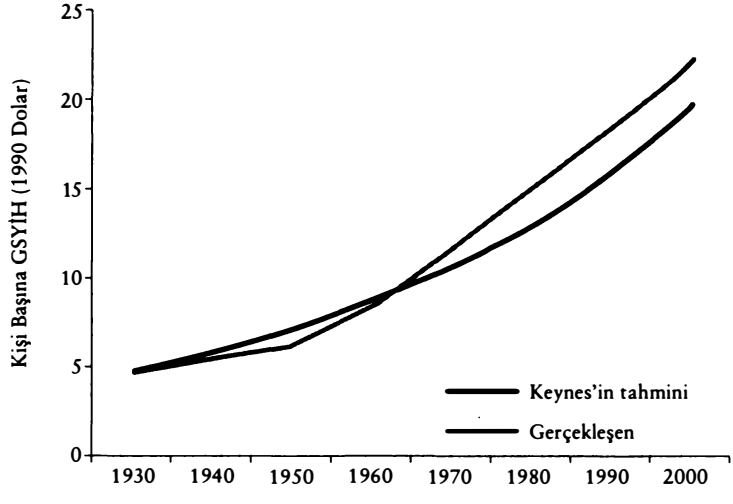
Keynes'in zengin ülkelerde gelişmelerin nasıl gerçekleşeceğini düşündüğü Grafik 1'de temsilen gösterilmiştir. "Büyük mutluluk" noktasında, 2030'da gelirdeki büyüme duracak (çünkü herkes her şeye yeterince sahip olacaktır) ve gerekli çalışma sıfıra doğru düşecektir (çünkü insanların ihtiyaç duyduğu hemen her şey makineler tarafından üretilecektir).

Şimdi iki öngörüyü gerçek sonuçlarına göre karşılaştıralım. Keynes'in öngörüsüne karşı zengin ülkelerde büyümenin nasıl gerçekleştiği işaretlenerek Grafik 2'de gösterilmiş; öte yandan Keynes'in öngörüsüne karşı zengin ülkelerde çalışma saatlerinin nasıl gerçekleştiği işaretlenerek Grafik 3'te gösterilmiştir. Kişi başına gelirdeki büyüme Keynes'in beklediği kadar olmuştur. Bu rastlaşma gerçekte bir parça şanstır. Keynes söz konusu ülkelerde büyük savaşlar çıkmayacağını ve nüfus artışı olmayacağını varsaymıştır. Gerçekte bir büyük dünya savaşı daha olmuş ve nüfus yaklaşık üçte bir oranında artmıştır. Ama üretkenlikteki artışı eksik tahmin etmiştir. İki yanlış birbirini götürmüş ve sonuç kişi başına gelir gerçekte 1930'dan sonraki 70 yılda dört kat artarak Keynes'in alt sınırına gelmiştir.

GRAFİK 1
Keynes'in Tahmini



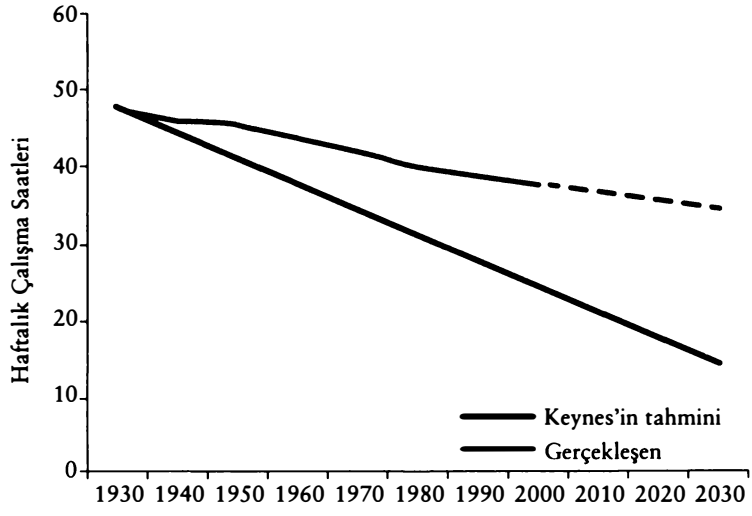
GRAFİK 2
Keynes'ten Beri Büyüme



Kaynak: Angus Maddison, *The World Economy: Historical Statistics* (OECD, 2005); Measuring Worth [Değer Ölçümü] (www.meauringworth.com sitesinde bulunabilir); Eurostat [Avrupa İstatislik Ofisi] (Erişim tarihi: 16 Ocak 2012).

ABD, Avrupa ve dünyadaki diğer ülkelerin büyüme oranlarının bir tartışması için bkz. Fabrizio Zilibotti, "Economic Possibilities for our Grandchildren 75 Years After: A Global Perspective", Lorenzo Pecchi ve Gustavo Piga (der.), *Revisiting Keynes: Economic Possibilities for our Grand Children*, MIT Press, Cambridge, Mass, 2008, s. 27-39. (*Keynes'e Dönüş: Torunlarımızın Ekonomik Olanakları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012).

GRAFİK 3
Keynes'ten Beri Haftalık Saatler



Kaynak: Michael Huberman ve Chris Minns, "The Times They are Not Changin': Days and Hours in Old and New Worlds, 1870-2000", *Explorations in Economic History*, cilt 44, 2007, s. 538-567.

O halde, çalışma saatlerine ne oldu? Keynes'in, bu koşullar altında, üretkenliğin artışına paralel olarak çalışma saatlerinin azalacağına dair öngörüsü oldukça akla yakın bir varsayıma dayanıyordu. Bu varsayıma göre, gelirin marjinal faydası toplum zenginleştikçe giderek daha fazla gelir yerine daha fazla boş zamanı tercih edecek şekilde azalacaktı – her ilave bir parça gelir çok daha az ilave tatmin getirecekti. Bir kişinin geliri onun saat başına kazandırdığı ürünün artmasıyla birlikte yükselirken onun çalışma saatlerinin sayısı ilave bir saatin kazandıracağı gelirin faydasının ilave boş zaman saatinin sağlayacağı faydaya eşitleneceği noktaya kadar inmiş olacaktır.

Fakat, işler böyle yürümemişti. 1870'ten 1930'a kadar kişi başına ortalama çalışma saati süratle düşmekteydi ve Keynes bu düşüşün böyle süreceğini varsaymıştı. Keynes "Yaşadığımız süre içinde," diyordu, "tüm tarım madencilik ve imalat faaliyetlerini alıştığımız insani çabanın dörtte birini kullanarak yapmamız mümkün olacaktır."[5] Ancak gelir ve üretkenliğin beklentilerine paralel olarak düşündüğü kadar yükselmemiş olmasına rağmen kişi ba-

5 Keynes, *Essays in Persuasion*, s. 325.

şına ortalama çalışma saati 1930'dan bu yana dörtte üçten daha fazla düşmemiştir. 1930'da, sanayi toplumunda insanlar haftada kabaca elli saat çalışıyorlardı. Bugün haftada kırk saat çalışıyorlar. Keynes'in hesaplamasına göre, haftalık çalışma süremiz, o kadar düşmese bile, bugün on beş saate kadar inmiş olacaktı. Eğer mevcut eğilimi 2030'a doğru ilerleterek tahmin yapacak olursak haftalık çalışma süresi otuz beş saat olabilir ama asla on beş saat düzeyinde olamaz. Sorun, çalışma saatlerinin neden çalışılan saat başına elde edilen üründeki büyüme oranından çok daha az düşmüş olmasının onda bu beklentilere yol açtığını anlamaktır.

Keynes öngörüsüne coğrafi bir sınırlama getirmemiştir. Muhtemelen 2030'da yoksul ülkelerin zengin ülkelerin refah düzeyini yakalamaya çok yaklaşmış olacağını düşünmüştü. Bu tamamen yanlış değildi. Küçük bir grup Doğu Asya ekonomisi Batı yaşam standardını yakalamıştır ve çok daha fazla sayıda orta gelir grubunda yer alan ülke de çok geçmeden bu düzeye erişmeyi beklemektedir. Ancak nüfusta öngörmediği şekilde gerçekleşen beklenmedik büyüme, dünya nüfusunun dörtte birini umutsuzluk derecesinde yoksul bırakmıştır. 1930'da, dünya nüfusu 2,7 milyardı. Bugün iki buçuk kat daha fazla artarak 7 milyar olmuştur. Zengin ülkelerde bile % 30'dan daha fazla artış yaşanmıştır. Burada Keynes'in yüzleşmediği garip sorun, zenginlerin yoksullara yardım etmek amacıyla kendi "Büyük Mutluluk" düzeyine varışlarını nasıl olup da erteleyecekleri sorusudur.

ORTALAMALARLA GELEN YANILGI

Çalışma saatlerinin ekonominin büyümesine paralel olarak düşmesinin nedeniyle ilgili soruyu daha fazla derinleştirmeden önce ölçüm yöntemleriyle neyin gizlendiğinin farkına varmak gerekmektedir.

Ortalama, basit olarak bir veri kümesinin merkezî eğilimidir. Birçok insan içgüdüsel olarak onu "tipik" bir sayı olarak düşünür. Örneğin, İngiltere'de 2011'de insanların yıllık gelirlerinin ortalama 25.000 Sterlin olduğunu biliyorsak çok az kişinin daha az ya da daha çok kazanması yanında çoğunun yılda 25.000 Sterlin kazandığını varsaymaya eğilimli oluruz. Ama bunun böyle olması gerekmez. On kişilik bir kümeyi (bir fabrika olsun) ele alalım ve bu fabrikanın genel müdürü 160.000 Sterlin, dokuz işçinin her biri 10.000 Sterlin kazanıyor olsun. Gelirlerinin *aritmetik ortalaması* 25.000 Sterlin'dir ama çoğunluk 10.000 Sterlin kazanmaktadır. Bu Amerika ve İngiltere'de bugünkü duruma bir örnektir; bu ülkelerde çoğu kişi ortalamadan daha az kazanmakta ve az sayıda kişiyse çok daha fazla kazanmaktadır. 2011'de ortala-

ma gelir 27.000 Sterlin'di ama orta değer 21.500'e tekabül etmekteydi. Demek ki, nüfusun % 50'si 21.500 Sterlin'den az kazanmakta ve bir kısmı daha da az kazanmaktaydı.[6] Aritmetik ortalamaları inceleyerek "tipik" bir durum çıkarmanın yanlışlığı gelir dağılımlarında çok sık görülen bir özelliktir. Gelir dağılımına bakmadan bir ülkenin yurttaşlarının "refahının" iyiye veya kötüye gittiğine dair yorum yapmak mümkün değildir. Ancak ilgilendiğimiz birçok durumda bu yanlışın yapıldığını görüyoruz.

Birincisi, ortalama çalışma saati bir uçta çalışkan Amerika, öteki uçta "yaşlı Avrupa" ve ABD'ye daha yakın duran İngiltere olmak üzere ülkeler arasındaki büyükçe (ve büyümeyi sürdüren) değişiklikleri saklamaktadır (bkz. **Grafik 4**). Çalışma saatlerinde bütün ülkelerde 1980'lerden bu yana azalma görülmesine rağmen Amerikalıların ve İtalyanların neden ötekilerden daha uzun saatler çalıştıklarını açıklamak durumundayız. 2011'deki bir araştırmaya göre, "Amerikalılar bugün İngilizlere göre yılda 122 saat ve Almanlara göre 378 saat (10 hafta) daha fazla çalışmaktadır."[7] Bazıları Amerika'da çalışma saatlerinin son zamanda yine yükselmeye başladığını söylemektedir. Hollandalılar Keynes'in tanımladığı "Büyük Mutluluk" durumuna çok yaklaşmıştır. 2011'de 1.400 saat –veya haftada 34 saat– çalışarak 42.000 Dolar kazanmışlar; öte yandan İngilizler 1.650 saatle sadece 36.000 Dolar elde etmişlerdir (Amerikalılar 1.800 saate karşılık kişi başına 48.000 Dolar almaktadır).* Kültürel farklılıkların getirdiği çalışma, para ve boş zamanla ilgili bu farklı tavırların izini sürmek kışkırtıcı olacaktır. Amerika gibi göçmen bir ülkede para elde etmek başarıya giden görkemli yol olarak görülmüştür; Avrupa'daysa, hem üst kesimlerde hem alt kesimlerde para elde etme fırsatlarını sınırlandıran hiyerarşik kültür mirası para kazanmanın bir amaç olarak görülmesinin aşağılandığı yaşam tarzlarının benimsenmesine yol açmıştır. İngiltere arada kalan bir olaydır; refah yaratma konusuna Kıta Avrupası'ndan daha açıktır ve toplumsal olarak Amerika'dan daha az eşitlikçidir. Bu kültürel farklılıklar vergi sisteminde, sosyal yardım sisteminde ve emek piyasasının özel kurumlarında yerleşiktir ve bunlar tarafından sağlamlaştırılmıştır. İtalya'daki uzun çalışma saatlerinin sadece kayıtsız ekonomi içinde ara sıra çalışanları kaçırmış olabilir (Bu bütün Akdeniz ülkelerinin bir özelliği gibi görülmektedir).

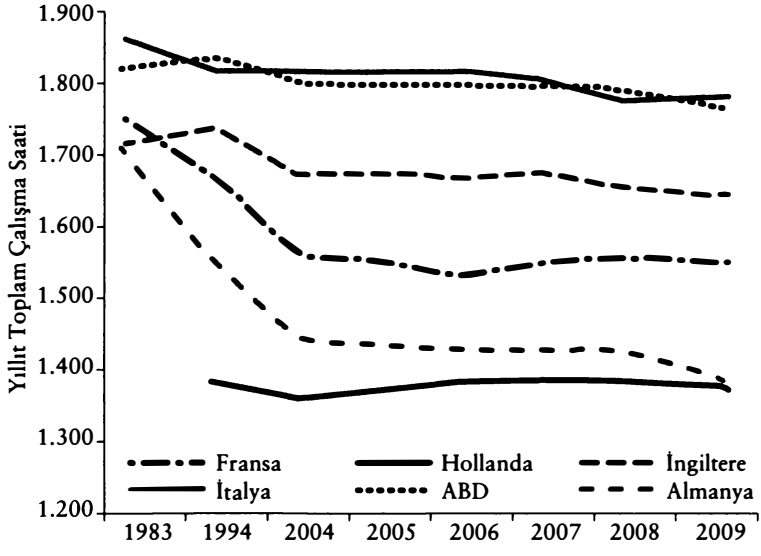
---

6 Wenchao Jin, vd., *Poverty and Inequality in the UK*, Institute for Fiscal Studies, Londra, 2011.

7 *The Week*, 16 Temmuz 2011.

(*) Bu rakamlar satın alma gücüne göre hesaplanmıştır; paranın farklı ülkelerde ne satın alabileceğinin bir ölçüsüdür.

GRAFİK 4
1983'ten Bu Yana Çalışma Saatleri



Kaynak: OECD Employment Outlook 2011 [Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü, İstihdam Tahmin Raporu].

İkincisi, çalışma saatlerinde görülen düşüşler ülkelerin kendi içlerindeki farklı gruplar arasında çalışılan saatlerdeki sapmaları gizlemektedir. Genel çalışma saatleri azalma eğilimi gösterirken birçok düşük ücretli işçi istediğinden daha az çalışmakta ve zenginlerin birçoğuysa gerektiğinden daha fazla çalışmaktadır. Özellikle Amerika ve İngiltere'de zenginler içinde çalışma saatlerinin yükselmekte oluşu çarpıcı bir olgudur ve çalışma ve gelir arasında yakın zamana kadar var olduğuna inanılan negatif ilişkiyi tersine çevirmiştir.[8] Keynes'in yaşadığı dönemde, toplumun tepesindekiler alttakilerden daha az çalışmaktaydı. Aristokrasi hiç ücretli çalışma yapmıyordu ve meslek sahipleri ofiste sadece birkaç saat geçiriyordu. Bugün "boş" zenginlerin yerini "işkolik" zenginler almıştır. Toplumsal statü artık çalışmaktan uzak düşünülmemektedir. Yüksek rekabetçi toplumumuzda, yeteneği olan ancak servet sahibi olmayan kişiler statü elde etmek için geçmiş zamanlarda çaba harcamadan servet sahibi olup yeteneği olmayan kişilerle karşılaştırıldığında bunun için

8 Jonathan Gershuny, "Business as the Badge of Honour for the New Subordinate Working Class", *Institute for Social and Economic Research Working Paper 2005-09* (2005).

çok daha fazla çalışmaları gerekmektedir. Çalışma ve gelir arasındaki bu geleneksel ilişkinin tersine dönmesi, çalışmanın olmadığı bir geleceğe doğru yol almadığımıza inanmamız için iyi bir nedendir.

Üçüncüsü, yıllık ortalama çalışılan saat, haftalık ortalama çalışılan saatten daha büyük düşüş göstermekteydi; çünkü tatil günleri de buna dâhildi. Avrupa'da, ücretli yasal tatil süresi Keynes'ten bu yana yıllık bir haftadan dört haftaya çıkarak dört kat artmıştı – boş zamanlar lehine açık bir kazanım meydana çıkıyordu. Ne var ki, bu kazanımın bedeli işe gidiş gelişe ve hane halkı işlerine harcanan zamandaki artış oldu. İngiltere'deki hane halkı işleri şaşırtıcı derecede, yeni emek tasarrufu sağlayan yeni pratik aletlere rağmen 1961'deki her güne göre yarım saat daha fazla zaman alıyordu.* Ancak ek olarak, Keynes'in zamanındakinden daha çok kadın evden çıkıp çalışmaya başlamıştı; savaş sonrası dönemdeki yüksek emek talebi kadınları emek piyasasına çekti ve onları meslek sahibi olmaya zorladı. Amerika'da, 1930'da çalışan kadın oranı % 25'ti; bugün bu oran % 70'tir ve öteki sanayileşmiş ülkelerde de aynı eğilim görülmektedir.[9] Keynes'in ev kadını modelinin modern modeli isteği dışında boş kalmanın getirdiği ruhi bunalım yüklü olmak yerine ücretli çalışma zamanıyla alışverişe (süpermarketlere gidiş geliş zamanı ve ödeme kuyruğunda bekleme dâhil) ve çocuk bakımına (daha öncesinde gözetim altında olmayan oyun başında bekleme ve okula bırakıp okuldan almak için geçen zaman dâhil) ayıracağı zamanı birleştirmenin yüklediği stres olmaktadır.[10]

Bundan başka, çalışılan saatlerle ilgili istatistikler yıllık veya haftalık olsa da sadece çalışmakta olan kişileri kapsamaktadır; öğrenime harcanan yılları veya işle ölüm arasında gittikçe açılmakta olan aralığı yansıtmamaktadır. Öğrenime harcanan yıllar işin uzantısı mı yoksa boş zamanların uzantısı sayılmalıdır? Eğer şimdi çoğunun kabul edeceği gibi iş için eğitimse çalışma olarak sayılmalıdır; eğer iyi bir hayata hazırlık içinse boş zaman olarak düşünülmelidir.

(*) Hane halkı üyeleri dükkânların artan uzaklığı ve artan büyüklükleri ve self servis alışveriş tarzının yaygınlaşması nedeniyle, alışverişe daha çok zaman harcamaktadır. Çocuk bakımına da aynı şekilde daha çok zaman harcanmaktadır; bu da çocuk büyütmeye karşı tavırlardaki değişimi yansıtmaktadır ve "kaliteli zaman geçirme" deyiminde ifadesini bulmaktadır. Bunun tersine, yemek pişirme ve temizlik gibi ev işlerine ayrılan zaman emekten tasarruf sağlayan aletler sayesinde azalmıştır. Bkz. Jonathan Gershuny ve Kimberly Fisher, "Leisure in the UK across the 20th Century," A. H. Halsey ve Josephine Webb (der.), *Twentienth Century British Social Trends* içinde, Palgrave Macmillan, Londra, 1999, s. 634.

9 US Bureau of Labor Statistics [ABD İşçi İstatistikleri Bürosu].

10 Bkz. Axel Leijonhufvud Pecchi ve Piga (der.), *Revisiting Keynes*, s. 117-124 (*Keynes'e Dönüş: Torunlarımızın Ekonomik Olanakları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012).

Emekliliğin boş zamanın bir parçası olarak görülmesi daha doğaldır; onun uzantısı bu nedenle iyi bir hayat için sağlanabilecek olanaklara bir katkı olarak sayılabilir. 1948'de, İngiltere'de erkekler ortalama 65 yaşına kadar yaşıyor ve iki yıl sonra ölüyordu. Bugün 67 yaşında emekli oluyor ve on bir yıl daha yaşıyorlar. Ne var ki, bir kişinin son yıllarında boş zamanlara o kadar yoğunlaşmak kesinlikle doğru olmayacaktır. Yalnızca kişilerin çalışma yaşamı içerisinde kendilerini bekleyen boş zaman için çok az hazırlık yapma fırsatı olmasından daha çok, bu zamanın tadını çıkarma yeteneğinin pekala azalmış olabileceği düşünülmelidir. Toplum için boş zamanların bir bütün olarak yaşam süresinin artışına bağlı olduğunu düşünmek de doğru olmayacaktır. Bunun nedeni gelirden yapılan tasarrufun emekliliğin artan maliyetiyle paralel gitmemesidir.* Bu, hem yıllar ve hem de sağlık giderleri anlamındadır; çalışılan yıllar merhametsizce artmakta ve yaşlı karşıtlarına karşı politikalar bu eğilime yasal güç kazandırmaktadır. Böylece, zengin toplumların sağlıksız yaşam biçimleri yaşam beklentisindeki artışı tersine çevirmek suretiyle aynı sonuca yol açmadıkça, çalışma yaşamı süresince hane halkı tasarruflarının çökmesi emeklilik yıllarını kaçınılmaz olarak kısaltacaktır.

Ortalamaları ne kadar sorgularsak sorgulayalım esas bulmaca önümüzde durmaktadır: Biz zengin ülkelerde 1930'daki durumumuzdan ortalama olarak dört ya da beş kat daha iyiyiz; ama ortalama çalışma saatlerimiz, o zamandan bu yana yalnızca beşte bir düşmüştür. Keynes'in çalışma saatlerinin sıfıra kadar düşeceğine dair öngörüsünün gerçekleşmediğini değerlendirmeden önce, bunun nasıl mantıklı olacağını düşünmüş olduğunu sorabiliriz. Keynes kişilerin daha fazla gelir sahibi oldukça daha az çalışmak isteyeceklerini neden düşünmüştü? Ve neden dört ile sekiz kat artışı "yeterli" olarak belirlemişti? Niye iki ya da üç ya da on kat yeterli değildi?

Birinci sorunun yanıtı Keynes'in kişilerin bir gün tümüyle karşılanabilecek sınırlı miktarda maddi ihtiyaçları olduğuna inanmış olmasıdır. Buna inanmıştı, çünkü isteklerle ihtiyaçlar arasında ayrım yapamamıştı; gerçekte, makalesi boyunca bu iki terimi birbirinin yerine kullanmıştı. Göreceğimiz gibi, bu vahim bir yanlıştır. İhtiyaçlar –iyi ve rahat bir hayatın nesnel gereksinimidir– miktar olarak sınırlıdır ama tümüyle ruhsal olan istekler hem miktar

(*) Verilerin yorumu açık değildir. Hane halkı tasarruf oranı birçok Batı ülkesinde ciddi biçimde düşmüştür; bu da kişilerin yaşlılık günleri yerine doğrudan harcamak amacıyla daha uzun saatler çalıştığını göstermektedir. Ne var ki, konut veya finansman araçları alarak "tasarruf" yaptıkları söylenebilir ama bu rakamlar ulusal gelir hesaplarında tasarruf olarak değil de yatırım olarak gösterilmektedir.

hem kalite olarak sonsuz açılım özelliğine sahiptir. Bunun anlamı ekonomik büyümenin doğal olarak hiçbir zaman durma eğilimine sahip olmamasıdır. Eğer durma noktasına gelirse bunun nedeni kişilerin ihtiyaç duyduklarından fazla istemeyi tercih etmemeleri olacaktır.

Keynes neden kendi yaşadığı dönemdeki gelirin sekiz katının "yeterli" olacağını düşünmüştü? Yanıt hemen hemen kesin olarak orta sınıfa ait bir yaşam standardını düşünmüş olmasıydı; "rahatlık" içinde olarak değerlendirilenleri düşünmüştü. 1930'larda meslek sahipleri ortalama olarak düz işçilerin ortalama ücretlerinin dört katından fazla kazanıyorlardı; doktorlar ve avukatlar düz işçilerden sırasıyla, 5,2 ve 7,5 kat daha fazla kazanıyorlardı.[11] Keynes birçok kişi meslek sahiplerinin kazançları düzeyinde gelir elde ettiği zaman bunun iyi bir yaşam sürdürmek için yeterli olacağını düşünmüştü. Doğal bir yeterlilik, rahatlık standartlarında genel bir artışa izin verecekti. Ancak "Büyük Mutluluk" düzeyine daha çok yaklaşmış olan zenginlerin durumu daha az iyi olanlardan daha büyük bir hızla çalışma saatlerini düşürürlerken yoksulların zaman içinde zenginlere yetişeceğini düşlemiş olabilirdi. Zenginlerin çalışma saatlerini arttırarak yoksulların önünde yarışacaklarını öngörmedi.*

Keynes'in yeterlilik kavramı tam gelir eşitliğini gerektirmiyordu. Belirli bir toplumsal role uyan bir fikri esas alıyordu. Meseleye (Aristo'ya kadar geriye giden) bu tarz bakış, Keynes'in çağdaşları arasında kabul gören ortak bir görüştü. Böylelikle, Alfred Marshall bir düşünce insanı için 500 Sterlin'in "yeterli" olduğunu tahmin etmişti. Virginia Woolf bir yazarın yılda 500 Sterlin'e ve "kendisine ait bir odaya" ihtiyacı olduğunu düşünmüştü. Bu miktarlar belirli mesleklerin gereksinimleri olarak görülebilir. Rahatlık standartları dâhil olmak üzere, temel maddi ihtiyaçların tümünün karşılanması halinde, iyi yaşam düzeyini sağlamak birçok farklı gelir düzeyinde de mümkündür.

Sonunda, Keynes'in "olasılığına" –boş zamanımızı "akıllıca, makul ve iyi biçimde" yaşamak için kullanma olasılığına– ne oldu? Bu bizim henüz yanıtlamak konumunda olmadığımız bir sorudur; çünkü günümüz zengin toplumlarında boş zaman hâlâ çalışmanın yerine kullanmaktan daha çok çalışmaya katkı yapmak amacıyla kullanılmaktadır. Ezici iş saatleri bittikten sonra birçok kişi hemen "düşüp kalır". Tatiller, pilleri yeniden çalışma döneminde kullanılmak üzere yeniden şarj etmek için kullanılır. Boş zamanın bugün

11 Henry Phelps-Brown, *The Inequality of Pay*, Oxford University Press, Oxford, 1977, s. 84-86.

(*) Gerçekte, iki farklı etki düşünülebilir: Zenginler çalışma saatlerini yoksullardan daha hızlı azaltacaktır; çünkü ek gelire ihtiyaçları daha azdır veya zenginler ve yoksullar saatlerini aynı oranda azaltacaklardır ama zenginler zaten şu anda çalışmakta oldukları daha aşağıdaki saat sayısından azaltmaya başlayacaklardır ve bu nedenle de arayı kapatmak için daha az çalışma saatleri olacaktır.

nasıl kullanıldığı bu nedenle, çalışma saatlerinin bugünkünden gerçekte çok fazla azaldığı döneme veya hatta yapılan işin karakterinin o kadar yabancılaştırıcı olmayacağı dönemle karşılaştırmak adil bir test olmayacaktır. Bundan başka, iş dünyasının daha yüksek basamaklarına çıkmak için çalışma ve boş zaman genel bir amaç içinde kaynaşmıştır. Yüksek düzeydeki yönetici golf kulüplerinde "iş dışı" toplantılar yapmaktadır; "bağlantılarını geliştirmek" amacıyla davetler vermektedir ve tatildeyken bile Keynes'in söylediği anlamda maksatlı hareket ederek ofisiyle sürekli iletişim halindedir; bu işleri kendisine yönelik değil de bambaşka şeyler için yapmaktadır. Günümüz refah toplumlarının kültürü daha maksatlı, daha telaşlı olmuştur ama daha fazla boş zaman yaratmamıştır. Bu paradoksu açıklamak ilerleyen bölümlerin amaçlarından biri olacaktır.

KEYNES'İN KEHANETİ NEDEN TUTMADI?

Lenin, St. Paul'un söylediği "Çalışmayana ekmek yok" sözünü tekrar söylemişti. Keynes kendi dönemindeki ekonomi biliminin izinden giderek, çalışmayı ihtiyaç malları elde etmenin maliyeti olarak değerlendirmişti. Adam Smith'in yazdığı gibi: "Her şeyin gerçek fiyatı ... onu elde etmek için çekilen sıkıntı ve zahmetin karşılığıdır." Ya da Jeremy Bentham'ın öne sürdüğü gibi: "Şimdiye kadar emeğin yüklenmiş olduğu özel anlam itibariyle, emeğe duyulan sevgi koşulları gereği bir çelişkidir."[12] Bu değerlendirmede yeni bir şey yoktu: İncil bize insanın Tanrı'ya itaatsizliğinin cezasını eziyetle çekmek için çalışmaya mahkûm olduğunu söyler. Ama daha yakın bir zamanda, bazı kimseler çalışmanın bu eskimiş "sıkıntı ve zahmet" denkleminin geçerli olmadığını veya daha düşük bir derecede geçerli olduğunu öne sürmüşlerdir. Çalışma, ekonomistin anladığı anlamda artık emek değildir ama emeğe duyulan sevgidir; bir uyarılma, kimlik, değer ve sosyallik kaynağıdır. Kısacası, çalışma sadece sonuca giden bir araçtır. Kişilerin çalışmaya "ihtiyaç" duyduklarından daha uzun süre devam etmelerinin nedeni budur.

Çalışmanın keyfini savunanlar ekonomistlerin çalışmayı bir gelirle karşılanmak zorunda olan mutsuz emek şeklindeki görüşünün birçok kişinin geçmişte yapması gerektiği için yaptığı fiziki olarak kaba, mekanik ve boğucu çalışma tanıma çok uygun düştüğünü kabul ediyorlar ancak bunun günü-

12 V. I. Lenin, *The State and Revolution*, Penguin Classics, Londra, 2010, bölüm 5 kısım 3 (*Devlet ve Devrim*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2009). Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Lawrence, Kan.: digireads.com, 2009), Kitap 1, bölüm 5, (*Milletlerin Zenginliği*, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006). Jeremy Bentham, *A Table of the Springs of Action*, 1817, s. 20.

müz çalışma tanımı için doğru olmadığını da ekliyorlar. "Postmodern dönemde" çalışma fiziki olarak da az talepkar, daha ilginç, mücadeleci ve yenilikçi hale gelmiştir. Bu özellikle, mesleki işler için doğrudur ve daha yüksek ücret alanların neden daha düşük ücret alanlardan daha uzun saatler çalıştığını açıklamaktadır. Sürekli genişlemekte olan "yaratıcı" bir sektörümüz ve eskisinden çok daha fazla "zorunlu" iş seçeneğimiz vardır. Kişiler ruhlarını sadece satın aldıklarında değil ama işlerinde de keşfedebilirler. Eleştirmenlerin eklediğine göre, Keynes'in iş dünyasına karşı Bloomsburyli bir küçümsemesi vardı ve bu da onun birçok kişinin o zaman bile çalışmakta bulduğu gerçek tatmin duygularına yukarıdan bakmasına neden olmuştu.[13]

Çalışma sevgisinin karşılığının boş zaman korkusu olduğu söylenir. Genellikle şu sorulur: Çalışmak zorunda olmasalardı insanlar ne yaparlardı? İçki mi içer ya da uyuşturucu mu alırlardı? Tüm günü televizyonun önünde yayılarak mı geçirirlerdi? Bu tür soruların altında yatan görüş insanların doğal olarak tembel olduğu ve bu nedenle, onları üretken yapmak, "işler" durumda tutmak ve "başıboş gezmekten" alıkoymak için çalışma zorunludur. Ama başka bir şey daha vardır. Çalışma zorunlu sosyallik sağlar; boş zaman yalnızlığa mahkûm eder. Tom Rachman'ın yazdığı, *The Imperfectionists* romanındaki işkolik gazeteci "Ben mi? Hafta sonlarından korkarım," demektedir. "Keşke tatilim olmasaydı – tatilde ne yapacağım konusunda hiç fikrim yok. Sanki bana dört hafta boyunca nasıl yitik biri olduğumu anımsatıyor."[14]

Ücretli çalışmanın her zaman esas tatmin duygusunu verdiğini yadsımak aptalca olacaktır: birçok kişi yalnız ekmek için çalışmaz. Kişiler arkadaşlık veya aile yaşamının zahmetlerinden ve sıkıntılarından kaçmak için uzun saatler çalışabilir. Sorun, çalışma içindeki "keyif" öğesinin zaman içinde artıp artmadığıdır. Bu açıklığa kavuşmamıştır. Bazı işler daha ilginç hale gelmiştir; mesleki işlerin –örneğin, öğretmenlik– sayısı artmıştır. İnternetin çalışmayı oyun haline getirdiği her zaman söylenmiştir (hatta oyun oynamayı çalışma haline getirmiştir). Çalışma sırasındaki boş zaman fırsatlarını genişletmiştir; Facebook bir tık/tuş ötededir. Çalışma çevreleri giderek "eğlence" olacak şekilde tasarlanmaktadır.* Adam Smith'in düşündüğü çalışmanın

---

13 Keynes hakkındaki bu eleştirileri bu derlemedeki makalelerde görmek mümkündür, Pecchi ve Piga (der.), *Revisiting Keynes* (*Keynes'e Dönüş*). Şu makalelere bkz. Stiglitz, s. 46, Freeman, s. 140-141 ve Fitoussi, s. 157.

14 Tom Rachman, *The Imperfectionists*, Quercus Publishing, Londra, 2010.

(*) Muhteşem çağdaş bir yapı olan Royal Bank of Scotland'ın Edinburgh'daki yeni Genel Müdürlük binası tüm modern tesislerin –kafe, eczane, çiçekçi, kuaför, vb.– yer aldığı yapay bir cadde etrafında inşa edilmişti. Banka 2009'da iflas etti. Bkz. Alastair Darling, *Back from the Brink*, Atlantic

içinden hüneri çıkarmayı amaçlayan uzmanlaşma da çoğu çalışmayı daha az değerli hale getirmiştir. "Hüner sahibi" olmak denilen şey zamanla en azından bir bilgi derecesi, uyanıklık ve katılımcılık olarak talep edilen özelliklerin genelde mekanik olarak üzerinin örtülmesidir. Zanaatkâr, tamirci, inşaatçı, kasap ve fırıncının hünerleri yok olmuştur; tümüyle tekdüze hale indirgenen çok miktardaki iş harfi harfine bunaltıcı hale gelmiştir. Modern süpermarketlerin ve çağrı merkezlerinin çalışma rutinleri, çalışma bandının mucidinin anısına saygı olarak "dijital Taylorizm" adını almıştır.[15] Sert maliyet kesintileri şimdi sosyallik olarak adlandırılacak olan "yüz gösterme" zamanını azaltmıştır. Birçok işin "yaratıcılığı" sadece sözde kalmaktadır: "Tanınmış bir fast food zincirinin reklamında, "Çalışkan ve tutkulu şefler her gün yaratıyor," diye yazıyor. Üst düzey finans yöneticileri için bile, "çalışma keyfi" alacakları ücret ve primlerden sonra geliyor.[16] Üst düzey gelir sahiplerinin geçmiştekinden daha uzun saatler çalışma isteği işlerinin daha ilgi çekici hale gelmesini değil de, gelirlerini kaybetme konusunda duydukları güvensizliğin artmasının kanıtıdır. İşlerin çok küçük bir oranı veya işlerin bazı kısımları sevilecek duruma gelmiş olabilir ama çoğu sevimsiz olmayı sürdürmektedir.

Sözde çalışma keyfine ve boş kalma korkusuna rağmen ABD'nin de dâhil olduğu gelişmiş ülkelerde işçilerin çoğu daha çok çalışmak yerine daha az çalışmayı tercih edecektir. Gelecekteki istihdam seçenekleri üzerine yakında yapılan bir araştırma daha düşük ücret anlamına gelse bile daha kısa çalışma saatlerine doğru yaygın bir istek olduğunu göstermiştir. Ankete yanıt verenlerin % 51'i daha kısa çalışma saatleri istemekteydi; yalnızca % 12'si daha uzun çalışma saatlerini tercih ediyordu.[17] Japonya'da da benzer sonuç-

---

Books, Londra, 2011, s. 60. Douglas Edwards Google merkez binası Googleplex'in "evden daha fazla özellikleri" olduğunu; içinde video oyunlarıyla dolu raflar, zıplayan toplar, hava hokeyi, M&M kutuları, meyve suyu barı ve bir piyanonun bulunduğunu yazıyordu. Ancak bir yapı eksikliği olması güvensizliği zedeliyordu: "Google'da, bir işçi cennetindeydim ama bunu hak etmediğimi düşünüyordum" (*I'm Feeling Lucky: The Confessions of Google Employee Number*, 59, Penguin, Londra, 2011, s. 126).

15 Aditya Charabortty, "Why our Jobs are Getting Worse", *Guardian*, 31 Ağustos 2010. Ayrıca işin McDonaldslaştırılması için bkz. Irina Grugulis vd., " 'No Place to Hide': The Reality of Leadership in UK Supermarkets", SKOPE Research Paper 91. Dijital Taylorizm hakkında bkz. Philip Brown vd., *The Global Auction: The Broken Promises of Education, Jobs and Incomes*, Oxford University Press, New York, 2010, s. 65-82. Çağrı merkezlerinin tüyler ürpertici dünyası için bkz Simon Head, *The New Ruthless Economy: Work and Power in the Digital Age*, Oxford University Press, New York, 2003, s. 100-116.

16 St Paul's Institute, *Value and Values: Perceptions of Ethics in the City Today*, St Paul's Institute, Londra, 2011.

17 H. Bielenski, G. Bosch ve A. Wagner, *Employment and Working Time in Europe* (Dublin: European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions [EFILWC - Avrupa Ya-

lara ulaşılmıştı. ABD'de, rakamlar daha da dengeliydi ancak tercihler daha uzun çalışma saatleri yerine hâlâ daha kısa çalışma saatlerinden yanaydı (% 37'ye karşı % 21).[18] Kişilerin kendilerine sorulan varsayımsal koşullar altında ne yapacaklarını söylemeleri, o koşullarla gerçekten karşılaştıklarında ne yapmak zorunda kalacaklarını söyledikleri anlamına gelmez. Bununla birlikte, en azından daha kısa çalışma saatlerinden yana bir eğilim belirmiştir.

Çalışmadan alınan keyfin giderek artması veya boş zamanlardan duyulan korku, çalışma saatlerinin düşüşünü neden durdurduğunu bir parça açıklayabilir ancak; esas açıklama bu olamaz. Âdem'in laneti hafiflemiş ama tümüyle kalkmamıştır.

Çalışmak İçin Yapılan Baskı

Marksistler geleneksel olarak işçilerin kapitalizmde ihtiyaç duyduklarından veya tercih ettiklerinden daha fazla çalışmaya mecbur kaldıklarını, çünkü "sömürüldüklerini" iddia etmişlerdir – yani, işverenleri tarafından çalışmalarının değerinden daha az ücret ödenmektedir ve bu da işverenlerin emek piyasası üzerinde kurdukları denetimle mümkün olmaktadır. Bu, işçilerin artan üretkenliklerinin kendilerine kazandırdığı tüm gelirlerinden yoksun kalmaları anlamına geliyor. 20. yüzyıl ortalarının "sosyal demokrat" yıllarında, güçlü sendikaların işçilerin gerçek ücretlerini yukarıya itmeye güçleri vardı ve devlet, vergi sistemini ücret-dışı gelirleri zenginden alıp yoksula dağıtmak amacıyla kullanıyordu. Ancak bu eşitleyici eğilimler, kârlar üzerine baskı yaptı ve zenginleri göreceli olarak daha kötü durumda bıraktı.

Bu durum 1980'lerde, yaklaşık çalışma saatlerinin düşüşünün durmaya başladığı zamanda tersine döndü. Çalışma saatlerinin düz çizgisinin açıklaması çok açıktır: İşçiler çalışma zamanını azaltmamışlardı, çünkü gerçek gelirlerinde daha az çalışmalarını gerektirecek o kazançları elde edememişler-

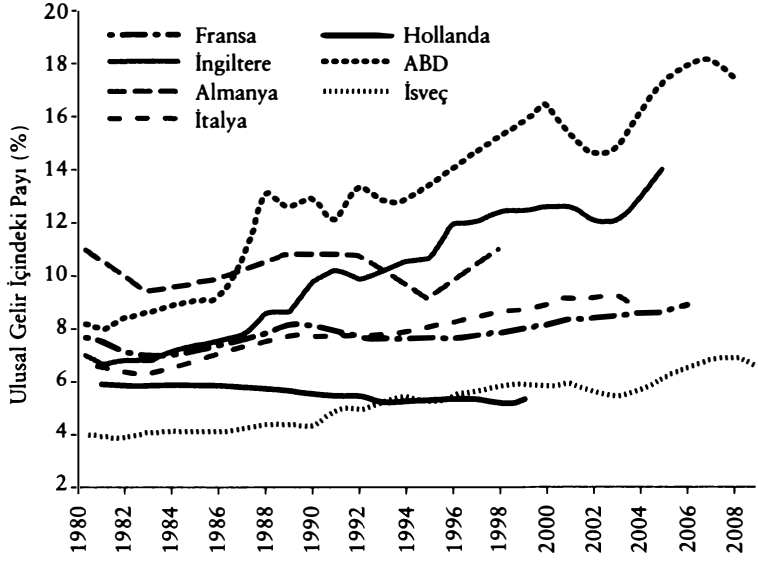
şam ve Çalışma Koşullarını İyileştirme Vakfı], 2002). Alan araştırmasında sorulan soru tam olarak şöyleydi: "Sizin (ve eşinizin) çalışma saatleriyle ilgili seçiminin mümkün olması halinde ve geçinmek için bir kazanç elde etmeniz gerektiğini de dikkate alarak şu anda haftada kaç saat çalışmayı tercih ederdiniz?" Bu açıkça olmasa da, gelirle değiş tokuş etmeye karşılık gelecek bir anlam yüklüdür.

18 Jeremy Reynolds, "When Too Much is Not Enough: Actual and Preferred Work Hours in the United States and Abroad", *Sociological Forum*, cilt. 19, no. I (2004), s. 89-120. Dikkat çekmek için bir not: Bu alan araştırmasına katılanlara, EFILWC alan araştırmasının tersine, yalnızca şimdikine göre daha az, aynı ya da daha fazla çalışmayla ilgili istekleri sorulmuştu. Ücretten hiç söz edilmemişti. Reynolds da aynı şekilde, "görüşülen kişilerin daha fazla ya da daha az çalışma saatleriyle ilgili tercihlerini belirttikleri zaman bu tür değişikliklerin iş ödüllerini nasıl etkileyeceği konusunu dikkate aldıklarını", düşünmektedir. Ancak görüşülen kişiler ücretleri dikkate almamış olsalar bile, sonuçlar çoğunun çalışmayı faydasız olarak gördüğünü göstermektedir.

di. İşçiler çalışmayla boş zaman arasındaki dengeye karar verebilirler ancak bunu kapitalist sınıfın karar verdiği bir sistem içinde yaparlar.

Veriler ABD ve İngiltere'de servet ve gelir arasındaki eşitsizliğin 1980'den bu yana, zenginlerin üretkenlikteki artıştan daha çok kazanarak olağanüstü büyüdüğünü göstermektedir (bkz. **Grafik 5**).

GRAFİK 5
Gelirin En Zengin % 1 Tarafından Paylaşımı



Kaynak: World Top IncomesDatabase [En Yüksek Gelirler Veritabanı] (http://g-mond.parisschoolofeconomics.eu/topincomes/)

Başlıktaki rakamlar tatmin edicidir: 1970'te, bir şirket başkanının aldığı ücret ortalama bir işçinin aldığından 30 kat daha fazlaydı; bugün 263 kat daha fazladır.[19] İngiltere'de, FTSE listesinde birinci sırada yer alan şirketlerin temel ücreti 2000'deki ortalama işçi ücretinin 47 katıydı; 2010'a gelindiğinde bu oran 81 kat oldu. 1970'ler sonlarından bu yana, en zengin beşte bir kesimin geliri ABD'de en yoksul beşte bir kesime göre dokuz kat, İngiltere'deyse dört kat daha hızla arttı.[20] Bu ortalama gelirin birçok ülkede yükselmesine

19 Sarah Andersen vd., *Executive Excess 2010: CEO Pay and the Great Recession*, Institute for Policy Studies, Londra, 2010.

20 UK Office of National Statistics [Birleşik Krallık Ulusal İstatistik Ofisi]; US Bureau of Labor Statistics [ABD İşçi İstatistikleri Bürosu].

rağmen, gelirdeki orta değerin –yani, dağılımın ortasında yer alan kişinin gelirinin– neden o kadar yükselmediğini açıklamaktadır ve Amerika'da bu değer kırk yıldan uzun bir süre düz bir çizgi halinde kalmıştır. Yakınlardaki nüfus sayımına göre, 46 milyon Amerikalı yoksulluk içinde yaşamaktadır. *Guardian* yazarı Larry Elliot, "İngiltere'de..." diye başladığı yazısını şöyle sürdürüyor:

> ...meslek sahibi orta sınıflar, özellikle de güneydoğuda yaşayanların durumu iyidir, ancak gelir ölçeğinde onların altında gerçek gelirleri durduğu yerde sayarken borçlanmaya daha fazla bağımlı hale gelen kişiler vardır. Onlardan sonra, asgari ücretle yaşayan ve amaçlarına ulaşabilmek için vergi kredileriyle desteklenen kişiler yer almaktadır. Yığının en altında, çoğu ikinci ve üçüncü kuşak işsiz kalmış iş bulamayan kişiler vardır.[21]

Gelir dağılımı üzerindeki son baskın etki, hizmet ekonomisinin ve hizmetlerin göreceli büyümesiyle birlikte doğal eşitsizlik eğilimini dengelemek amacıyla vergi sistemini kullanmadaki başarısızlık olmuştu. Her ikisi de çalışılan saatlerdeki düşüşe sınır getirdiler. Keynes'in zamanında, gelişmiş ülkelerde imalat sektörü üretimin % 80'ini; hizmet sektörüyse % 20'sini oluşturuyordu. Bugün bu oran tersine dönmüştür. Hizmet sektöründeki işler yerini aldıkları imalat sektöründeki işlere göre ortalama olarak daha az iyi ödenmektedir; bunun nedeni kısmen hizmet sektöründeki işlerin aynı derecede otomatikleştirilememesi (öğretmenleri, hemşireleri, kuaförleri, taksi sürücülerini düşünün) kısmen de, etkili biçimde sendikalaşamamış olmalarıdır. ABD ve İngiltere'deki gelir dağılımın yeniden düzenlenmesindeki başarısızlık, bu iki ülkenin hizmet sektöründe en alt kademelerinde, özellikle de perakende, konaklama ve personel hizmetlerinde istihdam edilenlerin çoğunun yoksulluktan kaçmak için çalışma saatlerini arttırmak zorunda kalacakları anlamına gelmektedir.*

Sosyolog Juliet Schor emek piyasasının kapitalist egemenliği altına girişinin özel durumuna dikkat çekmiştir. *Overworked American* adlı kitabında, işçi haklarının zayıf korunmasıyla birleşen rekabetçi baskıların işverenlerin iş yükünü daha büyük sayıdaki işçiler üzerine yayarak hafifletmek yerine, mevcut işgücünü daha uzun çalıştırmalarına yol açtığını yazmaktadır. Bunun nedenini, çok sayıda işçinin yasal ücretli yıllık tatil, sağlık sigortası ve benze-

---

21 *Guardian*, 15 Ağustos 2011.

(*) ABD'de, en düşük ücret alan beşte birlik kesimin çalışma saatleri 1986 ile 2004 arasında % 26 artmıştır. Ne var ki, bu model tüm zengin ülkelerde mevcut değildir; bu rakamın eşdeğer OECD ortalaması en düşük ücret alanların çalışma saatlerindeki % 5-10 düşüşü göstermekteydi. Bkz. OECD, *Divided We Stand: Why Inequality Keeps Rising*, OECD, Paris, 2011.

ri giderlerle birlikte ek eğitim ve yönetim maliyetlerini de beraberinde getirmesine bağlamaktadır. Schor'un gösterdiği gibi, "Bir şirket için daha az sayıda işçiyi uzun saatler çalıştırmak, o saatleri daha fazla işçiye paylaştırmaya göre daha kârlıdır (bu işçilere ek ödemeler de yapılacaktır)."[22] Sonuç, emek gücünün muhtemelen istediklerinden daha fazla çalışan tam gün istihdam edilen daimi işçilerden oluşan daralan çekirdek bir kesimle işsiz ve kısmen istihdam edilen ve istediğinden daha az çalışan işçilerden oluşan genişleyen bir kuşak olarak bölümlere ayrılmasıdır. Bu ikinci kesimin ücretlerini, onları istihdam içinde tutabilmek amacıyla kendilerine verilen vergi kredileriyle eksiklerinin tamamlanması mümkün olmaktadır.

Bu tip anlatım içerisinde, tüketimcilik işçilerin çok isteyip de sahip olamadıkları boş zamanlara karşılık verilen bir sus payı olmaktadır. Hırçınlıklarını (ve kendilerini) yatıştırmak için kendilerine bir dizi yararsız, zihin uyuşturucu tüketim malı sunulmuştur. Alışveriş kurnazca, ama doğru olarak "perakende tedavi" –hoş olmayan veya bunalım tecrübelerinin tazmin edilmesi– şeklinde adlandırılmıştır. Yapay ihtiyaçların yaratılması, işçilerin çalışma etiğine bağlılığını sağlamlaştırmaktadır. Schor'un "Towards a New Politics of Consumption" adlı makalesinde gösterdiği gibi, "daha az çalışma ve daha az mal içeren ekonomiye giden bir patika pek ala olabilir ve kişiler bu ekonomiyi yüksek çalışma/yüksek tüketim izine tercih edeceklerdir. Ancak bu seçeneğin önü tıkanırsa o zaman çok satın almamız gerektiği olgusu artık miras aldığımız tüketim arzularımızın ispatı olarak alınamaz. Biz yalnızca bizden isteneni yapmaktayız."[23] Bir başka deyişle, tercihlerimizi uyarlıyoruz ve elde ettiklerimizi istemeye son veriyoruz; istediklerimizi elde edemiyoruz.

Gelir/boş zaman dengesinin sol kanat anlatımı tümüyle inandırıcı değildir. 1980'lerden bu yana orta değer gelirlerin ortalama gelirle aynı hızla ilerlemediğini yadsımamak mümkün değil, ancak bu olgu bile tek başına o zamandan bu yana çalışma saatlerinin neden düşmediğini büyük çapta açık-

---

22 Juliet Schor, *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*, Basic Books, New York, 1991, s. 66.

23 Juliet Schor, "Towards a New Politics of Consumption", Schor ve Douglas B. Holt (der.), *The Consumer Society Reader*, New Press, New York, 2000, s. 459. Schor eğer politika yapanlar bireylerin daha sürdürülebilir yaşam tarzları geliştirmelerini istiyorlarsa, kişilere mevcut gelir ve tüketim düzeylerini azaltmayı talep etmeye yönelmemeleri gerektiğini savunmaktadır: "yapısal olarak artan gelir akışını tüketicilerin eline veren yaklaşımlar daha fazla umut vericidir." Ayrıca bazı papalık genelgelerine de aynı sonuç için bkz. örneğin, Pope Paul VI, Octogesima Adveniens, 1971; http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hfp_vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_en.html; (Erişim tarihi: 12 Ocak 2012): Bir yandan büyük bir nüfus temel ihtiyaçlarını karşılayamazken, gereksiz ihtiyaçlar ustaca yaratılmaktadır.

layacaktır. Ancak tüketici davranışlarının Marksist anlatımı daha az akla yakındır. Tüketici tercihlerinin gerçek ihtiyaçlardan sapması mümkün olsa bile, bu tüketici tercihlerinin içimize çok basit bir şekilde, "üretken bir aygıt" veya buna benzer başka bir canavar tarafından içimize "sızdırılmış" olması mümkün değildir. Bunu iddia etmek, bireyleri tümden yadsımak; onları karınca veya asalak konumuna indirgemek anlamına gelecektir. Marksist sosyolog André Gorz kapitalizmdeki bireyi yazarken bunu yapmış gibidir: "Eylemde bulunan 'Ben' değil ancak benim içimden Öteki olarak işleyen sosyal sistemlerin otomatik mantığıdır."[24] Reklam arzulara şekil verebilir, ama bir şeyin mevcut olmadan arzu yaratması mümkün değildir (Örneğin, bizi köpek dışkısı almaya ikna edemez; sadece onu halen mevcut arzuladığımız bir nesneyle ilişkilendirirse bu mümkün olur). İnsan doğasında, bizde tutunmasını sağlayan daha önceden reklama karşı bir eğilim var olması gerekir; aksi durumda, üzerimizde kurduğu imparatorluk esrarengiz bir hal alacaktı.

Çalışma saatlerindeki düşüşün gerçekleşmemesinin yapısal açıklamaları o zaman insan istek ve tatminlerinin içsel doğasının incelenmesiyle desteklenmelidir.

Doyumsuzluk

Keynes maddi isteklerimizin, "yeterince sahip" olana kadar doyuma ulaşmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Ama bu istekler ya doyumsuzsa? Doyumsuzlukla anlatmak istediğimiz, bir sözlükte yazıldığı şekliyle "bir kişinin sahip olduklarından daha fazlası için sürekli ve tatmin olmayan yalvarış"tır. "Her şeye sahip olanları hedef alan" bir reklam "Bu 'romantik' Jaipur çadırları [fiyatı 3.800 Sterlin] bahçede muhteşem ek bir eğlence mekânı yaratır," demektedir.[25] Soru şudur: Bu "her şeye sahip" kişiler neden her zaman daha fazlasını ister?

Bu soruyu yanıtlamak için iki yaklaşım bulunmaktadır; birincisi, insan isteklerinin doğasının yalıtılmış haliyle başlamaktadır; ikincisi, onu ötekilerin sahip olduklarıyla ilişkisi içinde değerlendirmektedir. İkisi arasındaki karşıtlığın büyük ölçüde yapay olduğu kabul edilmelidir. İstekler bireyseldir; ancak ifade edildikleri tarz ve teşvik edildikleri veya bastırıldıkları tarz toplumsaldır. Araştırmacının hangi açıklayıcı değişkenini vurgulamayı tercih ettiği; bireysel psikoloji olgularını kurmakla mı ilgili olduğu ya da bu olguları veri ola-

24 Andre Gorz, *Ecologica*, University of Chicago Press, Chicago, 2010, s. 4.

25 *The Week*, 16 Temmuz 2011. *The Week* düzenli olarak "Her şeye sahip olanlar", başlığı altında bir sütun yazılmaktadır.

rak kabul ederek, onların sosyal davranışlar üzerinde yarattığı sonuçlar üzerine çalışmak istemesine bağlıdır.

Bireysel yaklaşıma iyi bir örnek Tibor Scitovsky'nin 1976'da çıkan etkili kitabı, *The Joyless Economy*'dir. Scitovsky'nin doyumsuzluk açıklaması çok basit olarak ***huzursuzluktur***. Sahip olduklarımızdan sıkılmışız. Tüm ihtiyaçların tatmini, tüm rahatsızlıkların giderilmesi istenen sakinlik yerine bir tatminsizlik hali yaratır ve bunun bir yenilikle giderilmesi gerekir; aynen kaşıyarak yatıştırılması gereken bir kaşıntı gibidir. Zenginlik arttıkça can sıkıntısı çoğalır ve uyarıcı tecrübelerin daha da çılgınca arayışını kışkırtır. Bizim doğamız sahip olduklarımızdan asla tatmin olmayacağımız biçimdedir. Böylece yavan iştahlarımızı uyarmayı çabalamayı sürdürürüz.

Doyumsuzluğun ikinci bireyci açıklaması bazı malların doğasında var olan kıtlığına odaklanmıştır. Üst düzey tatil yerlerinde tatiller, çok güzel düzenlenmiş bahçeler ve bunlara benzer daha başka birçok nadide nesne ne kadar zengin olursa olsun toplumda herkes tarafından erişilemez. Talebin tırmandırılması sabit arz üzerinde oturmaktadır. Sonuç bu tür malların fiyatının ortalama fiyatlara göre sürekli yükselmesi olur ve bu da onları sıradan gelire sahip kişilerin erişiminden uzaklaştırır. Ama kişiler bu talihsiz olguyu kabul etmek yerine, en iyisini istemeyi sürdürürler; buna da, doğası gereği herkesin sahip olması mümkün değildir. Bu da, o zaman doyumsuzluğun başka bir önemli kaynağını oluşturur.

Keynes'in inançlı bir izleyicisi olan Roy Harrod, ustasının iyimser vizyonunu örtülü biçimde boşa çıkardığı bir makalesinde, bu tür içsel kıtlığa sahip malları "oligarşik" olarak adlandırmıştır.[26] Klasik bir örnek Usta Ressamlardır. Mevcut eski güzel resimlerin tümü zaten üretilmiştir; arzını arttırmak mümkün değildir. Herkesin bu eserleri bir müzede gidip görebileceğini kabul etmesi gerekir ve bu özel sorunun demokratik çözümü budur. Ancak bireysel tatmin açısından, bu eserleri kişinin kendi evinin mahremiyetinde değerlendirmesi için elverişli hale getirmek amacıyla, fiyatına göre miktar kısıtlaması uygulama yöntemi, sıraya koyarak miktar kısıtlaması uygulama yönteminden daha öncelikli gelecektir.

Oligarşik malların fizikî olarak kıt olması gerekmez. Aynı zamanda "toplumsal olarak kıt" da olabilirler; bunun anlamı, çoğaltılmalarının onları ilk aşamada arzu edilebilir yapan özellikleri yok edecek olmasıdır. "El değ-

---

26 Roy Harrod, "The Possibility of Economic Satiety – Use of Economic Growth for Improving the Quality of Education and Leisure", *Problems of US Economic Development*, Committee for Economic Development, Washington, 1958, s. 207-213.

memiş" tatil yerleri bu yerlere erişim sınırlı kaldığı sürece el değmemiş olarak kalır. Harrod şöyle yazmıştı:

> Bir genç zengin olduğu zaman New York'un en seçkin yerinde yaşamak, en iyi tiyatro ve operalarda en iyi yerlere sahip olmak, en seçkin gece kulüplerine gitmek ... en iyi sanatçıların hamisi olmak için hırslı olabilir. Yine oligarşik olarak zengin olursa bu şeylerin tümüne sahip olabilir ancak demokratik servet bunlara hiçbir zaman erişemez. Eğer eşitsiz dağılım hüküm sürmeye devam ederse daha zengin kişiler bu nadir şeyleri ortalama insanların ceplerinin erişemeyeceği düzeyde fiyatlandıracaklardır.

Harrod başka bir dolaylı sonuç daha çıkarmıştı. Yalnızca zenginlerin içinde azınlık bir kesimin hizmetli çalıştırmaya ve bu nedenle "yaşadıkları büyük malikânelere, özel park ve bahçelere, ahırlara, ... yatlara" bakmaya gücü yetiyordu. Ancak servet daha demokratik oldukça, daha az hizmetli bulunacak ve bakılabilecekti. Emekten tasarruf eden buluşların hiçbirinin görkemli yaşam için gerekli personel hizmetinin yerini alması mümkün değildir.

Ekonomist Fred Hirsch, Harrod'un "oligarşik" mallarını "statü" malı olarak yeniden etiketledi çünkü bu mallara erişim servetimizin mutlak düzeyine değil de ötekilere göre sahip olduğumuz *statüye* bağlıydı. Bir yarışmadaki büyük ödüller gibi, statü mallarının herkes tarafından kazanılması mümkün değildi.[27] Bunlar her zaman genel refah düzeyi ne olursa olsun toplumdaki en zengin kişinin, başkalarını atlatarak elde edebileceği mallardır. Bu malları edinmek için yapılan rekabet o nedenle hiç bitmeyecektir. Gerçekte, büyümeyle birlikte hane halkı gelirlerinin daha büyük bir oranı giderek statü malları harcamasına ayrılacağı için daha çok yoğunlaşacaktır. Statü mallarının varlığı, Keynes'in herkesin "yeteri kadar" mala sahip olduğu toplum vizyonunua gölge düşürmektedir. Herkes yılda kendi için gerekli olan 500 Sterlin veya onun günümüzdeki eşdeğerini kazanıyor olsa bile, (mantıksal olarak) en iyi evde yaşamaları veya operadaki en iyi yerlere sahip olmaları mümkün değildir.

Doyumsuzluğun üçüncü açıklaması ağırlıkla, ekonomistin insanı rasyonel faydayı azami düzeye çıkaran kişi olarak betimlemesi üzerine kurulmuştur. Bu konudaki öncü çalışma Amerikalı ekonomist Gary Becker'e aittir.[28] Keynes boş zamana evrensel olarak arzu edilen bir yarar olarak bakmıştır, ancak ona daha farklı bir bakış ile, onu maliyet olarak görmektir – çalış-

---

27 Fred Hirsch, *Social Limits to Growth*, Routledge, Londra, 1977, s. 16-23.

28 Gary Becker, "A Theory of the Allocation of Time", *Economic Journal*, cilt. 75, no. 299, 1965, s. 493-517.

mamanın getirdiği maliyet. Becker tiyatroya gidilen bir akşamın yalnızca bir bilet fiyatı olmadığını, ancak o saatlerde kazanç elde etmemenin getirdiği maliyet olduğuna işaret etti. Boş zaman hipotetik (varsayılan) gelirin eksilmesidir ve Becker bireyi gelir elde etmekle onu harcamak arasındaki sınırda denge kurucu olarak betimledi. Bu şekilde önerildiğinde, çalışmayla boş zaman arasındaki seçim, temelde bir zaman ayırma sorunu haline geliyor. Boş zaman serbest zaman değildir; maliyeti olan zamandır. Yine geliriniz daha yüksek olursa bu zaman daha maliyetli olmaktadır. Eğer Becker haklıysa servet arttıkça çalışma saatlerinin düşeceğine inanmak için önsel bir neden yoktur. Çalışmamanın maliyeti artacağı için, çalışma saatlerinin de yükseleceğine inanmak akla yakındır.

İsveçli ekonomist Staffan Linder, Becker'in analizini daha da genişleterek *The Harried Leisure Class* adında bir kitap yazdı. Linder esas olarak, eğer kişilerin çalışmaktan vazgeçmesi durumunda, boş zamanın getirisinin çalışmanın getirisine eşit olması gerektiğini savundu. Boş zamanın "getirisini" arttırmanın esas yolu, onu donanımla birleştirmek olacaktı. "Tıpkı işçilerin daha çok alet ve sermaye donanımı kullanarak daha üretken olması gibi, tüketiciler de zaman birimi başına daha çok oyun türü alet kullandıkları zaman boş zamanlarından daha çok verim elde etmiş olacaklardır."[29] Deniz kenarına veya bir tatil yerine yapılan yolculuk barbekü, rüzgâr siperi, dalgıç giysisi, sörf tahtası, tenis raketi, futbol topu, plaj topu ve golf kulüpleri olmaksızın eksik kalmış olacaktır.

Linder esas olarak oyun türü aletle dolu tüketimi, boş zamanının doğasının getirdiği sonucunu açıklamakla ilgiliydi, ancak onun geliştirdiği bu tezden, Keynes'in yaptığı öngörüye göre, düşmesi beklenen çalışma saatlerinin beklendiği gibi azalmamasının nedenini açıklamak amacıyla kullanmak mümkündür. Boş zamanı çoğaltmak için dayanıklı tüketim malları (otomobil, tekne, karavan, televizyon, DVD oynatıcılar ve benzerleri) ne kadar kullanılırsa, bunları elde etmek için daha çok gelire ihtiyaç olacaktır. Üretken tüketim için gerek duyulan artan mallar kümesi, bizi çalışmaya zincirlerle bağlamaktadır.

Bu bireyci doyumsuzluk açıklamalarından hiçbirisi –doğal huzursuzluk, statü rekabeti, fayda maksimizasyonu– kişinin ne istediğiyle, ötekilerin sahip oldukları arasında bir karşılaştırmaya yer vermiyor. Bunlar son derecede gerçekçi olmaktan uzaktır, çünkü isteklerin ifade edilmesi toplumsal bir

29 Staffan Linder, *The Harried Leisure Class*, Columbia University Press, New York, 1970, s. 79.

karaktere sahiptir. Doyumsuzluğun esas sosyolojik açıklaması bu nedenle, isteklerin göreceli karakteriyle bağlantılıdır. Sahip olduğum maddi servet düzeyi ne olursa olsun sahip olduklarımdan tatmin duymam mümkün olmayacaktır, çünkü her zaman birisi benden daha çok şeye sahip olacaktır. Servet edinme rekabeti –ya da normal olarak onun simgesi haline gelen tüketim rekabeti– bir kez statü rekabetine dönüşürse sıfır kazançlı bir oyun haline gelecektir; çünkü tanımı gereği, herkesin yüksek statü sahibi olması mümkün değildir. Prestij mallarına daha çok harcarken ben statü kazanırım ama ötekilerin statü kaybetmesine neden olurum. Onlar tekrar statü kazanma için daha çok harcarken benimkini azaltırlar. Statünün korunması ve edinilmesi için gelirin tırmandırılmasının sona erdirecek bir neden yoktur.

Yeterince gariptir ki, Keynes de statü harcamalarının çok iyi farkındaydı. Makalesinin önemli bir bölümünde insan ihtiyaçlarının iki sınıfa ayrıldığını yazmıştı:

> Arkadaşlarımızın durumu ne olursa olsun mutlak olduğunu düşündüğümüz ihtiyaçlar ve yalnızca sağladığı tatminle daha üst düzeye çıktığımız ve arkadaşlarımıza göre daha yüksekte olduğumuzu düşündüren göreceli ihtiyaçlar. Bu ikinci sınıfta yer alan üstünlük arzusunu tatmin eden ihtiyaçlar, gerçekte doyumsuz olabilir, çünkü genel düzey ne kadar yükselirse onlar da yükselmeye devam edecektir. Ama bu mutlak ihtiyaçlar için o kadar doğru değildir – çok kısa sürede erişilebilecek bir noktadır; belki de hepimiz bu ihtiyaçların fazla enerjimizi ekonomik olmayan amaçlara ayırmayı tercih etmemiz gerektiğini fark ettiğimiz zaman çok daha kısa sürede erişmek mümkün olacaktır.[30]

Keynes toplumsal olarak yaratılan doyumsuzluk hayalini sadece onu gözardı etmek için ortaya atıyor; makalesinin kalan kısmı tüm ihtiyaçların mutlak olduğu varsayımından hareket etmektedir. Bu gözden kaçırma neden? Muhtemelen "göreceli ihtiyaçların" üzerinde durmayı gerektirmeyecek kadar önemsiz olduğunu düşünmüştü. Keynes hane halkı harcamalarının büyük kısmının ekmek, barınak, giysi, ısınma ve benzer ihtiyaçlar üzerine olduğu bir dönemde yaşamıştı. Tüketime ayrılan para toplamın yalnızca küçük bir bölümünü oluşturuyordu. Bugün bu durum tersine dönmüştür; hane halkı harcamalarının büyük kısmı, yoksulların bile, katı maddi anlamda hiç de gerekli olmayan ama statü sağlayan nesnelere yapılmaktadır. "Bir maddi malın" hakiki anlamı, fikirler, şarkı sözleri ve hatta kimlik-

30 Keynes, *Essays in Persuasion*, s. 365.

ler de dâhil olmak üzere satın alınacak veya satılacak her şeyi kapsayacak şekilde genişletilmiştir.

Ekonomist ve sosyologlar statüyü arttırmayı tasarlayan üç harcama tipi tanımlamışlardır.[31] Ayrıntılar tekniktir ama mekanizmalar tanıdıktır. Birincisi, "çoğunluk malları" vardır – ötekiler bu malları daha önceden aldığı için arzu edilen mallar. Bu bir ölçüde kıskançlık meselesidir; ama aynı zamanda herkes gibi olma isteğidir. Her iki özlem çocuklarda güçlüdür ve ebeveynlerin onların isteklerini tatmin edebilmek için daha çok çalışmalarına neden olur. Ardından, "züppe malları" gelir; ötekiler bu mallara sahip olmadığı için arzu edilen mallardır. Züppe malları farklı olma arzusuna, özellikle de "kalabalıktan ayrı durma" arzusuna hitap eder. En pahalısı olmak zorunda değildir ama sahiplerinin üstün zevklerine işaret eder. Çağdaş örneklere yeraltı müzik grupları, kült filmler ve egzotik restoranlar gösterilebilir. Züppe ve çoğunluk malları doğal olarak birbirlerinden kopuk değildir; birçok züppe mal çoğunluk malına dönüşür ve bu da gerçek züppeler tarafından terk edilmelerine yol açar. Bu sürekli dönüş sanat ve moda dünyasından bilinen olaylardır.

Züppe ve çoğunluk mallarının her ikisiyle de örtüşen "Veblen malları" şaşaalı tüketim kuramını kuran büyük Amerikan kuramcısının onuruna kendi adıyla adlandırılmıştır. Veblen malları pahalı oldukları ve pahalı oldukları bilindiği için arzu edilir; gerçekte, servetin reklamını yaparlar. Hâlâ hiyerarşik yapısını sürdüren iş dünyasında, şirkette kimin uçakta birinci sınıf, business veya ekonomi sınıfı uçtuğu onun şirketteki kademesine işaret etmektedir. Veblenvari olguya başka bir örnek "gösterişli mücevher etkisi"dir. Ünlü kişilerin beğendiği marka etiketlerin genelde pahalı olduğu bilinir ve onların çekici olmasının başlıca (belki de esas nedeni) budur; fiyat ne kadar yüksek olursa o marka o kadar özel olur. Fiyatları düşecek olursa, bu mallara olan talep de düşecektir. Bir Rus fıkrası bunu çok güzel özetiyor. İki yeni zengin Rus karşılaşırlar. Biri, "Kravatın ne kadar ediyor?" diye sorar. Ötekisi, "Bin Dolar," diye yanıtlar. "Ne yazık! Benimki iki bin ediyor." Şaşaalı tüketim tüm ülkeler ve çağlarda yeni zenginlerde görülen bir özelliktir.

Rekabetteki başarı genellikle daha savurgan harcamayla kendini gösterir ama böyle olması gerekmez ve bunun rekabet nedeni olmaması gerekir. Pahalı nesnelere sahip olduğunun gösterilmesine gerek olmadan da para sahibi olmak başarı için yeterli bir gösterge olabilir. Geçmişte, para harcamak bir

31 Bu kavramların öncü tartışmaları için bkz. Harvey Leibenstein, "Bandwagon, Snob, and Veblen Effects in the Theory of Consumers'Demand", *Quarterly Journal of Economics*, cilt. 64 kısım 2, 1950, s. 183-207.

kişinin parası olduğunun dünyaya duyurulması anlamına geliyordu, ancak kişilerin gelir ve servet bilgilerinin *Sunday Times* Zenginler Listesi gibi tablolar aracılığıyla kamuda yaygınlaşmasıyla birlikte, para için rekabet mallar için yapılan rekabetten ayrılmıştır. İş dünyasının daha üst düzeylerinde, para bir tüketim aracı olarak değil ancak yüksek başarı göstergesi aracı olarak aranır olmuştur. Bir zamanlar dünyanın en zengin kişilerinden biri olan eski H. L. Hunt'un söylediği gibi, para "sadece bir başarı puanı göstergesidir".

Bazı bağlantılı tüketim biçimlerinin yararlı etkileri olduğu yadsınamaz. Ciddi miktarda hayırseverlik faaliyetlerinin kökleri şaşaalı tüketimdedir. Bir kişinin serveti, gücü veya beğenisiyle başkalarını etkileme arzusu kentlerimizi süslemiş ve müzelerimizde şimdi sergilenmekte olan sanat yapıtlarının çoğunu ısmarlamıştır. Bugün paralarından vazgeçmek için aynı dürtü Amerikan milyarderleri arasındaki rekabette görülmektedir. Ne var ki, Keynes'in dostu sanat eleştirmeni Roger Fry'ın işaret ettiği gibi, ancak uygarlığın yüksek düzeylere eriştiği dönemlerde züppelik kendi hatırları için arzuladıkları ciddi sayıda nesne üretmiştir.[32] Günümüzdeki hayır işlerinin çoğunun faydacı amaçlarla haklı gösterilmesi gerekiyor.

Açıkçası, doyumsuzluğun bireysel ve toplumsal kaynakları iç içe geçmiştir. "Toplumsal olarak kıt" diye tanımlanan malların kıt olmasının esas nedeni, onların züppe çekimleri veya şaşaalı tüketim için fırsat sağlamasıdır; "en iyi" üniversitelerden alınan bir diplomanın o üniversitenin "en iyi işlere" girme olanağı sağlamasından öte züppe değeri vardır. İnce zevkleri olan kişiler kendi hatırları için "hayattaki en iyi şeyleri" seviyor olabilirler, ancak bunları edinerek aynı zamanda üst düzey zevk –ve servet– sahibi olduklarının işaretini veriyorlar. Linder'in oyuncaksı aletlerle yüklü boş zamanı yalnızca bireyci kişinin çalışmaya eşdeğer bir "getiri" elde etmenin açlığını yansıtmakla kalmaz, ancak aynı zamanda öteki kişilerin oyuncaksı aletleriyle bir karşılaştırma yapar. Doyumsuzluğun bireysel ve toplumsal kaynakları arasındaki örtüşmeyi tanımlamanın başarılamaması büyük ölçüde, disiplinleri insan davranışlarını anlamak için aralarına keskin sınırlar koyarak birbirinden ayırma yönteminin yaratılmasıdır.

Ancak doyumsuzluğun çeşitli açıklamaları arasında bir seçim yapmamız veya onları önem sırasına göre değerlendirmemiz gerekli değildir. Eğer belli bir noktanın ötesine ilerleyecek olursa doyumsuzluğun bizi iyi yaşam yolundan uzaklaştıracağının farkına varmak yeterlidir.

---

32 Craufurd D. Goodwin (der.), *Art and the Market: Roger Fry on Commerce and Art*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1998.

Bu mantıktan kaçmanın bir yolu var mı? Uzun zamandır doyumsuzluk eğilimi felsefeciler ve ahlakçılar tarafından farkında olunmuş ve Üçüncü Bölüm'de göreceğimiz gibi kınanmıştı. Kökleri insan doğasında ve insanın toplumsal karakterindedir; (Marksistlerin savunduğu şekilde) kapitalizm gibi belirli bir ekonomik sistemin dinamiklerinde değildir. Ama Marksistler bu anlamda haklıdır; kapitalizm içimizde var olan doyumsuzluk eğilimini onu eskiden içinde hapsolmuş olduğu gelenek ve dinin sınırlarından çıkararak alevlendirmiştir. Bu alevlendirme birbiriyle ilişkili dört ayrı biçim halini almıştır.

Birincisi, kapitalizmin rekabetçi mantığı (diğer şeylerle birlikte) istekleri manipüle ederek şirketleri yeni piyasalar biçimlendirmeye yöneltir. Reklam doyumsuzluk yaratmıyor olabilir, ancak "daha fazla" tüketmediğimiz sürece, hayatlarımızın renksiz ve ikinci sınıf olacağını kulağımıza fısıldayarak onu vicdansızca sömürmektedir. Eski bir General Motors Araştırma Laboratuvar Müdürü'nün hoş bir şekilde söylediği gibi, reklam "doyumsuzluğun örgütlü biçimde yaratılmasıdır".[33]

İkincisi, kapitalizm statü rekabetinin alanını büyük ölçüde genişletmektedir. Alexis de Tocqueville, 19. yüzyıl klasiği olan *Amerika'da Demokrasi* adlı kitabında, Amerika'nın "genel koşul eşitliğinin" çalışma etik ve açgözlülük içgüdüsünün gelişmesi için en verimli ortamı oluşturduğuna dikkat çekmişti.[34] Tocqueville, Avrupa'da hiç kimsenin para kazanmayı umursamadığını, çünkü alt sınıfların onun için hiç umudu olmadığını ve üst sınıfların ise onu düşünmeyi bayağı bulduğunu iddia ediyordu. Yalnızca ABD'de, işçilerin çok çalışarak, zenginlerin sahip oldukları lüks mallardan edinebileceklerine inanmaları mümkündü. Toplumsal eşitlikle gelir eşitsizliğinin Amerikanvari birleşimi bu nedenle kapitalist kural haline gelmiştir ve her toplum üyesinin bir anlamda diğer herkesle rekabet halinde olduğu bir durum yaratmıştır. Yine eşitsizlik büyüdükçe rekabetçi baskı da büyümüştür. "Eğer ücretler arasındaki farklılıklar büyük olursa," diye yazan ekonomist Richard B. Freeman "gelir dağılımı içinde tırmanmak için gereken her şeyi yapma dürtüsü, uzun saatler çalışmak da dâhil olmak üzere büyük olacaktır," demektedir. Yüksek eşitsizlik görülen ülkelerde uzun çalışma saatlerine eğilim daha fazladır; ücretler arasında daha büyük farklılıklar görülen mesleklerde çalışan işçiler diğer mesleklerdeki işçilere göre daha çok çalışmaya eğilimlidir.[35] Bu Amerikalıların ve İngilizlerin ne-

33 Schor, *The Overworked American*, s. 120.

34 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, 1835 ve 1840, bölüm 28.

35 Richard B. Freeman, "Why Do We Work More than Keynes Expected?", Pecchi ve Piga (der.), *Revisiting Keynes*, s. 133-142 (*Keynes'e Dönüş*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012).

den Kıta Avrupası'ndaki işçilerden daha uzun saatler çalıştığını daha akla yakın biçimde açıklamaktadır.

Üçüncüsü, serbest piyasa kapitalizmi ideolojisinin belirli bir miktarda para sahibi olma fikrine ısrarla düşman olmasının, "yeterli olmayı" temsil etmesi mümkündür. Böyle bir fikir doğal arzularımızın koşullarımızı iyileştirmesini önleyeceği için eski ve aşağılayıcı görülmektedir. Adam Smith şöyle yazmıştı: "Her insanın kendi durumundan tamamen ve mükemmel biçimde tatmin olduğu başka bir değişiklik veya gelişme yapmak istemesini gerektirmeyecek ender bir an vardır."[36] Smith'in girişken kişi örneği, geleneksel görkemli yaşam standartları tarafından uzun süre durdurulmuştu (her zaman Avrupa'da ABD'den daha güçlü olmuştur); ancak en sonunda tüm engellerin üstesinden gelerek zafer kazanmıştı. Eski zamanlarda, bir bankacı işten ayrılacağı veya emekli olacağı zaman bir gayrimenkul satın alırdı; şimdi bir gayrimenkul satın alabilir fakat daha fazla birikim yapabilmek amacıyla kesin olarak borsayla sürekli temas halinde kalır. Bir kişinin neden "Bir beyefendi gibi yaşayacak kadar yeterli birikimi var," diyerek çalışmadığını açıklamak bugün, bundan seksen yıl önce mümkün olmasa da mantıksız olacaktır.

En sonuncusu, kapitalizmin ekonomiyi giderek daha fazla "parasallaştırarak" doyumsuzluğu büyütmesidir. Bunun iki yönü vardır. Birincisi, daha fazla mal ve hizmetleri piyasaya sunma eğilimi –yani, onları paraya çevrilebilir hale getirme eğilimi– nedeniyle, kapitalizm parayla ölçme yeteneğini ve böylelikle, doğrudan karşılaştırma yapma alanını sürekli genişletmektedir. Bir arsanın para karşılığıyla değerlendirilmeden önce, iki gayrimenkulün birbirine göre değerlendirilmesi kolay değildi. Bugün karşılaştırma kolay ve otomatiktir. Değerlendirdiğimiz daha fazla şey "fiyatlanmıştır" ve böylelikle bağlantılı rekabet alanına girmektedir. Örneğin, eğitim giderek iyi bir yaşam için hazırlanmak olarak görülmekten uzaklaşmakta ve "insan sermayesi"nin değerini arttıran bir araç olarak kabul edilmektedir.

Daha sinsice, parayla ölçme yeteneğinin alanını genişleterek kapitalizm para sevgisini kendi yararına alevlendirir. Marx'ın Goethe'den alıntı yaparak bize anımsattığı gibi, para "bedeninde aşk" sahibi hale gelir.[37] Vadeli işlemler, türevler ve öteki nadir finansal ürünlerle iş yapan kişilerin işlemlerinin sonucunda işlem gören gerçek mallar hakkında bir şey bilmelerine gerek

---

36 Smith, *The Wealth of Nations*, Kitap 2, bölüm 3 (*Milletlerin Zenginliği*, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006).

37 Karl Marx, "Grundrisse", Marx, *Selected Works*, yay. David McLellan, 2. baskı, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 414 (Grundrisse, Birikim Yayınları, İstanbul, 2008).

yoktur. Tümüyle para dünyası içinde yaşadıkları için nesnelerin değeriyle ilgili duygularını kaybederler. Eğer kinizm her şeyin fiyatını bilip hiçbir şeyin değerini bilmemekse, o zaman dünya finans merkezleri kinizm temellerini beslemektedir.

Keynes'in yanlışı kapitalizmle serbest bırakılan kazanma sevgisinin bollukla doyurulabileceğine ve böylelikle bunun meyvelerini uygarca yaşam içinde tadını çıkarmak için kişilerin serbest bırakılacağına inanmak olmuştu. Kişilerin sabit sayıda doğal isteklere sahip olacağını düşündüğü için bu yanlışa düşmüştü. Kapitalizmin yeni bir istek yaratma dinamiği kuracağını ve böylelikle âdet ve sağduyunun geleneksel kısıtlamalarının üstesinden geleceğini anlamamıştı. Bunun anlamı, zenginliklerimizin çok daha fazla olmasına rağmen iyi yaşam algılamamız için durduğumuz başlangıç konumumuzun onun dönemindeki geleneksel toplumun koşullarına göre daha kötü durumda kalmış olmasıydı. Kapitalizm servet yaratılması alanında karşılaştırılamayacak derecede ilerleme kaydetmiştir, ancak bizi bu serveti uygar kullanıma sokmak alanında çaresiz bırakmıştır.

Nasıl oldu da kazanma sevgisinin ahlaki kısıtlamalarından serbest bırakıldığı bir sistem kurmayı başardık ve neden bunu geriye dönüp denetim altına almamız neredeyse olanaksız hale geldi? Bu gelecek bölümün konusudur.



İKİNCİ BÖLÜM

Faust Pazarlığı

Sen kurtarıcı melek misin? Yoksa beni lanete mi sürükleyeceksin?
– *Yevgeni Onegin*'de Tatyana

Keynes'in kapitalist uygarlık hakkındaki duyguları çok karışıktı. İyi sonuçlar yararına kötü dürtüleri serbest bırakan bir uygarlıktı. Bolluk elde edilinceye kadar ahlak buzdolabına konacaktı çünkü bolluk iyi yaşamı herkes için mümkün kılacaktı. "En az bir yüzyıl daha," diye yazıyordu Keynes, "kendimize ve herkese karşı adil olanı hata ve hata olanı adil olarak göstermeliyiz çünkü hata yararlıdır, adil olan yararlı değildir. Bir süre daha açgözlülük, tefecilik ve ihtiyat tanrılarımız olmayı sürdürmelidir. Çünkü ancak onlar bize ekonomik zorunluluk tünelinden günışığına çıkacak yolu gösterebilirler."[1] Keynes kapitalist uygarlığın belirli bir bilinç düzeyinde değerlendirerek, gelecekte bekleyen ödüller yararına daha önceden "hata" olarak kınanan dürtülere izin vermeyi üstlendiğini anlamıştı. Daha önceki çağlarda ancak hayal edilebilecek –sıkıntı ve dertlerin ötesinde, şimdiki şiddet dolu ve adaletsiz yaşamdan uzak bir dünyayı– sağlama almanın karşılığında, karanlık güçlerle pazarlığa oturmuştu. Ruhunu bilgi, zevk ve güç karşılığında şeytana satan ünlü doktorun onuruna bu pazarlığa "Faust" adını veriyoruz.

Öykü eski ütopya düşüyle başlıyor ve ondan sonra cenneti dünyada yaratmayı amaçlayan tarihsel projeye dönüşmektedir. Bu proje son üç yüz yıldır Batı düşlerine hâkim olmuş ve hâlâ da aralıklarla insan ırkı üzerindeki etkisini sürdürmektedir. Bu yolda ilerlerken, tüm pre-modern iyi yaşam anlayışlarını destekleyen insan hırslarına ahlaki sınırlar konulma fikri yitirilmiş ve

1 John Maynard Keynes, *Essays in Persuasion*, The Collected Writings of John Maynard Keynes, cilt. 9, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, s. 372.

uykuda bekleyen yaratıcılık ve yıkıcılık enerjileri insanlığı başarının doruğuna ve doğal dünyanın efendisi olmaya taşıma umuduyla serbest bırakılmıştır. Bu yolculuğun çeşitli aşamalarında, çağın büyük düşünürleri kafalarında bir son durum canlandırmaya çalışmışlardır; bu noktada, insanlık kendi yarattığı makinenin denetimden çıkmasına, artık kendi kötü mantığına göre ilerleme oyununa programlanmış bir Frankenstein canavarına "yeter" demenin bir yolunu bulmayı umut etmişlerdir. Bu öykü bunun nasıl olduğunu –amaçsız biçimde ilerlemek için sonu olmayan zengin olma düşüyle nasıl kapana kısıldığımızı– konu almaktadır.

ÜTOPYA FİKRİ: DÜŞTEN TARİHE

Erkekler ve kadınlar her zaman sıkıntı çekmeden, adaletsizliğin olmadığı bir dünya, her şeyden önce *çalışmadan* yaşanılacak bir dünya düşlemişlerdir. Âdem ve Havva'ya "her ağacın göze güzel göründüğü ve yenecek meyvelerle dolu olan" bir bahçe verilmiştir. Ancak ondan daha sonra, Düşüş'ten sonra, Tanrı onları ekmeklerini ter ve üzüntüyle yemeye mahkûm etmiştir. Yunan şairler, "meyvelerle dolu dünyanın herkese bereketli hasat sunduğu" (Hesiod) ve "çeşmelerden şarap aktığı ... ve balıkların eve gelip kendi kendilerini pişirdikleri ve ondan sonra masalara sundukları" (Telecleides) "altın çağdan" söz etmektedirler.[2] Bu eski fantezinin ana hatları yüzyıllar boyunca çok az değişmiştir. Bir ortaçağ ülkesi Cockaigne de, ortalıkta sırtında bıçaklarla gezen kızarmış domuzlarla doluydu ve 1920'lerin popüler şarkısı "Big Rock Candy Mountain" tavukların az pişmiş yumurtalar yumurtladığı, kayalardan alkolün damladığı bir dünyayı tasvir etmekteydi ve "bu ülkede çalışmayı icat eden serseriyi bulup asmışlardı."

Bu süslü anlatımlarla dolu saf halk ütopyaları, insanların bitmek bilmeyen boş zaman ve rahatlık özlemini dile getirmektedir. Daha az çekici olanlar filozofların kentsel ütopyalarıdır; bu ütopyalarda, arzular doğrudan memnun edilmek yerine rasyonel bir hükümetin emrine sunulmuştur. Bunların prototipi Platon'un *Devlet*'idir; burada aydınlanmış muhafızların yönettiği ideal bir kent vardır ve bu muhafızlar devletin emrinde dönemler içinde çocuk sahibi olmak için birlikte olduğu kadınlar dâhil her şeyi ortak olarak paylaşmaktadırlar. Thomas More'un bu tür edebiyata adını veren 1516 tarihli *Ütopya*'sı da aynı şekilde acımasızdır. Burada, yalnızca yöneticiler değil, ancak tüm sınıflar ortak mülkiyete sahiptir. Kısa çalışma saatleri –Ütopyalılar

2 Bkz. Krishan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Wiley-Blackwell, Oxford, 1987, s. 3-9 (*Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, Kalkedon Yayıncılık, İstanbul, 2006).

günde yalnızca altı saat çalışmaktadır– teknolojik ilerlemeyle değil de ancak arzuların katı kısıtlamasıyla sağlanmıştır. Sonuç "küçük yaşam zevklerinin ağır zarara uğratılması"[3] olmuştur. Alkol yasaklanmıştır ve herkes aynı haki renk giysi giymektedir. Boş zamanlar tüketime değil ancak "coşkuyla öğrenmeye, tartışmaya, okumaya, ezberlemeye, yürümeye, zihin ve beden eğitimine ve oyuna"[4] ayrılmıştır (Aynı tüketim yoksunluğu Sovyetler Birliği'nde de satrancın bir boş zaman değerlendirme aracı olarak teşvik edilmesinde görülebilir). Üstü kapalı Büyük Birader'den de söz edilmektedir: "Herkesin gözü üzerinizde, öyleyse kendinizi işinize vermeye mecbursunuz ve boş zamanınızı düzgün kullanın." Kadınlar erkeklere tabidir ve tekrarı halinde zina ölümle cezalandırılacaktır.[5]

Tüm bu pre-modern ütopyaların tek ortak özelliği vardır: Tarih dışında yer alırlar. Bazı efsanevi, tekrar dönülmesi asla mümkün olmayan bir geçmişe (Cennet, altın çağ) sahiptirler veya dünyevi bir konumları hiç yoktur. Platon'un cumhuriyeti deneysel bir dünya üzerinde gezinmektedir ve More'un Ütopyası ise Yunanca adından anlaşılacağı gibi, bir *ou-topia*, bir "yersizlik"tir. Ne Platon, ne More, kendi inandırıcı güçlerinin açtığı iz dışında, ideallerinin nasıl gerçekleştirileceği konusunda bir fikir sahibi değillerdi (Platon filozofların kral olacaklarından umutla söz ediyordu, ancak bu konuda ne kadar ciddi olduğu kuşkuluydu). Sorun tarihin o dönemde algılandığı biçimiyle, ütopyanın gerçekleşmesi için hiç geçit vermemesiydi. İlerleme yönünde bir hareketi belirtmiyordu; yalnızca mevsimlere benzer şekilde doğum, çiçek açma ve çürümeden ibaret döngülerin dalgalanmasını içeriyordu. Kuvvet ve genişleme dönemlerini lüks ve çürüme dönemleri izleyecekti ve böylece sonsuz bir değişim devam edecekti. Niccolo Machiavelli klasik görüşü çok açık biçimde özetlemişti: "Cesaret huzur getiriyor, huzur rahatlık, rahatlık düzensizlik ve düzensizlik yıkım. Yine tersine dönerek yıkımdan düzen çıkıyor, düzenden cesaret be böylece görkem ve iyi talih."[6] Bu gelenek sürdü. 1891 kadar geç bir zamanda, Papa XIII. Leo "bir yüzyılın olaylarının bir başka yüzyılın olaylarına şaşılacak kadar benzediğini" iddia ediyordu.[7] Yine 20. yüzyılda Spengler, Toynbee ve Sorokin'in büyük döngüsel vizyonlarını görüyoruz.

---

3 Thomas More, *Utopia*, Ralph Robinson (der.), editörün önsözü, 1869 (*Ütopya*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2012).

4 Kumar, *Utopia and Anti-Utopia*, s. 35 (*Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*).

5 More, *Utopia*, s. 13, 84 (Ütopya).

6 Niccolò Machiavelli, *The Florentine History*, Forgotten Books, Charleston, SC, 2010, cilt. 2, s. 1 (*Floransada Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, Özne Yayınları, İstanbul, 2002).

7 Pope Leo XIII, *Rerum Novarum*, 1891, par. 59.

Tarihi iyinin zaferiyle sonuçlanacak olan iyinin kötüyle mücadelesinin bir öyküsü olarak sunan aralarında özellikle Isiah'ı gösterebileceğimiz Musevi peygamberlerdi. Kâhince tarih yönlüdür, döngüsel değildir; etiktir, trajik değildir. Machiavelli'nin sonsuz testeresi yerine ileriye doğru bir bitiş noktasına, "kurdun kuzuyla birlikte yaşadığı ve leoparın çocuğun yanında yattığı" zamana bakmaktadır. Bu yönlü tarih anlayışı, şimdi İsa'nın İkinci Gelişi olarak tanımlanan kritik anla birlikte erken Hıristiyanlar tarafından devralınmıştır. Çok fazla şiir ve çılgınlık kaynağı olan Vahiy Kitabı içinde "eskiden olan her şey göçüp gittiği için daha fazla ölüm olmayan, ne üzüntü ne ağlama olan; ne de daha fazla acı olmayan yeni bir cennet ve yeni bir dünyayla" ilgili kehanette bulunmaktadır.

Bininci yıl inancıyla ilgili tohumlar, zorluk ve telaş günlerinde ağız sulandırarak filizlenmeye hazır olarak Hıristiyan bilincinin derinlerinde yatmaktadır. Ancak ana akım Hıristiyanlık, onunla kendi arasında ihtiyatlı bir mesafe bırakmıştır. Eski bir Platoncu olan St. Augustine "Tanrı'nın kentini" tarihin sonunda değil ancak tümüyle zamanın dışında bir yere konumlandırmıştır; böylelikle, "kent insanını" kendi eski döngüsel kaderine terk etmiştir. Kutsal tarih bu nedenle dünyevi, seküler tarihten keskin bir biçimde ayrılmıştır. Ne var ki, burada birbirine karışma olasılığı her zaman vardır. Bir 12. yüzyıl mistik düşünürü Floralı Joachim Trinity'deki üç kişiyi esas alan yaratıcı bir insanlık tarihi kuramı geliştirmiştir. Baba Çağı, İsa'nın doğumuyla sona ermiştir; Oğul Çağı bitmeye yaklaşmıştır; tüm Hıristiyanların, hukuk yazımından bağımsız olarak yeni ruhani bir krallık içinde birleşeceği Kutsal Ruh Çağı yakındır. Elbette, saptanan yıl geldi geçti; hiçbir şey olmadı ve Joachim'in öğretisi sapkın olarak ilan edildi.[8] Ama onun bıraktığı uzun gizli gölge Hegel ve Marx'a kadar uzanan uzun yol boyunca izleniyor.

Birçok Hıristiyan tarih kuramının görünen yüzünün tam altında gizlenen Faust temamıza özellikle uygun gelen fikir kötünün kurtuluş tasarımının bir kısmı ve parçası olmasıdır. Birçok Kilise Babası'nın söylediği gibi, eğer Âdem düşmemiş olsaydı, İsa dünyaya gelmeyecekti. Âdem'in işlediği günah o zaman "mutlu" bir günahtır, bir *felix culpa*'dır. Ancak geçmiş örnek tehlikeliydi. Aziz Paul retorik olarak, "Merhametini esirgemediği için günah işlemeyi sürdürecek miyiz?" diye sormaktadır. Yanıtı katı ve kesindir: "Tanrı yasaklar!" Hıristiyan ortodoksluğu asla başka bir yanıt vermemiştir. Gelecekteki iyilik uğruna kötülüğe izin vermek münhasıran Tanrı'nın takdirine aittir.

8 Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1957, s. 149 (*Tarihte Anlam*, Say Yayınları, İstanbul, 2012).

Biz insanlar davranışlarımızı Tanrı'nın takdirinden değil, ancak onun kötülüğü mutlak olarak yasaklayan yasasından almalıyız.

Ne var ki, doktriner ortodoksluğun etkisi Reform Hareketi sonrası dönem Avrupası'nda gevşerken St. Paul'un sorusu bu kez içtenlikle yeniden gündeme geldi. 16. yüzyıl Lutherci mistik düşünür Jacob Boehme, Tanrı'nın kendisinde karanlık ve dinamik bir niteliğin varlığını sezdi ve bu terime *Ungrund* veya boşluk adını verdi. John Milton'un şeytanı ortaçağ düşlemesinin korkunç yarı insan yarı keçisinden çok uzak soylu ve güzel konuşan bir figürdür (William Blake'in Milton hakkındaki ünlü sözü, onun farkında olmadan şeytanın partisine katılmış olmasıydı). Blake'in kendisi de, Boehme veya Milton'dan daha radikal bir kişi olarak kötüyü statik ve az çok erdemli geçinen iyiyi tamamlamak için gerekli heyecanlı ve yaratıcı bir kuvvet olarak görmekteydi. *Cennet ve Cehennemin Evliliği* adlı kitabında, "Karşıtlıklar olmadan ilerleme olmaz" diye yazar, "Çekim ve İtme, Akıl ve Enerji, Aşk ve Nefret insanın varoluşu için zorunludur. Bu karşıtlıklardan dindarların İyi ve Kötü olarak adlandırdığı kavramlar doğar. İyi "akla" itaat eden pasiftir. Kötü "enerjiden" doğan aktiftir."[9]

"Ekonomik Olasılıkları" yazarken bu mistik ögeler muhtemelen Keynes'in zihninde fırıl fırıl dönüyordu (Bir tesadüf eseri olarak, simyanın büyüsüne kapılmıştı ve hatta esas metali altına çevirmeyi amaçlayan bir projeye bir miktar para da yatırmıştı). Ama Keynes'in Faust temasını onaylamasının daha doğrudan kaynağı tümüyle ekonominin seküler geleneğinde yatmaktadır.

EKONOMİSTLER: AÇGÖZLÜLÜKTEN KİŞİSEL ÇIKARA

Rönesans insan arzularını ahlaksız diye kınamak yerine onları *kullanarak* toplumu yönetme fikrini icat etti – veya yeniden keşfetti. Machiavelli, akıllı prens kişilere olması gerektiği gibi değil de oldukları gibi davranır diye yazmıştı; onların dönekliğini, ikiyüzlülüğünü ve hırsını amacına varmak için kullanır. Siyasette erdemin test edilmesi başarıdır, iyilik değil. Machiavelli'nin öğretisi Hıristiyan ahlakçıları için o kadar şaşırtıcı olmuştu ki "old Nick" deyişi İngilizcede Şeytan sözcüğünün yerine kullanılır olmuştu. Ama hepsi aynı derecede önemseniyordu. Thomas Hobbes ve John Locke, her ikisi de, insanları yasal haklarından mahrum etmek yerine hükümeti insan arzularını barış yoluyla tatmin etmek için bir düzenek olarak tasvir ettiler. Bu "gerçekçi" devlet öğretilerin arkasındaki övgüye değer ihtiras insan yaşa-

9 William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*, 1790, s. 3 (*Cennet ve Cehennemin Evliliği*, Altıkırkbeş Yayınları, İstanbul, 2003).

mındaki şiddeti –özellikle de dinsel şiddeti– en aza indirmekti. Ondan sonra, daha barışçı bir çağ olan 18. yüzyılda, insan tutkularını daha yararlı amaçlara yöneltme fikri ekonomiye taşındı.

Ekonomi hakkında bilim öncesi dönemdeki düşünceye göre, para sevgisi ahlaken ayıp ve tarihsel olarak yıkıcı olarak görülüyordu. Augustine onu iktidar veya seks sevgisinden de kötü, kötülerin kötüsü bir günah olarak kınamıştı. Siyasi ahlakçılar da aynı fikirden yanaydı. Tecrübeler açgözlülük ve lüks düşkünlüğünün uygar toplumların cesaretinin altını oyarak onları henüz servete sahip olamamış savaşçı barbarların önüne av olarak bıraktığını göstermekteydi. Bu eski çağlara kadar uzanan model Sallust ve diğer Romalıların döngüsel tarih bakışının temelini oluşturmaktadır ve Machiavelli, Montesquieu ve Gibbon'un zihinlerinde canlılığını hâlâ korumaktaydı.

Çok fazla servetin çürümeye yol açacağı fikri savaşçı aristokrasilere veya yurttaş milislere sahip cumhuriyetler için doğaldı. Ama askerliğin özel bir meslek olduğu erken modern Avrupa devletlerinde, daha az anlamlıydı. Burada, kralların servet yaratmayı teşvik etmek için her nedeni vardı, çünkü bu servet onlara paralı asker tutabilecekleri veya mevcut ordularının giderlerini karşılayabilecekleri bir gelir kaynağı oluyordu. Bu perspektifle, servet birikiminin düşüşe yol açan bir ahlaksızlıktan daha çok iktidara götüren bir araç olarak görülmesi mümkündü. Yine eğer servet ve iktidar el ele giderse o zaman eski yükseliş ve düşüş döngüsünün kırılma olasılığı vardı. Kalıcı ekonomik ilerleme mümkün hale gelebilirdi.

Erken 18. yüzyılla birlikte, bu yeni fikirler sistemi Avrupa'nın yeni önde gelen ticaret güçleri İngiltere ve Hollanda hükümetlerinin geçerli temeli haline geldi. Oysa her iki ulus da hâlâ resmen açgözlülük ve lüksün ahlaksızlık olarak görüldüğü bir ahlak anlayışına bağlıydı. İkiyüzlülük kaçınılmaz sonuçtu. Bu sıradan bir yazar olan İngiliz-Hollandalı Bernard Mandeville'in (1670-1733) yergi iğnesini bu konuya batırmasına yol açtı.

Mandeville ekonominin Machievelli'ydi – kişileri tahrik ederek insan doğasını ahlakçıların söylediği tarzda olması gerektiği gibi görmek yerine olduğu gibi görmeye yöneltenlerden biriydi. Açgözlülük ve tefeciliğe karşı çıkarken bunlardan kazanç sağlayanların ikiyüzlülüğüne saldırdı. "Ahlaki erdemler," diyordu, "gururdan dalkavukluk yaratılan siyasi ürünlerdir."[10] Mandeville'de şeytani bir şeyler vardı. Bir tıp doktoru olarak, "hipokondriak ve isterik tutkuların" tedavisinde uzmanlaşmıştı. Boş zamanlarında yergiler

10 Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits*, Phillip Harth (der.), Penguin, Harmondsworth 1989, s. 49, 51.

ve siyasal kitapçıklar yazmıştı. Eleştirmenler onun kinisizmi karşısında sarsılmışlardı. Eğitilmiş kişiler arasında onun yazılarının Şeytani ilhamlarla dolu olduğuna hükmedilmişti.[11]

Mandeville'in en iyi yapıtı *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits* [*Arı Masalı veya Özel Ahlaksızlıklar, Kamu Yararları*] ilginç bir eserdir. Uzun bir nazım anlatımı yanında felsefi bir yorum eklenmiştir; aksi ve inatçı bir arı kovanının serveti anlatılmaktadır ve bu arı kovanı kuşkusuz bir şekilde 18. yüzyıl İngiltere'sidir. Mandeville'in arıları "dolandırıcılık, lüks ve gurura" düşkündür oysa "devlet üyeleri" aracılığıyla bu "özel ahlaksızlıklarını" ticaret ve sanayinin "kamu yararlarına" dönüştürmeyi başarmaktadırlar:

> *Kötülüklerin Kökü, Açgözlülük,*
> *O lanet kötü karakterli yıkıcı Ahlaksızlık,*
> *Savurganlığın Kölesiydi,*
> *O Soylu Günah, Lükse Rağmen*
> *Milyonlarca Yoksula İş Sağladı,*
> *Ve iğrenç Gurur bir Milyon daha ekledi:*
> *Kıskançlık ve Gösteriş,*
> *Sanayi Bakanlarıydı.*[12]

Erdem Girer; zenginlik azalır ve kovan yıkılır. Bu tutumluluk atılımıyla gelen servetteki ani düşüşün bu tasviri Keynes'in hoşuna gitmiş ve *Genel Kuram*'da *Masal*'dan birkaç bölüm alıntı yapmasına neden olmuştur. Mandeville'in ahlak anlayışı basittir: Zenginliklere ve ahlaksızlıklara veya yoksulluk ve erdeme sahip olabilirsiniz ama zenginlik ve erdeme sahip olamazsınız. Hangisini istersiniz?

Mandeville'in ahlaksızlık konusunu kendini beğenmiş tarzda ele alışı Restorasyon Dönemi sonrası İngilteresi koşullarına uygun düştü ancak yarım yüzyıl sonra bir tür seküler puritanizm geçerli oldu. Şimdi ahlaksızlığı, ironik bile olsa yeni gelişme biliminin temeli yapmak dinsizlik sayılır hale gelmişti. Ancak o dönemin daha ilerlemeci düşünürleri kısa sürede Mandeville'in iğnesinin acısının paradoksunu silmek için bir yol buldular. Yapılan hile erdem ve ahlaksızlığı ekonomik fayda ve faydasızlık kavramlarıyla aynı hizaya oturtacak şekilde yeniden tanımlamak oldu. Bu yeni yaklaşımın öncülerinden Da-

---

11 Bkz. *a.g.e.*, editörün önsözü. Ayrıca bkz. N. T. Phillipson, *Adam Smith: An Enlightened Life*, Allen Lane, Londra, 2010, s. 48.

12 Mandeville, *The Fable of the Bees*, s. 25.

vid Hume, "Herhangi bir ahlak sistemi üzerinde toplumun yararına olan ahlaksızlıktan söz etmek en azından bir çelişki olacaktır,"[13] diye yazıyordu. Eski "açgözlülük" deyimi giderek renksiz "kişisel çıkar" ifadesinin yanına yerleştirilmişti. Sadece stokçuluk ve dolandırıcılık gibi patolojik veya suç oluşturan yollarla kazanma biçimlerini kapsayacak düzeyde bırakılmıştı. Bu arada, dilde sıradan ticari faaliyet önemsiz bir eğlenceyi ima edecek şekilde tanımlanmıştı. Dr. John, "Para elde etmek dışında bir insanın daha masumca istihdam edilebileceği birkaç yol vardır," diye söylemişti. Onun Fransız çağdaşı Montesquieu ticaret *rüşvetinden* söz etmekteydi.[14]

Para kazanmak bir kez etik rezalet örtüsünü çıkarınca etki tepki terimleriyle değerlendirmeye açık hale gelmişti. Hume'un dostu, İskoç filozof Adam Smith bu konuda başı çekti. 1776'da yazdığı başyapıt *Ulusların Zenginliği* insanları tam rekabet koşulları altında "sanki görünmeyen bir el tarafından" kamusal refahı teşvik etmek amacıyla yönetildikleri, kendi kendilerini geliştiren doğal bir arzuyla hareket ediyor gibi sunmaktadır. Newton'un mekanik doğa bilimi böylelikle kişisel çıkar yerçekimi rolünde olmak üzere ekonomik ilişkilere uzanmış oldu. Bu devrimci bir buluştu. Geleneksel ahlak anlayışı toplumu ortak iyiliğe adanmış bir şirket olarak kavramaktaydı. Smith için, tam tersine, o tümüyle kendini gözeten bireylerin oluşturduğu nedensel bir bağdı. Smith'in kendisinden acayip bir şekilde "Evrenin Büyük Yöneticisi" olarak söz ettiği Tanrı yalnızca, kendini sevmeyi yararlarını işlemeye terk ederek mekanizmanın hareketini başlatmıştı. Alexander Pope'un söylediği gibi: "Böylelikle Tanrı ve Doğa genel çerçeveyi biçimlendirdi / Ve kendini sevmekle toplumsal olanın aynı olmasını buyurdu."[15]

Smith'in kişisel çıkar öğretisi açgözlülüğü erdeme dönüştürmekten daha fazlasını yaptı ve klasik erdemi ahlaksızlığa dönüştürdü. Ölçüsüz gösterişten "tutumluluk" veya "tasarruf" lehine kaçınıldı. Smith'in politik ekonomisinde sofuluk sermaye birikiminin etkili nedeni olan kişisel çıkarın erdemli bi-

---

13 David Hume, "Of Refinement in the Arts", Hume, *Essays, Moral, Political and Literary* içinde, Grant Richards, Londra, 1903, s. 287.

14 "Çıkar" ve "*le doux commerce*/yumuşak ticaret" sözcüklerinin soy ağacı şu kitapta izlenmiştir: Albert O. Hirschman, *Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, Princeton, 1997), s. 31-66. "Kendini sevme" Augustine'in kullandığı *opprobrium* terimiyle kullanılmaya başladı; sonra Rousseau ve onu izleyen Adam Smith tarafından bir kişinin kendi servetine doğal bir bakış gösteren tarafsız bir terime dönüştürüldü. Ayrıntılar için bkz Pierre Force, *Self Interest before Adam Smith*, Cambridge University Press, 2003, s. 57-67.

15 Alexander Pope, *Essay on Man*, yay. Henny Morley, Project Gutenberg (http://www.gutenberg.org/ebooks/2428 [Erişim tarihi: 12 Ocak 2012]).

çimi haline gelir.* Sadaka vermekten vazgeçiriliyordu çünkü aylaklığı teşvik ediyordu. Şehvet tek başına para kazanmaktan ve kalıcı servet biriktirmekten uzaklaştırdığı için hareketsiz statüsünü korumaktaydı. İster ölçüsüzlük, cömertlik veya cinsel haz biçiminde olsun kişinin tohumlarını saçması günahkârlığın çağrıştırdığı tüm anlamları elde ediyordu. Refahın ilerlemesi, Freud'un sonradan söylediği gibi içgüdülerin bastırılmasını gerektiriyordu.

Smith'in ekonomi bilimi bir entelektüel ekonomikleştirme zaferiydi – Occam'ın usturasının insanın toplumsal davranışına yapılan dâhice bir uygulamaydı. Çalkantılı tutkular tek bir kişisel çıkar dürtüsüne indirgenmişti. Bu ekonomi bilimine benzersiz çözümleyici gücünü verdi. Siyasal bilimlerin Machiavelli'den miras aldığı gibi, çeşitli ve çelişkili tutkuları anlama ve yönetme hakkında endişelenmek zorunda kalmayacaktı. Bir ana dürtü, servetin peşinde giden kişisel çıkar tüm ötekileri kapsamaktaydı. Smith'in kendisi, izleyicilerinden daha az hasisti; kişisel çıkarla birlikte *Theory of Moral Sentiments* [*Ahlaki Duygular Teorisi*] kitabında geliştirdiği bir bağımsız dürtü "sempatiyi" de onaylıyordu. Ancak ekonomi bilimi şekil almaya başladıkça bu karmaşıklar daha yalın bir hal aldı. İnsanın "ne olması gerektiğinden" çok "gerçekte ne olduğunun" incelenmesi, izleyicilerinin büyülendiği ve onların dışında kalan herkesin itirazlarını nafile duruma düşüren saldırılamaz bir matematik kalesine dönüştü.

Smith'in kişisel çıkarı savunması herkesi ikna etmemişti. Ekonomi bilimine görkeminin erdemine ve şiddetinin ahlaksızlığına el koyma şöhretini vermişti. Erken bir eleştirmen Thomas Reid Smith'in etik kuramını bencilliği tarafsızlık içinde sona erdiren bir aygıt olarak görmüştü. Edmund Burke klasik muhafazakâr ağıtı seslendiriyordu: "Ama son sınıf öğrencileri, ekonomistler ve hesapçıların başarılı olduğu şövalyelik çağı geçti ve Avrupa'nın görkemi sonsuza kadar söndü."[16] Gerideki Roma'da Sezar Dönemi öncesinin tarımcı "Cumhuriyetçi erdemlerine" kulak veren Amerikalı ve Fransız devrimcilerinden de ticaretçilik savunucularına direniş geldi.

Smith kendisinin, Mandeville'in "bencil sisteminin" yanlışlığını göstermiş olduğunu düşünmüştü ancak gerçekte o kadar gerilere kadar gidememişti.[17] Mandeville'in merkezî mekanizması –ahlaksızlığın kamu yararı için

(*) Protestanlığın ekonomik önemi Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu* ve Richard Tawney'in *Religion and the Rise of Capitalism* [*Din ve Kapitalizm Ruhu*] gibi klasik metinlerde mükemmel biçimde araştırılmıştır.

16 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 1790.

17 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford University Press, Oxford, 1979 (ilk baskısı 1759), s. 308-313.

kullanılması– onun görünmeyen elinde sürmektedir; basit bir çare yardımıyla, "ahlaksızlığı" tehlikesiz doğal nitelik olarak yeniden tanımlayarak onun şeytansı tadından arındırmış oldu. Birkaç istisnayla, ekonomi biliminin o zamandan beri stratejisi bu olmuştur. "Fayda" ve "tercihlerden" oluşan değerden arındırılmış dili kapitalizmin Faustçu pazarlığını zorunlu olarak görünmez hale getirmektedir.

Yalnızca birkaç yerde Smith Mandeville'e borcunun kapsamını açıklar. Bunlardan birisi *The Theory of Moral Sentiments*'teki ünlü bölümdür. Burada zenginlerin ahlaksızlıklarının bir bütün olarak toplumun yararını nasıl arttırdığını tasvir etmektedir (Bu tesadüfen Smith'in "görünmeyen el" metaforunu ilk kez kullanışıdır). Şöyle der Smith:

> Zenginler, yalnızca kendi kolaylıklarını kast etse de, önerdikleri tek sonu kast etse de ... kendi boş ve doyumsuz arzularının tatminini ... tüm geliştirmelerinin ürününü yoksullara bölüştürürler. Görünmeyen bir elle hayatın ihtiyaçlarını neredeyse aynı şekilde bölüşüyorlar; dünyanın yerleşimcileri arasında eşit bölünmüş olduğu gibi yapıyorlar ve böylelikle, onu amaçlamaksızın ve onu bilmeksizin toplumun çıkarını ilerletmektedirler.[18]

Burada Smith açıkça eski ahlaki açgözlülük, boşluk ve doyumsuzluk diline dönüyor. Maske geçici olarak sıyrılmıştır.

Onu parlak gösterme çabalarına rağmen Smith ticari sistemin işçilerin yaşam ve karakterleri üzerindeki etkisini gözardı edememiştir. Onun iş bölümünün gizleyici etkilerini tasvirini Marx önceden görmektedir:

> Tüm yaşamını, sonuçları muhtemelen her zaman aynı ya da neredeyse aynı olan birkaç basit iş yaparak harcayan bir insan asla gerçekleşmeyecek zorlukları ortadan kaldırmak için çare bulmak amacıyla anlayışını kullanacağı ya da buluşunu uygulayacağı hiçbir fırsata sahip değildir. Bu nedenle, doğal olarak bu tür uygulama alışkanlığını kaybeder ve genel olarak bir insanın olabileceği kadar aptal ve cahil olur. Zihninin uyuşukluğu onu herhangi bir rasyonel bir konuşmada taraflardan biri olmak için yetersiz bir hale getirir ancak herhangi bir cömert, soylu veya hassas duyguların farkına varmasına ve bunların sonucunda özel yaşamın sıradan görevlerini birçoğuyla bile ilgili herhangi bir doğru yargıya varmasına engel olur.[19]

Smith, bir parça eksik de olsa, eğitimin bu aptallaştıran eğilimlere karşı etkili olacağını umut ederek sonlandırıyor. Ondan sonra bu konudan çıkıyor.

---

18 *A.g.e.*, s. 184-185.

19 *A.g.e.*, s. 461.

İğne fabrikasının zihin törpüleyici çalışmasını gelecekte elde edilecek yararlar uğruna verilecek zorunlu bir bedel olarak değerlendirmekteydi.

Burada bir an için ara verip Smith'in erdem ve ahlaksızlıklarla ilgili klasik tasarımı ortadan kaldırmasıyla kazanılan ve kaybedilenin ne olduğunu değerlendirmemizde yarar var. Kazanç ekonomik büyümeyi teşvik eden dürtülerin serbest kalması olmuştur. Para hırsına toplumsal yarara hizmet etmesi koşuluyla izin verilmiştir. Kaybedilen kolektif bir başarı olarak toplumsal yarar fikridir. Piyasalarda kendi kişisel çıkarlarının peşinde giden bireylerin sonucu haline gelmiştir. Sözleşme mantığı, birçok insan kültür ve toplumunda ekonominin bütünleşik bir parçası olan karşılıklılık mantığından ayrılmıştır. Ekonomi bilimi geliştikçe, istekleri ihtiyaçlardan ayırt etmek giderek daha zor hal aldı. Bu bakımdan, Keynes neoklasik geleneğin mirasçısı oldu ve bu nedenle "doyum" fikri tuhaf kalmıştı.

Smith'in iki ünlü ardılı, Thomas Malthus ve David Ricardo, Smith'in kendisinden daha az iyimserdi. Malthus'un *Essay on the Principles of Population* [*Nüfus İlkeleri Üzerine Deneme*] (1798, 1826) adlı denemesi William Godwin'in mülkiyetin yeniden bölüşümünün herkes için bolluk sağlayacağına dair ütopik iddiasına karşı çıkmak amacıyla yazılmıştı. Mantığı kesinlikle döngüseldi. Ağır ahlaki "denetimler" olmaksızın, nüfus artışı kaçınılmaz olarak onu beslemeye elverişli arazi alanını aşacaktır: nüfusun yaptığı baskıdaki değişimler yükselen ve düşen gelirlerin oluşturduğu döngüyü belirleyecektir. Ricardo'nun *Principles of Political Economy* [*Politik Ekonomi İlkeleri*] (1817) arazide azalan getiri yasasını Maltusçu resme eklediği zaman, ekonomistlerin sunabilecekleri en iyi öneri, şimdiye kadar erişilmemiş ahlaki ve pratik etkinlik başarılarıyla, geçmiş üzerinde ılımlı bir gelişme istemek olacaktı. Ekonomi biliminin edindiği şöhretin ifadesi, "kasvetli bilim" olmuştu.

19. yüzyıl ortalarında, sanayileşmenin işlevini yerine getirmeye başlamasından sonra, John Stuart Mill tarafından daha ütopik bir bakış açıldı. Mill hâlihazırda ulaşılmış olan refah düzeyiyle ve nüfus artışının denetime alındığını varsayarak İngiltere için yerleşimcilerinin tümü için o zamandan sonra bile iyi bir yaşam sağlamanın mümkün olacağını düşündü. İsteklerin bağlantılı karakterini fark etmişti ancak rekabetin daha eşit bir gelir dağılımıyla kısıtlanması için herhangi bir neden görmedi:

> İnsanların normal durumunun yaşamı sürdürmek için mücadele etmek olduğunu düşünenlerin savunduğu yaşam idealinden hoşlanmış olmadığımı itiraf ederim. Mevcut toplumsal yaşamı oluşturan tarzda, insanların en çok arzu

> ettikleri şekilde, insanların birbirlerini ezerek yaşadığı toplum sanayideki ilerleme aşamalarının en kabul edilemeyecek belirtilerinden biridir. Uygarlığın ilerlemesinde zorunlu bir aşama olabilir ve o Avrupa ülkeleri şimdiye kadar bundan kendilerini korumuş oldukları için çok talihlidirler oysa bunu sürdürmeleri muhtemeldir ... Ancak insan doğasının en iyi durumu, başkalarının kendilerini ilerlemek amacıyla ileriye doğru iterken gösterdikleri çabalar nedeniyle, kimsenin yoksul olmadığı, kimsenin daha fazla zengin olmak istemediği veya geride kalma korkusu yaşamadığı bir ortamdır.[20]

Mill'den sonra, ister kasvetli ister ütopik olsun, "durağan durum" fikri Keynes onu yeniden canlandırana kadar ekonomi biliminden çıkarıldı. Teknoloji sınırsız servet birikimi bakışına sarılmayı başlatmıştı.

EDEBİ METAFOR OLARAK FAUST

Seküler bilimin rasyonel diliyle gizlenen doğrular şiirde ürkütücü ve şaşırtıcı açıklıkla ortaya çıktı. Ekonomistlerin açıkça itiraf edemediği veya yalnızca uyuşturulmuş biçimiyle "maliyet" olarak işleyebildikleri ilerleme uğruna şeytanla pazarlığa oturma konusu mükemmel simgesini Faust efsanesinde bulur. Faust benzersiz nitelikte, modern bir efsanedir; bize pagan antikitesinden veya İncil'den aktarılmayan en büyük efsanedir. Klasik ve anaakım Hıristiyan kültürüne yabancı bir düşünceyi, kötülüğün insan işlerinde karşı çıkılacak olumsuz değil de olumlu, yaratıcı bir güç olduğu düşüncesini içinde bir bütün olarak toplar.

Faust efsanesi bir gerçek bir kişilik olan Alman bilgesi Johann Faust'u (1480-1540) temel alır; bu kişinin üstün başarıları saflığın Şeytan'la anlaşmasına dayandırılmıştır. Öykünün ilk örneklerinde, Faust tümüyle bir Ortaçağ kişiliğidir; şeytani güçlerini baştan çıkarma ve hile gibi aşağılık amaçlar için kullanan bir simyacı ve büyücüdür. Ama efsane geliştikçe, simyacı geçmişini çıkarıp atar ve belirgin biçimde modern bir kişilik haline gelir; doğaya egemen olmaya çalışan ve bu cüreti nedeniyle korkunç kaderinin sıkıntısını yaşayan bir bilim insanı olur.

Elizabeth Dönemi tiyatro yazarı Christopher Marlowe ilk büyük edebi Faust yapıtını hazırladı. Tiyatro oyunu *Doktor Faustus*'ta, Doktor'un günahı sınırsız bilgi ve güç arayışıdır. Faustus yalnızca cinsel fetihler düşlemekle kalmaz; büyük işler de başarmayı düşler – Almanya'nın çevresini pirinçten

20 John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, 1886, "Of the Stationary State", kitap IV, bölüm VI, s. 748; Mill'in "ahlakçılığının" bir eleştirisi için bkz. Michael Montgomery, "John Stuart Mill and the Utopian Tradition", Jürgen Georg Backhaus'da (der.), *The State as Utopia: Continental Approaches*, Springer, Berlin, 2011, s. 19-34.

duvarla kuşatmak, Ren Nehri'nin yatağını Wittenberg'i kuşatacak şekilde değiştirmek, öğrencilerini ipek giysilerle giydirmek ve İspanya'yı Hollanda'dan çıkarmak. Gerçekte, şeytani güçlerini önemsiz şeylerle boşa tüketir ve özgün Faust gibi Şeytan ilişkisinin karşılığını istediği zaman korkunç son gerçekleşir. Ancak ihtirasları tümüyle küçümsenecek gibi değildir. "50 yılda Faust tarihî ve ondan sonra efsanevi bir hilekardan ... çılgınca güçlerle dolu bir trajik Rönesans kahramanına dönüşmüştü."[21]

Marlowe kendi Faustus'unu yazarken, kendi çağdaşı filozof ve devlet adamı Francis Bacon'u düşünmüş olabilirdi. Bacon modern teknolojinin peygamberiydi; insan gelişmesinin tarihine biçim vermek amacıyla, doğanın efendisi olmayı düşünen ilk insandı. Antik Çağ ve Ortaçağ biliminin spekülatif yöntemleri yerine, bilimi insani amaçlar için kullanmak görüşüyle, "şeylerin gerçek nedenlerini sorgulamaya" çağırdı. Mükemmel biçimde şöyle yazmıştı: "İnsan bilgisi ve insan gücü bir yerde buluşur çünkü nedenin bilinmediği yerde sonuç elde edilmesi mümkün değildir." Marlowe bu girişim hakkında şeytani bir şeyler sezinlemişti. Baconcu tasarı üzerine, en azından Avrupa'da üzerinden bir daha hiç kalmayacak olan Faustçu bir örtü yerleştirdi.

19. yüzyıl başlarında, Goethe'nin klasik yeniden anlatımında (1808 ve 1832), Faust yanlışa düşse bile, en sonunda sevmeye değer, sonsuza kadar mücadeleyi bırakmayan modern insanın simgesi haline gelmişti. Goethe'nin *Faust*'u politik ekonomistlerin *felix culpa*'sının (mutlu hata) edebi metaforu olarak görülebilir. Tanrı insanlığa (Faust'a), uykusundan uyandırmak için Şeytan'ı (Mephistopheles'i) gönderir. Mephistopheles'in yardımıyla, Faust birçok korkunç şey yapar ancak sonunda ruhu cennete gider çünkü "sonuna kadar mücadele" etmiştir. Faust'un kötü huylu bir şakacıdan tarihsel, bir dünya kahramanına yükselmesi Hıristiyan ortodoksluğunun ve onun kötülük üzerindeki kesin yasağının zayıflamasını yansıtmaktadır. Şeytan'la yaptığımız pazarlıklarda sonunda *bizim* galip çıkacağımızı söyleyen sapkın düşünceyi ima edilmektedir.

Goethe'nin getirdiği ilk yenilik, oyunun başında yer alan, Tanrı'nın sorununu şeytan Mephistopheles'e açıkladığı "Cennette bir Giriş" bölümüyle açmasıdır. İnsanlık –Tanrı imajında gösterilmiştir– ilerleme potansiyeline sahiptir ancak doğası gereği tembel ve kayıtsızdır: "İnsanlar için uyuşmak çok kolaydır ve uzun süre hiçbir şey yapmak istemezler." Böylece Tanrı, Mephistopheles'e bir anlaşma önerir: Yaratılış Tanrısı'nın yılanı gönderdiği "toza"

21 Theodor Ziolkowski, *The Sin of Knowledge: Ancient Themes and Modern Variations*, Princeton University Press, 2009, s. 68.

hemen sürgün edilmesinin aksine insanı faal tutmayı başardığı sürece, bu dünyada kalabilecektir. Tanrı'ya, hizmetkârı Faust'u baştan çıkarabileceğinden emin olarak, "Girdiğim bahsi kaybetmekten korkmuyorum," demektedir. Goethe'nin bir sonraki buluşu, Faust'un Mephistopheles'le yaptığı anlaşmayı bir bahse dönüştürmesidir. Geleneksel süre kısıtlaması olan yirmi dört yıl yerine, Faust'a eğer kendisine verdiği hizmetler tam olarak tatmin edecekse ondan tazminat hakkı saklı kalmak üzere sonsuza kadar Faust'a hizmet etmeyi önerir. Faust, Mephistopheles'in sunduğu haz, lüks ve güçle dolu yaşamın kendisini hiçbir zaman tatmin etmeyeceğini bilerek bahse girmeyi kabul eder. Mephistopheles'e, eğer kendisine sunulan şeylerle tatmin olduğunu bir kez bile açıklayacak olursa, sonsuz laneti kabul edeceğini söyler: "Eğer geçirdiğim an, onun bitmesini isteyemeyeceğim kadar iyi olur ve 'Çok güzelsin, bir süre daha kal,' dersem o zaman bunun son olmasına izin ver. Saat durabilir. Beni zincire vurabilir ve ölüm çanını çalabilirsiniz. Bunu hoş karşılayacağım ve seni hizmetimden azat edeceğim." Mephistopheles bahis koşullarını kabul eder ve Faust yeni yaşamına başlar: "Bir savurganlık koşuşturmasıdır tüm aradığım, budur ve daha fazla bir şey değildir."[22]

Faust'un ilerleyen bölümleri çifte pazarlığın sonuçlarını işlemektedir. *Felix culpa* teması olayların gelişiminde egemen olmaktadır ve Faust'un işlediği her suç onun karakterinin gelişimi için bir önkoşul oluşturmaktadır. Birinci Kısım'da, Faust aşkı tarafından, basit bir köylü kızı Gretchen için "saati durduracak" günaha girer. Ancak dünyada geçirdiği süreyi uzatmak isteyen Mephistopheles bu aşk ilişkisini Faust'a istediği her kadını vereceğini önererek sabote eder. Şeytandan esinlenen bir dizi talihsizlik Gretchen'in ölümüne neden olduğu zaman Faust aşkının değerini kanıtlayacağını açıklar. Sözünü yerine getirmek için günah zorunludur.

Felix culpa fikri İkinci Bölüm boyunca tekrarlanmaktadır; burada Marlowe'un oyunun büyülü ve fantastik malzemesini, gelişmeye yönelik bir anlatımla yeniden işledi. Gretchen'in ölümünden birkaç yıl sonra, Faust, V. Charles'ın sarayına gider. Ancak Marlowe'da olduğu gibi, Büyük İskender'in ruhunu çağırmak yerine, Faust sarayın pek çok maskeli baloyu finanse etmesine izin verecek şekilde, krallığı parayla dolup taşırmak için büyü yapar. Goethe'nin ahlak dersi açıktır: Para yalnızca kültüre götüren bir araçtır. Oyun yaşlı Faust'un, bir imparatorluk arazisinin gelişen derebeyi olarak kurgulanan sona erer; artık denizi geride tutmak ve taşmasını önlemek için setler ve

22 Goethe, *Faust*, Barker Fairley (çev.), University of Toronto Press, Toronto, 1970, s. 25, 26 (*Faust*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011).

kanallar inşa etmektedir. Ancak bu tasarısının ilerlemesi Philemon ve Baucis adlı dik başlı yaşlı bir çiftin tarlasının tahliyesini (Mephistopheles bunu bir cinayete çevirecektir) gerektirmektedir ve bu çift bu küçük tarlalarından ayrılmayı reddetmektedir – burada köylüleri ortak arazilerden kovan 18. yüzyıldaki çevirme hareketine açık bir gönderme yapılmıştır. Tasarısının tamamlanmasını büyü yardımı olmaksızın tamamlamayı düşleyen Faust şöyle haykırır: "Artık bu geçen an hakkında konuşabilirim: Kal, bir parça daha kal, güzelsin. Gayretlerimin işareti gölgelenmeyecektir. Hayır, ne çağlar boyu, ne başka bir zaman. Karşılaştırılması mümkün olmayan bu mutluluğu düşleyerek şimdi bu yüce anın tadına varıyor ve eğleniyorum."[23]

Son sözlerini ("Şimdi bu yüce anın tadına varıyor ve eğleniyorum") söyledikten sonra Faust bir daha asla tatmine teslim olursa gerekeni yapacağına yemin ederek düşüp ölür. Faust'un en son arzuladığı dünyadaki cennete ulaşmak, "son durum" bu olmalıdır. Ancak Goethe, Faust'un tatmin olma duygusuyla ilgili ifadesini, bir oyun yaparak bir koşula bağlamak suretiyle, sonuçtan kaçınır: Şeytan insanlığı ancak buraya kadar yönetir; mükemmellik cennete kalmıştır. Böylelikle, ganimeti Tanrı'yla Mephistopheles arasında bölüştürür: Şeytan, Faust'un bedenini, Tanrı ise onun ruhunu alır çünkü o çok görkemli şekilde mücadele etmiştir.

Goethe kendisi, Faust'a "deli saçması"[24] dedi ve "bunun ne anlama geldiğini" hiçbir zaman açıklamaya çalışmadı. Tüm büyük şiirler gibi hem kesin hem anlaşılmazdır. Felsefi anlamda, en büyük mirası diyalektiktir – ilerlemenin sürekli "yadsımaya" veya geleneksel ahlak anlayışının tersine çevrilmesine bağlı olduğu fikridir. Goethe'den Hegel'e ve oradan da Marx'a geçecek olan bu kavram modern düşüncenin kaderini belirleyecek bir miras olmuştur.

Bugün biz ilerleme uğruna yapılacak kötülükleri uygun görmeye daha az istekliyiz. Goethe'nin Mephistophelesçi oyunları bize tamamen suçsuz geliyor; bu kötülük gerçeğini unutmuş olan bir çağın hoşgörüsüdür. Alman filozof Karl Jaspers 1948'de şöyle yazıyordu: "Goethe okumak için niyetimiz olmadığı ancak onun yerine eğer gerçekte hâlâ okuyabilirsek Shakespeare, Aeschylus veya İncil okumaya dönüğümüz durumlarla karşılaşmaktaydık."[25] Goethe insanın mükemmelliğine inanmadığı gibi ilk günaha da inanmıyordu. Bundan başka, Avrupa'nın sürekli olarak vahşet çağının ötesine geçtiğini düşünüyordu. Başka türlü, Mephistopheles'i bu kadar sevimli bir Şeytan yap-

23 *A.g.e.*., s. 196-197.
24 Johann Peter Eckerman, *Conversations of Goethe*, M. Walter Dunne, New York, 1901, s. 85.
25 Karl Jaspers, *Unsere Zukunft und Goethe*, Storm, Bremen, 1948, s. 18.

ması mümkün olamazdı. Bizim çağımız için Goethe ahlaken o kadar ciddi gözükmemektedir. Anlamlı bir şekilde, Marlowe'un özgün başlığına geri giden ve Faust kişiliğini deli –lanetlemenin seküler eşdeğeri– olarak işleyen Thomas Mann'ın romanı *Doktor Faustus* bunu ima ediyordu.

KARL MARX'IN GERÇEKLEŞMEYEN KIYAMET BEKLENTİSİ

Karl Marx, Goethe'yi sevdi ve çalışması boyunca, Adam Smith'ten beri ekonomistlerin kapitalizmin Faust pazarlığı etrafına sardığı örtüyü kaldırıp atmak için Mephistopheles kişiliğinden yararlandı. Kapitalizmi gerçek Mandeville renkleri, açgözlü ve doyumsuz nitelikleri içinde gösterdi. Ancak Mandeville'de bulunmayan bir şey daha ekledi: Kapitalizmin maliyetlerinin bireyler tarafından kendi yararları veya aileleri için kendi iradeleriyle yapıldığına değil de kapitalist sınıfın iktidarı tarafından zorla yapıldığına inanış. Bu iktidarı yıkmak ve onun yerine dünyada adaletten yana krallığı kurmak için, ona göre, şiddet zorunluydu. Burada, Marx kendisini, onların "dökülen kanları temizleme" vizyonuyla birlikte Yahudi-Hıristiyan kıyamet yazınının daha vahşi anlamlarının varisi olarak gösterdi. Bu onun Faust pazarlığına Goethe'de ve daha barışçı İngiliz yorumlarında eksik olan terörü yükledi.[26]

Marx'ın kapitalizm eleştirisi temel olarak ahlakiydi. Yaşamı sürdürmek için çok nefret dolu ve adaletsiz olduğunu düşünüyordu. Kapitalizm işçiyi zorla, üretim araçlarından ve böylelikle onun özellikle insani özünden yabancılaştırmış ve onu sömürüye karşı savunmasız bırakmıştır. "İnsanın üretimci yaşamını" "para sistemine" ve kullanım değerini de değişim değerine feda etmiştir. Burada Marx, Aristo ve onun Ortaçağ'daki izleyicilerinin ardılıdır; R. H. Tawney'in onun için söylediği gibi, Marx "skolastiklerin sonuncusu"ydu.

Ancak eğer kapitalizmin adil olmadığını söylemek mümkünse, aynı zamanda kapitalizmin halkı yoksulluktan kurtaran bir araç olduğunu söylemek de mümkündür. Kısacası, bir başka *felix culpa*, bir mutlu günah, ilahî takdirin bir parçasıydı. Marx 1853 yılında yazdığı bir gazete makalesinde Hindistan'daki İngiliz yönetimini durağan bir toplumu kışkırttığı için övmekteydi: "İngiltere'nin suçu ne olursa olsun tarihin bilinçsiz aracı olmuştur..."[27] Kapi-

---

26 Bkz. John Gray, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Allen Lane, Londra, 2007 (*Kara Ayin: Apokaliptik Din ve Ütopyanın Ölümü*, Yapı Kredi Yayınları, 2013, İstanbul).

27 Akt. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, cilt. 1: *The Founders*, Clarendon Press, Oxford, 1978, s. 285.

talizme karşı duydukları ahlaki karmaşa Marksistler için o zamandan beri sorun olmuştur. Bir yandan devrilmesi gereken bir kötülüktür; öte yandan, kaçınılmayacak ilerleme aracıdır.

Hegel diyalektiği Marx'ın kapitalizme karşı duyduğu ahlaki karmaşayı çözmek için mükemmel bir araç olmuştu. Hegel'in felsefesinde –gerçekte Joachim of Flora'nın sekülerleştirmesidir– tarih aklın gelişiminin hikâyesidir. İnsan bilincinin veya anlayışının her kısmi, tamamlanmamış aşaması kendi olumsuzlamasını veya yadsımasını yaratır ve bu da mutlak akla erişinceye kadar daha fazla tamamlanmış, daha yüksek bilinç düzeyi tarafından özümsenir; burada gerçekliğin bütünü Zihin tarafından belirlenir. Böylelikle, tarihsel görev "suç ve tutkularına rağmen, belirli ulus veya sınıflar tarafından yerine getirilir."[28]

Marx bu fikri aldı ancak Hegel'in Prusya devletinin Aklın somut örneği olduğuna dair iddiasına kuşku duymasına neden olan daha önceki politik deneyimlerinden etkilenerek Hegel'in fikirler çatışmasını bir sınıflar çatışmasına çevirdi. Tarih sınıf çelişkisi hikâyesiydi: varoluş bilinci belirler; tersi doğru değildir. Hegel'in ardıl, çelişkili akıl aşamaları sadece çelişkili mülkiyet ilişkileri sistemidir. Marx'ın anladığı haliyle, Aydınlanma Dönemi düşünürlerin büyük düşmanı olan din, mülk sahiplerinin mülksüzlerin kendi gerçek durumunu görmelerine engel olmak için kullandıkları ruhani örtüden başka bir şey değildi.

Marx "diyalektik materyalizminin" yalnızca bir bölümünü, feodalizmden kapitalizme geçiş sürecini çözmüştü.[29] Bu öyküde, kasabaların serveti giderek büyüyen ancak politik olarak altta kalan "kentlileri" "kentsoylu/burjuvazi" sınıfı haline gelmektedir ve bu sınıf toprak sahipliğine dayanan derebeylik düzenini devirmektedir. Burjuvazi emeği sistemli olarak sömürecek ve elde edilen artı değeri lüks malları, savaşlar, katedraller ve benzeri alanlar yerine kullanacak ilk sınıftır. Ancak kapitalizm, sonrasında üretici güçlerin daha fazla gelişmesinin önünde köstek olacaktır; bundan dolayı, komünizmin sınıfsız egemenliğini başlatmak amacıyla, kapitalizmin kendi yarattığı proletarya tarafından devrilmesi gerekir.

Teknik düzeyde, Marx'ın neden en sonunda kapitalizmin sona ermesi *gerektiğini* açıklamakla ilgili bir sorunu vardı. Kapitalizm sona ermeyi hak ediyordu; sömürücüler sömürülmeyi hak ediyordu. Ancak bu neden ve nasıl sona erecekti? Bu Marx'ın yaşamının büyük bir zamanını adadığı bir sorun-

---

28 *A.g.e.*.., s. 285.

29 Bkz. Eric Hobsbawn, *How to Change the World: Tales of Marx and Marxism*, Little, Brown, Boston, 2011, s. 147: "[köleci toplumun] yıkılışı için hiçbir mekanizmanın taslağı çizilmemiştir..."

du ve hiçbir zaman çözemedi. İncil'de yazılı anlamıyla, adaletin talep ettiği kapitalist kıyametin gelişini kanıtlaması hiçbir şekilde mümkün değildi.

Marx'ın ekonomist olmadan önce diyalektik yaklaşımının en tutarlı ifadesi 1848 tarihli *Komünist Manifesto*'nun özlü, bomba gibi satırlarında görülür. Kapitalizmin Faustçu karakterinin portresini hiç kimse Marx'tan daha iyi çizememiştir.* Burjuvazi "gelmiş geçmiş kuşakların hepsinin sahip olduğundan daha büyük ve daha devasa üretici güçleri"[30] yaratmıştır; "en barbar ulusları bile uygarlığa" çekmiştir, "... kendi imajı ardında bir dünya yaratmıştır."[31] Ancak bunun maliyeti korkunç olmuştur: "Tüm sabit, çabuk donan ilişkiler, antik ve kutsal önyargı ve görüşler süpürülüp atılmaktadır; yeni oluşanların tümüyse, kemikleşmeden önce eskimektedir. Katı her şey eriyip havaya karışmaktadır, kutsal olan her şey dinsiz olmaktadır ..."[32]

Marx kapitalizmin yıkıcılığına uygun ahlaki ağırlığını veren ilk ekonomistti. Adam Smith ve Goethe gibi, onun ilerlemenin zorunlu "bedeli" olduğunu düşündü. Ancak Sanayi Devrimi'nin başlamasından yetmiş yıl sonra yazdığı için bedelinin ve ilerlemenin ikisinin birden düşlediklerinden daha büyük olduğunu anlamıştı. Bununla birlikte, Marx'ın diyalektik bakış açısından, kapitalizmin yatışmak bilmeyen "sabit, çabuk donan ilişkileri" tarihsel olarak haklı çıkıyordu, çünkü insan potansiyelinin serbest bırakılmasında gösterdiği vahşetle, kendisini ortadan kaldıracak silahları ve sınıfı yaratıyordu.

Ancak *Komünist Manifesto*'da tam bu noktada, iddialar zinciri kopmakta ve onun yerini güzel sözler almaktadır. Mary Shelley'in romanı *Frankenstein*'ı yansıtarak, Marx kapitalizmi, "sihirlerle getirildiği yeraltı dünyasının güçlerini artık denetlemesi mümkün olmayan büyücüye"[33] benzetmektedir. Kendi "mezar kazıcılarını"[34] yaratmıştır. Tarihin onun beklentilerini defalarca boşa çıkarmasına rağmen, kıyamet anına inanışı Marx'ı hiç terk etmedi. *Komünist Manifesto*'dan yirmi yıl sonra *Kapital*'de, "Kapitalist özel mül-

(*) Marx hiçbir zaman kapitalizmden söz etmemiştir. Kapitalist sistemin sınıf temelli karakterini vurgulamak amacıyla "burjuvazi" sözcüğünü kullanmıştır. Ancak "kapitalizm" hiçbir anlam kaybına uğramadan bunun yerine konabilir. Bilgiçlik taslayacak olursak, kapitalizm sermayenin mülkiyetinin onu kâr için kullanmak amacıyla tek bir sınıfın –burjuvazinin– elinde toplandığı bir sistemdir.

30 Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Project Gutenberg (http://gutenberg.org/ebooks/61; erişim tarihi: 12 Ocak 2012), s. 9 (*Komünist Manifesto*, Can Yayınları, İstanbul, 2008).

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

32 *A.g.e.*, s. 8.

33 *A.g.e.*, s. 13.

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

kiyetin çekirdeği ses veriyor," diye üzerine basarak yazacaktı. "Sömürücüler sömürülmektedir."[35]

Kapitalizmin çökmeye mahkûm olduğu inancı Marx'a ekonomi bilimine başlamadan önce gelmişti. *Komünist Manifesto*'dan sonra, bunu kanıtlamak için British Museum'da yirmi yılını geçirdi ve bunu hiçbir zaman başaramadı. Ekonomi bilimine 40 yaşından sonra başlayan hiç kimse bunu başaramaz. Kişinin kafasında başka birçok şey vardır. Ekonomistler tüm saptırıcı fikirlerden bağımsız masum olarak çalışmaya başlamalıdır. Kendi ekmek tekneleri olacak o insan davranışıyla ilgili aksiyomatik modelleri kurmak veya kabul etmek için zihinlerini yeteri kadar boşaltmalıdırlar. Böyle bir eğitime başlamak için geç buluğ çağı en ideal zamandır.

Marx kapitalizmin çöküşüyle ilgili olarak iki muhtemel senaryo yaratmıştı; "kârlılık krizi" ve "gerçekleşme krizi". Birincisi ve en iyi geliştirilmiş olanı, onun orta yaşlarında Ricardo'yla yüzleşmesinden çıkan sömürü kuramı üzerine dayanmaktadır. Marx, emekçilerin işgüçlerinden başka her şeylerini çalmak suretiyle kapitalistlerin onlardan ödediklerinden daha fazlasını elde etmelerinin mümkün olduğunu iddia etti. Bu fark "artı değeri", kârın kaynağını temsil etmekteydi. Bunun sonucunda, işleri yapmak için emeğin yerini giderek (onları yerleştirmek için daha az ödemek mümkün olamayacağı için) makinelerin almasıyla birlikte, kâr oranı düşecekti. "Sömürü oranını" arttırmak suretiyle artı değer elde etme çabaları en sonunda sistemi yıkacak olan proletaryanın öfkeli patlayışını üretecekti. 19. yüzyıl sonlarında, Marksistler işçilerin gerçek ücretlerindeki artış eğiliminin gözlemlenmesiyle hayrete düştüler. Kuramla ilgili bir şeyler ters gitmişti. Marx'ın atladığı şey, emek tasarruf edecek teknolojiye yatırım yaparak emeğin üretkenliğini arttırma olasılığına izin vermemiş olmasıydı. Bu kâr oranında bir düşüş olmaksızın gerçek ücretlerde bir artışa izin verecekti. Zaman içinde kâr oranının düşmesine gerek yoktu.

Komünist Manifesto başka bir kriz kaynağına dair bir ipucu vermektedir: Gerçekleşme krizi. "Ticari krizlerde yalnızca ürünlerin büyük bir bölümü değil ancak üretici kapasitenin büyük bir bölümü de dönemsel olarak yıkılmaktadır ... çünkü çok fazla uygarlık, çok fazla sanayi, çok fazla ticaret vardır ... Burjuva toplumunun koşulları onların yarattığı serveti içine almak için çok kısıtlıdır."[36] Marx'ın daha sonraları asla çok fazla önem yakıştırma-

35 Karl Marx, "Capital", *Marx: Collected Writings*'da, Lawrence and Wishart, Londra, 1974, s. 714-715 (*Kapital*, Yordam Kitap, İstanbul, 2013).

36 Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*, s. 10 (*Komünist Manifesto*).

dığı eksik tanımlanmış bu deyimler, sonradan İngiliz liberal J. A. Hobson ve Alman Marksist Rosa Luxemburg tarafından geliştirilen eksik tüketim kuramına işaret etmekteydi. Rosa Luxemburg gerçek ücretlerin durgunluğu verili koşul olduğunda, kol ile çalışan işçi sınıfının nasıl olup da yeni makinelerin işlemesiyle sürekli artan mal hacmi için elverişli bir piyasa oluşturacağını sordu. "Her şeyden önce," diye akıl yürütüyordu, "yatırımın tek amacı karla satılabilecek şeyler üretmekti. Ve eğer bu şeyler satılamazsa kapitalistler yatırım yapmayı niye sürdüreceklerdi?"[37] Keynes aynı soruyu 1930'larda sordu ve bu soru bu yüzyılın ilk on yılında gerçekleştiği gibi, Batılı ülkelerde gerçek ücretlerin sermaye getirilerine göre düşmüş olduğu durumda da uygun kalmaktadır.

Emperyalizm kuramı kapitalist sistemin beklenmedik kurtuluş gücünü açıklamak için icat edilmiştir. Lenin yoksul ülkeleri emeğin daha fazla sömürülmesi için bir yedek alan olarak görürken Luxemburg onları –silah ve cephane üretimiyle birlikte– kapitalist üretimin tüketim fazlasını eriteceği ilave piyasalar için bir hava deliği olarak görmekteydi. Her iki açıklamanın geçerliliği konusunda ne düşünülürse düşünülsün, kendisini iç krizlerden kurtarmak için bir olanak sağlamasına rağmen hiçbiri de kapitalizmin özellikle de küreselleşme aracılığıyla çöküşüne işaret etmemektedir. Marx'ın modern bir yorumcusu olan Meghnad Desai şöyle yazıyor: "Marx kapitalizmin dinamikleri hakkında, onun nihai çöküşünü –yakıştırılan çeşitli koşullarla olsa bile– bir şekilde öngören tek bir öyküyle ortaya çıkmayı başaramamıştır."[38] Marx'ın ekonomi biliminin kıyamet anını yazmayı başaramamasının gerçekliği onun *Kapital*'in son iki cildini hiçbir zaman bitirmemiş olmasının nedenindedir.

Kapitalizmin "düşüşü" etrafındaki belirsizlikler verili olduğunda, Marx'ın kapitalizmden sonraki yaşama o kadar dikkat gösterememiş olmasına şaşmamak gerekir. Dostu ve birlikte çalıştığı Friedrich Engels "ihtiyaçlar krallığının" ötesinde yer alan "özgürlükler krallığından" söz etmekteydi. Ancak Marx kendisini "gelecek mutfakları" adını verdiği konularla uğraşmayı dert etmedi. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde yer alan ünlü bölümünde şuna yer verir: "İçinde kendisine yer bulan üretici güçler gelişmeden önce hiçbir toplumsal düzen ortadan kaybolmaz ve yeni üretim ilişkileri onların maddi koşulları eski toplumun kendisinin içinde olgunlaşmadan

37 Akt. Meghnad Desai, *Marx's Revenge: The Resurgence of Capitalism and the Death of Statist Socialism*, Verso, Londra, 2004, s. 95 (*Marx'ın İntikamı*, Efil Yayınevi, Ankara, 2011).

38 *A.g.e.*, s. 79.

asla ortaya çıkmayacaktır. Bu nedenle, insanlık kendisine bunları yalnızca çözebileceği görevler gibi koyar."[39] Dönemindeki ütopyaları ret etme tarzı bu olmuştu. Gelen ütopya hakkındaki fikirleri de aynı derecede muğlaktı. "İnsanlar," diye düşünüyordu, "sabah avlanabilir, öğleden sonra balık tutabilir, akşam sığır güdebilir, yemekten sonra tartışabilir ... ama avcı, balıkçı, çoban veya eleştirmen olmaları gerekmez."[40] Lev Troçki'nin komünizmde ortalama insan tipinin, "bir Aristo, bir Goethe veya bir Marx düzeyine yükseleceği ve bu düzeyin üzerinde de yeni tepelerin oluşacağı,"[41] şeklinde öngörüsü de o kadar mantıklı değildi.

Marx kapitalizmin neden sona ermesi *gerektiğine* dair zorlayıcı bir durum sundu; bu onun neden sona *ereceğine* dair bir durum değildi. Kapitalist sistemin süren dinamizmini, onun engellerin üstesinden gelme yeteneğini dikkate almayı başaramadı. Daha ciddi olarak, Marx diyalektik akıl yürütmenin ayartıcı etkilerine karşı gözü kapalıydı. Stalinciliği hoş karşılayacağını söylemek bir hiciv olacaktır ancak onun yöntemi ona karşı durmak için ilkeli gerekçe sunmuyordu; aynı nedenle Maoculuk için de aynısı söylenebilir. Mao'nun Büyük İleri Atılım hareketi nedeniyle ölen milyonlar için şu ünlü değerlendirmesiyle omuz silkmiş olduğu söylenmektedir: "Ölüm gerçekte neşelenilecek bir olaydır ... diyalektiğe inanıyoruz ve öyleyse ölümden yana olmamız mümkün değildir."[42]

ÖDENMEYEN BEDEL: MARX'TAN MARCUSE'YE

Kapital'in 1867'de yayınlanmasından yüz yıl sonra devrimci sosyalizm onun için olgunlaşmış olduğu düşünülen ülkelerde yenildi ve Marx'ın onun için hazır olmadığını düşündüğü ülkelerde zafer kazandı. 1950 sonlarına gelindiğinde, Batı'da ekonomik sorun sosyalizm değil kapitalizm tarafından patlatılmış gibiydi: kesin olarak, Marx'ın analiz ettiği kızıl diş ve pençelere sahip kapitalizm değil de ancak devlet yönetimi, sosyal güvence ve sendika örgütleriyle onun hâlâ aynı hayvan mı olduğu konusunda kuşku duyulacak kadar değişmiş bir kapitalizm vardı. Eğer kapitalizm buysa sosyalizme gerek yoktu.[43]

---

39 Akt. *A.g.e.*., s. 44.

40 Karl Marx, "The German Ideology", *Karl Marx: Selected Writings*'de, David McLellan (der.), Oxford University Press, Oxford, 1977 (ilk baskı 1846), s. 169 (*Alman İdeolojisi*, Evrensel Basım Yayın, 2013).

41 Lev Troçki, *Literature and Revolution*, William Keach (der.), International Publishers, New York, 2005, s. 207 (*Edebiyat ve Devrim*, Kabalcı Yayınevi, 1989, İstanbul).

42 Jung Chang ve John Holliday, *Mao: The Unknown Story*, Jonathan Cape, Londra, 2005, s. 457.

43 Örneğin bkz. John Strachey, *Contemporary Capitalism*, Gollanez, Londra, 1956; Antony Crosland, *The Future of Socialism*, Jonathan Cape, Londra, 1956.

1956'da, John Kenneth Galbraith dikkatleri servet hastalıklarına kaydırdı. Çok satan yapıtı *The Affluent Society* [*Refah Toplumu*] Batılı ülke yurttaşlarının şimdi ekonomik sorunun artık baskı yapamadığı kadar iyi durumda olduklarını iddia ediyordu. Kısacası, Keynes'in bolluk çağı (gününden önce!) gelmişti. Büyümeyi yavaşlatma ve iyi bir yaşama dikkat etme zamanıydı. Galbraith'in bu konudaki fikri oldukça sertti; yeni servetin büyük bir kısmı kamu hizmetlerine kanalize edilmeliydi. Ancak onun bu mesajı 1960'ların genç radikalleri tarafından alındı ve daha heyecan verici bir tasarıya dönüştürüldü – cinsel özgürlüklere. Tanrıları Marx değil, Freud'du.

1960'lar hakkında onu doğru yaşında *bilinçli* olarak yaşayanlar tarafından sürekli biçimde belirtilen sert bir şey vardı. Geçmişte ütopyacı yazılar ve topluluklar olmasına rağmen bu tarihte ilk kez, kısaca ütopya teoride ve pratikte gölgeden aydınlığa çıkıyordu. Zahmet ve dertlerden, çatışma ve savaşlardan kurtulmuş bir yaşam düşü genç kuşakların zihin ve yüreklerini kaplıyordu. Özgür aşk ve bolluk halk ütopyalarının özellikleriydi ve bu da onların dışında kalmıyordu. Hippiler saçlarında çiçeklerle tarlaların olası zambaklarıydı. Kıtlıkla talep edilen iş etiğini ret ediyorlardı çünkü dünya artık onlara geçim amacıyla çalışmaları için ihtiyaç duymuyordu. Seks, uyuşturucular, müzik, mistisizm, savaş karşıtı protesto, devrimci romantizm sefih bir özgürlük anı içinde harmanlanmıştı. Marihuana "gerçeklik serumuydu"; "her kalkışmada Kızıl Bayrak dalgalanıyordu."[44]

Cinsel ütopyanın maddi temeli "rahatlık sağlayan yüksek kazançların kesintiye uğramadan akışıydı."[45] Bu 1940'larda doğan bebek patlaması kuşağını ebeveynlerini baskısı altına alan iş güvensizliğinden kurtarmıştı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yirmi beş yılda dünya daha önce olduğundan daha hızlı bir oranda büyümekle kalmamış ancak büyüme çok daha fazla istikrar kazanmıştı. Yine gelişmekte olan ülkeler bile bu büyümeyi yakalayacak gibi gözüküyordu. Kapitalist kriz çıkma korkusu kaybolmuştu.[46] Sorun artık bolluğa erişmenin önündeki engellerden biri değil ancak erişilen bolluğun yaşanmasının önüne konan engeller olmuştu.

Cinsel ütopya filozofları için Bahçedeki yılan bu tür kapitalizm değil,

---

44 Charles Reich, *The Greening of America*, Random House, New York, 1970, s. 259. Alıntının yapıldığı eser için bkz. R. N. Berki, "Marcuse and the Crisis of the New Radicalism: From Politics to Religion?", *Journal of Politics*, cilt. 34, kısım 1, 1972, s. 151.

45 Theodore Roszak, *The Making of a Counter-Culture: Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*, University of California Press, Berkeley, 1969, s. 17-18.

46 Kapitalist "altın çağ" için bkz. Robert Skidelsky, *Keynes: The Return of the Master*, 2. baskı, Penguin, Londra, 2010, bölüm 5.

ancak teknolojiydi. Theodore Roszak "teknokratik totaliterlikten"[47] söz ediyordu. Onun çılgınlığının kendine özgü günahı nükleer silah yarışı olmuştu ve bu yarış dünyayı tam cenneti yeniden kazanmanın eşiğinde bulunduğu bir noktada toptan yok etmekle tehdit ediyordu. *Dr. Strangelove* bu kâbusun klasik film anlatımıydı. Buna karşın, teknoloji aynı zamanda insanı –en azından Kuzey Amerika insanını– yoksulluktan kurtardığı için Janus yüzlüydü. Charles Reich'ın söylediği gibi:

> Burada önemli nokta teknolojinin uzun süredir aranan ancak kıtlık önünde durduğu için var olması mümkün olmayan "insan doğasında değişimini" mümkün hale getirmiş olmasıdır. Bu kadar basittir; herkes için yeterince yiyecek ve barınak olduğu zaman insan artık yaşadığı toplumu tüm insanların birbirine düşman olduğu varsayımına dayandırmak zorunda kalmayacaktır. "İnsan doğası" adını verdiğimiz şey zorunluluğun işleyişidir – kıtlık ve piyasa sisteminin zorunluluğudur. Yeni insan doğası –sevgi ve saygı– da aynı zamanda zorunluluk yasalarına uyar. Zorunludur, çünkü yalnızca hep birlikte teknoloji çağının meyvelerinden toplayabiliriz.[48]

Öğrenci protestoları 1960'lar sonunda Batı dünyasının tüm öğrenim merkezlerine bulaşarak yayıldıysa da ana merkezi Amerika'ydı.* Bunun birkaç nedeni vardı: Amerikalıların ütopik deneyim geleneği, Avrupalılarla karşılaştırıldığında Amerikalıların zenginliğinin daha büyük olması ve Vietnam Savaşı. Belki de en önemli etken genç Amerikalıların çok daha yüksek bir oranının üniversite ve yükseköğrenim veren kolejlerde olmasıydı. Çalışma dünyası birçok genç Amerikalı için genç Avrupalılar için olduğundan daha ileride –beş veya altı yıl ileride– olmasıydı. Bazı Hegelci devrim filozoflarının görüşüne göre, bu bir çelişki durumuna erişmek için yeterli olan bir ergenlik dönemiyle çalışma arasında ruhsal bir uyumsuzluk yaratmıştı. Bu yeni Freudcu Marksistler üniversiteleri yeni bir devrimci sınıf üreten öğrenim fabrikaları olarak gördüler. 1960'ların radikalizmi, kuramları öğretim üyeleri tarafından hazırlanıp teşvik edilen bir kampüs olgusuydu.

Bu öğretim üyeleri içinde en etkilisi yoğun Alman öğrenimini içeren yeni cinsel özgürlük öğretisini ilan eden göçmen filozof Herbert Marcuse'ydi.

---

47 *The Making of a Counter-Culture* kitabına yazdığı önsözde, sonradan *Where the Wasteland Ends*'te geliştirdiği bir tema. J.K. Galbraith "teknoyapı" deyimini *The New Industrial State*, Princeton University Press, Princeton, 2007 adlı kitabında icat etmişti (*Yeni Endüstri Devleti*, DPT Yay. Ankara, 1971).

48 Reich, *The Greening of America*, s. 381-382.

(*) Gençlerin ebeveynlerinin değerlerine karşı isyanı öğrencilerle sınırlı kalmadı, ancak 1960'ların politik radikalizmi de bu isyana katıldı.

Marcuse'nin kitapları *Eros ve Uygarlık* ve *Tek Boyutlu İnsan* öğrenci protesto hareketinin İncili haline gelmişti. "Baskıcı hoşgörü" deyimi Amerikan uygarlığının belirli bir niteliğini için tanımlıyordu. Marx gibi, Marcuse de "tüm gerçek ve özgün insani değerlerin eskatologyaya (dünyanın sonu ve öbür dünyayı anlatan bilim dalı – ç.n.) indirgendiği" ve "kapıyı pişman olmayan ve iyimser bir ütopyaya açan ve günahtan arınmamış bir dünyayı temel alan kavramlarla tasvir edilmesi mümkün olmayan" Yahudi mesihçi geleneği içindeydi.[49]

Çoğu yerde anlaşılması mümkün olmayan anlatım tarzına rağmen, Herbert Marcuse şakacı bir şeytandı. Tek gerçek ilerlemeci tavrın yadsıyıcı tavır olduğunu söylüyordu. "Doğru olması mümkün olmayan şey" sık kullandığı *sözlerden* biriydi. Sağduyuya doğru olarak gözüken verili olgular gerçekte doğrunun yadsıması olduğu için doğru ancak "yadsımanın yadsınmasıyla" keşfedilebilirdi. "Eleştirel kuram" onun geleneksel akıldan kurtuluş için düşündüğü araçtı. Kaliforniya'daki San Diego Üniversitesi'nde verdiği derslerden birine katılan öğrencilerden biri, "Marcuse'nin Holywood'un gençlik plaj filmlerinin oyuncu kadrosuna benzeyen öğrenci kitlesine Kant, Hegel ve Marx'ı anlatmak için benzersiz bir yeteneğe sahipti."[50]

Eros ve Uygarlık Batı uygarlığının Freudcu bir yorumunu Freud'un kötümserliğini terk ederek sunuyordu. Freud'un "ölüm içgüdüsü" olarak adlandırdığı kavram insan doğasının özünde yoktu ancak bastırılmıştı ve özellikle de Batı kapitalizmi tarafından "artı değerle bastırılmıştı." Bu bastırma şimdi, çıkarlarına hizmet ettiği güçlüler tarafından hâlâ aralıksız sürdürülmesine rağmen çalışmanın otomasyonuyla anlamını yitirmiştir. Cinselliğin yeniden kazanılması böylelikle devrimin anahtarı haline geldi. İnsanlığın başlangıçtaki "çok şekilli sapıklık" durumuna dönmesi gerekiyordu; bu durumda kapitalizmin dayandığı bastırma psikolojisini ortadan kaldırmak üzere bedenin tümü erotik zevkin kaynağı olmaktadır.

Tek Boyutlu İnsan'ı yazdığı sıralarda, Marcuse'nin devrim umudu kaybolmaya başlamıştı. "İleri sanayi toplumunun en olağandışı başarısı herhalde toplumsal değişimin içeriğidir," diye yazmıştı. "Tüketimcilik, reklam, kitle kültürü ve ideoloji" insanları kapitalist düzenle bütünleştirdi ve "eleştirel felsefenin" her tasarısını yok etmede etkili oldu.[51] Modern toplumun artık teröre ihtiyacı kalmamıştı; teknolojiye sahipti.

---

49 Akt. Alain Martineau, *Herbert Marcuse's Utopia*, Harvest House, Montreal, 1984, s. 7.

50 Akt. *A.g.e.*, s. 20.

51 Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Douglas Kellner (der.), Beacon Press, Boston, 1991, s. XLII, XXX (*Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997).

Tek Boyutlu İnsan çağdaş Amerika'da kurgulanmış olmasının dışında *Cesur Yeni Dünya* gibi distopyalarla (anti-ütopya/kötü bir yer) yarışan "mutlu bilinçliliklerin" kâbus dolu dünyasını tasvir etmektedir. Teknoloji her içgüdüye sınırlı ve idareli ifade verir. Muhalif düşüncenin artık bastırılmasına ihtiyaç yoktur; muhalefet yapılmaz. Kültür alışverişe benzetilmiştir. Sapmalar psikiyatrlara yönlendirilmiştir. Amaç bunun mutlu bir dünya olmasıdır; Marcuse'nin "baskıcı yönlendirmelerden arındırma" olarak adlandırdıklarından biridir ve "sürekli olarak yaşıtlarına planlı bir saçmalıkla yetişmeye uğraşan bir fare yarışını gerektiren ihtiyaçların tatminini teşvik ettiği derecede tam olarak"[52] baskıcıdır. Kurtuluş artık aranmamaktadır çünkü güzel armağan paketleri içinde verilmiştir. Savaş ancak yalnızca "dışarıda" –azgelişmiş ülkelerde– sürmektedir.

Mutlu bilinçlilik dünyasında, değişimin toplumsal dayanağı kaybolmuştur. İşçi sınıfı yerleşik düzenin bir payandası haline gelmiştir; mutlak itiraz "politik olarak güçsüzdür." Otomasyon kişileri çalışmaktan özgür bırakabilir ancak teknoloji hâlâ onların zihinlerini denetim altında tutmaktadır. *Eros ve Uygarlık*'ta, Marcuse homoseksüellik gibi "cinsel sapıklıkların" "kritik" işlevini övmekteydi: "Cinsel sapkınlık ... jenital/üreme organlarıyla ilgili tiranlığa karşı bir protestoyu temsil etmektedir."[53] Ancak daha sonraki ciltte bu temadan vazgeçmiştir; "sapıklıklar" yeni normalin bir parçası haline gelmiştir. Kaçış yoktu.

Yoksa var mıydı? Muhafazakâr popüler temelin altında serseri ve aykırılar, sömürülenler ve öteki ırk ve öteki renklerden kovuşturmaya uğrayanlar, işsizler ve işsiz kalma ihtimali olanlardan oluşan bir alt tabaka bulunmaktadır."[54] Devrimin yeni hayaleti budur. Marx'ın burjuva okurlarını alarma geçirmek için çağırdıklarından daha güçsüz değildir. Marcuse şöyle bitirir: "Bir şanstan başka bir şey değildir."

Doğal olarak hiçbir cinsel ütopya kurulmadığını biliyoruz. Bu şaşırtıcı değildir. Ütopyalar mükemmelleştirilmiş toplumlardır; bu dünyada hiçbir zaman var olmayacaklardır. Cinsel ütopyacıların düşlerini gerçekleştirme yönünde ilerlemenin neden yapılmadığını düşünmek daha ilginçtir.

En aşikâr neden Batılı ekonomilerin genel bir bolluk sunma sözünü yerine getirememiş olmalarıydı. Pratikte, 1960'ların protesto hareketini hemen

---

52 *A.g.e..*, s. 246.

53 Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, Random House, New York, 1961, s. 48 (*Eros ve Uygarlık*, İdea Yayınevi, İstanbul, 1998).

54 *A.g.e.*, s. 260.

arkasından gelen yakındaki bolluk beklentilerinin üzerine kurulduğu Keynesçi durumun çöküşü izledi. Bu ütopyacılığın sonunu getirdi. Marcuse Batı'da (Latin Amerika'da olmasa da) ölümünden bile önce müzedeki yerini aldı. Güvensiz çalışma geri döndü; daha eşit ücret dağılımı eğilimi tersine döndü; yaratıcı yıkım geri geldi. Reagan ve Thatcher döneminde eski yağmacı, korsan ruhuna kavuştu ve yönetilen refahın sıçrama tahtasına basarak içgüdüsel kurtuluş düşünden vazgeçildi.

Ancak büyüme eski hızını sürdürmüş olsa bile 1960'ların ütopyacılığı çökmeye mahkûmdu. Marcuse'nin kendisi de kapitalizmin kapasitesinin toplumsal değişimi "içerdiğini" tanıma aşamasına geldi. Gençliğin seks, uyuşturucu ve *rock and roll* kültürü daha değişik bir tarzda olmasına rağmen mevcut egemenlik ilişkilerini devamıyla tamamen uygun düştüğünü kanıtladı. Sonradan anlaşıldığı gibi, kapitalizm önce onu benimseyip ardından onu sağlam satılabilir ürünlere dönüştürerek cinsel devrimin ticarileştirilmesinde çok başarılı oldu. İster suçla ilgili ya da ister devrimci olsun, şiddet eğlence endüstrisinin bir parçası haline geldi. Kapitalist sistem daha devrilmeden cezalandırmayı benimseme konusunda korkunç bir kapasite sergiledi. Bir kum torbası gibi, ne kadar çok yumruk atılırsa atılsın, aynı şekilde olmasa da kesinlikle aynı içerikle size geri gelmektedir.

Bununla birlikte, Marcuse'nin "içerme" sözcüğünü seçimi bu olaya önyargılı bir yaklaşım getiriyor. İçerme aynı zamanda çoğulculuğu da kapsamaktadır. Liberal demokratik toplumlar kazanma aşkına karşı çıkan birçok aktöre sığınak sağlamaktadır. Marcuse'ye göre (uzlaşmaz Marksistlere göre de), sosyal demokrat hükümetler ve sendikaların hepsi de *in toto* (tümüyle) yadsınması zorunlu olan aynı baskıcı sistemin bir parçasıydı. Benzer şekilde, Marcuse faşizm ve demokrasi arasındaki niteliksel farklılıklara ve onların yarattığı korkulara uygun ağırlık vermeyi başaramamıştı. Onun "ölüm arzusuna" aşırı vurgu yapması, doğal olarak gerçek Nazi Soykırımı ve nükleer bir soykırımdan yoğun biçimde etkilenmişti. "Mutlu bilinçlilik" üzerine yazdığı en ironik bölümler halı döşeli nükleer sığınaklar ve tüketimci bir toplumun dağınıklığıydı.

Marcuse'nin temel yanlışı tüm ütopiklerinkiyle aynıydı; gözlerini "ilk günahın" aşikâr gerçekliğine kapatmıştı. Onun seks üzerinde mevcut tüm kötülükleri –kıskançlık, pornografi, sadizm ve başkaları– kapitalizm tarafından bastırılan ürünler olarak görmesine izin veren buydu. Bu baskıyı kaldırın ve seks otomatik olarak çocukluk masumiyetinin koşullarına dönecektir. Bu Freud'un kendisinin hiçbir zaman benimsemediği basit bir felsefeydi. Cinsel

arzu kaynağında güç ve kırılganlığa bağlıydı; onun kurallarla düzenlenmesinin geçici bir olgu değil, ancak her uygar varoluşun temel bir koşulu olduğu anlamına geliyordu.

Marcuse derinliği yalnızca şehvet olarak değil de ihtiras olarak görmezden geldi. Öteki Marksistler gibi, isteklerin çoğalmasının üzerimize şeytani üretici bir aygıt tarafından baskı yaptığını düşündü. Bizim ancak bu aygıttan kendimizi kurtarmamız gerekliydi ve isteklerimiz tekrar geriye "doğal" düzeylerine çekilecekti. İsteklerin kendi uyum koşulları içinde, ahlaki disiplinle denetlenmedikçe çoğalacağını anlamayı başaramadı. 1960'ların haz tutkusu doğal olarak 1980'lerin tüketimciliğine yol açtı.

Kapitalizmin Faustçu bir anlaşma üzerine kurulduğunu iddia etmiştik. Açgözlülük ve tefeciliğin şeytanları, insanlığı yoksulluktan çıkartarak iyilik için sahneyi terk edecekleri düşüncesiyle başıboş bırakılmıştı. Bir bolluk cenneti mutlu azınlığın yaşadığı gibi yaşama özgürlüğü olan tüm insanlara açılacaktı. Efsanenin çeşitli yorumları Marx, Mill, Marcuse ve ötekilerde bulmak mümkündür. Zaman çizelgeleri ve mekanizmalar değişmektedir ancak herkesin anlaştığı konu, mutlu saatin er geç, şöyle ya da böyle geleceğidir. Öyleyse zahmet, sefalet ve duygu deformasyonu hangi amaca hizmet ediyordu? Kapitalizm göz alıcı vizyonuna ihtiyaç duymaktaydı; o olmadan onun aşağılanması hoş görülemezdi.

Ne var ki, masallarda bize anlatıldığına göre Şeytan sözünü yalnızca yazılı olursa kabul edermiş; ruhunda değil. Doğrudur, şimdi her zamankinden daha zenginiz ve yine doğrudur, Keynes'in öngördüğü düzeye kadar olmasa da çalışma saatleri düşmüştür. Ancak bolluk cenneti gelmedi. Acımasızca maddi avantajlar peşinde koşma –Mill'in "çiğnemek, ezmek, iteklemek ve başkalarının topuklarına basmak"– öngörülen gelecek için talihimiz olarak durmaktadır. Aşırı ekonomik mutluluk ışığının yolunu gösterecek olan ekonomik zorunluluk tüneli sonu olmayan bir karaltı gibi duruyor.

Birinci Bölüm'de gösterdiğimiz gibi, Keynes'in yanlışı maddi isteklerin doğal olarak sınırlı olduğunu varsaymaktı. Bu nedenle ve yalnızca bu nedenle, onların dizginlerinden kurtarılmış tutkularının yarattığı görüntüyü hoş görmesi mümkün olacaktı: Bizi "daha yüksek şeyler" için serbest bırakarak onların bir gün tümüyle tatmin edileceğine inanıyordu. Şimdi daha iyi biliyoruz. Deneyimler bize maddi isteklerin hiçbir sınırı olmadığını ve biz onları bilinçli olarak kısıtlamadıkça, onların sonsuz biçimde genişleyeceğini öğretmiştir. Kapitalizm tam olarak isteklerin bu sonsuz genişlemesine dayanmaktadır. Bu nedenle, tüm başarılarına rağmen bu kadar sevimsiz durmaktadır. Bize öl-

çüsüz servet vermiştir ancak servetin en başta gelen yararını bizden almıştır – yeterince sahip olma bilinci.

Modernizm öncesi düşünürler bu tür yanılsamalardan arınmışlardı. Keynes gibi, mal edinmeyi yaradılıştan gelen bir amaç veya hedef olarak gördüler ancak Keynes'ten farklı olarak, bu hedefe ulaşılınca zorla durma noktasına çekmek gerektiğini öngörmediler. Birikim kuvvetinin her zaman aşırıya gitme eğiliminde olduğunu ve ona sınırlamalar getirmenin bir irade işi olduğunu biliyorlardı. Onu ahlaki kısıtlamalardan serbest bırakmayı hiç düşünmediler, çünkü onu iyi sonuca döndürmek için hiçbir "diyalektik" görmediler. Antik akıl bu konuda hem fikirdi. Baş hedonist Epikür bile, hazza erişmenin en iyi şekilde servet edinme arzusu da dâhil olmak üzere tüm gereksiz arzuları bastırmak suretiyle mümkün olduğunu düşünüyordu. Onun öğüdü birçok modernist tarafından, romantik aşırılıklar kültü varisçileri tarafından küçümsenmişti.

Aydınlanma öncesi dönemi ekonomi bilimi düşüncesi genellikle bağnazlık ve cehaletle dolu bir bulamaç gibi görülerek ret edilmişti. Ancak modern çağın onun ütopik vaadini iyi yapmayı başaramaması onu daha hafif bir ışığa dönüştürüyor. Şimdi açıktır ki, kapitalizmin kendiliğinden daha soylu bir şeye evrilme eğilimi yoktur. Kendi haline bırakırsanız, istek yaratma makinesi onun çalkalanmasını sonsuz ve amaçsız biçimde sürdürecektir. O zaman, o yarı unutulmuş modernizm öncesi kişilikleri yeniden tanıyalım çünkü onlar çağdaş iyileşmemizin çaresinin anahtarını ellerinde tutuyor olabilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Servetin Yararları

> Zengin kimdir? Hiçbir şey arzu etmeyen kişidir. Yoksul kimdir? Cimridir.
>
> – AUSONIUS

Faust projesi kanatlanmadan önce, servet hakkında düşünmek sınırlar fikriyle yönetilmekteydi. Bu sınırların tam yeri tartışmalıydı ancak varlıklarından hiçbir zaman kuşku duyulmamıştı. Virgil, Machiavelli ve St. Francis'in aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun bu hepsinin de noktada anlaşmaları mümkündü. İleride de göreceğimiz gibi, Hindistan ve Çin gibi uzak ülkelerdeki yazarlar da bu konu üzerinde anlaşmışlardı.

Aristo iki nedenle, modernizm öncesi ekonomi düşüncesinin klasik kaynağıdır. Birincisi, kendisinden daha radikal olan, öncüsü Platon'dan ayrı olarak saf akla dayalı bir toplumsal ideal tasvir etmemişti. Hedefi basit olarak eğitimli çağdaşlarının kanaatlerini onları bir sistemin içine sokmak için örgütlemekti. Joseph Schumpeter'in onun ekonomi yazılarını "zevkli, yavan, çok hafif derecede vasat, ancak çok hafif derecede şişirilmiş bir dilden daha fazlası" şeklinde tasvir etmesi bir karikatür niteliğindedir ancak tümüyle bir çarpıtma değildir.[1] İkincisi ve bununla ilişkili olan konu, 12. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar ekonomi kuram çalışmaları üzerinde Aristo'nun baskın olmasıydı. Bazı küçük düzeltmelerle birlikte, Adam Smith tarafından yapılan büyük yapı aynı etkiyle onun yerini alana kadar yaşayacak bir fikirler çerçevesi yaratmıştı.

"Aristo'nun ekonomik yazılarından" söz etmek, doğal olarak kronolojik bir yanlıştır. Aristo ekonomi diye bir şey bilmiyordu. Ekonomi sözcüğünün türetildiği *oikonomikē* hakkında bilgisi vardı, ancak bu kavram hane halkı yö-

1 Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York, 1954, s. 57.

netim sanatıyla ilgiliydi ve şaraplık üzüm yetiştirme ve kölelerin cezalandırılması gibi konuları kapsıyordu. Şimdi Aristo'nun ekonomisinin sırasıyla mal edinme ve değişim konularını işlediği *Politika* ve *Nikomakhos'a Etik* adlı yapıtlarındaki iki bölümden seçmeler olduğunu biliyoruz. Bu tartışmaların odak noktası ağırlıkla etik ve politikadır; ticaret hayatımızın ortak bir yönü olarak sunulmuştur ve adalet ve onun yandaşı faziletle ilgili öteki konular gibi ele alınmıştır. Aristo için ekonomi bilimi yoktu çünkü o zaman *ekonomi* yoktu – dolayısıyla kendi özerk hareket yasalarına sahip ayrı toplumsal bir alan yoktu.

Aristo'nun "ekonomik olanı" bir kategori olarak bilmemesi hiç de şaşırtıcı değildir. İÖ. 4. yüzyıl Atinası ağırlıklı olarak bir tarım toplumuydu. Temel üretim birimi hane halkıydı; bir aile reisi, onun ailesi ve bakmakla yükümlü olduğu kişiler, köleler ve mevsimlik işçilerden oluşuyordu. Birçok hane halkı kendi kendine yeterliydi. Değişim için yapılan üretim küçük ölçekteydi ve belirli mal çeşitleriyle sınırlıydı. Para yaygındı ancak çok az sermaye veya kredi mevcuttu. Sikke sahipleri onları basit bir yöntemle toprağa gömüp saklamaktaydı. Bu tip bir toplumda, ticaret ve borç anlaşmaları doğal olarak dostça veya düşmanca ilişkiler şeklinde kişisel açıdan anlaşılırdı. Özellikle ticari dürtüler bilinmezdi ama onlara kötü niyetli anormallik olarak bakılıyordu; toplumsal işleyişin normal bir parçası olarak görülmüyordu. Etik perspektif tümüyle kapsayıcı olmuştu.*

Aristo'nun etik düşüncesinin ilk ilkesi insanın bütün türler gibi bir *telos*'a, tatmin ya da tamamlanma durumuna sahip olmasıdır.

Aristo bu *telos*'u iyi yaşamla, *euzen*'le özdeşleştirir, çünkü "Bu ne için?" sorusunu sormanın hiçbir anlam ifade etmediği tek şey budur. Hayatın kendini mükemmelleştirmenin ötesinde hiçbir amacı yoktur; bu mükemmelliği uzaktaki bir hedef için –örneğin devrim ya da bir şirket markasının başarısı için– feda etmenin hiçbir anlamı yoktur. Ancak bu kendini hoş görmek için bir gerekçe olamaz. Şarkıda tavukların hazır pişmiş yumurta yumurtladığını ve kayalardan alkol fışkırdığını düşleyen *hobo* (serseri, gezgin – ç.n.) Aristo'nun söylediği anlamda iyi bir yaşam özlemiyor. İyi yaşam sadece tatmin edilmiş bir arzu değildir; o arzunun uygun *amacına* işaret etmektedir. Arzu eğitilmeli; doğru anlamda arzu edilebilir olana yönlendirilmelidir. Ahlaki eğitim, duyguların eğitimidir.

(*) Bu yorum tartışmalıdır. Biz burada eski çağ ekonomisiyle modern kapitalizm arasında radikal bir uçurum olduğunu kabul eden sözde "ilkelci" okulu izlemekteyiz. Kendimizi büyük çapta borçlu duyduğumuz bir yapıt için bkz. Scott Meikle, *Aristotle's Economic Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

Bugün, bir yanda baskın çıkan görev şampiyonlarıyla, öte yanda öznel kendini ifade edenler arasındaki etik karşılıklı tartışmayla Aristo'nun iyi yaşam fikrini savunan az sayıda kişi bulunmaktadır. Görev yandaşlarına göre, bu kendine merkezlidir ve kendisiyle övünmektir. Bir çevreci, "Benim yükümlülüğüm iyi bir yaşam hedeflemek değildir, ancak gezegeni kurtarmaktır," diyebilir. Kendini ifade eden yandaşlarına göre, bu korkunç derecede korumacıdır. "İyi yaşamın" her birey tarafından kendi zevk ve inançlarına göre kendisi için keşfedilip çıkarılması gereken bir şey olduğu kesindir. Frank Sinatra, şarkısında "Kendi tarzımı yarattım," diyor ve onu alkışlıyoruz. Bu iki ilke, görev ve kendini ifade etme birisi yurttaşlarımızla ilgili uğraşlarımızı yöneten ve ötekisi özel araştırmalarımız olmak üzere kendi aralarında modern ahlaki yaşama biçim vermektedir. İyi yaşam için bir alan kalmamaktadır.

Eski çağ dünyasında, buna karşıt olarak ne kadar iyi bir hayat yaşanacağı sorusu etik tartışmanın tam merkezinde yer alıyordu. Buna verilen yanıtlar Perikles'in politik aktivizminden Epikür ve izleyicilerinin felsefi sessizlik tutumuna kadar uzanan bir yelpaze içinde değişiklik göstermekteydi. Aristo'nun bu tartışmaya katkısı tipik olarak yatıştırıcıydı. Yurttaşlık etiği ve askerî onur karşısında olabildiğince cömertti ancak en sonunda felsefeden ("saflık ve istikrar içinde hayrete düşüren"[2] hazlarla dolu bir yaşam tarzı) yana yavaşlıyordu (Aristo açıkça modern akademik felsefeye dair bir sezgiye sahip değildi). Buna karşın, burada önemli olan bu tartışmanın ayrıntılarından daha çok tüm katılımcıların paylaştığı iki varsayımdır. Bunlar (a) zevk ve inançlardan bağımsız olarak bir yaşam tarzının diğerlerinden daha iyi *olması* ve (b) bu en iyi yaşamın boş zamana ait olmasıdır. Çalışma eski Yunanlılar için kesinlikle amaca giden bir araçtı; böylelikle, iyi yaşam unvanı için bir iddia bile oluşturmuyordu. Yalnızca dış amacı olmayan faaliyetler –tüm felsefe ve politika üzerinde, her ikisi birden yararlı olmayan bir şekilde– onu kısa liste üzerine koyması mümkün olabilir. Bu tutumlar ileride göreceğimiz gibi, uzun bir miras bırakacaktır.

Aristo iyi yaşam yalnızca çeşitli karakter ve zihin üstünlükleri (cesaret, alçakgönüllülük, cömertlik, akıl ve başkaları) değil, ancak aynı zamanda bu üstünlükleri gerçekleştirmek için ihtiyaç duyulan "dış mallara" sahip olmanın da gerektiğini iddia etmektedir. "İhtiyaç malları sağlanmadıkça kimse as-

2 Aristo, *Nicomechean Ethics*, Christopher Rowe ve Sarah Broadie (çev.), Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 251 (*Nikomakhos'a Etik*, Say Yayınları, İstanbul, 2014). Aristo öteki büyük etik yapıtı *Eudemian Ethics*'te aktif ve felsefi yaşam arasında daha tarafsız kalmaktadır (*Eudemos'a Etik*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999).

la iyi yaşayamaz."[3] Aristo bu tip ihtiyaçları çiftçilik için tarla, çalıştıracak köleler, konut, giysi, mobilya ve benzerleri –Marksistlerin söylediği "kullanım değerleri"– olarak düşünüyordu. Bu kullanım değerlerinin kesin doğası ve sayısı, destekleyecekleri yaşam tipine bağlıydı. Politik bir yaşam için bir miktar daha fazlasına ihtiyaç duyulabilir; filozofça bir yaşam için daha azına gereksinim duyulabilir. Ancak iyi yaşam tanımı ne olursa olsun Sokrates'in daha katı izleyicilerinin iddia ettiği gibi bunlardan tümüyle vazgeçmek mümkün değildir ve tanımı ister görkemli, ister katı olsun iyi yaşam sürdürmek için bunların uygun bir miktarına ihtiyaç vardır. Belli miktarda giysi, yatak, ev, vb. ihtiyaç olabilir; bu sınırın üzerine çıkılması, örneğin Imelda Marcos'un 2.700 çift ayakkabıya sahip olması sadece bir çılgınlıktır. Adil ve ılımlı bir kişi sadece iyi bir yaşam için gerekli şeyleri biriktirir ve sonra durur.

Ne var ki, kullanım değeriyle birlikte, mülkiyetlerin, onların birbiriyle değişim kapasitesinde yer alan başka tür bir değeri daha vardır. Kullanım değeriyle "değişim değeri" arasındaki ilişki –anımsayacak olursak, yine Marx'ı izleyerek– Aristo'ya çok fazla baş ağrısına neden olur.* Kullanım değerleri heterojendir ve ölçülemez. Bir yatak ve bir domuz iyi yaşama çok farklı yönlerden katkıda bulunur; birisi uyumak için, ötekisi yemek içindir. Bir yatak başka bir yataktan daha iyi olabilir ancak yine beş kat daha iyi bile olsa, bir yatağın bir domuzdan daha iyi olduğunu söylemenin belli bir anlamı yoktur. Oysa bir yatakla bir domuzu değiştirdiğimiz zaman veya onların her ikisini de parasal karşılıklarıyla değerlendirdiğimiz zaman aralarında ortak bir ölçüm bulunduğunu varsayarız. Bu "eşitsiz" olanın "eşit"e dönüşümü, Aristo'nun verili öncülleriyle, asla çözemediği, gerçekte çözmesinin mümkün olmadığı bir gizemdir. Değişim metafizik bir skandal, şeylerin niteliksel benzersizliği kuralının bir ihlali olarak kalır. Sonradan gelen birçok düşünür de benzer endişeyi duymuşlardır. Alman sosyolog Georg Simmel, "yaşamın somut değerlerinin paranın aracılık eden değerlerine indirgenmesi"[4] olarak feryat ediyordu. Keynes de, "sadece bir çarpım tablosunun bir şubesi gibi olmayan, gerçekten dükkân gibi dükkânları"[5] tercih ettiğini söylerken gerçek bir Aristocuydu.

---

3 Aristo, *Politics*, The Complete Works of Aristotle, Jonathan Barnes (der.), cilt 2, Princeton University Press, Princeton, 1984, s. 1984 (*Politika*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010).

(*) Marx'ın terminolojisinin Aristo'nun anlatımına bu kadar iyi uyması bir tesadüf değildir. Marx Aristo'dan çok fazla etkilenmiştir.

4 Georg Simmel, *The Philosophy of Money*,Tom Bottomore ve David Frisby (çev.), Routledge, Boston, Mass, 1978, s. 255 (*Paranın Felsefesi*, İthaki Yayınları, 2014, İstanbul).

5 Akt. Robert Skidelsky, *John Maynard Keynes: The Economist as Saviour 1920-1937*, Macmillan, Londra, 1992, s. 476.

Aristo bütün metafizik yanlışlıklarına rağmen değişimi kökten silip atacak kadar radikal değildi. "Doğal servet edinme sanatı" diye adlandırdığı tarzı –hane halkı ve devletlere yaşam için iyi şeyler sağlama sanatını– kabul etmektedir. Ne var ki, bu doğal servet edinme sanatı başka birinin üzerine, doğal olmayanın üzerine geçtiği zaman sorunlar çıkmaktadır. Para, Bahçedeki yılanı simgeler çünkü takastan farklı olarak başka şeyleri, *daha fazlası* için satmak amacıyla satın almak amacıyla kullanma ihtimalini akla getirmektedir. Çıkışında özgün ve uygun bir değişim aracı olan para, kullanım değerlerini araç düzeyine düşürerek kısa zamanda kendi içinde amaç haline gelir. Evler, çiftlikler ve aletler gerçek amaçlarından uzaklaştırılırlar ve parasal değerin birçok önemsiz birikim ambarlarına dönüşürler. Bu araçların amaçlara ve amaçların araçlara dönmesi, tefecilikle birlikte doruğa varır; tefecilik "paranın onun doğal nesnesinden değil de, kendisinden kazanç sağlar."[6]

Bu sürecin iki yanı, Aristo'ya özellikle sorun çıkartmaktadır. Birincisi, onun her insan faaliyetinin gerçek amacını ikincil derecedeki para yapma amacının baskısı altına alma gücüdür. "Bazı insanlar her nitelik ya da sanatı servet edinme aracına dönüştürmektedir."[7] Bu bozulmanın sonuçlarının herkesi aynı derecede etkilediği ortadadır: doktorlar yalnızca alacakları ücreti düşünür, askerler yalnızca para için savaşır, bilge kişiler akıllarını alacakları kazançla değiştirir. Zanaatkârlar da sıkıntıdadır. Aristo hem kesmek hem de çekiçlemek için tasarlanmış ancak her iki iş için de kullanışlı olmayan "Delfi bıçağı" örneğini vermektedir (Bunun modern karşılığı oturma odasındaki yatar kanepe olabilir). Aristo'nun iddiası, öncelikle yararı için değil de kâr amacıyla yapılan şeylerin kötü yapılma ya da mevcut gelenekle tutarlı olmak için mümkün olduğu kadar kötü yapılma olasılıklarının yüksek olduğudur. Eğer General Motors'un bir ara CEO Thomas Murphy'nin dediği gibi, işi otomobil yapmak değil para yapmaksa, o zaman zeki otomobil tutkunlarının başka bir yerden alışveriş yapması daha iyi olur.

Aristo'nun ikinci kaygısı doyumsuzlukla ilgiliydi. Kullanım değerleri daha önce gördüğümüz gibi kontrol edilebilir bir amaca sahiptir. Bu noktanın ötesinde izlemenin bir anlamı yoktur. Bunun tersine, paranın kontrol edilmesi mümkün olmayan bir amacı vardır. Boş, her amaca uygun bir araç olarak yararları insan arzusunun kendisi gibi çok çeşitli ve sınırsızdır. Eğer 1.000 Sterlin'den 10.000 Sterlin'e ilerlemek için iyi bir neden varsa o zaman 10.000 Sterlin'den 100.000 Sterlin'e ilerlemek için de aynı şekilde iyi bir ne-

6 Aristo, *Politics*, s. 1997 (*Politika*).
7 *A.g.e.*, s. 1996.

den var demektir. Doğal olarak, maddi malları da sonsuz biriktirmek mümkündür ancak bu tür bir davranış ya açıkça irrasyoneldir (örn. Bayan Marcos) ya da söz konusu mallar parasal değer biriktirmek amacıyla işlem görmektedir. Para hiçbir zaman yeterli olmayan tek şeydir çünkü bunun en basit nedeni "yeterli" kavramının onunla mantıki bir uygulamasının olmamasıdır. Mükemmel sağlık ve mutluluk vardır, ama mükemmel servet yoktur.

Aristo'nun doyumsuzluk hakkında duyduğu endişeler eski çağ Yunan dünyasında yaygın bir şekilde paylaşılmıştır. "Zenginliklere sınır hiçbir insan için sabitlenmemiştir," diye açıklamıştı şair ve yasa yapıcı Solon. Efsanevi Kral Midas'a dokunduğu her şeyi altına çevirme gücü verilmişti; bunun sonucu lüks içinde ölüme mahkûm olmaktı – kullanım değerinin değişim değerine feda edilmesinin çarpıcı bir örneğidir. Aristofanes'in tiyatro oyunu *Plutos* aynı konuyu zekice işlemektedir. Chremylus para tanrısı Plutos'a, "Kimse hiçbir zaman senden sonuna kadar tatmin olamaz," demektedir.

> Başka her şeyin fazlasına sahip olmak mümkündür – örneğin, aşk veya ekmek veya kültür veya kuru meyve veya onur veya kek veya değer veya incir veya hırs veya çavdar çöreği veya güç veya çorba. Ama kimse hiçbir zaman senden yeteri kadar edinmemiştir. Eğer bir insanın seksen bin drahmisi varsa yüz bin elde etmek için çalışacaktır ve çeyrek milyon kazanmadıkça, hayatı yaşamaya değer olmayacaktır.[8]

Astronomi ve matematik de dâhil olmak üzere, sınırsız ve sonsuz değerlere güvensizlik duyulması, Eski Yunan düşüncesinin genel bir özelliğiydi. Aristo yıldızların mükemmel cisimler olarak hareketlerinin daire şeklinde, dolayısıyla sınırlı şekilde olması gerektiğini savunuyordu. Pitagoras irrasyonel sayılardan, söylenildiğine göre talihsiz kâşifini öldürecek kadar nefret etmekteymiş. Oysa Yunanlılar modern kapitalizmin sadece çarpıcı bir tezahürü olan sonsuz görevlerin ve sınırsız kazançların romansını keşfedeceklerdi. En mükemmel şekilde, "Faustçu olmayan" kişilerdi.

Tüm eski çağ Yunan filozofları ihtiyaçlar hakkındaki yorumları çok farklılık göstermesine rağmen Aristo'nun istekleri ihtiyaçlarla sınırlandırma konusundaki ısrarını paylaşmaktaydılar. Bir aşırı uçta 4. yüzyıl sinik düşünürü Sinoplu Diyojen vardı; bir fıçının içinde yaşıyordu ve bir çocuğun elleriyle su içtiğini gördükten sonra sahip olduğu tek eşya olan kabı da atmıştı (Büyük İskender kendisi için bir şey yapıp yapamayacağını sorduğunda, söylenildiği-

8 Aristofanes, "Wealth", *The Knights/Peace/The Birds/The Assembly-women/Wealth*'te, Alan H. Sommerstein (çev.), Penguin, Londra, 1978, s. 277-278.

ne göre Diyojen, "Evet. Gölge etme, başka ihsan istemem," diye yanıt vermişti). Diyojen'in çağdaşı Epikür daha sevimli bir dervişti. Popüler efsanede anlatılan "ince zevk sahibi bir kimseden" daha çok bir vejetaryen ve alkollü içki içmeyen bir kişiydi ve hazzın arzuların tatmin edilmesi yerine geçinecek düzeye indirilmesinde yattığını öğretiyordu. İzleyicileri piyasanın koşuşturmalı merkezinden uzakta bir bahçede toplanıyor ve burada zamanlarını sohbet ve öğrenerek geçiriyorlardı.

Felsefede zenginlerin küçük görülmesi eski Yunan'dan Roma'ya geçti; burada önceki bölümde sözü edilen Cumhuriyetçi sertlikle birleşti. *Avaritia* (açgözlülük) ile *luxuria*'nın (lüks) itham edilmesi, cinsel aşırılığın suçlanmasının yanında yerginin standart cephanesinin bir parçası haline geldi. Horace, cimriye, "Ne yakıcı sıcak, ne kış, ateş, deniz, kılıç seni kazanmaktan alıkoyamaz," diye söylemişti. "Kalan ikinci kişi senden daha zengin olmayana kadar seni hiçbir şey durduramaz."[9] Tüm okullardaki Romalı filozoflar *hasisliği* ya da tutumlu olmayı yüceltirlerdi; bu arada, felsefeyle ilgisi olmayanlar, harcamaları düzenleyen yasalarla denetim altında tutuluyorlardı. Yönetim modeli diyet yapmaya dayanıyordu; aynen kendimizi doyana kadar yemek için eğittiğimiz gibi kendimizi bireysel ve toplu olarak yeteri kadar sahip olana kadar biriktirmek için terbiye etmeliyiz.

Aristo ve öteki eski çağ filozofları bizim modern durumumuzdan ne anlam çıkaracaklardı? Açgözlülük ve abartıyla ilgili bireysel olaylar onları şaşırtmayacaktı; Antikçağda, Midas ve Krezüs gibi kişiler vardı. Birinci Bölüm'de ana hatları çizilen istek yaratma dinamiği de onları şaşırtmayacaktı; daha küçük ölçekte de olsa, bu da antik çağda vardı. Ancak bizim bu tür şeyleri bozukluklar değil de normal ve toplumsal mekanizmanın ayrılmaz bir parçası, hatta canlılık işaretleri olarak görmememiz karşısında aşırı biçimde hayrete düşeceklerdi. Aristo doyumsuzluğu yalnızca kişisel bir kötülük olarak görmekteydi; bizim büyüme adını verdiğimiz kolektif ve politik olarak yönetilen doyumsuzluktan hiçbir kuşku duymayacaktı. Fransız filozof Bertrand de Jouvenel'in verdiği adla, *toujours plus* (her zaman daha fazla) uygarlığı ona ahlaki ve politik çılgınlık olarak gözükecekti.

AVRUPA VE ASYA'DAKİ EKONOMİK TAVIRLAR

Aristo genellikle ve belli bir nedenle, köleci bir oligarşinin ideoloğu olarak ayrı bir yere konulmuştu. İyi yaşam vizyonu yaşadığı zaman ve mekâna tam uy-

9 Horace, *Satire* 1, dizeler 39-40. *Satires, Epistles and Ars Poetica*'da, H. Rushton Fairelough (çev.), Heineman, Londra, 1961, s. 7.

gundu. Doğanın verdiği keyfi, yalnızlığı, sanatçı yaratıcılığını ya da dinsel aşırılıkları, Hıristiyanlığın ve romantizmin bize minnet duymamızı öğrettiği her şeyi dışarıda tutmuştu. Ve doğal olarak, Yunanlı beyleri kapsamaktaydı; kadınlar, barbarlar ve köleler dışarıda bırakılmıştı. İÖ. 4. yüzyıl Atinası'nın toplumsal düzeni için yazılan bu savunmanın, bugünün insanının ilgisini çekmesi nasıl mümkün oluyor?

Aristo'ya yapılan bu eleştirilerin hepsi çok iyi ancak bu eleştirileri yapanlar onun düşüncesindeki en derin ve en kalıcı ögeleri kaçırmaktadır. Aristo'nun iyi yaşam vizyonu dar fikirli olabilir ancak iyi yaşam *olduğu* ve paranın sadece onun keyfini çıkarmak için bir araç olduğu varsayımı, bizimki hariç, büyük dünya uygarlıklarının hepsi tarafından paylaşılmıştır. Aristo bu varsayımı dikkatlice ifade ederek geniş çapta birbirinden farklı etik ideallere uyumlu entelektüel bir çerçeve yaratmıştır. Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in izleyicilerinin bu çerçeveyi kullanması mümkün olmuştur; hatta ona paralellikler Hindistan ve Çin gibi Batı'ya kökten yabancı uygarlıklarda bile bulunabilir. Bu büyük mutakabat karşısında, bizim birikime bir amaç olarak yönlenmemiz açıklama gerektiren bir anormallik olarak durmaktadır.

Hıristiyanlığın doğuşu ekonomik tavırlarda bir devrim değil, bir kayma olacağının işaretini verdi. İsa'nın tarlalardaki zambakları düşünmeye çağrısını, klasik açgözlülük ve lüks düşkünlüğünün klasik biçimde açıklanmasına benzetmek kolaydır. Hıristiyanların pagan öncüllerinden farklılıkları, yalnızca dünyayı ret etme tasarısına kişisel bir bağımsızlık ifadesi olarak değil, ona kolektif bir tasarı olarak bakmaları olmuştu. *Agapē* ya da kardeşçe sevgi, feragat dürtüsü olarak *autarkia* ya da kendi kendine yeterlilik kavramının yerini almıştı. Hıristiyanların aynı zamanda yoksullara, "yeryüzünün mirasçılarına" karşı özel şefkat duyguları ve paraya, kirli servete karşı yarı törensel bir korkuları vardı.[10] Her şeyden önce, Judas'ı İsa'ya ihanet etmek için baştan çıkaran para olmuştu. Ancak bu tür ticaret karşıtlığı, klasiklerin normal bakış açılarıyla ve Yahudi hissiyatıyla uygun düşmekteydi. Hıristiyanlığın gerçek yeniliği başka bir yerde yatıyordu.

Hıristiyanlığın geçmişindeki klasiklerden ödünç aldıkları, mükemmel *vita activa* ve *vita contemplativa* ikileminde olduğu kadar başka bir yerde bu kadar belirgin biçimde görülmez: faal yaşamla düşünce yaşamı arasındaki ikilem. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, bu iki ideal arasındaki karşıtlık eski çağ dönemindeki tartışmaların ağırlık noktasını oluşturuyordu ancak onu ti-

10 Bkz. Peter Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Brandeis University Press, Hanover, NH, 2002.

polojik kesinlikle düzene sokan ortaçağ Hıristiyanlığı oldu. Artık manastır yaşamıyla özdeşleşen *vita contemplativa* birinci sıradaki yerini sağlamlaştırmış; öte yandan dünyevi *vita activa* otomatik olarak ikinci sıraya düşmüştü. Çalışma, bu arada aşağılık "üçüncü sınıfın" eyaleti olarak kaldı. Ortaçağ, böylelikle yukarda ana hatları verilen her iki klasik varsayımı da devraldı; bunlar, belli bir yaşam tarzını kendi içinde iyi olarak gören görüş ve çalışmayı amaçlamayan görüştür. Antik çağdan yalnızca iyi yaşamın gerçekte ne olduğuna dair sahip olduğu dogmatik kesinlik düşüncesiyle ayrılmaktaydı.

Eskiçağ ve Ortaçağ dünyaları arasındaki bu süreklilik sayesinde, Aristo'nun yapıtları Hıristiyan Avrupa'ya Müslüman İspanya üzerinden döndüğü zaman onları algılamaya hazır zihinlerle karşılaştı. St. Thomas'ın *Summa Theologica* adlı yapıtında özlü Aristocu bir bölüm, "Bir amaca yönelik olarak maddi şeyler edinme arzusu insan için doğaldır," diye yazmaktadır. "Bu nedenle, bu amacın doğasına uygun kurallarla kısıtlı olduğu derecede yanlış olmayacaktır. Açgözlülük bu sınırları aştığı takdirde günahkâr olur."[11] Melek Doktor'un (St. Thomas kastediliyor – ç.n.) o "amacı" kavrayışının Aristo'nunkinden çok farklı olduğunu ve böylelikle, yine onu desteklemek için gerekli malları farklı (ve daha ılımlı) bir kavrayışı olduğunu belirtmeye gerek yoktur. Ancak yapısal biçimde konuşursak, iki anlatım özdeştir. Her ikisi de, insan yaşamının *telos*'unun servet elde etmeye uğraşma üzerine sınırlar koyduğu konusunda aynı fikirdedir ve her ikisi de insan doğasında bu sınırları aşmak için güçlü kuvvetler bulunduğunun farkındadır.

Her şeyin üzerinde, Ortaçağ düşüncesini ele geçiren Aristo'nun tefeciliği mahkûm etmesi olmuştu. İddiasının merkezinde sözcüklerle oynanan bir oyun vardı; faiz (*tokos*) adı verilmiştir, çünkü o paranın dölüdür (*tokos*). Ancak para doğası gereği kısır olduğu için onu doğurgan yapmak doğaya aykırı ve nefret uyandırıcıdır. Faizi bu şekilde bir tür ucube doğum gibi görmeyi teolojik muhayyilenin kabul etmesi mümkün değildi. Gratian'ın 12. yüzyıl dinsel yasalar külliyatından bir bölümde, "Tekrarlayacak olursak, tefeciliğin en iğrenç marifetiyle, altın altının kendisinden doğurtulmuştur," diye yazıyordu. "Açgözlü kişi için asla tatmin yoktur, onun için görünürde asla bir son olmayacaktır."[12] Yaratıcı içgüdüden bir sapkınlık göstergesi olarak, tefecilik oğlancılıkla eşdeğer tutulmuştur. Dante bu iki tip günahkârı da cehenneminin yedinci dairesine birlikte yerleştirmiştir. Bu arada, açgözlülük ve tefeciliği

11 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, T. C. O'Brien (çev.), cilt 41, Blackfriars, Londra, 1972, s. 243.

12 Akt. Anne Derbes ve Mark Sandona, "Barren Metal and the Fruitful Womb: The Program of Giotto's Arena Chapel in Padua", *Art Bulletin*, cilt 80, 1998, s. 227.

temsil eden karakterler –para çuvalını sıkıca tutmuş çirkin, bodur, genellikle kanca burunlu, bazen bedeninden sikkeler çıkartan adamlar– Avrupa'nın her yerindeki katedrallerde ve elyazmalarında yayılmıştı. Bütün bunlar kesinlikle garipti ancak psikolojik doğruların dışında değildi. Çağlar boyunca, sanatçılar ve yazarlar paranın yapay üretkenliğini rahmin doğal doğurganlığıyla karşı karşıya koymuşlardır. Midas efsanesinin Nathaniel Hawthorne tarafından anlatılan yorumunda, Midas öz kızını altına dönüştürecektir. Böylelikle, tek "dölü" para olacaktır.

Retorik bir yana, ne var ki, geç Ortaçağ Hıristiyanlığının temel eğilimi ticaretle yeniden uzlaşmaktı. Bu ilk büyük kapitalist yayılma dönemiydi ve Kilise'nin onu durdurmak için gücü yoktu. Tefecilik ve adil fiyat öğretileri giderek hafifletildi ve sulandırıldı, en sonunda işe yaramaz hale geldi. Oysa Protestan karşıtlarından farklı olarak Katolik Kilisesi ekonomik faaliyeti daha yüksek amaçlar için ikinci dereceye koyma tasarısını hiçbir zaman tümüyle terk etmedi. Max Weber, "Bu dünyadaki değişmez ihtiyaçlar nedeniyle, tahammül edilmesi zor olsa da, kendi yararı için mal edinmeye yönelik faaliyetin *edep yerlerinin* en altında yer aldığına dair düşüncenin üstesinden asla gelinememiştir,"[13] diye yazmaktadır. İnsan amaçlarına hizmet eden bir ekonomik düzen –Floransalı St. Antonius'un söylediği gibi, insanın zenginlikler için değil, zenginliklerin insan için var olduğu bir ekonomik düzen– Katolik ekonomi düşüncesinin amacı olarak kalmıştır.

Etik sorunların törensel ve dinsel sorunlardan keskin biçimde ayrılmadığı Eskiçağ Hindistanı'nda, iyi yaşamla ilgili bir tartışma hiç yapılmamıştı.* Bununla birlikte, Brahmanların eski yasaları Dharmasutralarda, belirgin bir servet ve ticaret tavır kümesi –Aristo ve Skolastiklerde daha önce gördüklerimize benzemeyen tavırlar– ortaya çıkmıştır. Dharmasutralar yaşamın üç amacından söz etmektedir: *Dharma* (yasa veya haklılık), *artha* (servet) ve *kama* (haz). Her üçü de iyidir ama eşit derecede değil: *Dharma, artha*'ya göre tercih edilir; *artha* da *kama*'ya tercih edilir. "Yasa (*dharma*) ile kâr (*artha*) arasında çelişkide kaldığı zaman kârı seçen" insanlara ağır kefaret cezası verilir. *Dharma*'nın *artha*'ya erişen bir araç olarak kötüye kullanılması da neredeyse aynı

13 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons (çev.), Routledge, Londra, 1992, s. 73 (*Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1993).

(*) Eskiçağ Hindistanı Amartya Sen'in bize son kitabında gösterdiği gibi seküler entelektüel bir yaşamdan yoksun değildi (*The Argumentative Indian*, Allen Lane, Londra, 2005). İdarecilik konusunda seküler bakış açısıyla yazılan bilimsel incelemeler yanında matematik, astronomi, metafizik ve mantıkta önemli başarılar elde etmişlerdi. Oysa kuramsal ve politik düşünceye karşıt olarak gelişen etik düşünce çok sıkı şekilde efsane ve törenlerle içi içe girmişti.

şekilde kötüdür. Metinde, "Kişinin Yasaları dünyevi yararları uğruna izlemesine izin vermeyin," diye yazmaktadır, "çünkü o zaman Yasalar hasat zamanı hiç meyve vermez." Bu böyledir. Bir insan meyve almak için mango ağacı diker ancak buna ek olarak gölge ve güzel koku elde eder. Aynı şekilde, bir insan Yasayı izlediği zaman ek olarak başka yararlar da elde eder. Onları elde etmese bile, en azından Yasaya bir zarar verilmemiş olacaktır."[14] Aristo'nun, "her nitelik ya da sanatı servet elde etme aracına dönüştüren" insanları aşağıladığını anımsatmaktadır. Aristo gibi, Dharmasutralar da paranın görecileştirme gücüne karşı –onun her şeyi ötekilerle değiştirebilme gücüne karşı– daha yüksek amaçların bütünlüğünü koruma konusunda endişelidir.

Servet en üstte olmak üzere kurulan bu amaç hiyerarşisi Eskiçağ Hindistanı'ndaki kast yapısında da gizlidir. Dharmasutralar önceliğine göre dört kastı sıralamaktadır: Birincisi, Brahma rahipleri; ikincisi Kshitritalar, savaşçılar ve krallar; üçüncüsü, Vaishyalar, çiftçiler ve tüccarlar; ve dördüncüsü, Sudralar, emekçi ve zanaatkârlar. Bu hiyerarşinin toplumsal gerçekliğe nereye kadar uyduğu tartışmalıdır ancak geleneksel Hindu uygarlığının ideal imajı olarak her zaman öneli yaptırımcı bir etkisi olmuştur.

Hint kast sistemi Ortaçağ Avrupası'ndaki üç sınıfa çarpıcı şekilde benzeyen bir toplumsal vizyon barındırmaktadır. Her iki durumda da, sınıflar arasında bir düzey sıralaması vardır; ilk sırada, rahipler, savaşçılar ikinci sırada ve işçiler üçüncü sırada yer alır. İkisi arasındaki esas fark tüccarların durumunda bulunur: tüccarlar Hindistan'da köylülerin üzerindedir; Avrupa'daysa, statüleri belirsizdir.[15] Ancak dinsel tefekkür ve politik faaliyetle karşılaştırıldığında, çalışmanın daha aşağı düzeyde kabul edilmesiyle ilgili olarak *genelde* tam mutabakat görülmektedir. Brahma rahiplerinin çiftçilik veya ticaret yapmasına ancak ihtiyaç olması halinde izin verilmiştir ve onların faizle para vermeleri kesin olarak yasaklanmıştır.* Görevleri öğreterek ve kurbanlar törenlerinde ayin yöneterek kendilerini geçindirmektir; eğer bunları yapamazlarsa münzevi bir yaşam sürecek ya da gezgin derviş hayatı yaşayacaklardır. Her durumda, ideal buydu; gerçekte, Brahma rahiplerinin tekellerinde tuttuğu törensel güç onların Avrupa'daki ruhban karşılıkları gibi, çok fazla zengin olmalarına olanak sağlamıştı. Ancak gözardı edilen ideal yine de bir idealdir. Kast sisteminin tepesinde ismen münzevi ve mütefekkir bir sını-

14 Patrick Olivelle (çev.), *The Dharmasutras*, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 35, 31.

15 Daha fazla tartışma için bkz. Max Weber, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Hans H. Gerth ve Don Martindale (çev.), Free Press, Glencoe, III, 1958, s. 84-85.

(*) Dharmasutralar ilgilendikleri konulara göre ayrılmışlardır. Apastamba, Baudhayana ve Vasistha Dharmasutraları bunu yasaklamaktadır; Gautama Dharmasutrasıysa izin vermektedir.

fın bulunması, Batı çizgisi içerisinde açıkça ticari dünya görüşünün ortaya çıkmasını önledi. Paranın Hindistan'da değer hakkında son söz sahibi olması, her ne kadar pratikte ağırlık taşısa da mümkün değildi.

En son olarak, Dharmasutralar, doyumsuzluk hakkındaki bildik Batılı kaygıları yansıtmaktadır. Servet arzusu yaşam arzusunun kendisi kadar dirençli ve boştur: "Bir insan yaşlandıkça saçları ve dişleri yaşını gösterir. Servet ve yaşam özlemi, ne var ki bir insan yaşlansa bile hiç yaşlanma işareti göstermez. Özlem! Aptallara vazgeçmek zor gelir. Yaşla zayıflamaz. Ömür boyu süren bir hastalıktır. Bundan vazgeçen insan mutluluğu bulur."[16] Burada, Batıyla Doğu arasındaki paralellik kopmaktadır. Batı geleneği için açgözlülük arzunun sapkınlığı ya da yanlış yönlendirilmesidir; Brahma rahipleri için arzuların içinde saklı köleliğin bir ifadesidir. Bundan dolayı, Aristo ve Aquinas bize arzuyu hedefiyle uyumlu hale getirmemizi tavsiye ederken Hindu yazmaları onu tümüyle söndürmemizi ısrarla anlatır. "Kim ki arzusu yoktur, arzudan kurtulmuştur ... o kişi Brahma'ya ulaşır."[17] Budist adıyla *nirvana* olarak daha iyi bildiğimiz bu ideal, Stoik *apatheia* veya huzur kavramıyla benzerlik gösterse de, Batı'da bu kavrama karşılığı yoktur.

Hindistan ve Çin tembel Avrupalı gözlere genelde ortak "Doğu aklının" taşıyıcıları olarak gözükmüştür. Gerçekte, iki uygarlık neredeyse Batı'yla olduğu kadar birbirine yabancıdır. Eski Çin'in yüksek kültürü, Yunan ve Roma uygarlıkları gibi ve Brahman Hindistanı'ndan farklı olarak birleşmişti ve bu dünyalıydı. Böylelikle, Batılı anlamda bir "etik" benzeri bir disiplin –insan iyiliğinin özgür ve rasyonel sorgusu– üretmesi mümkün olmuştu. Çinli düşünürlerin Batılı *ve* Hintli karşılıklarından farklılık gösterdikleri yer onların mantık karşısında kayıtsız kalmalarıydı. Parça parça ve şiir gibi yazılan epigram tercih edilen ifade tarzlarıydı. Skolastiklerin ve Hintli metafizikçilerin çok sevdiği uzun, anlaşılması zor mantık zincirleri için gösterecekleri sabır yoktu.[18]

Çin aynı zamanda Batı ve Hindistan'ın her ikisinden birden sofuluk zorlamasından –gerçekte, derin güven– yoksunluğuyla ayrılmaktadır. Burada ticaret ve tefeciliğe eklenen izler ve servet edinme peşinde yapılan dinsel tefekkür yoktu. Tam tersine, para içtenlikle ve (bizim kalan Hıristiyan gözlerimiz-

16 Olivelle, *The Dharmasutras*, s. 326.

17 Robert Ernst Hume (çev.), *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford University Press, Oxford, 1921, s. 141.

18 Bkz. Chakravarthi Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, Weidenfeld ve Nicolson, Londra, 2005, s. 212: "Mantık kuramının Çin felsefesi içindeki yerinin bir şekilde marjinal kaldığı yadsınamaz ve kısa Budist egemenliği sırasında yalnızca küçük bir rol oynamıştır."

de) utanmaksızın kutlanmaktaydı. Tavırlardaki bu uçurum bugün çok aşikârdır. Çin'in her yanındaki dükkân ve restoranlar servet tanrısı ve neşeli, Hintli sade prototipinden çok farklı koca göbekli Buda imgeleriyle süslenmiştir. Para çocuklara sevimli kırmızı zarflar içinde verilmekte ve tapınak ve idollere şenlik amacıyla iğnelenmektedir. Batı perspektifinden bakınca, hepsinin en tuhafı Çinlilerin ruhların cennette kullanmaları için "ruh parası" yakma geleneğidir. Kutsal Kudüs'te, kirli paranın el değiştirmediğinden emin olabilirsiniz.

Ancak bütün bu servet düşkünlüğüne rağmen eski Çin kendi yararı için birikim yapmaya adanmış bir uygarlık değildi. Burada, Avrupa ve Hindistan'dakine göre daha az açık olsa da, servet elde etmeye uğraşma ideal amaçların emrindeydi. Konfüçyüsçü aydınlar için servet eğitim ve kamu görevine erişen bir araçtı; felsefi eğilimli Taocular için boş zamanı tecrübenin terbiyesi için satın alıyordu.* Bu iki ideal kabaca Batılı *vita activa* ve *vita contemplativa*'ya karşılık gelebilir; ancak onlar rakip ya da hiyerarşi üyeleri değil ancak ayrı, tamamlayıcı yaşam alanlarına ait olarak görülür. Ünlü bir Çin deyişi, "Ofiste bir Konfüçyüsçü, emekliliğinde bir Taocu," demektedir.

Konfüçyüs'ün ideali eğitimli devlet memurunun idealiydi. Genel olarak çevrilen karşılığıyla, bir "beyefendi" kaligrafi, müzik, şiir ve hepsinin üzerinde dinsel tören adabı olan *li* öğrenmeliydi; böylelikle, devlete doğruluk ve akılla hizmet edebilecekti. Amaç çok yönlü irfan sahibi olmaktı; teknik uzmanlık değil. "Bir beyefendi," Konfüçyüs'ün mükemmel olarak söylediği gibi, "bir araç değildir."[19] Daha sonraları Konfüçyüsçü eğitimli sanat düşkünlüğü imparatorluk sınavlarında kutsal bir yer aldı ve 605'ten 1905'e kadar kamu görevine atanmanın tek yolu oldu. Bu bürokratik merkeziyetçiliğe götüren anıt bin yıldan fazla bir zaman içinde, en yüksek devlet görevlerine eskiçağ şiir ve felsefesinde çok bilgili olan ancak bunun yanında genel bilgi düzeyi çok düşük olan kişiler atanmıştır – Qing (Hanedanının – ç.n.) son yıllarında, Çin'in çökmesinde önemli bir etken olmuştur.

Konfüçyüsçü eğitim almış bir görevlinin öğrenimi hiç de hafife alınacak bir girişim değildi. Klasikleri ezberlemek ve "sekiz ayaklı" yazıların karışıklıklarını çözmekte ustalaşmak için onyıllara ihtiyaç vardı ve hatta başarıya da çok nadir ulaşılmaktaydı. Bununla birlikte, oğlunun bu sınavı kazanması

(*) Budizm genellikle Çin'in üçüncü geleneksel öğretisi olarak sayılır ancak kültür üzerindeki etkisi bakımından Taoculukla birlikte sınıflandırılabilir.

19 Konfüçyüs, *The Analects*, Arthur Waley (çev.), Wordsworth, Ware, 1996 (*Analektler*, Arya Yayıncılık, İstanbul, 2011).

her tüccar ve soylu ailenin düşüydü çünkü kamu görevi, her ne kadar kazançlı olsa da, herhangi bir özel mevkiden ölçülemeyecek kadar daha yüksek kademede yer alıyordu. Ünlü bir atasözü "On bin mesleğin hepsi değersizdir yalnızca öğrenim üstündür," demektedir. Burada yine, Batı'da ve Hindistan'da daha önce karşılaşılan "daha yüksek" ve "daha alçak" yaşam tarzları arasındaki niteliksel bir uçurum; parayla kapatılamayacak bir uçurumla ilgili kavramı görüyoruz. Gerçekte, eğitim sadece usandırıcı bir harcama olarak görülürken, devlet görevinin genellikle kazandıracağı hakiki şöhretten daha çok yolsuzluk için sunduğu fırsatlar için istendiğini söylemeye gerek yoktur. Bununla birlikte, ticari değerlerin Çin toplumuna tümüyle öne çıkmasının hiçbir zaman mümkün olmamasını sağlamak kaydıyla, kendi çıkarını gözetmeyen eğitilmiş görevli *ideali* sürekli olarak parlak kalmıştı.

Genellikle olduğu gibi, Çinli memur işten atıldığı zaman avunmak için Taocu gelenek seçeneğine dönerdi. Eğer Konfüçyüsçülük ağırbaşlı ve gerçekçiyse Taoculuk da şiirsel ve idealistti. Li Bai'nin bir şiirinin dizesi, "Ah, akıp giden bu hayat, bir düş gibi," diye devam ediyor, "Gerçek mutluluk çok az bulunur!"[20] Taocu ruh hali arzuludur, trajik değildir; buna rağmen, hiçbir şey devam etmese de, güzellik anları hâlâ akışının içinden zorla söküp alınabilir. Bu gibi anların tadını çıkarmak Taocu yaşam sanatıdır. Onun ruhu bir dostuyla bir tapınağa birkaç gün için kapanıp vakit geçirdiği sırada 17. yüzyıl dönemi eleştirmeni Jin Shengtan tarafından not alınan "otuz üç mutlu an" ile güzel biçimde yakalanmıştır. İşte bunlardan beşi:

> Yemekten sonra yapacak bir şeyim yok ve bazı eski sandıklarda bulduklarımı elden geçireceğim. Aileme borcu olan kişilerden kalan yüzlerce borç senedi buldum. Bu kişilerden bazısı ölmüş bazısı hâlâ yaşıyor ama her durumda parayı geri almak için bir umut yok. Kişilerin arkasından, bu belgelerin tümünü toplayıp üst üste koydum ve onları ateşe verdim ve gökyüzünde en son duman izi de kaybolana kadar baktım. Ah, bu mutluluk değil midir?
>
> Sabah uyandığımda evdeki bir kişinin iç geçirdiğini ve geçen gece bir kişinin öldüğünü söylediğini duydum. Kimin öldüğünü öğrenmek için hemen sordum ve bu kişinin kasabadaki en cimri, en çıkarcı kişi olduğunu öğrendim. Ah, bu mutluluk değil midir?
>
> Parlak yeşil bir karpuzu bir yaz günü öğleden sonra keskin bir bıçakla büyük kırmızı bir tepsi üzerinde kesmek. Ah, bu mutluluk değil midir?

---

20 Li Bai, "On a Banquet with my Cousins on a Spring night in the Peach Flower Garden", Burton Watson (çev.), *Chinese Lyricism: Shih Poetry from the Second to the Twelfth Century* içinde, Columbia University Press, New York, 1971.

> Pencereyi açıp içerdeki bir eşekarısını dışarı çıkarmak. Ah, bu mutluluk değil midir?
>
> Bir kişinin uçurtmasının ipinin koptuğunu görmek. Ah, bu mutluluk değil midir?[21]

İşte şimdiye kadar gördüklerimize hiç benzemeyen bir iyi yaşam vizyonu. Jin'in listesinde felsefi ya da dinsel bir ideal yer almıyor; kendini mükemmelleştirdikten ya da kendini feda ettikten sonra uğraşmak düşünülmemiş. Sadece birkaç sıradan mutluluk anının kayıtlarıdır – bazı cömert, bazı havai, tamamıyla bazı *schadenfreudig* (bir oh denilen an). Romantizm akımının Batılı okurlara zihinlerini bunun kadar özgür ve amaçsız gezinmek için serbest bırakmalarını öğretmek için iki yüzyıl daha geçmesi gerekecekti.

Jin'in listesindeki tecrübeleri yaşamak için paraya ihtiyaç yoktu ya da çok az para yeterli olurdu ve bu olgu onların çekicilikleri açısından önemliydi. Jin ayı paçası çorbası ya da koyun yağı patesinin lezzetleri hakkında yazmış olsaydı bu bize sadece acayip görünecekti. Temel, evrensel konular hakkında yazması nedeniyle insani olmaktadır. Epikürcülük gibi Taoculuk da, basit hazların felsefesiydi. İdeali *yinshi* ya da münzeviydi; kendini şiir yazmak, resim yapmak ya da sadece eski dostlarıyla çay içmek için toplumdan geri çeken insandı. *Yinshi* de sofu değildi. Resimlerini balıkçılar ya da çobanlar süsleyebilirdi ama kendisinin bu tür bayağı işleri yapmak gibi bir sorunu yoktu. Başka yerlerde de olduğu gibi, Çin'de de basit ve kaba yoksulluk yaşanılacak değil tefekkürü yapılacak bir şeydi.

Eskiçağ dönemi Çin edebiyatı tam olarak Aristo'nun paranın yozlaştırıcı etkilerinin tartışılmasıyla aynı konuyu içermemektedir ancak altta yatan fikir İÖ. 1. yüzyılda yaşamış tarihçi Sima Qian tarafından büyük canlılıkla ifade edilmişti:

> Servet arzusunun öğretilmesine ihtiyaç yoktur; o tüm insan doğasının bütünleyici bir parçasıdır. Bundan dolayı, ordudaki genç erkekler kentlere saldırıp duvarlara tırmandıkları ve düşman hatlarını yarıp düşmanı geri püskürttükleri zaman ... bunun nedeni zengin ödülü almanın düşüyle tahrik edilmiş olmalarıdır ... Aynı şekilde, Chao kadınları ve Cheng kızları yüzlerini boyayıp büyük utu çalmaya başladığı; bluzlarının uzun kollarını sallayıp ince topuklu ayakkabılarıyla gezindikleri; gözleriyle davet edip yürekleriyle çağırdıkları; bir patronla buluşmak için yaptığı binlerce kilometre yolculukta mesafeye hiç önem vermemesi ve o patronun genç ya da yaşlı olmasının hiç fark etmemesi ... bunun nedeni zenginliklerin peşinde koş-

21 Akt. Lin Yutang, *The Imporatance of Living*, Harper, New York, 1998), s. 132-136.

> malarıdır ... Hükümetteki yetkililer deyimlerle hile yapıp yasaları kendilerine göre çevirdikleri; sahte damgalar hazırlayıp belgelerde sahtekarlık yaptıkları; bıçakla kesme cezasını önemsemeyip bu cezaları işledikleri suçlar keşfedilirse kendilerini beklediğini düşündükleri zaman, bunun nedeni rüşvet ve armağanlara batmış olmalarıdır ... Bu nedenle, insanlar tüm bilgilerini ve tüm yeteneklerini sadece para biriktirmek için kullanılırlar. Bu paranın bir kısmını başkalarına vermeyi düşünmek için hiçbir zaman bir güçleri kalmamıştır.[22]

Aristo ve Dharmasutralar gibi, Sima da paranın insan çıkarlarının kendi amaçlarına çevirme gücünden dehşete kapılmıştır. Ve iyi bir Konfüçyüsçü olarak, özellikle kamu hizmetinin fuhuş ve savaş düzeyine indirgenmiş olmasını görmekten çok üzülmüştür. Oysa aynı zamanda, bütün bunlar hakkında yapacak çok az şey olduğunu, bunun sadece dünya hali olduğunu düşündüğü gözükmektedir. Üslubu teslimiyetçi ironi ifadesidir; reformcu heves değildir.

Eski Avrupa, Hindistan ve Çin uygarlıklarının hepsi, Aristo'dan almamış olsalar da, temelde Aristocu bir bakışı paylaşmaktaydı. Hepsi ticareti haklı olarak politika ve tefekkürün emri altında görmekteydi; öte yandan aynı zamanda, onun bu öteki faaliyetlerin hepsini kendi amacına boyun eğdirme kapasitesini fark etmişler ve bundan korkmaktaydılar. Para sevgisine hepsi kendi yararları uğruna doğru yoldan sapmak olarak bakmaktaydı. Büyük ve geniş ölçüde bağımsız üç kültür arasındaki bu anlaşma bize duraklamamız gerektiğini gösteriyor. İnsan iyiliğini ilgilendiren konularda, tüm dünyanın kanaatinin tümüyle yanılması mümkün değildir. Biz de kendi resmî düşüncemizin kabul etmemize izin verdiğinden daha fazla Aristocuyuz. Büyümeye adanmış kişiler ne söylemiş olursa olsun, üzeri örtülü olarak paranın kendi içinde bir amaç olmadığını ve temelde hayattaki iyi şeylerin tadını çıkarmak için bir araç olduğunu biliyoruz. Bununla birlikte, sağlık, sevgi ve boş zamanı bir tomar kâğıt parçasına ya da elektrikli dürtüye feda etmek – *bundan* daha aptalca ne olabilir?

İYİ YAŞAMIN GÖZDEN KAYBOLMASI

Bütün ardında iz bırakan seslere rağmen, iyi yaşam fikri artık Batı dünyasındaki kamusal tartışmaların bir kısmını oluşturmuyor. Politikacılar davalarını seçim, etkinlik ya da hakların korunması açısından savunmaktadırlar. "Bu politika, insanların yararlı, uygar yaşama yönelmesine yardım edecektir," demiyorlar. Özel tartışmalar da takıma uymaya eğilimli olmuşlardır. Kaç öğret-

---

22 Burton Watson, *Records of the Grand Historian of China*, cilt 2, Ssu-ma Ch'ien'in *Shih chi* adlı yapıtından çeviri, Columbia University Press, New York, 1961, s. 491-492.

men öğrencilerinin ilgisini bazı etik ya da estetik sorunları üzerine çekmek için, yalnızca sorunları üzerine çekmek için, sadece yorgun göstermelik bir alçakgönüllülük havasıyla söz etmek dışında, çaba göstermiştir?

Bu gelişmenin sonucu mal edinme içgüdüsünün tüm bağlarından koparılarak serbest bırakılması olmuştur. Eğer iyi yaşam diye bir şey yoksa o zaman mal edinmenin mutlak bir hedefi olmayacaktır; yalnızca, başkaları tarafından da paylaşıldığı için, ötekilere göre "onun kadar" ya da "ondan daha fazla" şeklinde göreceli bir hedef olarak uzaklık içinde sonsuza doğru uzaklaşması gerekmektedir. Karşılaştırmak için, iki insanın belli bir kasabaya doğru yürüdüğünü düşünün. Yolda kayboluyorlar, oysa şimdi tek bir amaçla, arkadaşlarının önüne geçmek amacıyla yürümeyi sürdürüyorlar. İşte durumumuzu gösteren bir düş. Tüm doğal içgüdülerin kaybolması bizi yalnızca iki seçenekle bırakıyor: Öne geçmek ya da arkada kalmak. Konum mücadelesi kaçınılmazdır. Bulunacak doğru bir yol yoksa en iyisi öne geçmektir.

İyi yaşamın gözden kaybolmasını nasıl açıklayabiliriz? Son bölümde, kötü dürtülere doğurabilecekleri iyi sonuçlar yararına izin vermenin mümkün olabileceği fikrinin tarihini izledik. Ancak incelediğimiz yazarlar –Mandeville, Goethe, Marx, Marcuse ve Keynes– kötü dürtülerin gerçekten kötü olduğu yanılsaması içinde değildiler. Bu inancı başkaları için teşvik etmelerine rağmen kendileri adil olanın yanlış ve yanlış olanın adil olduğuna inanmamışlardı. Ne var ki, son birkaç onyıl ortak eğilimleri hakiki "yanlış" ve "adil" dilini yozlaştırmak olan iki düşünce hareketinin zaferini görmüştü – bir yanda modern liberal kuram, öte yanda neoklasik ekonomi bilimi. Bu iki hareket aralarında, eski etik gelenekleri marjinal, karşı-kültürel konum içinde kalmaya zorlayarak kamusal söylem üzerinde sanal bir tekel kurmuşlardır.

John Rawls'ın *A Theory Justice* adlı kitabının 1971'de yayınlanmasından beri, liberal düşünürler iyinin rakip kavranışları arasında kamusal tarafsızlık olmasında ısrar etmişlerdir.* Devletin ağırlığını bu veya şu etik görüşün arkasına koymaması gerektiğini; daha çok, başkaları için de benzer özgürlükleriyle uygun olduğu noktaya kadar yurttaşlarını kendi ahlaki hakları izlemek için serbest bırakmaları gerektiğini iddia etmektedirler. Felsefi idealin pratikte asla gerçekleşmediğini söylemeye gerek yoktur. Fransız devleti tesettür giyenlere karşı tutumunda tarafsız değildir ve herhangi bir liberal devlet de eroinle ilgili tarafsız değildir. Ancak iddia düzeyinde, Rawls'ın ideali zafer ka-

(*) Rawls'ın yanında, önde gelen "tarafsızlar" içinde Ronald Dworkin ve Robert Nozick vardır. Diğer liberal filozoflar, özellikle Joseph Raz bu fikri eleştirmektedir. Ancak daha büyük bir politik alanda, onları eleştirenler değil tarafsızlar çok etkili olmuştur.

zanmıştır. Bugün açıkça korumacı politikalar bile, seçimi teşvik ya da üçüncü taraflara karşı zarar verilmesini önlenmesini teşvik gerekçelerine dayanarak savunulmaktadır. Örneğin, pornografi kadınları sömürdüğü ve erkekleri tecavüz etmeye kışkırttığı gibi kuşkulu gerekçelerle lanetlenmektedir hâlbuki ona yapılacak gerçek saldırı –zevk ve duyguların düzeyini düşürmek– üzerinde söz edilmeden sürmektedir. Başka yerlerde olduğu gibi burada da, etik savunmalarını verimsiz teknik arayollara saptırarak ne olması gerektiğini tarafsızlık ilkesi kamusal tartışmalar üzerinde soğuk duş etkisi yapmıştı.[23]

Devlet tarafsızlığı ilkesi şimdi o kadar iyi yerleşik hale gelmiştir ki bazen onun ne kadar devrimci olduğunu unutuyoruz. 1960'lara kadar, liberalizm esas olarak tarafsızlık değil hoşgörü öğretisiydi. Ayrım önemlidir. Hoşgörü, yanlılık eksikliği değil, ancak olumlu etik erdemdir; kendini tutma, durgunluk, iyi huy ve mahremiyete saygıyı ima eder. Hoşgörü, bir ahlaki ya da dinsel öğretinin ötekiler üzerinde kamusal başvuruyu egemen kılmaz; sadece rakiplere yapılan muamelelerde itibar ve saygının öne çıkarılmasında ısrar eder. En son olarak, hoşgörünün varacağı yerin hoşgörüsüzlük olması gerekli değildir; hâlbuki tarafsızlık her durumda evrensel olmak zorundadır. Hoşgörülü devlet nekrofiller (ölülere karşı cinsel ilgi duyanlar), neo-Naziler ve benzerlerine karşı tutumunda, tarafsız devletin ikilemiyle karşılaşmaz.

Hoşgörüden tarafsızlığa kayışın iki ana nedeni vardır. Birincisi, eski hoşgörü kültürünün ana dayanağını oluşturan liberal Protestanlığın düşüşüdür. İkincisi, artan etnik ve kültürel çeşitliliktir. 1950'lerden bu yana, Avrupa devletleri çok sayıda Beyaz olmayan, Hıristiyan olmayan göçmenlere kapılarını açmıştır; öte yandan Amerika'da WASP (Beyaz, Anglosakson, Protestan) üstünlüğü Siyahlar, Katolikler ve Yahudilerden gelen saldırılarla gelmiştir. Bu gelişmelerin sonucunda, bir dinsel ya da kültürel geleneğin ötekiler üzerindeki kamusal tercih başvurusu, her ne kadar az ya da simgesel olursa olsun aşağılayıcı olarak düşünülmüştür. İronik olarak, tarafsızlık talebi eski seçkinlerin loncalardan kurtulmuş üyelerinden olduğu kadar azınlıkların kendilerinden gelmiştir; bu kişilerin birçoğu tarafsız fakat despotik bir sekülerizm altında yaşamak yerine hoşgörülü rakip bir itirafın gölgesi altında yaşamayı tercih edeceklerdi.[24]

---

23 Bu tez Michael Sandel tarafından şu yapıtında kuvvetle geliştirilmiştir: *Justice: What's the Right Thing to Do?*, Allen Lane, Londra, 2009, s. 244-269 (*Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, Bigbang, İstanbul, 2013).

24 Taraq Modood, örneğin, İngiltere'deki dinsel düzeni savunmuştur ancak şimdi diğer dinsel gruplara yayılabileceğini iddia etmiştir. Bkz. Taraq Modood, *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity, Muslims in Britain*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2005, s. 146-150.

Kamu yaşamının ahlak yönünde değerlendirilmesinden uzaklaşma için daha da önem oluşturan konu, özellikle dünyanın her yanında şimdi üniversite ve iş idaresi okullarında öğretilen haliyle ekonomi disiplinidir. Ekonomistler (genelleştiriyoruz ama büyütmüyoruz) dikkatle istekler üzerinde yargı belirtmekten kaçınmaktadır. J. K. Galbraith, "Ekonomide hiçbir şey bir bireyi bu kadar çabuk biçimde, daha fazla besin için arzunun geçerliği ve daha gelişmiş bir araba için arzunun anlamsızlığı üzerine eğilimi işaret edecek kadar yetersiz eğitim almış olarak damgalayamaz,"[25] diye yazmıştı. Ekonomistlerin hepsi en azından belirli sınırlar içerisinde isteklerin *tatmini* için vardır. Ancak isteklerin kendisi karşısında, titiz bir kayıtsızlığı iddia etmektedirler.

Ekonomi biliminin bu tuhaflığı disiplinin Aristo'ya karşı ampirist isyandaki köklerinin bir ürünüdür. Bu isyanın önderi John Locke, "Eski filozoflar," diye yazmıştı, "en iyinin (*summum bonum*) zenginliklerde ya da bedensel zevklerde da erdemde ya da tefekkürde olup olmadığını boşuna soruşturmuşlardı; ve yine en iyi lezzetin elma erik ya da ceviz de bulunup bulunmadığı konusunu makul bir şekilde tartışmış olmaları mümkündü."[26] Locke cennet ve cehennemin varlığının bizim erdemli şekilde hareket etmemiz için önemli bir ilgi göstermemizi teşvik ettiğini sağgörüyle kabul etmektedir ancak bunun için olmasa bile, hiçbir yaşam tarzının bir diğerine tercih edilmesinin mümkün olamayacağını eklemektedir. Bu skeptik (kuşkucu) duruş açısı ana akım ekonomi bilimine "isteklerin verili olma durumu" sloganı altında geçmiştir. Eskiçağ döneminde yaşayanlar için olduğu gibi, arzu artık nişanını vurma ya da ıskalama gücü olan bir ok olmaktan çıkmıştır; suçu ve yanlışı olmayan açık psikolojik bir olgu olmuştur. İç doğamızdan kaynaklanan arzu edilebilir bir yaşam yoktur, yalnızca *arzu edilebilir yaşamlar* dizisi vardır.

Bu modernizm öncesi ekonomik düşüncenin kilit taşı bir kez yerinden oynatılınca öteki taşlar hemen yere düşecektir. Bakılacak ilk yer ihtiyaç ve istekler arasındaki ayrımdır. Klasik anlayış içerisindeki ihtiyaç kavramı nesneldir; yaşamın ya da iyi yaşamın gereksinimlerine karşılık gelir. Buna karşıt olarak, istekler psikolojik bir olgudur; istek sahibinin "zihnindedir". İhtiyaçlar ve istekler birbirinden bağımsızdır. Çocuğun ilaca ihtiyacı vardır ama onu istemez; bir kitap kurduysa, Blake'in kitabının ilk baskısını ister ama ona ihtiyacı yoktur. "X" için duyulan ihtiyaç "x" için ahlaki bir iddiada bulunur,

---

25 John Kenneth Galbraith, *The Affluent Society*, Hamish Hamilton, Londra, 1958, s. 115.

26 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, cilt 1, Clarendon, Oxford, 1894, s. 351 (*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000).

hâlbuki sadece "x"i istemek bunu yapmaz. Dilenciler ihtiyaçları hakkında konuşurlar ama asla istekleri hakkında konuşmazlar.[27]

İyi yaşam kavramı çıkarıldığında, modern ekonomi bilimi için ihtiyaç ve istekler arasındaki ayrımın hiçbir anlamı kalmamaktadır. "Arthur'un bir cekete ihtiyacı var," deyişi "Arthur ... *yapmak için* bir cekete ihtiyacı var," tümcesinin bir kısaltması olarak okunmalıdır; burada nokta noktalar Arthur açısından bir istek ifade etmektedir. Ekonomistler zorlandıklarında, asgari ihtiyaçların varlığını kabul edebilirler; ancak muhtemelen bu ihtiyaçların hayatta kalma arzusu koşuluna bağlı olduğunu (normal olarak dayandığı) ekleyeceklerdir. Başka bir ortak strateji ihtiyaçları isteklerin özel bir sınıfı olarak yorumlamaktır – yani, fiyattaki değişimlere göreceli olarak tepki vermeyen ya da ekonomi jargonundaki ifadesiyle, "fiyat esnekliği olmayan" denebilir. Ancak bu normal ihtiyaç kavramımızda bir değişiklik yapılmasını gerektirmektedir; açıklık getirilmesini değil. Eroinin fiyat esnekliği yoktur ama bağımlılar eroine *ihtiyaç* duymazlar. "İğne yapmaya ihtiyaç duyduklarından" söz edebilirler ama hayatlarının riske sokan durumlar dışında bu doğru bir ifade değildir. Sadece bir iğne yapmayı çok istemektedirler.

İhtiyaç ve istekler arasındaki ayrımla çok yakından ilişkili bir ayrım, ihtiyaç mallarıyla lüks tüketim malları arasındaki ayrım uygun düşmektedir. Klasik anlamda ihtiyaç malları yaşam ya da iyi yaşam için gerekli şeylerdir. "Hiç kimse ihtiyaçları karşılanmadıkça iyi yaşayamaz ya da hiç yaşayamaz."[28] Lüks mallar, buna karşın istenilen ancak ihtiyaç duyulmayan şeylerdir. Yine bu iki terim ahlaki söylem yüklüdür: İhtiyaçlar her zaman hepsinden önemli olmasa bile, her zaman hak iddia edilen mallardır; lüks tüketim malları ihtiyaridir ve muhtemelen baştan çıkarıcı ekstralardır. Bir ihtiyaç malı asla lüks bir mala feda edilmemelidir. Ancak eğer iyi yaşam diye bir şey yoksa o zaman "ihtiyaç malları" gıda ve barınak gibi asgari geçim mallarına ya da belirli bir toplumsal rolün gereksinimlerine karşılık gelir. Ve bu ikinci anlamıyla, lüks mallardan yalnızca geleneksel olarak ayrılır, doğal olarak değil. Birinci sınıf yolculuk üst düzey yönetici için bir ihtiyaçtır ama sırt çantasıyla gezen birisi için bir ihtiyaç değildir. Evin içindeki tuvaletlere İngiltere'de bugün bir ihtiyaç olarak bakılmaktadır ancak elli yıl önce öyle değildi.

---

27 İhtiyaç/istek ayrımı üzerine klasik bir modern tartışma için bkz. David Wiggins, *Wiggins, Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 1-49.

28 Aristo, *Politics*, s. 1989 (*Politika*).

İkinci konu "yeterlilik" ya da kifayet kavramıdır. Aristoculuk anlamında "yeterli" kavramı, "iyi yaşam için yeterli" anlamına geliyorsa, modern ekonomist için bu yalnızca "istekleri tatmin etmek için yeterli" anlamına gelmektedir (Billy Bunter'ın kilerindeki sosislere pırıltılı bir bakış fırlatırken haykırdığı, "Yeterince yok," ifadesi bu ruhla söylenmiştir). Bu arzuyla ilişkili anlamında anlaşıldığı takdirde, sorduğumuz "ne kadarı yeterli?" sorusunu bir omuz silkmesiyle, "Ne kadar istiyorsun?" diye yanıtlamak mümkündür. Ve yine doğal olarak, eğer yeterli "İstekleri tatmin etmek için yeterli," anlamına geliyorsa, yeterli olandan daha fazla istemek gibi bir şey olması mümkün değildir. Açgözlülük bir kötülük olarak göz önünden kaybolur.

Son ancak önemli, modern ekonomistler kullanım değerinin esas anlayışından vazgeçmişlerdir. Aristo için, gördüğümüz gibi, bir nesnenin kullanım değeri onun iyi yaşama yaptığı belirli bir katkısıdır. Örneğin, şarap her ikisi de esas insani iyilik olan yiyecek ve dostluğu geliştirir. Bu nedenle, kullanım değerine sahiptir, hâlbuki kokainin (ne yiyecek ne dostluk ne de başka insani bir iyiliği geliştirmez) kullanım değeri yoktur. Benim kokaini şaraba tercih etmem bu olguyu değiştirmez; sadece benim yozlaşmış zevkim olduğunu gösterir.

Aristo'nun kullanım değeri anlayışı Smith, Ricardo ve tabii ki, onu güçlü eleştirel çalışmasında ele alan Marx tarafından devralınmıştı. Ancak 19. yüzyıl sonunda ve kısmen Marx'a tepki olarak ekonomistler onu parçalarına ayırmaya koyuldular. Yeni yaklaşımın öncülerinden Carl Menger, "Değer," diye yazıyordu, "malların içinde kendiliğinden saklı bir şey değildir, onların bir özelliği değildir ya da kendi başına bağımsız olarak var olan bir şey de değildir. Ekonomi yapan insanın kullanımına sunulan malların önemi hakkında yaptığı bir yargıdır."[29] İngilizce adı *utility* (fayda) ile daha iyi bilinen bu yeni değer kavrayışı, o zamandan beri bu disiplin içinde bir standart haline gelmiştir. Fayda tümüyle betimleyici bir kavramdır; ne istediğimi ifade eder, ne istemem gerektiği değil. Paramı şarap yerine kokaine harcamayı tercih ediyorsam – peki, o zaman bana kokainin faydası daha fazladır.

Fayda kavramının keşfi ekonomik analiz içinde büyük bir ilerleme olarak sevinçle karşılanmıştı, önemliydi çünkü Aristo'nun kullanım/değişim değeri ilişkisine ait eski sorunu çözmüş gözüküyordu. Aristo, iyi yaşama farklı yönleriyle katkıda bulunan domuz ve yatağın, her şeye rağmen tek bir parasal ölçekte değerlendirmenin nasıl mümkün olduğuna dair çözülmez

29 Carl Menger, *Principles of Economics*, James Dingwall ve Bert F. Hoselitz (çev.), Free Press, Glencoe, Ill., 1950), s. 120-121 (*İktisadın Prensipleri*, Liberte Yayınları, İstanbul, 2009).

bir bulmaca kurgulamıştı. Ancak bu yeni perspektiften bu sorun gözden kaybolmaktadır. Eğer kullanım değeri, sadece "tüketimdeki fayda" ve değişim değeri de, "değişimdeki faydaysa"; Mengel'in sözcükleriyle, bu ikisi sadece "değerin tek genel olgusunun farklı biçimleri"[30] olarak gözükmektedir. Artık bir değer türünü bir başkasına dönüştürmekle ilgili metafizik sorun yoktur, ancak yalnızca tüketim mallarının hangi noktada kullanılmak yerine değiştirileceğinin belirlenmesiyle ilgili teknik bir sorun vardır. Ne var ki, fikirler tarihinde genelde görüldüğü gibi, Aristo'nun sorunu gerçekten çözülmüş olmak yerine daha kolay bir diğeriyle yer değiştirmiştir. Sadece tüketimdeki faydadan daha çok gerçek *kullanılabilirlik* olarak özgün anlamıyla anlaşıldığında, aynen rengin uzunluk birimine çevrilmesinin mümkün olamaması gibi, kullanım değerinin de değişim değerine dönüştürülmesi mümkün olamaz.

Kullanım ve değişim değeri arasındaki ayrım sorunun çözülmesi, yol açacağı sonuca gebeydi. Aristo'dan Keynes'e, değişim değeri –ya da onun tam somut hali olan para– ayrı ve sorgulanabilir bir takip nesnesi olarak görülmüştür. Virgil *auri sacra fames*'den, lanetlenmiş altın tutkusundan söz ediyordu. Keynes için, "bir tutku olarak" ve sadece "yaşamın eğlenceleri ve gerçekliklerine ulaşan bir araç" olmayan para sevgisi "o akıl hastalıklarında uzmanlara tüyleri ürpererek teslim edilen yarı kriminal, yarı patalojik eğilimlerden birisiydi."[31] Ancak eğer modern ortodoksluk doğruysa burada Keynes tarafından çizilen ayrımın özü yoktur. Kumanda ettiği iyiliklerden ayrı olarak paranın kendisi özel bir sevgi nesnesi olamaz. Midas ve Shylock'un tutkusu hiç de olumlu bir tutkuya dönüşmez, ancak sadece gelecekteki tüketimin şimdiki tüketime tercih edilmesidir ya da belli bir derecede riskten kaçınmadır. Bazıları bunu entelektüel ilerlemenin bir işareti olarak görmektedir. Biz onu ekonomik düşüncede bir gerileme olarak görmeye eğilimliyiz.

Biraz ara verelim ve anlattıklarımızı gözden geçirelim. Modernizm öncesi ekonomik düşünce tarafından –ihtiyaçlar ve istekler, ihtiyaç malları ve lüks tüketim malları, kullanım ve değişim değeri arasında– çizilen çeşitli ayrımların hepsi bazı yaşam tarzlarının aslen ötekilere göre daha üstün olduğu varsayımına dayanmaktadır. Modern ekonomi bilimi bu varsayımdan vazgeçmiştir. Artık İyiyi gerçekleştirmeyi özlememektedir ancak yalnızca insan-

30 *A.g.e.*, s. 229.

31 Virgil, *Aenid*, Bk. 3, satır 56; John Maynard Keynes, *Essays in Persuasion, The Collected Writings of John Maynard Keynes*, cilt 9, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, s. 369.

ların "iyiyi" kendi algıladıkları haliyle gerçekleştirebilecekleri koşulları yaratmayı amaçlamaktadır. Ekonomist Robert Frank ortodoks görüşü özetlerken, "Birbiriyle yarışan iyi yaşam anlayışlarının çokluğu verili olduğunda," diye yazıyordu, "herhalde en çok umut edebileceğimiz konu toplumsal kurumlarımızda, bize uyan yaşamı elde etmek için her birimize mümkün olan en geniş toleransı sağlayacak olmalarıdır."[32] Ekonomistlerin insan doğasını yeniden yapmak için ihtirasları yoktur. Kişileri oldukları gibi alırlar, olmaları gerektiği gibi değil. Cennet ve ütopya adına işlenen tüm dehşet olaylarına rağmen bu onlara uygun ılımlı bir tutum gibi gözükmektedir.

Ancak neden –bu noktada bir eleştirmen araya girebilir– ekonomistlerin söylediğine ayrıcalık tanımamız gerekiyor? Sonuçta, diğerleri arasında sadece bir akademisyen grubunu oluşturuyorlar ve hatta o kadar da popüler bir grup değildirler. Ancak böyle bir gerekçeyle onları ayırmak aptalca olacaktır. Ekonomi bilimi sadece herhangi bir akademik disiplin değildir. Çağımızın teolojisidir; yüksek ya da alçak, tüm çıkarların güç alanlarında saygın bir oturum kazanmak istiyorlarsa konuşmak isteyecekleri bir dil olacaktır. Ekonomi bilimi özel konumu öteki disiplinlerin politik tartışmalarda ağırlığını koymayı başaramamasına borçludur. Felsefe kamu yaşamında 20. yüzyıl başlarına kadar güçlü bir kuvvetti; o zaman geri çekilerek dilde kılı kırk yaran kişiler arasına katıldılar. Sosyoloji Weber ve Talcott Parsons döneminde nüfuz kazanmak için bir adım öne çıktı, ancak hiçbir zaman ekonomiye rakip olabilecek sistemli bir kuram bütünü geliştiremedi. Tarih gücün yüceltilmesi karşısında dayanamayıp yenildi. Şairler ve eleştirmenler bir zamanlar, T. S. Eliot ve F. R. Leavis tarafından özlü biçimde yeniden canlandırılan bir tutkuyla, "dünyanın onaylanmamış yasa yapıcıları" olarak övülmekteydi ancak şimdi sessizce geri çekildiler. Bu alanın tamamı ekonomi bilimine bırakılmış oldu.

Ekonomi biliminin akademik rakipleri üzerinde kazandığı zafer daha büyük bir toplumsal değişimi, kurumsal otoritenin çöküşü diyebileceğimiz bir olayı yansıtmaktadır. Kilise ve toprak sahibi aristokrasi tarafından kutsal olarak kabul edilen ve yazarlar, sanatçılar ve üniversite öğretmenlerinden oluşan bir "seçkinler grubu" tarafından tutundurmaya çalışılan iyi yaşam ideali İngiltere'de 20. yüzyıla girerken güçlü bir kuvvet uyguladı. Sanayi kasabalarında, paylaşılan çalışma örneği tam olarak Aristo'nun söylediği anlamda "iyi" olmasa da, en azından tümüyle en yüksek düzeyi hedefleyen

32 Robert H. Frank, *Luxury Fever: Money and Happiness in an Era of Excess*, Princeton University Press, Princeton, 2000, s. 66.

yaşam tarzlarının yükselmesine yol açtı. Bunların hepsi şimdi bitmiştir. Politik rolünden yoksun kalan aristokrasi zenginlerle kaynaşmıştır; seçkinler grubu küçük ve etkisi kalmayan bir zümredir; eski Kiliseler eski kimliklerinin gölgesidir ve işçi sınıfı dağılmış ve güçsüzdür. Atomist ve sübjektivist neoklasik ekonomi bilimi boşluğu doldurmak üzere kendini şişirerek büyümüştür.

Burada incelenen iki düşünce geleneği; Rawls sonrası liberalizm ve neoklasik ekonomi biliminin her ikisi de, şu veya bu yaşam tarzı için herhangi bir *kamusal* başvuru gösterilmesini yasaklamaktadır. Hiçbiri kendileri için belli bir yaşam tarzının "iyi" olduğuna ve bunun için onu destekleyecek kadar çalışmaya karar veren bireylere herhangi bir itirazları olmamıştır (Eğer "fayda fonksiyonları" bu tarz şekillenmişse, biz kim olur da onları ret ederiz?). Ancak bu ayrıcalık gözüktüğünden daha az cömert olabilir. Bizimki gibi bir toplumsal tür için iyi yaşam esasta ötekilerle ortak bir yaşamdır. Onun yuvası bireylerin beyinlerinde değil ancak işleri birlikte yapan insan gruplarındadır. Benim arzum kasaba meydanında bütün gün misket oynamaktır ancak kasaba meydanında kimse yoksa ya da kasabada meydan yoksa hiçbir şey yapamam. Kolektif katılım en ıssız insani vizyonların yerine getirilmesi için esastır.

Doğal olarak, liberal bir toplumda bireylerin hayatlarını iyi yaşamak için bir araya gelmelerini önleyecek hiçbir şey yoktur. Ütopyacılar ve sekterler tipik olarak tam da bunu yapıyorlar. Ne var ki (bu iyi yaşamın esasta kamusal olduğuna işaret eden daha derin, ikinci bir anlamı göstermektedir) bu tür gruplanmalar canlılıklarını sürdürmek için çevrelerini kuşatan kültürleri tanımaya bağımlıdırlar ve bu olmazsa güvensizlik ve içe kapanmaya zorlanacaklardır (Modern toplulukların kaderini sanki bütün toplum tarafından ahlaki ve maddi olarak desteklenmiş ortaçağ manastırındakilerle karşılaştırın). Özel isteklerin tatminine adanmış bir dünyada, iyi yaşam en iyi marjinal bir kaygı, garip kişiliğe sahip kişilerin ve heveslilerin işi olarak mümkün olur. Yandaşları onların rekabetin getirdiği baskılara "kadar" dayanamayacakları ve ideallerinin sadece başarısızlığın gizlenmesi için bir maske olacağını savunan düşünceyle hastalanmaya mecburdur. Bu nedenle, her ne kadar liberal bir toplumun iyi yaşama dair her vizyona izin verdiği doğru olsa da; aynı nedenle onları kabul etmeye hazır değildir.

İyi yaşam fikri dünyada birden meydana çıkan insani düşüncenin bir evrenselidir. Biz tek başımıza onu ortadan kaldırmaya uygun görünüyoruz. İyi yaşam değil, yaşamın kendisi –rahatlığı, kolaylığı ve uzatılması– bizim önemli hedefimiz haline gelmiştir. Bizimki, Nietzsche'nin öngördüğü çağdır,

"insanın artık özlem okunu insanın ötesine atmayacağı ve yay telinin vızıldamayı unutacağı!"[33] zaman olacaktır.

İyi yaşamın gözden kaybolması Birinci Bölüm'de ana hatlarını çizdiğimiz isteklerin sonsuz genişlemesini açıklamaktadır. Doyumsuzluk eğiliminin her zaman farkında olunmuştur, ancak daha önceleri yasaklamalar ve karşı ideallerle denetim altında tutulmuştur. O yasaklama ve idealler şimdi kaybolmuştur. İnsani iyiliğin herhangi bir vizyonundan koparıldığında ve kıskançlık ve sıkıntıyla teşvik gördüğünde, istekler efsanevi Hidra'nın başları gibi çoğalırlar.

Yine de, karanlık kalkmamış değildir. Bu bölümde tanımladığımız iyi yaşam vizyonları ötekilerin, genellikle kölelerin emeğiyle geçinen küçük seçkinlerle sınırlıydı. Geleneksel ekonomilerin asgari geçim düzeyinin üzerinde daha büyük sayıda kişiye bakması mümkün değildi. Şimdi, tarihte ilk kez, bu seküler adaletsizliği değiştirme durumundayız. İyi yaşamı ya da en azından iyi yaşam ihtimalini, herkese yaymak için maddi gücüne sahibiz. İnsani gelişmenin gereksinimleri artık insani adaletle çelişmemektedir.

Ancak ya aynen "en iyi" ve "en yüksek" sıfatlarının karşılıklarını bulmanın mümkün olamaması gibi iyi yaşam da ihtimal olarak değil de ilkesel olarak toplumun tüm üyeleri için uygun değilse? Ya doğası gereği züppece veya karşıtlık içeren bir kavramsa; iyi *olmayan* yaşam tarzlarının varlığı üzerine kurulu kavramlarsa? Kuşku rahatsız edici derecede makuldür. Klasik etikin büyük bölümü değersiz ve sakat doğanlara karşı aşağılama içindedir ve hatta Hıristiyanlıktaki yardım erdemi (İsa'nın söylediği gibi) yoksulların her zaman bizimle birlikte olduğu varsayımıyla örtülüdür. Eğer iyi yaşam fikri Nietzshe'nin "uzaklığın acıma duygusu uyandırması" diye adlandırdığı ilkeye dayanıyorsa, çoğumuzun bağrına bastığı demokrasiyle uzlaşmaz gözükmektedir.

Bu itirazın tam yanıtı Altıncı Bölüm'e kadar beklemelidir. Ancak iyi yaşam vizyonumuzun öteki ve daha aşağı yaşam tarzlarıyla karşıtlığın nedeni olarak ileri sürülmediğini, güven vermek amacıyla not etmekle yetinelim. Efendilik ve tenezzül hazları bunda bir rol oynamıyor. Bu kısıtlama moderni dönem öncesi etikin büyük bir bölümünde etkili olmaktadır. Aristo'nun "büyük ruhlu" insan idealini, onun kendi yüceliğinin bilincinde güneşlenerek yeniden canlandırmak arzusunda değiliz. Bununla birlikte, modern dönem ön-

33 Friedrich Nietsche, "Thus Spoke Zarathustra", Walter Kaufmann (der.), *The Portable Nietsche* içinde, Penguin, Harmondsworth, 1959), s. 129 (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2003).

cesi etik de kuşkuyu hak etmemektedir. Sadece iyi yaşam fikri tarihsel olarak ayrıcalıkla kısıtlı kalmış olduğu için buradan, mantıksal olarak onun ayrıcalık gerektirdiği sonucu çıkmaz. Beyefendiler küçük bir seçkin grubuydu ancak beyefendice davranışlar ilkesel olarak herkes için mümkündür. Nietzscheci kötümserliğe karşı konulmalıdır.

Görevimiz o zaman hâlâ geçmiş geleneklerimizde ya da kendi sezgilerimizin derinliklerinde gömülü mevcut haliyle, bu tür akıl parçalarını, onlardan iyi yaşam imajını yeniden inşa edecek şekilde tekrar kazanmaktır. Eğer bunu başarabilirsek, geçmişteki büyük uygarlıkların yaratıcı gücü olmasa da, onların *tatlılığının* bir kısmını demokratik biçimde yeniden canlandırmamızın mümkün olma ihtimali vardır. Mephistopheles kendi zaferiyle aldatılacaktır.

İyi yaşam vizyonumuzun ana hatlarını çizmeden önce, büyüme Juggernaut'unu (bir Hint mabudu, insanın kendisini körü körüne feda etmesini gerektiren inanç – ç.n.) durdurmak için birkaç başka etkileyici çabaya bakmamız gerekiyor. Birincisi mutluluk kavramına; ikincisi, sürdürülebilirlik kavramına başvurmaktadır. Her iki hareketin hedeflerine karşı sempati duyuyoruz ancak onlar, faydacı olmayan etik nitelikteki sonsuz büyümeye yaptığımız itirazımızın gerçek temelini yanlış yere yönlendirmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Mutluluk Serabı

> İnsanın tüm ömrü boyunca yaşadığı ticari iş ve sıkıntıların kendisini eğlendirmek uğruna yapılması gerektiğini düşünmek ve tüm bunların sonunun eğlenceyle bitecek olması, gerçekte tuhaf bir düşüncedir.
>
> – ARİSTO

Aydınlar bizi mutlu yapmayı başaramadığı için ekonomik büyümeyi yanlış yere uzun süredir suçlamışlardır. Jean-Jacques Rousseau 1751'de, "Bilim ve sanattaki ilerleme gerçek refahımıza hiçbir şey eklememiştir,"[1] diye yazmıştı. Aksine, kıskançlık, ihtiras ve boş merakı –doğası itibariyle, tamamen ya da evrensel olarak tatmin edilmesi mümkün olmayan tutkuları– alevlendirmişti. Gerçek mutluluk, basit zevklerin ve sağlam erdemlerin meyvesidir. Simgesi modern Paris değil, antik Sparta'dır.

Rousseau'nun şikâyeti yakın zamanda, şimdi istatistik bilimiyle donatılmış olarak yeniden canlandırılmıştır. Yeni adıyla, "mutluluk ekonomisi bilimi," gelişmiş dünya yurttaşlarının bütününde oldukça mutlu olmasına rağmen, mutluluklarının artmadığını göstermeyi iddia etmektedir. İngilizlerin mutluluk düzeylerinde, 1974'ten beri bir kımıldama olduğunu söylemek zordur; öte yandan kişi başına düşen GSYMH iki katına yakın artmıştır. Öteki gelişmiş ülkeler de benzer örnekler göstermektedir. Belirli bir düzeyin üzerinde, mutlak gelirle mutluluk arasında ilişki yoktur. Mutluluk ekonomistleri bununla bağlantılı olarak ileri ülkeleri bakış odaklarını GSYMH'dan GSYM'a (GayriSafi Yurtiçi Mutluluk) kaydırmaları konusunda uyarmışlardı. Kınamalarına dikkat edildi. 2010'da, David Cameron geleneksel makroekonomik göstergelere yeni olarak "refah göstergesini" ekledi. Mutluluk şimdi ciddi bir politika olmuştur.

---

1 Jean-Jacques Rousseau, *The Discours and Other Political Writings*, Victor Gourevitch (der.), Cambridge University Press, 1997, s. 26.

Mutluluk ekonomistleri en iyi niyetlere sahiptir. Ekonomik büyümenin insanca anlaşılabilir amaçlardan ayrılmasından haklı olarak korkup harekete geçmişlerdir; bize, insanların zenginlikler için değil, zenginliklerin insanlar için var olduğunu anımsatmayı arzu etmektedirler. Üzüntüyle söylemek gerekirse, ortodoksluktan kurtuluşları mükemmel olmaktan uzaktır. Daha geleneksel dostları gibi, ekonomik sorunu esasta bir maksimizasyon sorunu olarak görüyorlar; gelenekten yalnızca maksimize etmek için neyi seçecekleri konusunda ayrılıyorlar. Bu yaklaşımın kusurları çok çeşitlidir. Başlangıç için, alan araştırmasının verilerinin doğruluğu üzerinde gereğinden fazla inançları vardır. Daha rahatsız edici olanı, mutluluğu basit, koşulsuz ve tek boyutta ölçülebilir bir mal olarak ele almasıdır. Mutluluğun kaynakları ya da hedefleri dikkate alınmamıştır. Bütün mesele, bu maldan az ya da çok olmasıdır. Bunlar yanlış ve tehlikeli fikirlerdir. Genel olarak konuşmak gerekirse, mutluluk yalnızca yeterli olduğu yerde iyidir; üzüntünün yeterli olduğu yerde, üzüntülü olmak daha iyidir. Hedeflerinden bağımsız olarak, mutluluğun kendisini yapmak için hükümetin baş amacı insanları çocuksulaştırmak için bir reçete geliştirmektir – Aldous Huxley tarafından *Cesur Yeni Dünya*'da dramatize edilen görüş. Büyüme mühendislerini sadece onların yerine çılgın mutluluk mühendislerinin geçtiğini görmek için aforoz etmek istemiyoruz.

MUTLULUĞUN ÇOK KISA TARİHİ

Hepimiz "mutluluk" sözcüğünün neye karşılık geldiğini biliriz – ebeveynlerin çocukları için dilediği ve romantik kahramanların evlilikte aradığı o sevgi, bildiğimiz şey. Oysa ne anlama geldiğini yazmaya geldiği zaman şaşırtıcı ve birbiriyle çelişkili tanımlar dizgesiyle karşılaşırız. Mutluluk hakkındaki tartışma çözülmemiş ve vazgeçilmemiş o "esasta tartışmalı kavramlardan" biridir. Kısacası, felsefi bir kavramdır.

Batı dünyasındaki ilk geniş mutluluk tartışması Heredot'un *Heredot Tarihi* kitabının başında görülür; burada, Atinalı Solon'un, Lidya'nın efsanevi zengin kralı Krezüs'ü ziyareti anlatılmaktadır. Krezüs, Solon'a yolculuğu sırasında "herkesten daha mutlu" bir kişiye rastlayıp rastlamadığını sorar. Bu davetin ev sahibine bir iltifat borçlu olduğunu anlamlı olarak gözardı eden Solon, onun yerine en mutlu insanın adını Tellus olarak verir. Kendini aşağılanmış hisseden Krezüs açıklama ister. Solon şöye açıklar:

> İlk olarak ... refah içinde yaşayan Tellus iyi durumda olan ve kendilerini geçindiren oğulları vardı ve hepsinin de çocukları vardı ve onları da görecek

> kadar yaşadı. İkinci olarak, ölümü bizim standartlarımıza göre iyi bir gelire sahip olduğu zaman geldi ve ölümü görkemli oldu. Görüyorsunuz, Eleusis'de, Atina'yla komşuları arasındaki savaşta imdada yetişti ve düşmanı bozguna uğratıp geri kaçırttı; öldü fakat ölümü muhteşem oldu ve Atinalılar ona düştüğü yerde resmî bir cenaze töreni düzenlediler ve ona yüksek onur madalyası verdiler.[2]

Bu pasajda ortaya çıkan mutluluk anlayışı bize hem bildik hem de garip geliyor. Solon'un Tellus'un servetinden, iyi oğullarından ve torunlarından niye söz ettiğini anlamamız mümkün. Doğal olarak bu tür şeyler bir insanı mutlu yapar! Tellus'un görkemli ölümü ve cenazesine vurgu yapmasını anlamak daha zor. Bütün bunların Tellus'un kendisine, hayattaki akrabalarının sevindirmiş olsa bile bir şey yapmadığı kesindir? (Doğal olarak, Tellus soylu ölümünü düşünerek son günlerinde mutlu anlar yaşamış olabilir ve eğer yaşıyorsa öldükten sonra arkasından söylenenler ruhunun hoşuna gitmiş olabilir ancak Solon'un aklındaki bu değilmiş gibi gözükmektedir.) Bu gizemin dönüm noktası, alışkanlıkla "mutluluk" olarak çevrilen Yunanca sözcük *eudaimonia*'nın kesinlikle bir zihin haline karşılık gelmediği ancak hayran olunan ve arzu edilen bir *oluş* haline karşılık gelmesindedir. Bir kamusal takdir meselesidir, özel farkındalıkla ilgili değildir. Eğer bu kavram bize bugün garip şekilde iki tabiatlı –kısmen mutluluk, kısmen başarı, kısmen erdem– gibi geliyorsa, bunun nedeni bizim aşağıda daha ayrıntılı biçimde tanımlanacak anlayış devriminin mirasçıları olmamızdır. Bu devrim, Batı tarihinin çoğunda ve onun kanalıyla ve bugün hâlâ, dünyanın Batılı olmayan bölgelerinde, kavrayışımızın ötesine tam olarak şeffaf gözüken bir kavram yerleştirmiştir.

Solon'un öyküsü Sokrates öncesi dönemdeki mutluluk anlayışıyla ilgili başka bir özelliğe ışık tutmaktadır: kadere olan bağımlılığı. Tellus'un ölümü mutluluğu açısından önem taşıması yalnızca görkemli olduğu için değil onu ilerideki tüm kayıplara karşı güvence altına almasındadır. Solon'un ünlü sözü şöyleydi: "Ölene kadar kimseye mutlu demeyin." Bu sözler daha sonra yenildiği Persliler tarafından yakılırken Krezüs tarafından hatırlanacaktı. Herodot'un ahlak dersi açıktır: kıskanç tanrıların hükmettiği, güvensiz bir dünyada mutlulukla övünmek kibir ve ahmaklıktır.

Solon'un güvenilmez ve geri alınabilir dediği, kaderin bir armağanı olarak gördüğü mutluluk vizyonu Eskiçağ dönemi Yunan edebiyatının, en iyi hatırlanacak şekilde tragedyanın ana konularından biriydi. Ancak İÖ. 5. yüz-

---

2 Heredot, *The Histories*, Robin Waterfield (çev.), Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 14.

yıl sonlarından bu yana, bu seçkinlerin, felsefe olarak bilinen karşı kültür hareketinin saldırısına uğramıştı. Filozoflar mutluluğun, her ikisi de gücümüz altında bulunan erdem ve aklın bir başarısı olduğunu ilan ettiler. Sokrates ve Platon hiçbir şeyin, hatta işkencenin bile, iyi bir insanın mutluluğunu yok etmesinin mümkün olmadığını söyleyecek kadar ileri gitmişlerdi. Aristo tipik olarak daha mantıklıydı. Mutluluk erdemde bulunsa bile, diye karşılık vermişti; şans karşısında savunmasız kalmaktadır çünkü erdemin kendisi ya da en azından onun uygulanması beğenilen koşullara gereksinim göstermektedir. Kimsenin oğullarını ve krallığını yitiren Priam'a mutlu diyemeyeceği kesindir, öte yandan işkence çarkının üzerinde bağlı bir insanı mutlu olarak tasvir edenler sadece "saçma konuşmaktadır".[3]

Epikürcülüğü önemle dışta tutarsak, tüm eski mutluluk vizyonları karakter itibariyle, nesneldir; şu soruyu sorarlar: insanın iyi yaşamı, en eksiksiz, en tatmin edilmiş insan yaşamı hangisidir? Belirli zihin durumlarına erişmekle ilgili değillerdir. Hıristiyanlık onu paradoksal bir sınır içinde tutarken bu çerçeve içinde kalmaktaydı. Mutluluk hâlâ insanın amacıdır, ancak dünyevi mallarda aranmamalıdır ve hatta onu filozoflar tarafından türetilen ahlaki ve entelektüel mallarda bulmak mümkün değildir. Tersine, sağduyuyla *mutsuzluk* olarak tanımlanan gerçek koşullarda, yoksullukta, yalnızlıkta, zulümde ve ölümde yatmaktadır. İsa, "İnsanlar size küfrettiğinde ve size zulmettiğinde ve size karşı yanlışlıkla her türlü kötülüğü söylediğinde siz kutsanıyorsunuz," demektedir. Bu hâlâ Eskiçağ dönemindeki anlamıyla *eudaimonia*'dır, bununla birlikte Solon'un gösterişsiz anlayışından mümkün oldukça uzaklaştırılmıştır.

İngilizce "mutluluk" sözcüğü, aynı kökten gelen Avrupalı dillerde olduğu gibi, özgün olarak *eudaimonia* sözcüğüyle eşanlamlıydı. Mutlu olmak iyi "talih" ya da baht yaşamaktı, kutsanmış, kıskanılacak bir koşulda olmaktı. Shakespeare'in V. Henry'si askerlerine Agincourt önünde, onların tümüyle öldürüleceğini ya da yaralanacağını bekleyerek "Biz azınlık, mutlu azınlık," demektedir. Bu eski kullanım "mutlu getiriler" ve "mutlu şans" gibi stok deyimlerinde yaşamayı sürdürmektedir; ancak modern İngilizcede, 16. yüzyıl kadar gerilerde, hoş veya tatmin olmuş bir zihin halini anlatan yeni anlamıyla, az çok yeni yerini almıştır. Bu yer değiştirmede felsefi gelişmeler rol oynamıştır.

Eğer Descartes ve Locke'un ileri sürdüğü gibi, bilinç kişiliğin özüyse, o zaman mutluluk onunla içsel bir şey olmalıdır. Bir zamanlar mutluluğu *oluş-*

3 Aristo, *Nicomechean Ethics*, Christopher Rowe ve Sarah Broadie (çev.), Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 206 (*Nikomakhos'a Etik*, Say Yayınları, İstanbul, 2014).

turduğuna inanılan mallar –servet, onur, ün ve benzerleri– şimdi yalnızca mutluluğun kişiden kişiye değişen birçok *nedeninden* birisi olarak gözükmektedir. Hangisinin "gerçekten" mutluluk olduğu üzerine tartışmak saçmadır; Üçüncü Bölüm'de gördüğümüz Locke'un nüktesinde olduğu gibi, "en iyi lezzetin elma, erik ya da cevizde bulunup bulunmayacağı", pekâlâ tartışılabilir.[4]

Bu dönüşümü izleyen sonuçlar çok derindi. Eğer geleneğin öğrettiği gibi, mutluluk İyiyse ve eğer zihnin hoş bir haliyse, buradan hareketle, *İyinin kendisinin zihnin hoş bir hali* olduğu sonucuna varılır. Bu düşünce, İngiliz kamu etiği içinde 19. yüzyıldan beri egemen gelenek olan faydacılık felsefesinde çiçek açacaktı. Faydacılık, klasik, Benthamcı biçimine doğru eylemi genel mutluluk ya da zevki en üst düzeye çıkaran eylem olarak tanımlar; bu iki durum eşdeğer sayılır. Mutluluk ya da zevkin hedefleri dikkate alınmaz; önemli olan *niceliktir*. Bentham'ın ünlü ifadesiyle, "Zevkler eşit olmak koşuluyla, raptiye şiir kadar iyidir."[5] Bu kasvetli öğreti teknokratça hayal gücü açısından çekici olmuştur. Kanaat anarşisi yerine, ahlaki ve hukuki çelişkilerin çözümlenmesi için mekanik bir kural uygulanmasını vaat etmekteydi; Bentham'ın deyişiyle, bunun adı "mutluluk getiren bir hesap"tı. Böyle bir hesabın pratikte nasıl çalışacağı hiçbir zaman tam olarak açıklanmamıştı. Bentham'ın yoğunluk, süre, kesinlik, benzerlik, verimlilik, saflık ve ölçü adlı yedi vektörüyle yaptığı kendi formülasyonu ise, bilimsel mantık yürütmenin bir pantomimidir. Ölçme sorunu, ileride göreceğimiz gibi, bugüne kadar faydacılığın içinden çıkamadığı bir konu olmuştur.

Faydacılık klasik ekonomi politikle aynı topraklardan çıktı. Bentham, Ricardo ve James Mill'in yakın çalışma arkadaşıydı; fikirleri James'in oğlu John Stuart tarafından alınıp üzerinde önemli değişiklikler yapılmıştı. 19. yüzyıl sonlarındaki marjinalist devrim bu bağlantıyı güçlendiren en önemli olaydır. Daha önceki ekonomistler üretimin büyümesine odaklanmışken, marjinalistler tüketim zevklerine vurgulamaktaydı. Bu yeni yaklaşımın öncülerinden William Stanley Jevons, "İsteklerimizi en az çabayla en üst düzeyde tatmin etmek için, arzu edilmeyen en az uğruna arzu edilenin en çoğunu vermek arzu edilmeyen bir durumdur – başka bir deyişle, *zevki en üst düzeyine çıkarmak*, Ekonomi biliminin sorunudur."[6] *Mathematical Physics* kitabının parlak olmasa da garip yazarı F. Y. Edgeworth daha da ileri gitmişti. Eko-

4 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, cilt 1, Clarendon, Oxford, 1894, s. 351 (*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000).

5 Akt. G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903, s. 77-78.

6 W. Stanley Jevons, *The Theory of Political Economy*, Macmillan, Londra, 1911, s. 37.

nomi tasarısını anlamlı kılmak için, zevk miktarını ölçmek amacıyla "ideal ve mükemmel bir araç" "bir haz-ölçer" kurgulamamız gerektiğini savunuyordu:

> Haz-ölçer her an değiştikçe; tutkuların telaşıyla şimdi ışığı titreşerek yanmaya başlayan hassas gösterge, şimdi entelektüel faaliyet sonucu titremesini kesmiştir; saatlerce sıfıra yakın değerlere düşmüş veya zaman zaman sonsuza doğru fırlamıştır. Sürekli olarak gösterilen yükseklik fotoğraf veya başka bir sürtünmesiz aygıtla düzgün şekilde dikey hareket eden bir düzlem üzerine kaydedilmiştir ... Yalnızca sezgi sayısını ifade eden başka bir boyut daha eklememiz gerekmektedir ve saf faydacılığın amacını oluşturmak için tüm zaman içinde ve tüm sezgiler üzerinde bütünleştirmemiz gerekmektedir.[7]

Eskiçağ Yunanistanı'ndan bu yana çok uzun yol kat ettiğimiz kesindir. Tellus'un bir zevk-ölçer üzerindeki göstergelerinin iyi çıkmasından kuşku duyulur.

20. yüzyılın ilk onyıllarında, ekonomistler disiplinlerinin psikolojik dayanakları hakkında rahatsızlık duymaya başlamışlardı. Davranışçılık moda olmuştu; zihinsel durumlar üzerinde düşünme bilimsel olmadığı gerekçesiyle tabu sayılmaktaydı. Neyse ki, ana ekonomi kuramının bu tür durumlara başvurmasına ihtiyaç kalmaksızın yeniden kurulması mümkün oldu. Bütün ihtiyaç duyulan şey, tüketicilerin davranışlarının ortaya çıkardığı tutarlı bir tercihler kümesi olduğu varsayımıydı. Bu tercihler tatmin edildikleri ölçüde, "fayda" içerdikleri kabul edilmekteydi. Örneğin, bana bir elma ya da armut sunulmuşsa ve ben armudu seçmişsem, o zaman varsayıma göre, armut bana elmadan daha çok fayda sağlamaktadır. Ancak bunu söylemek, benim zihinsel durumlarım hakkında bir şey ifade etmemektedir; ancak benim davranış eğilimlerim hakkında bir fikir vermektedir. Zevk-ölçer ve benzerleri uygun olmayacağı için bir kenara bırakılabilir.

Bu kuramsal yeniden inşa –büyük ekonomistlerin 1900'lerden 1930'lara kadar geçen süre içindeki çalışması– bu mesleğin insan psikolojisinin gerçeklerine karşı hoş bir kayıtsızlık tavrıyla bakmasına izin vermişti. Ekonomik bakış açısından kişilerin fedakâr, bencil, zevklerine düşkün, kendine eziyet eden ya da başka bir şey olması önemsizdir; önemli olan onların belirli tercihlere sahip olması ve ona göre hareket etmesidir. Ne var ki, bu formalizm belli bir bedelle ortaya çıkmıştır. 19. yüzyıl, tam Benthamcı anlamında, daha çok servetin daha çok mutluluğa yol açacağını varsaymıştır. Ancak tüm mo-

7 F. Y. Edgeworth, *Mathematical Physics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*, 1881, s. 101-102.

dern ekonomistlerin tüm söyleyebileceği şey bunun faydayı en üst düzeyine çıkaracağı, yani "tüketici tercihlerinin tatmini" olacaktır. Tüketici tercihlerinin tatmininin kendisi *mutluluk* olup olmadığı üzerinde mecburen sessiz kaldıkları bir sorudur. Ekonomik büyüme tasarısı çizgi film kahramanı Bugs Bunny'nin filmde bir uçurumun kenarındaki koşmasına benzemektedir – ayakları koşar gibi yapmayı sürdürmekte ancak ayaklarını bastığı bir yer gözükmemektedir.

1930 ve 1940'larda, küresel durgunluk ve savaş olaylarının tam ortasında, bu tür akademik kaygılar bir yana bırakılabilirdi. Ne var ki, iki onyıl sonra, giderek bunların acil hale geldiğini düşündüler. Çok miktarda etkileyici kitap (*The Affluent Society*, J. K. Galbraith; *Tek Boyutlu İnsan*, Herbert Marcuse ve *The Joyless Economy*, Tibor Scitovsky) "fayda" ve mutluluğun eşitliğini sorgulamaktaydı. Rousseaucu kaygılar yeniden alevlendi. Ya teknolojik ilerleme eski istekleri tatmin eder etmez yeni istekler yaratırsa ne olur? Ya insanlar göreceli üstünlük yerine mutlak üstünlük sahibi olmaya can atarsa ve piyasadaki rekabeti sıfır toplamlı bir oyuna çevirirlerse ne olur? Bu tür sorular ekonomistleri kendi disiplinlerinin dışına çekerek önceden yasaklanan psikolojinin alanına soktu.

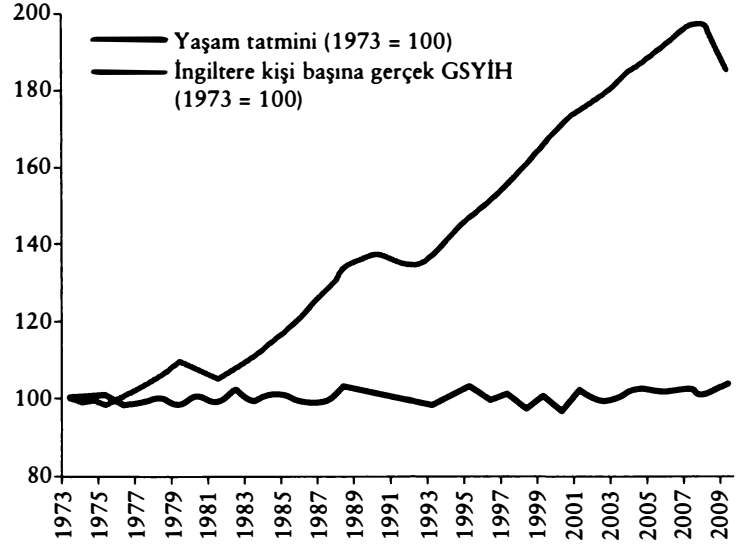
Bu arada psikolojinin kendisi de bir devrim sürecinden geçiyordu. İçe bakış yöntemi üzerindeki davranışçı veto kaldırıldı ve böylelikle kişisel raporların kanıt olarak kabul edilmesinin önü açılmış oldu. Mutluluk üzerine alan araştırmaları ilk olarak Amerika'da 1940'larda yapıldı ve o zamandan beri her onyılda bir artan büyüklük ve ayrıntılarla tekrarlandı. Bu veriler tümüyle biçimsel kalan fayda kavramından tatmin olmayan ekonomistlere bir lütuf gibi geldi çünkü refahın tüketici seçiminden bağımsız olarak ölçülmesi için bir vaat getirmekteydi; tüketici seçimi büyümenin yararlarını değerlendirmek için zor bir standart oluşturmaktaydı. Ekonomi biliminin özgün olarak umut ettiği konumu bir kez daha kazanması mümkün olacaktı: En büyük sayının en büyük mutluluğa nasıl erişeceğini araştıran bilim.

MUTLULUK EKONOMİSİ

1974'te, ekonomist Robert Easterlin mükemmel bir makale yayınladı: "Ekonomik Büyüme İnsanın Talihini Geliştirir mi?" Dünyanın her yanında birçok ülkede mutluluk üzerine yaptığı alan araştırması sonuçlarına ve elde ettiği GSYİH rakamlarına baktıktan sonra verdiği yanıt, herhalde "hayır"dı. Mutluluk ekonomisi o zamandan beri mantar gibi çoğaldı ancak Easterlin'in, sözde Easterlin paradoksu diye bilinen ana bulgusu büyük ölçüde kabul edilmiş-

liğini korumaktadır. Bunu üç basit grafikle göstermek mümkündür (**Grafik 6-7**). **Grafik 6**'da, 1973'ten 2009'a kadar İngiltere'deki GSYİH ve yaşam tatmin düzeyleri çizgisi işlenmiştir. GSYİH'da neredeyse sabit bir yükseliş gösterirken yaşam tatmininde hiçbir değişiklik yoktur. Öteki gelişmiş ülkelerden alınan veriler de benzer bir örnek oluşturmaktadır. Bu bulguların çarpıcı olduğu kesindir. Son otuz altı yıl içinde görülen büyük gelişme sanki bize hiç ek mutluluk getirmemiş gibi gözükmektedir. Herhalde, Rousseau hep haklıydı. Daha fazla para bizi daha mutlu kılmıyor.

GRAFİK 6
Kişi Başı GSYİH ve Yaşam Tatmini



Kaynak: Eurobarometer [Avrobarometre; *World Database of Happiness* (http://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/index.html); ONS [Birleşik Krallık Ulusal İstatislik Ofisi].

Tablo 1, 2005-2008 arasında yapılan anket sonuçlarını esas almıştır. İngiltere'de gelir dağılımının en üst % 10 ve en alt % 10 grubu içinde yer alan kişiler arasında kendilerini "çok mutlu", "oldukça mutlu", "çok mutlu değil" ve "hiç mutlu değil" şeklinde değerlendirenlerin yüzdelerini göstermektedir. Zenginler içinde daha fazla "çok mutlu" kişi ve yoksullar içinde daha fazla "hiç mutlu olmayan" kişiler olduğu açıktır. Yine, dünyanın her yerindeki gelişmiş ve gelişmemiş ülkeler içinde benzer bulgular tekrarlanmıştır.

TABLO 1
İngiltere'deki Gelir Konumlarına Göre Mutluluk

	En alt % 10	En üst % 10
Çok mutlu	43,9	55,0
Oldukça mutlu	44,0	43,1
Çok mutlu değil	7,1	1,8
Hiç mutlu değil	5,0	0,0

Kaynak: World Values Survey [Dünya Değerler Araştırması], 2005-2008.

Bu iki istatistik kümesi ilk bakışta birbiriyle çelişir gibi gözükmektedir. İkincisi, daha çok paranın bizi daha mutlu yapacağını göstermektedir; birincisi öyle değildir. Ancak aralarında gerçek bir çelişki yoktur. Rakamlara anlam kazandırmak için, mutluluğun mutlak değil de göreceli servetten etkilendiğini varsaymamız gerekmektedir. Başka bir deyişle, zenginin mutluluğu, kitlenin tepesinde bulunmanın getirdiği tatmin, yoksulun mutsuzluğuysa en altta olmanın verdiği sıkıntıdır. Zengin tepede durduğu ve yoksul en altta kaldığı için toplumun bir bütün olarak geliri ne olursa olsun ortalama mutluluk düzeyleri değişmemektedir (Karşılaştırma yapacak olursak, bir asansör önündeki kuyrukta bekleyen kadın, kuyruk ilerlese bile, en arkada durmaktadır).

Psikolojik tecrübeler birçok kişi için mutlak gelirin değil, göreceli gelirin önemli olduğunu doğrular şekilde gözükmektedir. Harvard öğrencilerine iki hayali dünya arasında seçim yapmaları sorulduğunda (50.000 Dolar kazandıkları bir dünyada ortalama gelir 25.000 Dolar; ötekisinde, 100.000 Dolar kazanıyorlar ama ortalama gelir 200.000 Dolar) çoğunluğu tercihini birinciden yana yapmıştı.[8] Bu boş bir gösteriş ifadesi gibi gözükebilir ve kısmen doğru olduğuna dair kuşku da yoktur ancak tepede olmak için gösteriş yapmaktan öte bir neden de vardır. Hayattaki iyi şeylerin birçoğu –güzel kır evleri, el değmemiş tatil merkezleri, en üst sıradaki okullar– arzı sınırlıdır ve ancak en zenginlerin erişimine açıktır. Bu tür statü ve oligarşide yer kazandıran mallar, Birinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, en müreffeh toplumlarda bile, kazanma hırsının çok güçlü olmasının bir nedenidir.

Ancak tüm ayrıcalıklar gelire göre tanımlanmış olsa bile, **Grafik 6**'daki inatçı düz çizgi gizemini korumaktadır. Mutlak gelirin, mutlulukla *ilgisi yok mudur*? Dizüstü bilgisayarlar, Kindle kitap okuyucuları, ayak spaları, yabancı ülkelerde tatil, algötür suşi yemek kutuları ve bütün diğer şeyler bizim

8 S. Solnick ve D. Hemenway, "Is More Always Better? A Survey on Positional Concerns", *Journal of Economics, Behaviour and Organisation*, cilt 37, 1998, s. 373-383.

toplu refahımıza *hiçbir şey* eklemedi mi? Mutluluk ekonomistleri bize uyum sağlama gücünü anımsatmak istiyor. Birçok maddi kazancın ruh hali üzerinde yalnızca geçici bir etkisi vardır; sonrasında eski düzeyine geri dönmektedir. Bu nedenle, gelirin düzenli şekilde artması mümkünken mutluluk hiç artmaz. Servetteki artışa paralele olarak mutluluğun artmaması için yapılan başka popüler bir açıklama eşitsizliktir. Birinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, İngiltere'deki ortalama gelirler geçen otuz yılda ikiye katlanmışken, *orta değerdeki/medyan* gelir –yani gelir dağılımının tam ortasındaki kişinin geliri– daha az ilerlemiştir. Kazançlar ağırlıkla en üstte gerçekleşmiştir. Bu nedenle, mutlak gelir mutluluk için önemli olsa bile, istatistikler mutlak geliri yerinde duran çoğunluğun duygularını yansıtmış olabilir.

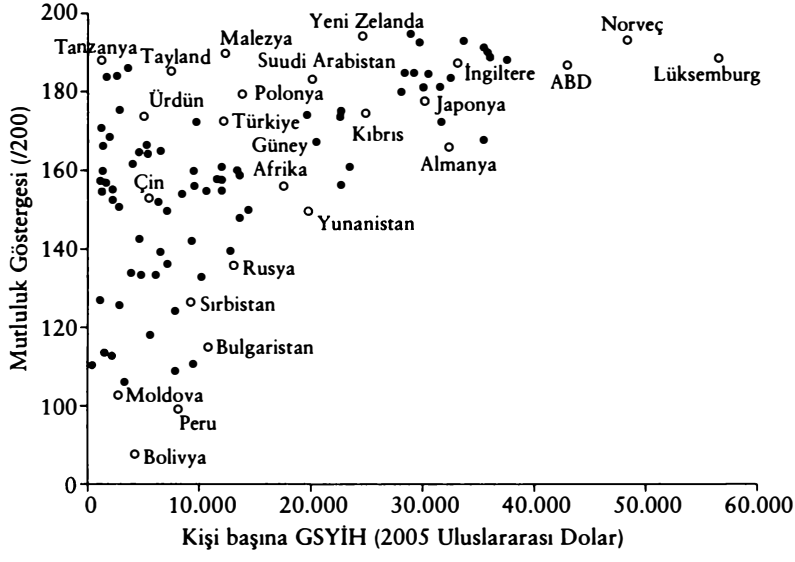
Grafik 7 çok geniş bir yelpaze içinde yer alan ülkelerde çeşitli noktalardaki GSYİH ve mutluluğu göstermektedir. Görüleceği gibi, en mutsuz ülkelerin hepsinin ortalama gelirleri yıllık 15.000 Dolar'dan azdır; bu noktadan sonra çok az karşılıklı ilişki/korelasyon olduğu anlaşılmaktadır.[9] Bu veriler Easterlin'in özgün tezinin değiştirilmesi gerektiğini öngörmektedir. Belli bir eşiğin altında, mutlak gelir mutluluk için önemli olmaktadır. Bu bir sürpriz değildir. Yeterli beslenme, sağlık, eğitim ve konut olmaması moral bozucu etki yapması beklenebilir. **Grafik 7** aynı zamanda göreceli refah durumlarını değerlendirdikleri standardın küresel değil ulusal olduğunu göstermektedir. Aksi takdirde, orta gelir düzeyindeki ülkeler istikrarlı biçimde yüksek gelir düzeyindeki ülkelerden daha aşağıda derecelendirileceklerdi ama böyle olmamıştır. Bununla ilgili olarak, bazı durumlarda, gerçek ücretlerinin yükselmiş olmasına rağmen, Doğu Alman işçilerinin birleşmeden öncekine göre kendilerini daha az mutlu hissettikleri belirtilmiştir. Büyük olasılıkla, kendilerini çok daha zengin yeni yurttaşlarıyla karşılaştırmaya başlamışlardı.[10]

O zaman, mutluluk ekonomistleri mutluluk düzeylerini işaretlememizi nasıl arttırmayı öneriyorlar? Onlara göre, iki sorun vardır: Biri bireysel, diğeri kolektif irrasyonelliktir. Kişilerin tüketim mallarından çıkaracakları uzun vadeli mutluluğu olduğundan fazla tahmin etmeleri ve boş zaman, eğitim, dostluk ve diğer gözle görülmeyen değerlerden elde edecekleri tatminleri olduğundan az tahmin etmeleri, neden ve boş zaman, eğitim, dostluk ve diğer gözle görülmeyen değerlerden elde edecekleri tatminleri olduğundan az tah-

9 Mutluluğun 15.000 Dolar gelir eşiğinin üzerinden yükselmeye başlayıp başlamadığı konusu tartışmalıdır. Son alan araştırmalarına göre, başlamaktadır. Ayrıntılar için bkz. Angus Deaton, "Income, Health and Well-Being Around the World: Evidence from the Gallup World Poll", *Journal of Economic Perspectives*, cilt 22, kısım 2, 2008, s. 53-72.

10 Bkz. Richard Layard, *Happiness: Lessons from a New Science*, Penguin, Londra, 2005, s. 45.

GRAFİK 7
Ülkelere Göre Mutluluk ve Gelir



Kaynak: World Values Survey [Dünya Değerler Araştırması], 2005-2009.

min etmeleri nedeniyle, birinci sorun ortaya çıkmaktadır. Kişiler kitlenin en üstüne çıkmak isterken rasyonel olsalar bile, statü rekabeti mantığı hepsinin buraya çıkamayacağını öğrettiği için ikinci sorun çıkmaktadır. A'nın başarısının, B'nin kaybetmesi uğruna gerçekleşmesi gerekmektedir; böylece genel mutluluk sabit kalır. Gerçekte, düşebilir de çünkü statü mücadelesinin kendisi hoş değildir. Karşılaştırmak amacıyla, bir kişi bir eğlencede bağırmaya başladığında, ötekiler de bağırarak kendini daha iyi hisseder; bununla birlikte, herkes mırıldanarak konuşmuş olsa kendini daha iyi hissedecekti. Biz bildiğimiz oyun kuramının şaşkınlığı içindeyiz.

Mutluluk ekonomistleri bu sorulara öngörülebilir yollarla yanıt vermektedir. Eğer belirli mallar mutluluk üzerinde gerek sahipleri gerek büyük ölçüde toplum için kalıcı hiçbir gelişme yaratmıyorsa onları niye vergilendirmeyelim? Bu şekilde, hem kaynaklar boş zaman gibi, bu tür gelişmeleri yaratacak mallara aktarılmış olacak, hem de mutluluğu arttıran kamu projelerine gelir sağlanmış olacaktır. Bu nedenle, örneğin ekonomist Robert Frank lüks harcamaları kısmak ve tasarrufu teşvik etmek amacıyla, kademeli artan bir

tüketim vergisini savunmuştu.[11] Biz de, Yedinci Bölüm'de mutluluğa başvuru da bulunmasa da, buna benzer bir şey öneriyoruz. Diğer genelde önerilen önlemler içinde çalışma saatlerinin ve bazı reklam biçimlerinin kısıtlanması vardır. Genel olarak konuşursak, mutluluk ekonomistlerinin tercihi Amerikan tarzına karşı Avrupa tarzını tercih etmektir; bununla birlikte, Cato Enstitüsü'nden Will Wilkinson'un belirttiği gibi, Amerika'nın elde ettiği dereceler mutluluk ligi sonuç tablolarında birçok büyük Avrupa sosyal demokrat ülkeninkinden daha iyidir.[12] Her iki tarafta az sağlam kanıtla birlikte, bu iddia bir süre için devam edecek gibi gözükmektedir.

MUTLULUK EKONOMİSİYLE İLGİLİ YANLIŞLIK NEDİR

Mutluluk ekonomi bilimi bir anlamda yeni bir şey değil. Solomon ve Sokrates bize defalarca mutluluğun zenginlikte değil sevgi ve erdemde yattığını anlatmıştı. Atasözleri kitabı, "Sevgiyle sunulan ot yemeği, eldeki sığır ve onun nefretinden daha iyidir," demektedir. Yeni olan bu eski aklı alıp grafik ve formüllerle tamamlanan istatistik kılık içine yerleştirme çabasıdır. Anlaşılan, bildiklerimizi bilimin damga ve mührü olmaksızın bildiğimizi kabul etmemiz mümkün değil. Kendine güveni tazelemek için yapılan bu alıştırma iki nedenle tehlikelidir: Mutluluk üzerine yapılan alan araştırmalarının yararlılığını abartmaktadır ve bizim birçok şeyden bağımsız olarak mutlu olduğumuz konuların kendisine koşulsuz değer yakıştırmamızı gerektirir. Sırasıyla bu iki yanlışı ele alalım.

Ölçme Sorunları

Tekrar **Grafik 6**'ya bakalım. Bu kararlı düz çizgi mutluluk ekonomistlerinin başını derde sokacak gibi gözükmektedir. Yalnızca artan gelirlerin mutluluk üzerinde hiç etki yapmamış olması nedeniyle değil, ancak İngiltere'de son otuz yıl boyunca gerçekleşen büyük toplumsal değişimlerin hiçbirinin mutluluk üzerinde hiç etki yapmamış olması nedeniyledir. ABD ve Japonya da dâhil olmak üzere, zaman serisi verilerinin bulunabildiği öteki ülkeler de aynı örneği göstermektedir. İki şeyden biri doğru olmalıdır. Ya mutluluk toplumsal çevre içindeki değişimlere karşı aşırı derecede duyarsızdır ya da mutluluk ölçümleri mutluluktaki değişimlere karşı aşırı derecede duyarsızdır. Bu sonuçlardan hiçbiri mutluluk ekonomistlerini rahat ettirmemektedir.

---

11 Bkz. Robert H. Frank, *Luxury Fever: Money and Happiness in an Era of Excess*, Princeton University Press, Princeton, 2000, s. 207-226.

12 Will Wilkinson, "In Pursuit of Happiness Research: Is It Reliable? What does it Imply for Policy?", *Policy Analysis*, no. 590, 2007.

Sorunun mutluluğun ölçülme yöntemlerinde yattığını düşünmek için neden vardır. **Grafik 6** yapılan bir alan araştırmasında kendilerini şu şekilde tanımlayan görüşmecilerden elde edilen veriler derlenerek hazırlanmıştır: (4) "çok tatmin olmuş", (3) "oldukça tatmin olmuş", (2) "çok tatmin olmamış", ve (1) "hiç tatmin olmamış". 1973'te başlangıçta, en üst değer olan 4 üzerinden 3,15 olan ortalama bu dönem içinde % 28 artmıştı ve bu GSYİH'daki artıştan üç ya da dört kez daha azdı. Ancak bu kadar ılımlı bir artış bile hedef kitlenin tamamının kendilerini "çok tatmin olmuş" şeklinde beyan etmesini gerektirecekti. Gerçekte, % 10 oranında bir artış bile hedef kitlenin % 31,5 oranının bir kategori atlamasını gerektirecekti; yani, "çok değil" kategorisinden "oldukça" kategorisine ya da "oldukça" kategorisinden "çok" tatmin olmuş kategorisine geçiş – ulusal mutluluk düzeyinde önemli bir yükseliş. Bundan başka, bunun gibi "sınırlanmış" alan araştırmaları yelpazenin iki ucunda oluşacak değişiklikleri kayda alamaz. Örneğin, en mutlu % 10'un hâlâ daha mutlu olmayı sürdürdüğü bir durumu temsil etmesi mümkün değildir, çünkü bu kişiler zaten en üstteki "çok mutlu" kategorisi içine girmiştir. Karşıt olarak, eğer en zengin % 10 daha zengin olursa ulusal gelir üzerindeki etkisi derin olacaktır. Kısacası, statik mutlulukla yükselen GSYİH arasında önceden öğrenilen karşıtlık muhtemelen iki şeyin ölçüldüğü süreçte yapay bir değerden başka bir şey olmamıştı.[13]

Öteki mutluluk alan araştırmaları 10 veya 11 puanlık sayısal bir ölçek kullanırlar. Katılımcılara şöyle sorular sorulmuştu: "Her şeyi 0 ile 10 arasındaki bir ölçekte hep bir arada aldığınızda, kendiniz için ne kadar mutlu olduğunuzu söylersiniz? Bu tür alan araştırmaları yukarıda anlatılan sözel olanlara göre bir parça daha hassastır ancak kendilerine özgü daha başka sorunlar yaratmaktadırlar. "Çok mutlu", "oldukça mutlu" ve "o kadar çok mutlu değil" kategorileri kabaca değilse de, en azından anlamlıdır. Ancak 10 üzerinden 7 puan verirsen bunun ne anlama gelmesi mümkündür? Duygusal durumlara karşılık esas sayılar atamanın anlamlı olacağını cömertçe varsaysak bile, bu tür bir atama için gerekli bilgiye hâlâ sahip olmadığımız açıktır. Başlangıç olarak, iki aşırı uç neye karşılık geliyor? "0" değeri ailenizle birlikte yağda canlı olarak kızartılmak anlamına mı geliyor? "10" değeriyse, aşırı mutluluk durumu mu oluyor? Sattığı malın etkilerini anlatmak amacıyla, bir uyuşturucu madde satıcısının şöyle söylediği işitilmişti: "Tanrı beyninizde bir şehvet uyandırıyor." Ve "5" için ne demeli? İki aşırı uç arasındaki orta yolu

13 Son iki paragrafın içerdiği tez için şu kaynağa şükran borçluyuz: Helen Johns ve Paul Ormerod, *Happiness, Economics and Public Policy*, Institute of Economic Affairs, Londra, 2007, s. 28-34.

mu gösteriyor? Ya da duygusal kayıtsızlık durumunu mu gösteriyor? (Bunlar zorunlu olarak aynı şeyler; mutlak acının mutlak hazdan daha acı verici olması hoştur.) Ya da "5" ortalama mutluluğa mı karşılık gelir? Açıkça, birçok alan araştırması tasarımcısı değerlendirmeyi bu anlamda alıyor, bu nedenle şaşırdıkları nokta büyük bir çoğunluğun kendisini 6 veya üzeri olarak değerlendirmesidir. Ve eğer "5" ortalama mutluluğa karşılık geliyorsa, başvurulan kitle hangisidir? Ulus? Dünya? Mutluluk üzerine yapılan alan araştırmalarına katılanlar bu sorulara hiç yanıt vermemiştir.

Uluslararası karşılaştırmalara baktığımızda sorunların çoğaldığını görüyoruz. Bir zorluk da, mutluluk ifadelerinin hayli geleneksel olması ve protokollerin bir ulustan diğerine farklılık göstermesidir. Bir Amerikalıya nasıl olduğunu sorun; "Harika, teşekkürler," diyecektir. Aynı soruyu bir Rus'a sorun, muhtemelen omuzlarını silkecek ve işlerin daha da kötü olabileceğini gösterircesine, *normalmo* diyecektir. Eğer Amerikalı ve Rus yalnızca mutluluklarını *ifade* etme tarzında farklılık gösteriyorsa, o zaman özel bir soruşturma meselenin doğruluğunu yakalayabilir ancak kendi mutluluklarını nasıl *algıladıkları* fark ediyorsa o zaman hiçbir alan araştırması, her ne kadar hassas yürütülürse yürütülsün görüşülen kişilerin gerçek duygularını açığa çıkarmayı başaramaz. Mutluluk araştırmacıları bu ikinci olanağa bakıyorlar. Kişilerin ne kadar mutlu olduklarını bildiklerini ya da en azından iyimserlik ve kötümserlik yanlışlarının dünya üzerinde eşit dağıldığını varsayıyorlar. Ancak niye bunu varsayıyorlar? Mutluluğu başarı işareti olarak görmek için yetiştirilmiş olanlar mutsuz olduklarını, kendilerine karşı bile kabul etmekte isteksiz olabilirler. Amerika ve öteki Batılı ülkelerdeki yüksek mutluluk düzeyleri "olumlu düşünmenin" hâkim olmasından daha başka bir şey açıklamıyor olabilir mi – hayatın parlak yanına bakmak için katı bir kararlılık? Ve doğal olarak, birçok Batılı ülkenin genellikle belirli sosyoekonomik düzeylerde yaşayan Batılı olmayan büyük azınlıklar barındırdığını unutmamamız gerekir. Kültürel eğilimler bu nedenle sadece uluslararası değil ulusal alan araştırmalarının doğruluğunu da tehlikeye atabilir.

O zaman çeviri sorunu vardır. Mutluluk araştırmacılarının İngilizce *happy* (mutlu) sözcüğünün dünyada konuşulan öteki dillerinde eşanlamlılarının ya da yakın anlamlılarının bulunduğunu varsaymaları gerekmektedir; aksi takdirde, yapılan karşılaştırmalar anlamsız olacaktır. Ancak her zaman durum böyle olmaz. Örneğin, World Values Survey'in Çince uyarlamasında kullanılan *xingfu* sözcüğünü ele alın. *Xingfu* beğenilen bir yaşam koşulunu ima eder ve güçlü aile bağlarına vurgu yapar. Tenis oynarken ya da portakal

yerken *xingfu* olunmaz. Ve bir fahişe ya da yaşlanmış bir çapkına xingfu demek sadece psikolojik bir yanlış değil aynı zamanda terimin kötüye kullanılması olacaktır.* *Xingfu*, kısacası anlam olarak Yunanca *eudaimon* sözcüğüne, modern İngilizcedeki *happy* sözcüğünden daha yakındır.[14] Genel olarak konuşursak, *happy* yabancı dillerdeki karşılıklarına göre daha hafif, daha az talepkârdır – bu herhalde faydacılığın Anglo-Sakson kültürlerindeki etkisini yansıtmaktadır. Duyguların semantiği üzerine önde gelen otoritelerden biri olan Anna Wierzbicka, "günümüz mutluluk edebiyatında yadsınan linguistik farklılıkların yüzeyselliğinden" yakınmıştı.[15]

Mutluluk araştırmacıları genelde anket sorularının tam kelimelendirilmesi ya da derecelendirmelerinin anlamsızlığıyla ilgili sorun yaşamamaktadır. Ölçtükleri ne olursa olsun, onun mutlulukla ilgili diğer şeylerle güçlü biçimde ilişkili olduğunu gözlemlemekten mutlu olmuşlardır – düşük tansiyon, beynin sol yarımküresinde yüksek faaliyet, iyi sağlık ve bol gülümseme. Sonuçlar, jargonuna göre, "geçerli"dir. Ancak bu şimdi daha felsefi türden bir kafa karışıklığı yaratmaktadır. Eğer mutluluk üzerine yapılan alan araştırmaları, geçerliliklerini sınamak için mutluluk üzerine hâlihazırda bildiklerimizle kontrol edilmesi gerekiyorsa, o zaman hangi yeni bilgileri içermeleri mümkündür? Ya mevcut bilgilerle uyum sağlamaktadırlar, bu durumda anlama bir katkıları olmayacaktır; ya da değildirler, o durumda da kusurludurlar. En ziyade, mutluluk üzerine yapılan alan araştırmaları bizim hâlihazırda bildiklerimizi daha fazla ayrıntıyla anlatmaktadırlar. Ancak bize radikal olarak yeni bir şey anlatmaları mümkün değildir; anlatmış olsalar bile, biz onlara inanmayacaktık.

Mutluluk bildirimlerinin karşılıklı ilişkileri iki çeşittir: Fizyolojik olanlar ve durumla ilgili olanlar. Fizyolojik yanda, kendilerini mutlu olarak de-

(*) Linguistik sezgiler bu son görüş üzerine farklılık göstermektedir: bazı yerli Çinli yazarlar fahişe ya da yaşlanmış çapkının *xingfu* olabileceğini düşünürken ötekiler bunu kabul etmez. Herhalde bölgeler ve kuşaklar arasında farklılıklar vardır. Ancak önemli sayıda yerli Çinli, *xingfu* sözcüğünü nesnel anlamda kullandığı sürece, *happy* sözcüğüyle aynı anlamda olduğunu varsaymak mümkün değildir.

14 Richard Layard ve Diener ve Suh her ikisi de, Hong Konglu öğrencilerin Çinliler ve İngilizlerin her ikisinin de mutluluklarını hemen hemen aynı düzeyde olduğunu bildirdiklerine dair belli bir Shao 1993'ü kaynak gösteriyorlar. Dipnotlardan Shao 1993'ün Illinois Üniversitesi için hazırlanmış yayınlanmayan lisansüstü tezi olduğu anlaşılmaktadır. Her durumda, bu çalışma bize bir şey anlatmıyor çünkü yanıtlayanlar muhtemelen *happy* sözcüğünün anlamını *xingfu* ya da başka bir Çince deyimle karşılaştırmak suretiyle öğrenmişlerdir. Aynı sorun bu tür çalışmaların hepsini bozmuştur. Bkz. Layard, *Happiness*, s. 34 ve Ed Diener ve Eunkook Mark Suh, "National Differences in Subjective Well-Being", Daniel Kahneman vd., *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology* içinde, Russell Sage, New York, 1999, s. 437.

15 Anna Wierzbicka, "Happiness", "Cross-Linguistic & Cross-Cultural Perspective", *Daedalus* içinde, cilt 133, kısım 2, 2004, s. 36.

ğerlendiren kişilerin sol ön beyinlerinde yüksek elektrik faaliyetine ve sağlam bağışıklık sistemine sahip olmaya eğilimli oldukları gösterilmiştir.[16] Ancak bu şeylerin kendi başlarına mutluluğu izlemeye yarayacağını nasıl bileceğiz? (Soruyu oluşturan ana madde bu olduğu için yanıtın, bu şeylerin mutluluk bildirimlerini izlediğini söylemek olamayacağı açıktır.) Öteki çalışmalar, bir yanda mutluluk bildirimi ve öte yanda mutlulukla ilgili eylem ve durumlarla karşılıklı ilişki olduğunu göstermektedir. Örneğin, kendilerini mutlu olarak değerlendiren kişilerin aynı zamanda arkadaş ve akrabaları tarafından da mutlu olarak değerlendirildikleri ve daha sık gülümsedikleri gösterilmiştir.[17] Andrew Oswald ve Stephen Wu ABD'deki eyaletlerde günışığı alan saatler, kent içi ulaşımda geçen zaman, suç rakamları, vb ile ölçülen yaşam kalitesiyle, o eyaletlerde yaşayanların mutluluk bildirimleri arasında karşılıklı ilişki olduğunu saptamışlardır (New York her iki değerlendirmenin altında çıkmıştır).[18]

Eğer bu çalışmalara itibar etmek gerekirse, bu çalışmalarda kendilerinin mutlu olduğunu söyleyenlerin gerçekte ortalamada mutlu olduklarını gösterilmektedir. Oysa bu sonuç ilk bakışta görünen doğrulaması değildir, çünkü konu hakkında ne söylediğimizden bağımsız olarak bizim zaten ne kadar mutlu olduğumuza dair bir ölçüye sahip olduğumuzu varsaymaktadır; yani, insanları neyin uygun yaptığını, onlar için neyin iyi olduğuna dair sağduyulu anlayışımız bulunduğunu varsaymaktadır. Mutluluk bildirimleri nihai mutluluk ölçütü olamaz; bununla birlikte, destekleyici kanıt olarak çok yararlı olabilirler. Basit bir düşünce deneyi bunu doğrulayacaktır. Çocukları üzücü bir kazada ölen bir kadını düşünün; her hareketi üzüntüsünü yaymaktadır, oysa bununla birlikte kendisinin mutlu olduğunu söylemektedir. Bu kadının ya yalan söylediğini ya da kendisini kandırdığını veya sözcükleri alışılmadık biçimde kullandığını varsaymamız gerekecektir (Belki de "mutlu" kavramının özel anlayışı olan bir filozoftur). Tüm belirtilere rağmen gerçekten mutlu olduğunda ısrar etmememiz gerekecektir. Mutluluk, kısacası zihnin iç sahnesinde, yalnızca sahibine görünen bir konu değildir; özünde, eylemlerde ve oluşlarda kendini göstermektedir. Eğer öyle olmasaydı, onun üze-

16 Ayrıntılar için bkz. Layard, *Happiness*, s. 17-20.

17 Diener ve Suh, "National Differences in Subjective Well-Being", s. 437.

18 Andrew J. Oswald ve Stephen Wu, "Objective Confirmation of Subjective Measures of Human Well-Being: Evidence from the U.S.A.", *Science*, no 327, 2010, s. 576-579. Mutluluk verileri gelir ve yaş kategorilerini kontrol etmek amacıyla uyarlanmıştı; böylece, New Yorklular her şey dikkate alınarak değerlendirildiğinde en mutsuz kişiler olmuyorlardı ancak yalnızca kendi yaşama koşulları açısından bu değerlendirme geçerliydi.

rinde konuşmamız hiç mümkün olamayacağı için gizemli olması gerekecekti. Alan araştırması yönteminin altında yatan varsayım –kendi mutluluğumuzun yetkin yargıçları olduğumuz varsayımı– yanlıştır.

Bu karışıklar Oswald ve Wu'nun yukarıda sözü edilen makalesinde açıkça görülmektedir. "Biçimsel alan araştırması verileriyle yönlendirilmenin doğal olmasına rağmen," diye yazmaktadırlar,

> Lousiana'nın – Katrina Kasırgası'ndan etkilenen eyalet – yaşam tatmini tablosunda o kadar yüksek sırada yer alması alışılmadık gelebilir. Çeşitli kontroller yapılmıştır. Louisina'nın Katrina'dan önce, Mental Health America and the Office Applied Studies of the U.S. Substance Abuse and Mental Health Services Administration tarafından yapılan akıl sağlığı sıralamasında çok iyi derecede gözükmüştü ... Bununla birlikte, Katrina'nın bu eyaletin yapısını değiştirmiş olması muhtemeldir –yani, eyaleti terk edenler toplam eyalet nüfusunun rastgele örneğini oluşturmuyordu– böylelikle, bu eyaletin sıralamadaki konumu hakkında bir parça dikkatli bir yorum yapılması istenmiştir ve bu sıralamadaki konumu için gelecekte istatistik bir inceleme istenebilir.[19]

Bu açığa vuran bir hakikattir. Oswald and Wu, tam bir tutarlılıkla, "biçimsel alan araştırması verileriyle yönlendirileceklerinin" farkında olmalarına rağmen, kasırganın mutluluk üzerindeki etkileri hakkında sezgisel olarak bildiklerinin düşüncelerinin değişmesine izin vereceklerdir. Sıkışınca, verileri sorguluyorlar; kişileri nelerin mutlu yaptığına dair görüşlerini düzeltmiyorlar. Benzer bir şekilde (bu durumda eleştirel bir niyetle yapılmış olmasına rağmen), Helen Johns ve Paul Ormerod ABD'de mutluluk ve şiddet suçları arasındaki *olumlu* ilişkiye işaret etmektedirler. Haklı olarak bunu istatistiklerin güvenilmezliğinin bir kanıtı olarak alıyorlar; şiddet suçunun kişileri mutlu etme olanağı olduğunu göz önünde bulundurmuyorlar.[20] Ve bu iki durumdaki veriler geçerli gözüküyor olsa bile –yani, yeterince büyük ve temsil özelliği olan örneklerden alınan veriler– yine de onları sorgulamamız gerekecekti. Alan araştırmasına katılanların dürüst olmadığı ya da aldatıldığı veya soruyu yanlış anlamış olabileceği konusunda kuşku duymamız gerekecekti. Mutluluk koşulları hakkında bildiğimiz her şeyi tamamıyla bırakmamız gerekmeyecekti.

İşte, o zaman bağlayıcı nokta budur. Mutluluk üzerine yapılan alan araştırmaları gerek yukarıda sözü edilen kelimelendirme ya da ölçme konula-

19 *A.g.e.*, s. 578.

20 Bkz. Johns ve Ormerod, *Happiness, Economics and Public Policy*, s. 81.

rındaki belirsizlikler nedeniyle ve aynı zamanda, daha da temelde yatan nedeni bizim kendi mutluluğumuz üzerinde otorite sahibi olmayışımızdır. Bu nedenle, geçerliliğinin dışarıdan doğrulanmasına gerek vardır; bu doğrulama biçimsel karşılıklı ilişkiler şeklinde ya da ne kadar mutlu bir kişi olduğumuza dair kendi sezgisel duygularımız olabilir. Oysa bu tür geçerlilik doğrulaması elde ettiği derecede, sadeleşmektedir. İşlemleri özde törensel gibi gözükmektedir – bilimin kutsamasını sağduyunun teslim almasına bağışlamalıyız.

O zaman mutluluk üzerine yapılan alan araştırmaları yararsız mıdır? Pek değil. Kişileri neyin mutlu yaptığına dair sağduyulu anlayışımızı radikal olarak düzeltmesi mümkün olmasa da, emin olmadığı ya da belirsiz olduğu yerlerde açıklama getirmesinin mümkün olma olasılığı vardır. Bazen, örneğin homoseksüellerin heteroseksüellere göre daha az mutlu olduğu iddia edilmektedir. Alan araştırmaları, aksine bu iki grup arasında hiç fark olmadığını gösteriyor.[21] Bu hakiki anlamda bilgilendirici gözükmektedir; bununla birlikte, bunu yalnızca tecrübelerimizde bu bilgiyle çelişen hiçbir şey olmadığı için kabul ettiğimize dikkatinizi çekeriz (Eğer homoseksüellerin makyaj yapma ve aşırı içki içme alışkanlığı varsa, kuşkulu düşünmekten yana olabiliriz). Benzer biçimde, bunun hâlihazırda belli olmadığı yerlerde, alan araştırmaları mutluluk ve mutsuzluk nedenlerini önem derecesine göre sıralamamıza yardım edebilir. Örneğin hepimiz işsizliğin kişileri mutsuz yaptığını biliyoruz ancak herhalde etkisinin boşanmadan bile daha çok olduğunu öğrenmek ilginçtir.[22] En son olarak, mutluluk üzerine yapılan alan araştırmaları yaşam koşulları hakkında bilgi edinmenin zor ya da pahalı olduğu yerlerde yararlı olabilir. Ancak İngiltere ve tüm öteki gelişmiş ülkelerde olduğu gibi, sağlık, işsizlik, eğitim, evlilik ve benzeri konularda istatistiklerin kolay bulunduğu yerlerde, mutluluk üzerine yeniden soruşturma yapıp yolu uzatmak yerine doğrudan bu bilgilere başvurmamak için bir neden yoktur. Altıncı Bölüm'de bizim yaklaşımımız bu olacaktır.

Sıra uluslararası karşılaştırmalara geldiğinde, yukarıda sözü edilen kültürel ve linguistik farklılıklar varılan bir sonucu belirsiz hale getirmektedir. Mutluluk ekonomisinin önde gelen şampiyonu Derek Bok bile, "farklı ülkelerin ortalama refah düzeyleri karşılaştırma çabalarının büyük dikkatle ele alınması gerektiğini,"[23] kabul etmiştir. Zimbabve ve Haitililerin kendilerini

21 Julia A. Eriksen ve Sally A. Steffen, *Kiss and Tell: Surveying Sex in the Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999, s. 34.

22 Bkz. Layard, *Happiness*, s. 62-65.

23 Derek Bok, *The Politics of Happiness: What Government Can Learn from the New Research on Well-Being*, Princeton University Press, Princeton, 2010, s. 36.

en az İngilizler kadar mutlu hissetmelerinin bir rastlantı olmadığına kuşku yoktur; biz de o düzeyde öngörmüş olabilirdik. Ancak Danimarkalıların yüksek mutluluk düzeyine büyük önem yakıştırmamamız gerektiği gibi, başarılarının sırrını da dikkate almalıyız. GSYİH anlatımlarını tamamlamak ya da ona rakip olarak "ulusal refah anlatımları" yaratma çabaları yararsız bir alıştırma olacaktır.[24] Bu tür anlatımların yalnızca kişilerin kendi mutlulukları hakkında ne söylediklerini ölçtüğünü asla unutmamız gerekiyor; onlar mutluluğun kendisini ölçemez ve ölçmesi de mümkün değildir.

Etik Sorunlar

Yukarıdaki metodolojik sorunların üstesinden gelineceğini varsayalım. Kendimizi, elimizde mutluluğu ölçmek için yanılmaz bir araç süper bir haz-ölçer olduğunu varsayalım. Şimdi mutluluğu en üst düzeyine çıkarma projesiyle ileri doğru gidebilir miyiz? Yanıt "hayır"dır. Mutluluk ekonomistlerinin anladığı biçimiyle mutluluk ölçme sorunlarından oldukça ayrı olarak, uygun bir politika hedefi değildir, çünkü esasta bir mal olmadığı için nedeni basittir. Onu bir politika hedefi yapmak LSD gurusu Timoty Leary'nin ifadesiyle "haz mühendisliği" adı verilen o rahatsız edici tasarıyı açmak demektir.

Mutluluk ekonomistleri mutluluğu nasıl anlıyor? Bir kaçı bu konu üzerinde çok düşünmüştür. Bu alanın öncüsü Yew-Kwang Ng, Henry Sidwick'in klasik Benthamcı tanımını tekrarlamaktan mutludur: Mutluluk "zevkin acıdan daha fazla olma halidir; bu iki terim, eşit düzeyde kapsayıcı anlamıyla, sırasıyla her tür tatlı ve tatsız duyguları içermek amacıyla kullanılmaktadır."[25] Mutluluk, bir başka deyişle, tatlı bir zihinsel durumdur, nesnel olarak arzu edilen oluş koşulu değildir. Öteki mutluluk ekonomistleri daha kapalıdır ancak onların bu psikolojik mutluluk anlayışını paylaştıklarını varsaymamız gerekir; aksi takdirde, kişisel anlatımların güvenilirliği bir gizem olacaktır. Solon Tellus'a dünyanın en mutlu insanı olup olmadığını sormaya ihtiyaç duymadı.

Sidwick'in psikolojik mutluluk anlayışı modern Batı'da standart haline gelmiştir. Birçoklarına göre, bu en önemi çok az denebilecek sağduyuya benzemektedir. Oysa bizi neyin mutlu ettiğini nasıl anladığımız konusunun, daha derin analiz edildiğinde, eski *eudaimonia* ya da "iyi talih" fikrinden bir-

24 Bkz. Juliet Michaelson vd., *National Accounts of Well-Being: Bringing Real Wealth onto the Balance Sheet*, New Economic Foundation, Londra, 2009.

25 Henry Sidwick, *The Method of Ethics*, Hackett, Indianapolis, 1981, s. 120-121.

çok kalıntı içerdiği ortaya çıkıyor. Ya da, en azından öyle öngöreceğiz. Bu noktada ısrar etmiyoruz. Ancak psikolojik anlamıyla bakıldığında, mutluluğun en iyi olmasının mümkün olmadığı konusunda ısrar etmekteyiz. Bütün çektiğimiz sıkıntı ve verdiğimiz emeklerin bir vızıltı ya da bir sızlama kadar basit bir sonu olacağını düşünemeyiz. İddiamız, o zaman bir ikilem biçimine sahiptir. *Ya* mutluluk modernizm dönemi öncesindeki anlamında, bir oluş koşulu olarak anlaşılır ve bu durumda mutluluk üzerine alan araştırmaları yaparak ölçülmesi mümkün değildir; *ya da* modern anlamda, zihinsel bir durum olarak anlaşılır ve bu durumda da en iyi demek değildir. Her şekilde, mutluluk ekonomisi projesi başarısızdır.

Modern mutluluk araştırmalarında üzeri örtülü bulunan mutluluk anlayışı iki ana unsura sahiptir. Her ikisi de, ilk bakışta ne düşündüğümüzü *düşünmüş* olabileceğimiz şeye karşı olarak, mutluluk hakkında gerçekten ne düşündüğümüzle gerilim içinde olması anlamında sorgulamaya açıktır. Bunları sırasıyla ele alalım.

Mutluluk toplamdan yanadır. Başka bir deyişle, bütün bir yaşamın mutluluğu (ya da muhtemelen ortalaması; bu oldukça farklı sonuçlara götürür) tek anlardaki mutlulukların toplamıdır. Bu bir yaşamın mutluluğunu anlık parçalarına indirgenemeyeceğini savunan "holistik" adını vermemiz mümkün olan bir görüşe karşıdır. Araştırmacılar arasında toplam mutluluğun en iyi nasıl ölçüleceği konusunda fikir ayrılığı vardır. Daniel Kahneman, daha çok Edgeworth'ün ruhuna uygun biçimde, mutluluğun her anını ayrı ölçmeye uğraştıktan sonra sonuçları bütünleştirmeyi savunmuştur.[26] Birçok araştırmacı, bunun tersine, deneklerin kendi genel mutluluk düzeylerini değerlendirmelerine güvenmekten tatmin olmaktadır. Ancak bunlar yalnızca yöntem farklılıklarıdır. Tüm mutluluk araştırmacıları mutluluğun toplamdan yana olduğuna, karakter itibariyle holistik olmadığı konusunda mutabık olmalıdır; aksi takdirde, Solon'un söylediği ölene kadar hiçbir insana mutlu diyemeyeceğimiz öğüdüne uymamız gerekecektir.

Bu toplamdan mutluluk yana anlayışı çevredeki kültürden destek toplamaktadır. Modern İngilizce (birçok başka dilin aksine) birkaç saat hatta birkaç dakika mutlu olmaktan söz etmemize izin vermektedir; bu mutlu yaşamı bir mutlu anlar zinciri olarak düşünmemizi mümkün kılar. Ancak gerçekten buna inanıyor muyuz? İlerde büyük şeyler elde etmek için başlangıçta çektiği sıkıntıların üstesinden gelen bir kişiyi altın bir gençlik dönemi yaşa-

26 Bkz. Daniel Kahneman ve Alan B. Krueger, "Developments in the Measurement of Subjective Well-Being", *Journal of Economic Perspectives*, cilt 20, kısım 1, 2006, s. 3-24.

dıktan sonra her şeyini yitiren insanın yaşamıyla karşılaştırın. Doğal olarak birincisini mutlu, ikincisini mutsuz olarak tanımlayacaktık. Oysa iki yaşam da eşit sayıda mutlu anlara sahip olabilir. O zaman ayrım niye? Yanıt, kesin olarak yaşamın başlangıcında çekilen sıkıntıların sonraki başarılarla iyi hissedilebilir. Geçmişe doğru bakarak, daha büyük bir başarı öyküsünün bir parçası olduğu düşünülerek deneme ya da çıraklık olarak görülmesi mümkündür. Bunun tersine, yaşam sonunda sıkıntı çekmek karşılığı ödenmemiş gibi düşünülebilir – doğal olarak, biz öteki dünyaya bakmıyorsak. Solon'un öğüdündeki kalıcı doğru budur. Ancak ölümle, bir yaşamın genel şekil ve anlamı göze görünür. Bir yaşamı sona ermeden mutlu ya da mutsuz diye adlandırmak bir tiyatro oyununu onun akışı başlamadan önce trajik ya da komik diye adlandırmaya benzeyecektir.

Bir yaşamın şeklini bozması mümkün olan tek şey karşılığı ödenmemiş sıkıntı değildir. Başlangıcından sonuna kadar mutlu anlarla dolu bir yaşam, eğer bu anlar birleşerek daha büyük bir bütün oluşturmayı başaramamışsa, her şeye rağmen yine başarısız olabilir.[27] Bir limandan ötekine ve bir kız arkadaşından ötekine gezinen çapkın akla geliyor. Servetini savurgan eğlencelerde har vurup harman savurduktan sonra 2010'da ölen Lord Glenconner böyle bir tipti. Ömrünün sonuna doğru, "Bana pek fazla bir şey olmadı," dediği aktarılmıştı. "Bir parti gibi – günlerce sürdü."[28] Yaşamı kuşkusuz mutlu anlarla dolu olmasına rağmen Glenconer'e mutlu denmesine karşı çıkabiliriz. Ve pişmanlıklar başlamadan önce ölmüş olsa bile, hâlâ ona mutlu demeye tereddüt edebiliriz. Her nasılsa, bu tartışmalı bir noktadır.

Aynı senaryo için daha kuvvetli bir örnek filozof Fred Feldman tarafından verilmiştir. Oliver Sacks'in *Karısını Şapka Sana Adam* adlı kitabında tasvir ettiği durumu düşünün demektedir. Korsakov sendromu hastası olan Jamie hiçbir şeyi aklında birkaç dakikadan fazla tutamamaktadır. Feldman'ın söylediğine göre, yaşamı tamamen parçalanmıştır – "çabuk geçen ve ilişkisiz birbiriyle tutarlı olmayan parçaların sıralaması şeklindeydi."[29] Oysa Jamie kendi durumunun farkında değildi. Her anın tadını çıkarıyor, kelebekleri izliyor, oyun oynuyor ve benzerleri. Mutlu mudur? Feldman, kendi hazza dayalı mutluluk kuramına göre, onun mutlu olduğunu iddia etmesi gerekir. Ebeveynler çocuklarının mutlu olmasını dilediklerinde, akıllarındaki genelde Jamie'ninki gibi bir yaşam değildir. Buna benzer düşünceler bizi daha

27 Bkz. Julia Annas, "Happiness as Achievement", *Daealus*, cilt 33, kısım 2, 2006.
28 *Daily Telegraph*, 18 Ekim 2011.
29 Fred Feldman, *What is This Thing Called Happiness?*, Oxford University Press, Oxford, 2010, s. 176.

nesnel bir mutluluk kuramı yönüne dürtmektedir. Jamie'nin talihsizliği, bilinçli hallerinin organize olduğu tarzda kurulmuş olsa bile, bilinci için hazır değildir. Esasta yalnızca başkalarına karşı görünür haldedir.

Mutluluk tek boyutludur. Mutluluk ekonomistleri Bentham ve Sidwick'le birlikte ve Bentham'a karşı, tüm bilinç durumlarının ne kadar mutlu olduklarına göre derecelendirilmelerinin mümkün olduğunu savunmaktadırlar (Bazıları bundan başka, onların mutluluk *derecelerini* ifade eden bir sayısal değer de atanabileceğini savunmaktadır ancak bu tartışmalıdır).[30] Jargonda, tek bir mutluluk "para birimi" olduğu söylenir. Günlük konuşulan dilde, mutluluk, neşe, haz, memnuniyet ve onların olumsuz karşılıkları arasında çizilen ayrımlar dikkate alınmaz. Richard Layard zekice bir karşılaştırma önermektedir; aynen tüm seslerin perdesi, tonu, vb. ne olursa olsun az ya da çok gürültülü olarak derecelendirilmesinin mümkün olması gibi, tüm zihin durumları da böylece daha çok ya da daha az mutlu olarak derecelendirilebilir.[31] Eğer bu mümkün olmasaydı, mutluluğu ölçme tasarısı baştan çökecekti.

Bu varsayımlar belki metodolojik kolaylık bakımından gerekli olabilir ancak bununla birlikte, onlar derinden çatlaktır. Olumlu duygular çok çeşitlidir ama bunlardan mutluluk sadece tektir. Ve mutluluğun kendi içinde derece farklılıklarına indirgenemeyecek nitelik ayrımları vardır. Örnek olarak, *haz, mutluluk* ve *neşe* arasındaki farklılıklara bakalım ve bunu geçerken burada çizilecek başka, eşit derecede temel ayrımlar olabileceğine dikkat edelim.

Önce hazzı alın. Benthamcı geleneğin içinden gelen ekonomistler mutluluğu hazla özdeşleştirmekte aceleci davranmaktadır; böyle yaparak onun yol açacağı muğlaklıklardan kurtulmayı ümit ediyorlar. Haz –düşünce böyle gelişiyor– yalnızca nicelik olarak değişiklik gösteren özel bir duygu türüdür. Bu nedenle, eğer mutluluk hazsa, onu da niceliksel olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak haz, Aristo'nun çok önceleri gösterdiği gibi, gerçekte özel bir duygu değildir. Bir grup arkadaşın koyu bir sohbet içerisindeyken arkada çalan bir kaval sesini duyduklarını hayal edin, diyor. Haz özel bir haz olsaydı, müziğin verdiği hazzın sohbetinkine doğrudan katkıda bulunarak onunla birleşeceğini düşünecektik. Ancak gerçekleşen şey bu değildir. Müzik arkadaşları sohbetlerinden ayırıyor; ikisinden birden aynı anda zevk almala-

30 Ayrıntılar için bkz. Yew-Kwang Ng, "Happiness Surveys: Some Comparability Issues and an Exploratory Survey Based on Just Perceivable Increments", *Social Indicators Research*, cilt 38, kısım 1, 2011, s. 1-27.

31 Layard, *Happiness*, s. 13.

rı mümkün olmuyor.[32] Okuyucular birkaç yıl önce çıplak âşıkların kendilerinden geçmiş bir halde kendilerini baştan aşağı dondurmaya buladığı Häagen-Dazs reklam kampanyasını anımsayacaklardır. Hiçbirimiz bunu denememiş olmalıyız, ancak Aristo'nun tezini doğrulayacağından kuşkuluyuz: Seksten duyulan haz dondurmanınkinden çıkarılacak ya da tersi olacak. Kısacası, haz bir an bu şekilde, bir an başka şekilde duyulan ayrı bir duygu değildir; tümüyle nesneleriyle kısıtlanmıştır. Mutluluğu tek-boyutlu olduğunu açıklamak amacıyla hazza indirgemek konuyu baştan yanlış anlamak olacaktır.

Her durumda, mutluluk haz değildir. Bu iki kavramın mantıksal grameri oldukça farklıdır. Haz genellikle, (her zaman olmasa da) beden üzerinde bir yerle ilişkilendirilebilir; ayak spalarını, baş masajlarını, vb. düşünün. Mutluluk ise, aksine, fiziki bir konuma sahip değildir. Başparmaktan ya da başka bir yerden mutlu olunmaz. Haz tam bir zaman aralığında, örneğin, on ikiden bire kadar gerçekleşir. Modern İngilizcede mutluluk bazen "saatle ölçülebilir" bununla birlikte sınırları asla o kadar kesin değildir ("Bu sabah mutlu olarak uyandım ama çok çabuk geçti"). Oysa daha önce gördüğümüz gibi, zaman boyutu olmayan mutluluk türü de vardır. John'un mutlu bir yaşamı oldu demek onun belli bir zamanda ya da belli bir zaman diliminde mutlu olduğunu söylemek değildir. Haz bu anlamda asla zaman boyutlarından ayrı değildir. "Hazla geçen bir yaşam" tam olarak zevkli bölümlerle dolu bir yaşam demektir. Haz yaşama noktalar koyar; yaşamı bir bütün olarak karakterize etmez.

Mutluluk ve haz arasındaki bu karşıtlıkların kökleri bu iki daha temel ve fenomenolojik farklılıklarda yer alır. Mutluluk sadece bir içsel duygu değil ancak gerçeklik karşısında bir duruş, ona bir bakıştır. Durumun nasıl olduğuyla ilgili memnuniyet verici bir anlayıştır; kızımın üniversiteye girmesi, ülkemin kurtulması gibi. Bu kuralın bazı istisnaları vardır. Bebekler ve hayvanlar herhangi bir şey hakkında mutlu olmadan mutlu olabilirler; yetişkinler de bazen "özel bir neden olmaksızın" mutluluk duyabilir. Ancak durumlar bunlar olsa bile, mutluluk kendini tipik olarak dünyaya karşı belli bir davranış olarak kendini gösterir. Mutlu hayvan çevresindekilerle rahatlık içindedir; mutlu bebek açık ve iletişim içindedir; mutlu insan dünyaya aydınlık, ümitli ve yenilik dolu olarak bakmaktadır. Wittgenstein, "Mutlu kişinin dünyası mutsuzunkinden oldukça başka bir dünyadır," demiştir.[33] Uyuşturucu Âle-

32 Aristo, *Nichomachean Ethics*, s. 247 (*Nikomakhos'a Etik*).

33 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philasophicus*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1922, s. 6.43 (*Tractatus Logico-Philasophicus*, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2006).

mi dünyanın yüzünü bu şekilde değiştirerek, onu geçici olarak daha nazik, daha sevimli bir yere dönüştürerek etkilemeyi başarır. Sonrasında o kadar çöküntü içine girilmesinin nedeni budur. Yalnızca bir bulantı duymakla kalmazsınız; duygularınızın aldatılmış olduğunu fark edersiniz.

Aristo'nun fark ettiği gibi, hazzın da nesneleri vardır; oysa bunlar esasta deneyimlere dayanması nedeniyle mutluluk nesnelerinden farklıdır. Öldükten sonra olacak ya da öbür dünyadaki olaylardan haz duymak mümkün değildir; bununla birlikte, bunları düşünerek haz duymak mümkündür. Mutluluktan farklı olarak, haz esasta dünya hakkındaki inançlarla sınırlı değildir; fantezi ve yanılsamalar üzerine kurulabilir (Gerçek olmayan bir kadın bir erkeğe haz verebilir ancak yalnızca gerçek olan ya da gerçek olduğuna inanılan bir kadın onu mutlu yapabilir). Ve haz gerçek faaliyet durumlarından alınsa bile onları ustaca deneyim yörüngesine çeker. "Arsenal'ın küme birincisi olmasından mutluluk duyuyorum," önermesini, "Arsenal'ın küme birincisi olma gerçekliğinden haz alıyorum," önermesiyle karşılaştırın. Birincisi, memnuniyet duyulan bir farkındalık durumunu göstermektedir; ikincisi, gazeteleri dikkatle okumanın, televizyon, vb. filmlerin dudak şapırtısıdır. Bu hazzın aldatıcı şöhretini açıklar. "Haz için yaşamak" deneyimlerin hassas biçimde yaşanmasını, dünyaya yaşamın karşı tadını çıkaran bir tavır ima etmektedir. Ve bu söz konusu hazlar "yüksek" ya da "düşük" çeşit olsa da doğruluğunu değiştirmeyecektir.

Ondan sonra neşe geliyor. Bu haz ya da mutluluktan daha heyecan verici bir durum olmasına rağmen anlaşılması daha zordur. Haz ve mutluluk peşine düşülebilir ancak neşe elde etmeye çalışmak zor olacaktır. Neşe Hıristiyan yazılarında öne çıkmış olduğu için paradoksal olarak sıkıntı çekmekle özdeştir. Philippa Foot zorluk dolu ve kovuşturmalarla geçen yıllardan sonra Kitabı Mukaddes vaazında "neşeli yıllarını" anlatan bir Quaker kadından söz etmektedir. Foot, "Yaşamını mutlu bir yaşam olarak anlatmadı," diye ekledi, "öyle söylemiş olsa, kafa karıştırıcı olacaktı."[34] Ve eğer neşe mutluluk ve hazdan yoksun olmakla eşdeğerse, benzer şekilde, mutluluk ve haz da neşeden yoksun olmakla eşdeğer olacaktır. Oliver Goldsmith "The Deserted Village" adlı şiirinde, aylak zenginin hazlarını kötü azarlamaktadır:

> *Fakat uzun geçit töreni, gece yarısı maskeli balosu,*
> *Tüm ahlaksız servet düşkünü kaçıklar giyinip kuşanmış,*
> *Bunların içinde, önce boş konuşanlar dileklerinin yarısını elde ederler,*

34 Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford, 2001, s. 85.

Zahmet veren haz hasta ederek acıya dönüyor,
Ve o zaman modanın en parlak sanatlarını tehlikeye atarken,
Kuşku içindeki yürek neşenin bu olup olmadığını soruyor.

Goldsmith eğlenceye katılanların eğlenmediğini söylemek istemiyor; en azından, "Zahmet veren haz hasta ederek acıya dönüyor," dediği ana kadar eğlence devam etmişti. "Eğleniyorlardı" – bu sözün tam o sıralarda bulunan bir sözcük olması tesadüf değildi. Fakat böyle bir eğlence neşeye dönüşmez. Tersine, tahminen daha fazla eğlence neşeye dönüşecektir; fark niteliktedir, derecesinde değil.

Mutluluk, o zaman haz ve neşenin ikisinden birden ayrıdır. Ancak mutluluk alanında bile çıkarılacak ayrımlar vardır. Mutluluğun nesneleri olduğunu söylemiştik; bu bir şey hakkındadır. Şimdi buna mutluluğun *karakterini,* kendi konusundan aldığını ekleyebiliriz. Derin mutluluk, örneğin heyecanlı çarpıntı ve titreyişlerle karakterize edilmez –bu yanlış birçok altıncı biçim öykü yazarları tarafından yapılmıştır– ancak onun bazı esasta önemli insani iyiliklerle ilişkileriyle nitelendirilebilir: sevgi, çocuk doğurmak, önemli bir sanat yapıtını tamamlamak. Philippa Foot, bu konuyu mükemmellikle tartıştığı yazısında, "Bir anlam ifade etmiyor..." demektedir,

> ...bir kişinin, örneğin bir komşusuyla bir sabah gazetesi ya da süt şişesi üzerine giriştiği tartışmada elde ettiği zaferden derin mutluluk duyduğunu ileri sürmekle birlikte, daha çok "vızıltılı" davranış ve kıvanç düşünmek gerekir. Hâlbuki bir çocuk doğduğunda yaşanan derin mutluluk ve neşe? O farklı bir konudur ... Biz derin mutluluğu psikolojik olarak onu nesnelerinden ayırabilecek şekilde açıklamak üzere düşünmeye özendirilmişiz. Fakat bu niye mümkün olmasın? Niye anlamın ortak özelliği burada insan yaşamında çok genel olan bazı şeylere karşı insanların ortak tepkisine dayandırılmasın?[35]

Eğer mutluluk durumları Foot'un tanımladığı şekilde karakterlerini nesnelerinden alıyorlarsa, hepsinin de yoğunluk sıralarına göre derecelendirilmelerini varsaymak için hiçbir neden yoktur. Doğal olarak, istersek, "vızıltıyı" ayırıp mutluluğun ölçüsü haline getirebiliriz ve aynen, Layard'ın karşılaştırmasındaki gibi, bir sesin yüksekliğini diğer çeşitli niteliklerinden ayırıp tek başına bırakabiliriz. Ancak bunu niye yapmamız gerekecek? Vızıltıyı o kadar önemli hale getiren nedir? Sanki –Layard'ın karşılaştırmasını kendisine

35 *A.g.e.*, s. 88.

yöneltmek için– yapılan konuşmaları içeriklerine bakmaksızın tümüyle konuşanın sesinin yüksek çıkmasına göre değerlendirmemiz gerekecek. Bu yanlış aynı zamanda cinsel faaliyetlerini, başarılarını ölçmek için diğer tüm yolları gözardı ederek, orgazmın gücü ve sıklığıyla değerlendiren kişilerinkiyle de karşılaştırılabilir.

Bu konuyla ilgili başka bir örnek daha vermek için, 1943'te Powell ve Pressburger'in yaptığı harika film *The Life and Death of Colonel Blimp*'teki (*Albay Blimp'in Yaşamı ve Ölümü*) Blimp karakteri General Wynne-Candy'yi düşünün. Genç bir adam olan Candy sonradan en iyi arkadaşıyla evlenecek olan bir kadına âşık olur. Bu kadınla hiçbir zaman birlikte olmaz ve ondan sonra ilgi duyduğu tüm kadınlar (filmde de aynı kadın artist, Deborah Kerr bu karakteri canlandırmıştır) âşık olduğu kadına çok benzemektedir. Oysa bize General'in bu romantik düş kırıklığı üzerine çok uzun süre düşüneceğini varsaymamızı gerektiren bilgi verilmemişti; kendisinin söylediği gibi, "uzun saçlı şair tipli birisi" değildir. Başarılı bir askerî meslek yaşamı vardır, avcılık yapmaktadır ve genelde morali yüksektir. O zaman, Candy mutlu mudur? Bir "vızıltı" testine göre, kesin olarak mutludur. Bir haz-ölçerle bakıldığında değerleri mükemmel çıkacaktır. Onun mutlu olmadığını ya da en azından o kadar derin bir mutluluğu olmadığını düşünmemizin gerekçeleri kaplan vurmaya karşı insani amaçlar doğrultusunda, aşkın merkezde yer aldığına olan inancımızla ilgilidir. Ancak bu, herhalde Candy'nin kendisinin de paylaştığı bir görüş değildir. Burada, yine kendimizi daha nesnel bir mutluluk anlayışına doğru itilmiş olarak görüyoruz.

Mutlu yaşamın, bu deyimi çoğumuzun gerçekten anladığı biçimde, sadece güzel zihinsel durumlar dizisinden ibaret olmadığını ancak temel insani iyiliklerden birinin içinde somutlaştığını göstermeye çalıştık. *Eudaimonia* modern, psikolojik mutluluk anlayışının yüzeyinin altında pusuya yatmış bekliyor; Samuel Brittan ve ötekilerin iddia ettiği gibi, sadece "belli bir filozofun çok değerli fikrini arka kapıdan içeri girerek çalmak" durumu değildir.[36] Ancak bu önerimizi inandırıcı bulmayanlara (birçok kişi olacaktır) şimdi ikilemimizin ikinci ucunu sunuyoruz. Eğer mutluluk sadece zihinsel bir durumsa aynı zamanda, tüm çabalarımızın en yüksek hedefi, yani yüce iyilik olması nasıl mümkündür? Sonuçta çıkacak zihinsel vızıltının keyfini çıkarmak için bir sanat yapıtı üzerine ya da bir çocuk yetiştirmek için yıllarca emek vermek

36 Samuel Brittan, "Commentary: A Deceptive Eureka Moment", John ve Ormerod, *Happiness, Economics and Public Policy* içinde, s. 93.

yaşamın çok garip bir tavrına ihanet etmektir. Oysa günümüz mutluluk kültünün temelinde yatan tam olarak bu tavırdır.

Sorunu bir parça daha açık ve kesin olarak ifade etmek mümkündür. Mutluluk ekonomistleri zihinsel durumların mutlu oldukları kadar iyi oranlarda olduklarına inanırlar. Daha mutlu oldukça daha iyidir; daha üzüntülü oldukça daha kötüdür. Mutluluk ve üzüntü nesneleri ya da anlarının ahlaki önemi yoktur. Layard, "Hiçbir iyi duygu kendi içinde kötü değildir," diye yazmaktadır, "ancak sonuçları açısından kötü olabilir."[37] Öteki mutluluk ekonomistleri daha az içtenliğe sahiptir ancak tasarılarının ahlaki açıdan anlamlı olmasını istiyorlarsa benzer bir şeye inanmalıdırlar. Eğer mutluluk yaradılıştan iyi değilse dünyada onu en yükseğe çıkarmaya çalışmak için ne işimiz var?*

Oysa basit gerçek, psikolojik olarak kavranan mutluluğun kendi içinde *doğru* olduğu ya da en azından yanlış olmadığı derecede iyi olmadığı şeklindedir. "X" mutluluğun haklı nedeni olduğunda ya da mutluluğu hiç elde etmediği bir durumda mutlu olmak iyi bir şey olmak zorunda değildir. Yüzlerce insanın öldüğü bir felaket haberi karşısında dalgın bir şekilde gülümseyen bir kişiyi düşünün. "Niye o kadar mutlusun?" diye sorabiliriz. "Bunda mutlu olacak ne var?" Ya da çifte doz Prozac ilacı sayesinde, yakında gelecek başarısızlığı karşısında sakince kayıtsız duran bir öğrenciyi düşünün – bizim tabirimizle, aptalların cennetinde. Pekâlâ, bu öğrenci için mutlu olmamasının daha iyi olacağını düşünebiliriz; çünkü o zaman en azından durumunun gerçekliğiyle yüzleşmesi gerekecektir (Bir Aristocu aynı savunmayı öğrencinin gerçekte hiç mutlu olmadığını söyleyerek yapacaktır ancak mutluluk ekonomistleri için bu bir seçenek değildir). Haklı görülmeyen mutlulukların hepsi kötü değildir; ancak küçük bir çocuğun yersiz neşesini ya da ölümü bekleyen insanın hayallerini bozmak istemiyoruz. Ancak açıkça, zihnin mutlu halinin değeri en azından kısmen nesnesinin değerinde bulunmaktadır. Eğer bu sağlanırsa, o zaman mutluluğu en yüksek düzeyine çıkarma tasarısı, nesnelerinden bağımsız olarak bir yön varsayar.

Aynen haklı görülmeyen mutluluklar olduğu gibi, haklı görülmeyen üzüntüler de vardır. Üzüntü doğal olarak, yanlış inançlarda ya da irrasyonel

---

37 Layard, *Happiness*, s. 23.

(*) Tamamıyla adil olarak, birçok mutluluk ekonomistlerinin mutluluğu sadece örneğin, zorunlu lobotomi yapmak suretiyle mutluluk düzeyini en yükseğe çıkarmayı önermediğini eklemek gerekir. Onlar, kullandıkları jargonla "en yüksek düzeye çıkarmanın belirli kısıtlamalar içinde olacağını" savunmaktadır; mutluluğu temel haklar ve adalet çerçevesi içinde en yüksek düzeyine çıkarma arayışı içindedirler. Bu kısıtlamaların onların faydacı öncüllerine göre nasıl haklı çıkarılacağı ise genel olarak araştırılmamıştır.

zihinsel mekanizmalarda kök bulduğu için genellikle haklı görülmez ancak öteki durumlarda sadece üzerinde üzüntü duyulacak şeylerin berrak algısı şeklindedir. Bu tür şeyler var olduğu sürece –her zaman var olacakları kesindir– üzüntüler (a) görüntüden uzaklaştırarak ya da (b) onlar hakkında daha fazla dikkat etmememiz için duyarlılıklarımızı değiştirerek ortadan kaldırılabilir. Bunu gerçekleştirme yöntemleri kolaylıkla hayal edilebilir. Bilim insanları yas ve kalp kırıklığıyla ilgili tüm anıları silecek –bir tür psişik aspirin gibi– bir ilaç geliştirebilir. Gazete ve televizyon yayınları açlık, deprem ve benzeri konuları haber yapmayı durdurabilir. Bazı önlemler gerçekten işe yarayabilir. Ancak hiçbiri bize arzu edilebilir gözükmekten uzaktır.

Birçok dinsel ve felsefi gelenek üzüntüyü sadece bireysel trajediye değil, ancak aynı zamanda insan yaşamı trajedisine de verilen uygun bir yanıt olarak görmüşlerdir. Bu algı Batı Hıristiyanlığında etkisi geçmiş ancak Doğu Ortodoksluğunda gücünü sürdürmeye devam etmiştir. İngiltere'deki Rus Ortodoks Kilisesi'nin eski lideri Başpiskopos Bloom, "Eğer yaşamın ne kadar trajik olduğunun gerçekten farkındaysanız, o zaman sizin eğlencelerinize bir kısıtlama koymanız gerekir," demişti. "Neşe başka bir şeydir. İnsan içinde büyük bir neşe ve coşku yaşayabilir ancak o kadar çok kişinin sıkıntı içinde olduğunu yaşamın dışa dönük gösterişlerinin tadını çıkarmak ... bana çok zor gelen bir şeydir."[38] Öteki dinsel geleneklerde de benzer düşünceler bulunabilir. Pagan yaşamı kabul eden Nietzsche bile sıkıntıdan kaynaklanmayan herhangi bir mutluluk için çok az zamanı olmuştu. Mükemmel olarak, "İnsan mutluluk için çaba harcamaz, yalnızca İngiliz bunu yapar," demişti.[39]

Mutluluk ekonomistlerinin bütün bunları sefalet satıcılığı olacak kadar gizemli hale gelmesine izin vermeyeceklerine kuşku yoktur. Oysa mutluluğun kendisinin nesnelerinden bağımsız olarak en yüksek düzeye çıkarılma tasarısında rahatsız edici bir şey bulmak için Rus din adamı ya da Alman filozofu olmaya gerek yoktur. Çünkü böyle bir tasarının mantıksal sonucu hep birlikte dış nesnelerin üstesinden gelmek ve doğrudan beyni etkilemektir. Bazı mutluluk ekonomistleri zaten bu sonucu çıkarmışlardır. Yew-Kwang Ng "marjinal faydanın azaltılmadan yoğun haz" yaratma gücüyle ilgili bir operasyon olan beyin uyarılmasıyla ilgili araştırma yapılması çağrısında bulun-

38 Metropolitan Anthony of Sourzh, *God and Man*, Darton, Longman and Todd, Londra, 1983, s. 16.

39 Friedrich Nietzsche, "Maxims and Arrows", *Twilight of the Idols* içinde, 1888, no. 12 (*Putların Alacakaranlığı*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010).

muştu. Ng, muhtemelen tek etkin yöntemin genetik mühendisliği olduğunu sevinçle eklemektedir.[40] Richard Layard büyük bir heyecanla, ruh halini değiştiren ilaçlar hakkında konuşmaktadır; bu ilaçlar sadece depresyona karşı bir çare olarak değil ancak genel refah arttırıcı icatlar olarak düşünülmüştür. Bu sürekli zindelik halini ret etmesinin tek nedeni "belli bir zaman dilimi içinde, zihnimizi varoluşumuzu organize edecek kadar açık tutmak için bunlara ihtiyacımız olmasıdır."[41] Aksi takdirde, muhtemelen sürekli aptalca bir aşırı mutluluk hali içinde daha iyi olmamız gerekecekti.

Cesur Yeni Dünya henüz başlamadı. Layard ve Ng bizi soma almaya ya da beyinlerimizin uyarılmasına mecbur etmek istemiyorlar. Söylediğimiz gibi, onlar en yüksek düzeyi kısıtlı koşullara bağlı olarak hedeflemişlerdir; mutluluğu en yüksek düzeyine çıkarma hedefine erişmeyi yerleşik yasal haklar çerçevesi içerisinde aramaktadırlar. Ancak bu nitelendirme büyük çapta güven verici değildir çünkü Cesur Yeni Dünya'nın en derin ve en dert çıkarıcı yanı zorlama değil ancak çocukça davranış örneğidir – haz mekanizmasını bozacak herhangi bir arzu ya da yakıştırmanın bu şekilde yitirilmesi. Bu tür bir sistem yalnızca tesadüfen zorlayıcıdır; özgür özel seçimlerin bir sonucu olarak, bir kişinin diğerine silah doğrultmadan kolaylıkla ortaya çıkar. Her şeyden önce, Ng tarafından tanımlanan tür hazları piyasada bulmak mümkün olsaydı onlara direnmemiz mümkün olur muydu?

Yalnızca depresyonun en özel durumunda mutsuzluk kuşku götürmeyen bir kötülük ve devlet eyleminin yasal bir hedefi olmaktadır. Ancak depresyon bir sınıf olarak ayrıdır. O sadece aşırı mutsuzluk değil ancak uygun olmayan, gereğinden fazla mutsuzluktur ve onun garip kötülüğünü oluşturan da budur (Yas tutan bir dul depresyondaki bir erkekten daha az mutsuz olmayabilir ancak onun mutsuzluğu bir ölüm karşısında gösterilen tepkidir, iyileştirilmesi gereken bir sorun değildir). Depresyon zihin sağlığı başlığı altında ele alınması gereken tıbbi bir meseledir. Layard'ın sunduğu gibi, genel mutsuzluk krizinin bir parçası değildir ve ona karşı verilen savaş kişileri daha mutlu yapmak için verilen daha büyük bir kampanyanın bir parçası olarak görülmemelidir.

Büyüme arayışından mutluluk arayışına gitmek bir yanlış idolü bırakıp ötekine dönmek olur. Bizim doğru amacımız birey ve yurttaşlar olarak, sadece mutlu olmak değil ancak mutlu olmak için neden sahibi olmaktır. Ya-

---

40 Yew-Kwang Ng, "A Case for Happiness, Cardinalism, and Interpersonal Comparability", *Economic Journal*, cilt 107, no. 445, 1997, s. 1849.

41 Layard, *Happiness*, s. 221.

şamdaki iyi şeylere –sağlık, saygı, dostluk, boş zaman– sahip olmak mutlu olmak için nedene sahip olmaktır. Bu şeyler olmaksızın mutlu olmak bir kuruntu kapanı içinde kalmış olmaktır; gerçekte öyle olmasa da yaşamın iyi gittiği kuruntusu. Bu tür bir kuruntu Marksistler tarafından ideoloji olarak bilinir ve baskı ve rezalet gerçeğini gizlemeye hizmet eder. Cennet ve cin içkisi sefili talihine barıştırmanın geleneksel araçlarıydı. "Mutluluğun" Cameron hükümeti tarafından onaylanması onun da çok yakında benzer bir rol oynayabileceğini göstermektedir.

Doğal olarak, çoğu mutluluk ekonomistinin böyle bir tasarımı olmamasıdır. Onlar yalnızca, bizim gibi, politikayı gözleri kapalı olarak refah peşinde yürütmekten gerçek yaşam koşullarının iyileştirilmesine doğru çevirmektir. Ancak onlar, daha başka bir yönü işaret eden –Marksistlerin söylediği gibi, "nesnel olarak"– bir dil benimsemişlerdir. Çünkü mutluluk iyi yaşamakla içsel bir bağlantısı olmayan sadece özel bir duyguysa, o zaman soma ya da beynin uyarılması pekâlâ bu duyguya erişmenin en ucuz, en etkili aracı haline gelebilir. Niye kaygımızın iyi yaşamla ilgili olduğunu kabul etmeyelim – ve niye bırakalım mutluluk kendine baksın?

BEŞİNCİ BÖLÜM

Büyümenin Önündeki Sınırlar: Doğal mı, Ahlaki mi?

> Doğa, tabii ki, iyi niyetlere sahiptir; ama, Aristo'nun bir zamanlar söylediği gibi, onları sürdürmesi mümkün değildir.
>
> – OSCAR WILDE

Ekonomik büyüme, insan talihini geliştirmeyi başaramamasının yanında, doğanın masumiyetini kirletmekle de suçlanmıştır. Ekonomik büyümeye yapılan bu ikinci suçlama, neredeyse birincisi kadar eskidir. Wordsworth 1814'te makineli üretimden, "doğaya yapılan zulüm" nedeniyle yakınıyordu; onu izleyen diğerleriyse, ormanların ve yaban yaşamının yok edilmesi, toprak ve bitki örtüsüne zarar verilmesi ve ırmak, göl ve denizlerin kirletilmesine sızlanıyordu. Ancak son iki onyıldır bunların hepsinin üzerinde başka bir heyula kamu düşlerinin üzerini kaplamıştı: Yeryüzü ısısındaki katastrofik, geri döndürülemeyen sıcaklık artışı. Bu afetten kaçınmak için bizim ekonomik büyümeyi, hatta belki bildiğimiz uygarlığı bile acilen terk etmemiz gerekecektir.

Büyümeye karşı sürdürülen çevreci dava, kendisini yerleşik olgulara karşı rasyonel bir yanıt olarak sunmak istemektedir. Oysa onun gizli ruhu romantizm ruhuyla aynıdır. Meseleye duygularına kapılmadan yansız biçimde yaklaşanlar açısından küresel ısınmanın büyümeyi terk etmemizi istediği açık değildir. Daha çok bizim büyümeyi, onun sonuçlarını hafifletmek için gerekli teknolojiyi finanse etmek amacıyla, *sürdürmemizi* istiyor olabilirler. Olguların tek başına bu tezi savunması mümkün değildir. Çatışma daha çok dünya görüşleri arasındadır; bir yanda Prometheuscu iyimserlik, öte yanda doğa önündeki dindarlık anlayışıdır. Ancak bizim kamusal söylemimizin faydacı yapısı dengeleme ya da salım yerine konuşmamızı gerektiriyor.

Yeşil hareketin üzeri örtülü dinsel karakteri genellikle, gerek dost gerek düşmanlar tarafından bir utanç, hatta bir skandal olarak görülmektedir.

Bizim kamusal kültürümüzde, bilim doğruluk ve yanlışlığın yüce belirleyicisidir; gerisi boş konuşmadır. Bu bizim görüşümüz değil. Çevreciliğin merkezindeki dinsel düşünceye saygı duyuyor ve paylaşıyoruz. Ancak bu düşünce bilim örtüsü altında gizlenmek yerine açıkça ifade edilirse, konunun en iyi şekilde ifade edilmiş olacağına inanıyoruz. Meseleyi gizlemek yalnızca dürüst olmamakla kalmıyor, aynı zamanda servet düşmanlığı da yaratıyor. Her şeyden önce, büyümenin sürdürülebilir niteliği ortaya çıkacağı için, o zaman ona karşı çıkanların muhalefeti tek başına onun sürdürülebilir *olmadığı* görüşüne dayandığı için söyleyecek sözleri kalmamış olacaktır. İnançları, İsa'nın pek yakında geri döneceğine temelde inanan ilk Hıristiyanların konumuna düşecektir.

Çevrecilerin hatırlaması gereken bir şey daha var. Salgın hastalık ve tufan kehaneti, zamanında geçerli olmuştur, oysa bu reddiyeci ruhu teşvik etmenin sevimsiz bir yöntemiydi. Kişilere daha az karışık bir yaşamın iyi yaşam olduğunu, arzu edilen bir amaç olduğunu göstermek daha naziktir (ve muhtemelen daha etkilidir). Sanat tarihçisi Kenneth Clark büyüleyici derecede güzel kubbe ve süslemeleriyle dolu Alman Rokoko tarzından "korkuyla değil neşeyle" ikna etme yolu olarak söz etmektedir. Aşırılar amaçlarına erişmek için her zaman korkuyu kullanmaya dayanmışlardır. Bizim kendi özlemimiz neşeyle ikna etmek, iyi yaşam görüşünü suçluluk ya da misilleme korkusuyla değil ancak mutluluk ve umutla izlenecek bir vizyon olarak sunmaktır.

BÜYÜMEYE KONAN SINIRLAR

Keynes tüm maddi isteklerin kesin olarak tatmin edildiği bir noktaya, büyümenin nihai *amacına* doğru baktı. Ötekiler, daha karamsar bir bakışla, daha fazla ilerlemeye dışarıdan bir engel olarak büyümenin bir sınırı olacağını varsaydılar. İkinci Bölüm'de söz edilen, Malthus'un *Essay on the Principle of Population* adlı denemesi bu bakış açısına ait ilk ve klasik önermedir. Malthus'un tezi büyüleyici derecede basittir. İki kesin ilkeden başlamaktadır: yeryüzünün sınırlılığı ve "cinsiyetler arasında belli bir tutkunun" varolması. Yeryüzünün besin yetiştirmesi doğası itibariyle sınırlıdır. Tarlalara tarlalar eklenecek ancak er ya da geç maksimum kapasiteye ulaşılacaktır. Aksine, insan ırkının çoğalma gücü sınırsızdır. Eğer her kuşak mevcut sayısını ikiye katlayacak olursa –ve Malthus'un gününde, dört ya da daha çok çocuğun kural olduğunu anımsayın– evren çok kısa sürede insanlarla dolup taşıyor olacaktı. Çatışma kaçınılmazdır. Malthus'un söylediği gibi, "nüfusun gücü, yeryüzünün insanlar için yiyecek üretme gücüne göre, insanlar için bir şekilde za-

manından önce ölümlerin gerçekleşmesini zorunlu hale getirecek kadar güçlüdür."[1]

Malthusçu heyula çoğu (hepsi olmasa da) Avrupa ülkeleri tarafından 19. yüzyılda uzaklaştırıldı; bunun için tarımsal üretkenlik arttırıldı, doğum oranları düşürüldü ve Yeni Dünya'ya büyük sayıda göç verildi. Ancak sonrasında birçok kez gündeme geldi. 1972 tarihli çok satan kitap *Büyümenin Sınırları* dünya nüfusunun 20. yüzyıl sonu itibariyle 7 milyara ulaşacağını ve bunun da buğday, petrol, bakır, alüminyum ve altında kıtlık yaratacağını öngördü.[2] Bu kehanetler birçok tehlikeyi öngörmekteydi. Özellikle, hektar başına tahıl üretimini büyük ölçüde arttıran tarımdaki "yeşil devrim" nüfusun tahmin edilene yakın artmasına rağmen kitlesel açlık tehdidini geçici olarak uzaklaştırmış oldu. Öteki tükeniş senaryoları da gerçekleşemedi.[3] 1960'ların etkileyici broşürünün başlığını ödünç alan "nüfus bombası" deyimi boş çıktı.[4]

Bu olayların sırası ekonomistler için sürpriz değildir. Malthus'un tezindeki temel hata onların uzun zamandır bildiği bir şeydir: fiyatların ve teknolojik yeniliklerin ortak gücünü gözardı etmiştir. Herhangi bir ham maddenin mevcut rezervleri yavaş yavaş azalırken, onun fiyatı yükselir ve (a) yeni rezervler aramak, (b) mevcut rezervlerin daha verimli biçimde işlenmesini ve (c) yeni seçeneklerin araştırılmasını teşvik eder. Örneğin, petrol fiyatlarındaki son artış Alaska ve Meksika körfezinde yeni alanların açılmasıyla birlikte, rüzgâr, güneş ve öteki enerji biçimlerine yatırımı teşvik etmişti. *Nüfus artışını denetleyen* teknoloji alanında ilerlemeci bir uygarlık verildiğinde, gezegenimizde besin, enerji ya da öteki yaşamsal gereksinimlerin tükenme olasılığı zayıftır. Böyle bir gezegendeki yaşam kalitesiyse, doğal olarak başka bir konudur.

Ancak Malthusçu tez daha güçlü başka bir biçim alabilir. Büyümenin nihai sonu onun "kaynaklarında" değil de onun "çöp çukurundaysa", yeryüzünün petrol tedarikleri ve öteki endüstriyel kaynakları değil de atık ürünlerini barındırma kapasitesindeyse ne olacak? Çevre kirliliğinin bilinen piyasa mekanizmalarıyla ilişkili olarak boyun eğmeyen bir karakteri vardır. Bu ekonomistlerin "olumsuz dışsallık" adını verdikleri özelliktir: kötü etkileri fiyatı-

---

1 Thomas Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, Electronic Scholarly Publishing Project (http://www.esp.org/books/malthus/population/malthus.pdf; erişim tarihi: 12 Ocak 2012), s. 44.

2 Donella H. Meadows vd., *The Limits to Growth*, Pan, Londra, 1974, s. 45-87.

3 Kaynakların kıtlığı hakkındaki Malthusçu korkuların kusursuz çürütülmesi için bkz. Bjørn Lomborg, *The Sceptical Environmentalist: Measuring the Real State of the World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, s. 118-148.

4 Paul Ehrlich, *The Population Bomb*, Ballantine Books, New York, 1968.

na yansımamaktadır, böylelikle gerçek maliyetine göre aşırı üretilmeye devam eder. Eğer çevre kirliliği denetlenecekse bunun toplu eylemle gerçekleştirilmesi gerekir. Ve bu eylem küresel olmalıdır çünkü çevre kirliliğinin etkileri genellikle kaynağından çok uzaklarda hissedilir.

Belirli bir çevre kirletici madde kamusal tartışmalar üzerinde ağırlık kazanmaya başladı. Küresel enerjinin % 80'inin oluşturan kömür, gaz ve petrol gibi yakıtların yanmasıyla karbon dioksit havaya salınmaktadır. Endüstri Devriminden beri onun atmosferdeki oranı düzgün biçimde artmakta ve artmayı sürdürmektedir. Oranı arttıkça yeryüzü daha fazla ısınmaktadır. Bu küresel ısınmanın ana nedeninin, antropojenik (ya da insan yapımı) sera etkisi olduğuna inanılmaktadır.

Küresel ısınma ölçek ve özellik bakımından önceki Malthusçu tehditlerden oldukça ayrıdır. Onun istenmeyen etkileri sel, kuraklık, salgın ve en kötü senaryoya göre insan yaşamının toptan yok olmasıdır. Onun ortadan kaldırılması sadece herhangi bir lüks malın değil kömür, gaz ve petrolün –endüstriyel uygarlığın can damarı– terk edilmesini gerektirmektedir. Bu başlamak için endüstriyel uygarlığı hiç sevmemiş olanlara uygun bir platform sağlamaktadır. İklim hareketi savunucusu George Monbiot zengin dünyanın hükümetlerini "büyüme oranlarını mümkünse sıfıra yakın tutmaları" için acil çağrıda bulunmuştur.[5] Benzer bir ruhla, sürdürülebilirlik danışmanı Tim Jackson gezegenin uğrayacağı felaketten kurtarılmasının yalnızca büyümenin tam olarak ortadan kaldırılmasıyla, mümkün olduğunu savunmakta ve ümitle bunun aynı zamanda bizi daha mutlu yapacağını eklemektedir.[6]

Zengin dünya için büyümenin artık makul bir uzun dönem politikası olmadığına biz de katılıyoruz. Ancak buna etik bir doğru olarak bakıyoruz, bilimsel olgulardan çıkarılan bir sonuç olarak görmüyoruz. Çok ciddi olan küresel ısınma sorunları kendi başına bizim büyümeyi terk etmemizi gerektirmiyor. Yalnızca belirli bir noktanın ötesinde, müdahaleyi zorunlu hale getirecek büyüme doğası itibariyle arzu edilmez nitelik taşıdığına dair, genellikle kabul gören ek varsayıma dayanarak söylüyoruz. Etik ideal pragmatik zorunluluk örtüsünün altına kaçırılmıştır; bu bizim faydacı politik kültürümüzde bilinen bir hiledir.

"İklim değişikliği inkârcısı" deyimi –"soykırım inkârcısı" ve benzeri yakıştırmalardan örnek alınmıştır– genelde küresel ısınma üzerine mevcut bi-

5 George Monbiot, "Bring on the Recession", *Guardian*, 9 Ekim 2007.

6 Tim Jackson, *Prosperity without Growth: Economics for a Finite Planet*, Earthscan, Londra, 2009.

limsel mutabakatı tartışanlar için kullanılmıştır. Biz inkârcı değiliz. Bizim kuşkularımız ekonomik çıkarsamalarla ilgilidir; küresel ısınma bilimiyle ilgili değildir. Bilim genellikle iddia edildiği gibi çözümlenmemiş olabilir. İklim bilimi yeni bir alandır; içeriğinin çoğu kesinlikten uzak ve tartışmalıdır. Aynı zamanda, tartışmanın her iki yanında yer alan tarafların güçlü ticari ve bürokratik çıkarları nedeniyle, aşırı derecede politik bir görünüm kazanmıştır. İklim bilimcilerin dünyadaki ana meclisi olan Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli (IPCC) bile tümüyle kuşkuların üzerinde değildir. 2005 yılında Lordlar Meclisi tarafından iklim değişikliği üzerine hazırlanan bir raporda, "IPCC'nin bazı açılardan bir 'bilgi tekeli' haline geldiği ve mutabakat çizgisini izlemeyenleri dinlemeye isteksiz davrandığı için bir risk taşımaktadır,"[7] diye yazılmıştır. Bu suçlama ve karşı suçlama barajıyla yüzleşince, bizim gibi bilimci olmayanlar için yapılacak en iyi şey çoğunluk görüşünü kabul etmektir; o da küresel ısınmanın gerçekte, esas olarak insan faaliyetinin bir sonucu olduğunu söylemektedir. Bunun yanlış olduğuna dair başka bir şey söylenemez.

Küresel ısınmadan büyümenin azaltılmasına giden iddia tipik olarak faydacı bir biçim halini alır. Gelecekte daha fazla sıkıntı çekmeyi önlemek amacıyla bugün bir dereceye kadar sıkıntı çekmek gerektiği iddia edilmektedir. Ancak bu iddia, ancak eğer (a) küresel ısınmanın gelecekteki maliyeti belli bir derecede kesinlikle biliniyorsa ve (b) bu maliyet şimdiki, bundan elli ve yüz yıl sonrasıyla eşit ağırlıkta hissediliyorsa geçerlidir. Her iki varsayım da soruya açıktır. Sırasıyla onları ele alalım.

Tahmin yapmak özellikle, bunun gibi karmaşık ve yanlış anlaşılan alanlarda tehlikeli bir iştir. Bununla birlikte, kişilerin deneme yapmasını önlemez. IPCC 1990'dan beri küresel ısınma maliyetlerinin tahminlerini söylemektedir. Bu tahminler güçlü bilgisayarlarda hazırlanmakta ve geleceğe doğru onyıllarca uzanmaktadır. Teknokratça bir otorite yaymaktadırlar. Ancak bize ne kadarını anlatabilirler? IPCC modelleri yalnızca iklim değil ancak hepsi de yüksek derecede kesin olmayan nüfus, ekonomik büyüme ve teknolojik değişimle ilgili uzun dönem projeksiyonlarını temel almaktadır. Bu belirsizlikleri birleştirerek, IPCC'in "belirsizlikler çağlayanı"[8] adını verdiği kavramı elde edersiniz. Bu yaşam standardı üzerinde *kesinlikle* ciddi bir etki yapacak önlemleri benimsememizi gerektirecek zayıf bir temel oluşturur.

---

7 House of Lords Select Committee on Economic Affairs, *The Economics of Climate Change*, HMSO, Londra, 2005, s. 58.

8 Intergovernmental Panel on Climate Change, *Third Assessment Report*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, Working Panel I, Technical Summary, s. 79.

Teknoloji küresel ısınmanın maliyetlerinin tahmininde merkezde yer alır çünkü sel, kuraklık ve hastalıkların öncesinde ne kadar iyi yanıt verebileceğimizi belirlemektedir. Oysa teknolojik değişim Karl Popper'in ifade ettiği nedenlerden dolayı ilkesel olarak öngörülemez: ne bileceğimizi öngörmemiz mümkün olsaydı, onu zaten bilmemiz gerekecekti[9] (Bu, bize yalnızca kendi dönemlerinin fantazilerini anlatan eski bilim kurgu filmlerinin bilinen eğilimi onuruna *Uzay Yolu* etkisini seslendiriyor olabilir). IPCC bu zorluğun farkındadır ve "100 yıldır kullanılan" teknolojilerin "bu nedenle iklim hassasiyet ve kırılganlığı üzerine hayal edilemez etkileri olmasının mümkün olduğunu" kabul etmişti.[10] Oysa kesinlikle bu etkiler hayal edilemeyeceği –ve hayal edilemez olduğu– için biçimsel öngörü modeline yerleştirilmesi mümkün değildir. Bizim Kral Edward döneminde yaşamış atalarımızın bugün 7 milyar kişiyi besleyen genetik teknolojileri görmüş olmaları mümkün değildi. Bizden sonra gelenlerin de kendilerinin üç, dört, hatta daha fazla derecede sıcaklıklarla başa çıkabildiklerini görmek bizi şaşırtmayacak mıydı?

Övgüye değer bir düşünceyle, IPCC hazırladığı çeşitli senaryolara olasılık değerleri vermez ve onları sadece alternatif "ana konular" olarak sunar. Buna rağmen, kaçınılmaz olarak, Yeşil değerlerini güçlendirme arayışı içinde olan politikacılar ve onlara yaranmak isteyen danışmanlar tarafından tutulan konular bu ana konuların en aşırıları olmuştu. Süreç bilinen "konuyu ilgi çekici hale getirme" çabasıydı: uzman ifadelerindeki uyarı sözcükleri giderek çıkarıldı ve en sonunda kolay yutulur makul lokmalar haline getirildi. Bu nedenle, örneğin IPCC'nin altı senaryosundan en kasvetlisi Stern dergisinde 2006 yılında yayınlanan etkileyici Değerlendirme yazısının temelini oluşturdu ve sonrasında, Tony Blair'in AB devlet başkanlarına yazdığı açık mektubundaki şu ifadesinin esin kaynağı olmuştu: "dönüşü olmayan felaket noktasından geçmekten kaçınmak için yalnızca 10-15 yıllık bir penceremiz var."[11] (Bu 2006'daydı. Şimdi geriye yalnızca 5-10 yıl kaldı.)

"Dönüşü olmayan felaket noktası" fikri birçok ciddi bilim insanı tarafından yeterli ampirik temeli eksik olduğu için ret edilmiştir. University of East Anglia'daki Tyndall İklim Araştırmaları Merkezi eski müdürü Mike Hulme, "Felaket dili bilim dili değildir," diye yazmaktadır.[12] Ancak daha iyi

---

9 K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge, Londra, 1961, s. V-VI.

10 Intergovernmental Report on Climate Change, *Third Assessment Report*, Working Panel 2, Bölüm 3, s. 154.

11 Akt. Mike Hulme, "Chaotic World of climate truth", 2006, BBC News internet sayfası, 2006, news.bbc.co.uk/i/hi/6115644.stm (Erişim tarihi: 9 Kasım 2011).

12 *A.g.e.* Ayrıca bkz. Ellen Raphael ve Paul Hardaker, *Making Sense of the Weather and the Clima-*

bildiğini düşünen bazıları tarafından kullanılmaya devam etti. Eski jeokimyacı James Lovelock (daha sonraları) dünyanın "rahatlıkla Cehennem olarak tanımlanması mümkün: ancak şimdi hayatta olan verimli milyarlardan yalnızca bir avuç kişinin hayatta kalacağı kadar sıcak ve ölümcül" bir duruma yaklaştığını görmekteydi.[13] Bunun gibi bölümler bize Pascal'ın ünlü bahsinin seküler yorumunu sunmaktadır: Öyle korkunç kötü bir ruh çağırdılar ki onu kovmak ne kadar büyük olursa olsun yapılacak *her* fedakârlığa değecektir. Tartışmaya açık bu strateji (şimdi "güçlü ihtiyatlı ilke" olarak yüceltilmektedir) panik yaratmak için planlanmıştır. Akla yakın her tahmine göre, küresel ısınma tehlikesi, gerçek olmasına rağmen savaş, salgın hastalık ve birçok öteki muhtemel afetlerle aynı kefeye konulmuştur. İklim radikalleri tarafından verilmesi istenen çaba ve kaynakların *toplam* yoğunlaşmasını talep etmezler.

Büyümenin düşürülmesi için çevrecilerin sürdürdüğü dava yalnızca küresel ısınmanın yıkıcı etkilerinin belli bir doğruluk sınırları içerisinde öngörülmesinin mümkün olmasıyla birlikte, bu tehlikelerin zaman içindeki uzaklığına bakılmaksızın kendi aralarında eşit öneme sahip olduğunu önceden varsaymaktadır. Felaket iki yüzyıl ileride beklese bile, ondan kaçınmak için gerekli fedakârlıkları şimdi aynı düzeyde yapmalıyız. Bu en aşırı uçta mantığa aykırıdır. Çoğu kişi yaşanan mutluluğa daha henüz doğmamış mutluluktan daha çok değer verir. Onlar "şimdi-merkezli"dir. Çoğu çevre ekonomisti bu olguyu gelecekteki refaha "indirim" uygulamak suretiyle kayıt altına almaktadır; gerçekte yarınki reçel bugünkü reçelden daha az değerli olacaktır. Bundan başka, gelecek kuşaklar muhtemelen bizden daha zengin olacağı için, küresel ısınmanın maliyetine dayanmalarının daha kolay olacağını varsaymaktadırlar. Bu iki varsayım, birlikte şu sonuca varmaktadır, "küresel ekonomiye iklim değişikliğinin ortaya çıkardığı ciddi tehditlere rağmen, yakın gelecekte karbon salınımını azaltmak için az şey yapılacaktır; karbon üzerindeki denetimler bugünden sonra birkaç onyıldan itibaren başlayarak artan ancak yavaş yavaş ilerleyen bir şekilde uygulamaya konacaktır."[14]

---

te, Sense about Science, Londra, 2007, s. 3. "Dönüşü olmayan nokta ya da 'devrilme noktası' fikri, iklim hakkında yanıltıcı bir tarzdır ve gereksiz yere tehlike uyarısı verebilir."

13 James Lovelock, *The Revenge of Gaia*, Penguin, Londra, 2006, s. 189.

14 Sir Partha Dasgupta, *Comments on the Stern Review's Economic Climate Change* (www.econ.com.ac.uk/faculty/dasgupta/STERN.pdf; erişim tarihi: 12 Ocak 2012), s. 5. Sir Partha, en etkileyici iklim ekonomistlerinden William Nordhaus'un görüşlerini özetlemektedir. Bu görüşleri onaylamış olması gerekmiyor.

İklim radikalleri gelecekteki refaha indirim uygulanmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Niçin 2000'de doğan bir kişiden daha çok 2100'de doğacak bir kişinin bizim gözümüzde talebini azaltması gerekiyor? Bu ırkçılık ve cinsiyetçilik gibi "şimdicilik" değil midir? Stern Değerlendirme Yazısı tüm zamanlar için indirim oranını sıfıra yakın tutmaktadır; bunun anlamı şimdiki ve gelecekteki tüm bireylerin refahına neredeyse eşit ağırlık vermek oluyor (İndirim oranının sıfır uygulanmamasının tek nedeni insan ırkının varlığının sona erme olasılığının hesaba katılmasıdır). Buradan karbon salınımlarının derhal azaltılması sonucu doğuyor; küresel ısınmanın yüksek maliyetinden kaçınmak amacıyla, zorunlu şekilde, bu azaltma önce az olacak ama sonra 2050 yılı itibariyle GSYİH'nın % 1 oranına kadar arttırılacaktır.[15] *Stern* dergisi daha sonrasında, iklim değişikliğinin üstesinden gelmek için gerekli maliyet tahminini ikiye katlamıştır ve hatta onlardan sonra gelen yazarlar tarafından büyümenin tümüyle durdurulmasına kadar varan daha yüksek rakamlar önerilmiştir.[16]

Stern dergisindeki değerlendirme tam eşitlikçiydi; tüm çağları çağdaş olarak ve geçmiş, şimdi ve gelecekteki tüm insanları da bir tutuyordu. Ancak bizim duruşumuz, insani duruş olarak yarı eşitlikçidir. Dünyayı zaman içinde belli bir yerden görmekteyiz ve sempatimizi buna göre dağıtmaktayız. Çocuklarımızın refahına torunlarımızınkinden daha çok ve büyüktorunlarımızınkine daha büyüktorunlarımızınkinden daha çok değer veriyoruz ve ihmal etmemeye çalışıyoruz. Nigel Lawson bize Charles Dickens'in *Kasvetli Ev* romanındaki "uzak görüşlü iyiliksever" Bayan Jellyby karakterini hatırlatıyor; bu hanım kendi çocuklarını ihmal edecek kadar kendini Afrikalı yoksullara adamıştı. "*Stern* değerlendirmesindeki indirim oranı anlatımının içinde taşıdığı etik temel çağlar arası Jellybyciliğin biraz fazlasıdır," diye eklemektedir.[17] Ancak *Stern*'in tavrı bundan da daha olumsuzdur. Bayan Jellyby en yakın ve en sevdiği kişileri yabancılarla bir tutmaktadır. *Stern* mevcut kişileri mevcut olmayan kişilerle bir tutuyor. Sadece bir *ihtimalden* başka bir şey olmayan kişilerin refahını yaşayan insanlarınkiyle aynı kefeye koyuyor. Bu garip felsefeyi XV. Louis'nin *aprés moi le deluge* (benden sonra tufan) deyimini benimsemeden ret edemeyiz. Yalnızca henüz doğmamış olanın refahının yaşayanınkinden daha az sayılması gerektiğini ama bununla birlikte, yine de bir değeri olduğunu söylemeye ihtiyaç duyuyoruz.

15 Nicholas Stern, *Stern Review on the Economics of Climate Change*, UK Treasury, Londra, 2006, s. XII.

16 Jackson, *Prosperity without Growth*.

17 Nigel Lawson, *An Appeal to Reason: A Cool Look at Global Warming*, Duckworth, Londra, 2009, s. 87.

Küresel ısınmadan büyümenin azaltılmasına uzanan tartışma ısrarcı taleplerinin daha derin açıklamalarına ulaşmaya ihtiyaç duyacak kadar zayıftır. Bu tür açıklamalara rastlamak zor değildir. Çoğu iklim radikalleri aynı zamanda ihtiras ve lüksten nefret etmektedir; bu kişiler eski çağlarda yaşasaydı Cromwell ya da Savonarola olabilirdi. Çok miktarda çevreci edebiyatla kafayı yormak, çile gömleği giymeyi sevmekle aynıdır. George Monbiot'nun açıklamasındaki püriten vurgudan kolayca anlaşılabileceği gibi, onun mücadelesi "bolluk değil tasarruf ve sadelikten yanaydı. Daha çok özgürlük değil daha azı için mücadele etmekti. Hepsinden tuhaf olanı, sadece öteki kişilere karşı değil, ancak aynı zamanda kendimize karşı yürüttüğümüz bir mücadeledir."[18] İklim eylemcilerinin çarpan yüreği bilgisayarda üretilen maliyet-fayda analizlerinin iç karartıcı kâğıt toplarında değil, burada yatmaktadır.

Özetleyecek olursak, büyümenin azaltılmasını isteyen çevreci davasının bilinen olgulara karşı pragmatik bir yanıt olarak açıklamak mümkün değildir. Olguların tesadüfi olduğu bir tutkuya, inanç iradesine ihanet etmektedir. Marx'ın ekonomik öngörüleri olaylarla yanlışlandığı zaman izleyicileri tepkisiz kaldı. Benzer biçimde, küresel ısınma hakkındaki güncel korkuların temelsiz olduğu anlaşılırsa iklim radikalleri uzun mesafe uçuşları ve dört çekerlere karşı muhalefeti terk etmeyecek; daha çok, kendi tasarruf ve sadelik taleplerini haklı çıkarmak için yeni tezler bulacaklardır. Çevreciliğin ayakta kalması ya da yıkılması bir inançtır, bilim değildir. Bu inanç nereden geliyor? Bu soruyu yanıtlamak için tarihe bakmalıyız.

ÇEVRECİLİĞİN ETİK KÖKLERİ

17. yüzyıl bilimsel devrimi, onun peygamberi Francis Bacon'un adlandırdığı şekliyle, *regnum hominis*'i, yani insan imparatorluğunu kurmak için mücadele veriyordu. Doğa insani amaçlara hizmet etmeye hazır eylemsiz maddeye; Tanrı uzakta ve kayıtsız soyut "hareketi ilk başlatana," indirgenmişti. Doğanın egemenliği tek başına insana bırakılmıştı. Locke ve diğerleri, bunu Tanrı tarafından verilen bir emir olduğu düşüncesinden hareketle, soymak, toprağı sürmek ve taş çıkarmak için Yaradılış Kitabı'nı bu yeni felsefenin ışığında yeniden yorumladılar; dolayısıyla, Protestan Hıristiyanlığıyla çevresel sömürü arasında bugüne kadar kalacak bir bağlantı oluşturmuş oldular. 19. yüzyıl Amerikalı ekonomisti H. C. Carey yeryüzünü "insanın amacına uygun biçim-

18 George Monbiot, *Heat: How We Can Stop the Planet Burning*, Penguin, Londra, 2007, s. 215.

lendirmesi için verilen büyük bir makine"[19] olarak tasvir ettiği zaman, çağının sağduyusunu dile getirmiş oluyordu.

Baconcu tasarı ve onun endüstriyel sonucu şair ve yazarları, ateşli tepki vermeleri için kışkırttı. Wordsworth'un doğaya tecavüze karşı başlattığı protesto, İngiltere'de John Ruskin ve William Morris; Amerika'da Henry David Thoreau ve Ralph Waldo Emerson ve sayısız başka yazar tarafından devir alınarak devam ettirildi. Çevre kirliliği ya da kaynakların yok edilmesiyle ilgili bir bilimsel kuram değil de ancak doğanın ilkel, yarı pagan anlamda kutsal olarak algılanması ve bununla birlikte insan müdahalesinin yarattığı dehşet bu yazarları harekete geçirmişti. Gerard Manley Hopkins insan faaliyetinin yeryüzündeki etkilerini yorumlarken, "Hepsi ticaretle dağlanmış, zahmetle sulanmış ve lekelenmiş," diye yazmıştı. Bu nefret çiftçiliğe olduğu kadar endüstriye karşı da yöneltilmişti. Romantizm, önceki kuşak şair ve ressamların beğendiği çayır ve bağların aksine, *yabani* doğaya, bozkırlara ve dağlara karşı yeni bir zevk duyulmasını geliştirdi.

İlk çevreci gruplar –İngiltere'de National Trust, Almanya'da Homeland Protection League, Amerika'da Sierra Club– eski binaların ve "bozulmamış" kır manzaralarının romantik kültünün ürünleriydi. Üyeleri muhafazakâr, yurtsever eğilimlere sahip orta sınıf kökenli hevesli kişilerden oluşuyordu. İncelikli bir tavırla kendilerinden uzak durduğu sürece endüstriyle bir tartışmaları olmuyordu. 19. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan başıboş kulüpler karakter itibariyle daha proleter ve solcuydu; oysa onlar da, endüstriyel uygarlığın toptan parçalanmasını değil, ondan yalnızca geçici tatiller almayı amaçlıyorlardı. İşçiler ekmeklerine hangi tarafta tereyağı sürüldüğünü çok iyi biliyorlardı.

Ancak ilk çevreciler başka, daha radikal eğilimler barındırıyorlardı; bunlar için düşman sadece rastlantısal kötüye kullanımlar değil teknolojinin kendisiydi. Karizmatik Alman filozof ve şair Ludwig Klages karakteristik notunu yazdı. 1913'te, "İlerleme *yaşamın yok edilmesi* üzerine eğilmektedir," diye yazıyordu. "Ona tüm biçimleriyle saldırmaktadır, ağaçları kesmekte, türleri yok etmekte, yerli halkları sürüp temizlemekte, kırsal manzarayı zapt etmekte ve ticaret cilasıyla güzelliğini bozmakta ve canlı yaratıkları çiftlik hayvanları gibi yedekleyerek sadece meta konumuna indirmektedir."[20] Filozof Martin Heidegger de benzer şekilde mutlakıyetçiydi. Modern teknoloji

---

19 Akt. John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, Duckworth, Londra, 1974, s. 21.

20 Ludwig Klages, *Mensch und Erde*, Eugen Diedrichs, Jena, 1929, s. 25.

üzerine 1953'te yazdığı makalesi onu doğayı tümüyle kapsayan bir "çerçeve" gibi sunmaktadır; hatta ondan kaçma çabalarını da onaylamaktadır:

> Hidroelektrik ünitesi Ren Nehri içine, nehrin iki yakasını yüzlerce yıl birbirine bağlayan eski ahşap köprünün yapıldığı gibi inşa edilmemiştir. Daha çok nehir enerji ünitesinin içine set çekmiştir. Nehir şimdi tam adını koyacak olursak, enerji istasyonun özünden türetilen adıyla bir su enerjisi tedarikçisidir ... Ancak Ren manzara içinde hâlâ bir nehir olarak yer almaktadır diye yanıt verilecektir, değil mi? Herhalde. Ancak nasıl? Orada incelenmek üzerine tatil endüstrisi tarafından verilen emirle toplanan seyahat grubunun bir nesneyi incelemesinden başka bir şekilde değil.[21]

Bir antisemit Klages ve tövbe etmez bir Nazi olan Heidegger modern Yeşil hareketinin kabul edilmiş önde gelen babaları arasındadır. Onların fikirleri İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Theodor Adorno ve Max Horkheimer tarafından sol için yeniden uyarlandı ve Adorno'nun eski çalışma arkadaşı Herbert Marcuse'yle Amerika'ya ihraç edildi. (Marcuse tipik uzlaşmaz bir tavırla, "Ekolojik hareket," diyordu, "mevcut Yerleşik Düzenin saf güzelleşmesini değil ancak kaynaklarımızı israf eden ve yeryüzünü kirleten gerçek kurum ve işletmelerin radikal dönüşümünü aramalıdır.")[22] son onyıllarda, çevrecilik tümüyle "ilerici" bir hareket olarak görülür hale gelmiştir. Onun yoksulları aynı yerde tutmak için bir tasarı olduğuna dair kuşku barındıran yalnızca birkaç eski tüfek Marksist vardır.

Radikal teknoloji eleştirisi, 1960'lara kadar kenarda kalan öğrenci, sanatçı ve aydınlarla sınırlıydı. İki gelişme onu ana akıma getirdi. Birisi canlı yaratıkları kendi doğal yaşam alanlarında inceleyen ekoloji biliminin ortaya çıkışıydı. Ekoloji yaşamla insan müdahalesinin tehlikeleri arasındaki karşı bağımlılık ilişkileri hakkında yeni farkındalık yarattı. Doğanın içinde bir "denge" barındırdığı ve bunu yalnızca bizim kendi çıkarımız için bozduğumuzu söyleyen eski mistik fikre bilimsel destek verdi. Rachel Carson'un zararlılarla mücadele eden tarım ilaçlarının yanlış kullanımına karşı 1962'de yazdığı bir polemik olan *Sessiz Bahar* bu düşünce çizgisinin etkileyici bir ifadesidir. 1960'lar nüfus artışı ve kaynakların kıtlığı hakkındaki Malthusçu kaygıların yeniden canlanışını da gördü. Paul Ehrlich'in *Nüfus Bombası*'nı 1968'de yayınlandı; onu kısa süre sonra *Büyümenin Sınırları* (1972) ve ekonomist E. F.

---

21 Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology", *Basic Writings* içinde, Routledge, Londra, 1993, s. 321.

22 Akt. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, s. 60-61.

Schumacher'in *Küçük Güzeldir*'i (1973) izledi. Bu yeni çevreci düşünce dalgası bir radikalizm havası yarattı ancak onun gerçek hedefi endüstriyel toplumun ortadan kaldırılması değil, onun uzun dönemde, kendisini "sürdürülebilmesi" olmuştu. Kendileri için yabancılaşma ve çerçevelenmenin çok az anlamı olan ya da bu konudan hiç haberi olmayan, pratik erkek ve kadınların zihninde bir çentik açabilirdi.

1970'lerden beri, ana akım çevrecilik davasını faydacı sürdürülebilirlik diliyle çerçevelemeye devam etti; bununla birlikte, derin dürtüleri etik, estetik ve hatta dinsel kaldı. Bu hareket içinde "derin" ve "sığ" diye adlandırılan ekolojistler arasında bir gerginliğe yol açtı; birincisi doğayı kendi içinde bir amaç olarak değerlendiriyor, ikincisiyse onu insan amaçlarının bir aracı olarak değerlendiriyordu. (Küresel ısınmaya karşı mücadele kendisini "sığ" kampta konumlandırmaktadır; bununla birlikte, daha önce gördüğümüz gibi, destekçilerinin birçoğu "daha derin" eğilimler barındırmaktadır.) Çevreciliğin çıkışındaki Ludditçi (1811-1817 arası, İngiltere'de tekstil endüstrisinde makinelerin kullanılması sonucunda işçi çıkarılmasına karşı yürütülen hareket – ç.n.) içgüdüleriyle onun şimdi bilgisayar tahminlerine duyduğu güven arasında paralel bir gerginlik vardır. Kırk yıl önce "tekno-faşizmden" söz eden kişiler şimdi kendilerini bilimsel ortodoksluğun koyu savunucusu olmuşlardı.

Çevreci hareketin iki yanı, romantik ve bilimsel yanlar, elektron yakalama detektörünü bulan ve ünlü Gaia hipotezini yazarı James Lovelock'un kişiliğinde birleşmiştir. Jeokimya, ekoloji ve sibernetike büyük ilgisi olan bir bilim insanı olan Lovelock canlı yaratıkların yeryüzünün ısısını ve atmosferini yaşam için elverişli bir durumda sağlamak için önemli bir rol oynadıkları görüşünü oluşturmuştu. Bu onun dünyanın bir bütün olarak kendi kendini düzenleyen bir sistem şeklinde, bir organizmaya benzer biçimde düşünülmesinin mümkün olup olamayacağını merak etmesine yol açtı. Bu önsezisinden komşusu romancı Wiliam Golding'e söz ettiğinde, Golding "tereddüt etmeden ... bu yaratığa Yunan Yeryüzü tanrıçası Gaia adını vermesini tavsiye etti."[23] Yeni bir efsane doğmuştu.

Lovelock, Gaia'yı ilk başta, olguların yazınsal bir önermesi şeklinde değil de, hipotezlerinin çerçevesini çizecek bir yöntem olarak, tümüyle deneysel bir cihaz olarak önermişti. 1978'de, "Arada sırada, aşırı laf kalabalığına kaçmaksızın, Gaia'dan sanki önsezileri güçlü olarak tanınıyormuş gibi söz etmekten kaçınmak zor olmuştu," diye yazıyordu. "Bu bir gemiye onunla yel-

23 J. E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford, 1979, s. 10.

ken açacaklar tarafından "kadın" yakıştırması yapılmasından daha fazla ciddiye alınmaması gerekmektedir."[24] Ancak Lovelock'un daha sonraki yazılarında bu yaratıklar yok olmuştu. *The Ages of Gaia*'da, güzel sözlerle, "Ya Mary, Gaia'nın öteki adıysa?" diye sormaktadır. "Yeryüzünde sonsuz yaşamın kaynağıdır ve şimdi canlıdır; insanlığı doğurdu ve biz onun bir parçasıyız."[25] Lovelock burada ikili bir oyun oynuyor: bir yanda, bilim alanındaki arkadaşlarının güvenini tazeliyor; öte yandaysa, yeni paganları onaylıyor. Saygıdeğer bir doğasever ama aynı zamanda zengin efsanevi sezgiler taşıyan Gaia, insan aklını aşan inanç yeteneği olmayan bir çağ için özel tasarlanmış bir ilahi güçtür.

Gaia'nın mesajı muğlak kalmaktadır. Eğer güçlüyse (Lovelock'la birlikte çalışan arkadaşı Lynn Margulis'in onu adlandırdığı şekilde "yaşlı sert bir kaltaksa"), o zaman ona yakıştırdığımız her şeyi uzlaştırması mümkündür. Her şeyden önce, uzun tarihi boyunca rahatsızlıkları hep uzlaştırmıştır. Ancak belki de artık o kadar güçlü değildir. Ya da bu özel rahatsızlığı "uzlaştırması" onun kaynağını – yani, bizi – ortadan kaldırmak biçiminde olacaktır. Lovelock'un son kitabı, *The Revenge of Gaia* ikinci olasılığı tercih etmektedir. Burada, Gaia artık ılımlı ve nazik Bakire Meryem değil; fakat öfkeli bir pagan kadınıdır. "Şimdi büyük yeryüzü sistemi Gaia'nın, öteki efsanevi tanrıçalar Khali ve Nemesis gibi davrandığını görüyoruz; bakıp büyüten bir anne gibi hareket ediyor ancak kendi soyundan bile olsalar, haddini aşanlara karşı acımasızca zalim davranıyor.[26]

Bununla, kehanet en sonunda bilime karşı zafer kazanmış oldu. Lovelock'un felaketi andıran vizyonunun ampirik ya da kuramsal bir temeli yoktu. Mantığı efsane yaratıcıdır; insanın suçları öç alma çağrısında bulunuyor ve Tanrı ölü olduğu için kılıcı Doğa kullanmalıdır. Bu bölümün başında alıntı yaptığımız şiirinde, Wordsworth doğayı "çiğnenen hakkının öcünü almaya" çağırıyor ve Victoria Dönemi natüralisti G. P. Marsh doğanın "davetsiz konuklardan öç aldığını" söylüyordu.[27] Bu tür söz sanatı yalnızca kötü bilim değildir; aynı zamanda, daha önemlisi kötü din olmaktadır. Modern tutkunlarının algıladığı biçimiyle doğa insanın iyiliğini umursamaz ancak kendi "dengesini" umursar. Tanrı'nın gazabını almıştır ama onun merhametini almamıştır. Gaia din bilincinde bir evrime değil, bir gerilemeye işaret etmektedir.

---

24 *A.g.e.*, s. IX-X.
25 James Lovelock, *The Ages of Gaia*, Penguin, Londra, 1988, s. 206.
26 Lovelock, *The Revenge of Gaia*, s. 188.
27 Akt. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, s. 23-24.

Bu kısa tarih başta vardığımız sonucu doğrulamaktadır: çevreci hareketi bilim değil duygu yönlendirmiştir ve yönlendirmeyi sürdürmektedir. Niye modern Yeşiller bunu kabul etmekte bu kadar isteksizler? Bunun nedeni, kısmen tümüyle " olumlu" tezlerinin inanılırlığının temeli hakkında endişe etmeleri ve kısmen de dürtülerinin içtenlikle açığa vurulması çoğu sağlıksız yönlerini göstermesidir. Yanlış olmayabilirler. Ne var ki, tüm aptallık ve çirkinliğin ortasında, çevrecilik harikulade bir idealin çekirdeğini barındırmaktadır ve bunun tanınması davasını zayıflatmayacak fakat onu büyük ölçüde güçlendirecektir. Şimdi işte bu ideale dönüp bakmak istiyoruz.

DOĞAYLA HARMONİ

Modern ekolojik etik, "sığ" ve "derin" olarak tanımladığımız iki büyük gruba bölünür. Birincisi, doğayı gelecek kuşakların çıkarına bakan bir gözle yönetilebilecek bir insan kaynağı olarak görmektedir. İkincisi, onu bize faydasından bağımsız olarak kendi içinde ve kendisi için değerli görmektedir. Hiçbiri bizim doğa için duyduğumuz kaygının asıl karakterini yakalayamıyor. Her ikisinin de kusurlarını ayıklayarak daha uygun bir formülasyona varmamız mümkündür.

Stern dergisinde ve onu izleyen birçok yayında örnekleri görülen Yeşil hareketin "sığ" kanadı basit olarak standart maliyet ve fayda analizini zaman çerçevesine alışılmıştan daha uzunca yaymaktadır. Bilinen eşitlikçi bir gerekçesi vardır: aynen Beyazlarınkine Siyahlarınkinin üzerinde, erkeklerinkine kadınlarınki üzerinde ayrıcalık tanımamamız gerektiği gibi, henüz doğmamış olanların refahına kendi refahımızın üzerinde ayrıcalık tanımamalıyız. "Şimdici" olmamalıyız.

Bu tartışma bize biraz yol aldırır. Gelecek kuşakların refahının, yaşayanların refahı kadar olmasa da, bizimle birlikte bir şey için hesaba katılmasıyla ilgili durumu zaten belirlemiştik ve bu nedenle dünyayı bir çöl haline terk etmemek için acı çekmemiz gerekecektir. Ancak refahla ilgili değerlendirmeler bizim doğadaki çıkarlarımızı tüketmiyor. Filozof Mary Midgley bize Robinson Crusoe'nun memleketine geri dönerken adasını üzerindeki tüm bitki ve yaşayan hayvanlarla birlikte havaya uçurduğunu hayal etmemizi istiyor. Hiçbir insani çıkar riske atılmamıştır, oysa bu hareket yine de bize ahlaksızlık olarak gözüküyor.[28] Ya da gerçek yaşamdan bir örnek alalım; kutup ayısının ya da kar leoparının kaderini şiddetle önemseriz ancak hiçbirinin bi-

28 Mary Midgley, "Duties Concerning Islands", *Environmental Ethics* içinde, Robert Elliot (der.), Oxford University Press, Oxford, 1995, s. 89-103.

ze bir faydası yoktur (Bazısı onların varlığından duyduğumuz hazzın onların bize faydası *olduğunu* söyleyebilir ancak bu doğru olsa bile, bu faydayı basit biçimde onları önemsemeyi bırakarak silmemiz mümkündü; böylelikle, onların hayatta kalmasını sağlamak için herhangi bir yükümlülükten kendimizi kurtarmış oluruz). Ondan herhangi bir fayda elde etmeyi düşünmeksizin, "sadece onlara değer verdiğimiz için" kutup ayısı ve kar leoparının varlığını değerli saydığımız açıktır. Ve aynısı yerkürenin her yanında nesli tehlike altında kalan türlerin çok büyük çoğunluğu için de doğrudur.

Bunun gibi düşünceler Yeşil hareketinin alternatif, "derin" kanadına cesaret vermektedir. Derin ekolojistler yukarıda ana hatları çizilen "sığ" teze yeryüzünün tek başına bizim faydamız için var olduğunu söyleyen küçük düşürücü eski Lockçu fikrin sadece değişik bir biçimi olarak bakmaktadır. Onun içinde olabilecek, uzun dönem ya da daha başka herhangi bir çıkarımızdan bağımsız olarak, bizi "insani olmayan yaşamın gelişmesini" kendi içinde bir amaç olarak görmeye zorlamaktadırlar.[29] "İnsani olmayan yaşamın gelişmesi" ne anlama gelebilir? Yalın biçimde, "insani olmayan yaşam" denilen tek bir varlık yoktur, yalnızca birçoğu birbiriyle rekabet halinde olan çok büyük sayıda insani olmayan organizma ve türler bulunmaktadır. Gri sincabın gelişmesi kızıl sincabın pahasınadır. Kenenin gelişmesi köpeğin pahasınadır. Bir bütün olarak "insani olmayan yaşamın gelişmesini" desteklemek ne anlama gelebilir?

Herhalde insani olmayan yaşamın gelişmesini desteklemek tüm insani olmayan türlerin gelişmesini eşit olarak desteklemek anlamına gelmektedir. Özgün derin ekolojist Arne Naess "eşit yaşama ve büyüme hakkından" söz etmektedir.[30] Ancak bu şimdi bize bir dolu başka sorunlar çıkarmaktadır. Bu "eşit hakkın" sahipleri kimlerdir? Bitkiler, mantarlar ve bakterilerin hepsi dâhil midir? Bir yaşam biçimi bir tür olarak sınıflandırıldığında bu hakkı kazanır ve alt sınıfa indirilerek yeniden sınıflandırıldığında bu hakkı yitirir mi (bu biyolojide sıkça rastlanan bir durumdur)? Bu oldukça çetin bir durum gibi gözüküyor. "Eşit yaşama ve büyüme hakkı" kar leoparı ve nesli tehlikede olan yüzlerce böcekten biri olan *acanthomyops latipes*'i kurtarmak için eşit

---

29 Arne Naess'a göre, derin ekolojinin birinci ilkesi şudur: "Yeryüzünde insani ve insani olmayan yaşamın gelişmesinin içkin değeri vardır. İnsani olmayan yaşam biçimlerinin değeri insani olmayan dünyanın insan amaçlarına yararlılık niteliğinden bağımsızdır." Arne Naess, "The Basics of the Deep Ecology Movement", *The Ecology of Wisdom: Writings by Arne Naess* içinde, Alan Drengson ve Bill Devall (der.), Counterpoint, Berkeley, 2008, s. 111.

30 Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecological Movement: A Summary", *The Green Reader* içinde, Andrew Dobson (der.), Deutsch, Londra, 1991, s. 243.

kaynak ayırmamızı mı ima ediyor? Şimdi dünyada iki laboratuvarda saklanan çiçek hastalığı virüsüne ne demeli? Bizim burada yalnızca kendi çıkarlarımıza başvuracağımız kesindir. Ancak Naess gibi "bio-küreselci eşitlikçiler" için, kişisel çıkar, duygusal ya da estetik gerekçelerle bu türlerden birini ötekine tercih etmek "antroposentrizm/insan-merkezciliğin" çatal toynağını açığa çıkarmış olacaktır. Doğayla yaptığımız pazarlıklarda bir Cato ya da bir Brutus kadar tarafsız olmalıyız.

Ancak biraz daha anlamlı bir öneri esin kaynağı bakımından faydacıdır. Eğer amacımız hazzı en üst düzeye çıkarmak ve acıyı en az düzeye indirmekse, hayvanların haz ve acılarına da aynı dikkat gösterilmelidir. Onları dikkate almamak "türcülük" olur – kendi türümüzü tercih eden keyfî bir önyargı.[31] Ancak son bölümde bazılarına değinilen, faydacılığın genel sorunlarından oldukça ayrı olarak, bu öneri bizim doğaya duyduğumuz ilginin karakterini yanlış anlatır. Başlangıç için, bize haz ya da acı duyması mümkün olmayan bitkilere nasıl davranacağımız hakkında etkili bir neden vermiyor. Bundan başka, birçok hayvan özellikle vahşi otçul hayvanlar yaşamları hastalık, açlık ve korku nedeniyle tehlikededir. Tutarlı bir faydacılık bakışıyla, onları büyük parklarda, yırtıcılardan uzak, kolaylıkla yiyecek bulabilecekleri ve hastalıklarının tedavi edilebileceği ortamlarda korunmaları gerekmektedir. Bu arada yırtıcılar da etik şekilde beslenen çiftlik hayvanlarının iri et parçalarıyla ya da bazı soya türevi et ikamesi yiyeceklerle beslenebilir. Fantezi geliştirilerek uzar gider. Konu bu önerinin, doğal habitatımızın gelişmesiyle ilgilenen bir kimsenin kolaylıkla onaylayamayacağı bir öneri olmasıdır.

Derin ekolojistlerle ilgili başka bir ekleme, çevreci etikin ilk öncülerinden Aldo Leopold tarafından önerilmiştir. Leopold, "Bir şey," diye yazmıştı, "yaşamsal topluluğun bütünlük, istikrar ve güzelliğini korumaya eğilim duyduğu zaman haklı olur. Aksi davranırsa, yanlış olur."[32] Burada ilgi birimi tek olarak alınan tüm türler değil ancak türler *topluluğudur*. Bütünün bazı parçalarının zarar görmesi ya da yok edilmesi gerekse bile, biz bütünün iyiliğini en üst düzeye çıkarmak amacıyla çağrıldık. James Lovelock bu bütüncü geleneğin içindedir. Gaia'dan hasta, öfkeli ve bunak gibi söz ederek bizi onun sağlığına yeniden kavuşması için elimizden gelen her şeyi yapmaya zorlar. Bir kanser ya da virüsün yok edilmesi gibi bizim yok edilmemizin Gaia'nın yararına olacağı düşüncesiyle, dehşet bir hevesle ortaya çıkmaktadır.

---

31 "Türcülük" deyimi Peter Singer, *Animal Liberation* (Avon, 1977) tarafından yaygınlaştırılmıştır (*Hayvan Özgürleşmesi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005).

32 Aldo Leopold, "A Sand County Almanac", Dobson (der.), *The Green Reader* içinde, s. 240-241.

Daha önce söylediğimiz gibi, bu tür bir dil kullanmak ahlaken tehlikelidir. Aynı zamanda karışıktır. Yaşamsal topluluk ya da Gaia ne organizmadır ne de organizmaya benzer bir şeydir. Sağlıklı ya da hasta olması, gelişmesi ya da sakatlanması mümkün değildir. Organizmalar, karakteristik işleyişleri ya da yaşam tarzları hastalık ve sağlık kurallarını tanımlayan *türlere* aittir.[33] Yalnızca tek hörgücü olan deve, doğal olarak bir hecin devesi olmadığı sürece kusurlu bir devedir. Gaia, aksine *kendine özgüdür*. "Gaialar" yoktur. Bu nedenle, Gaia'dan, bir metafor gibi olsa bile, hasta ya da ateşli diye söz etmek yanıltıcıdır (Gaia'nın doğru ısısı kaç olmalıdır?). Gaia'nın sağlığını desteklemek, anlamı olmayan bir görevdir – bu da aynen bir kuyu gibidir, aksi takdirde bizi toplu intihar etmek zorunda bırakabilir.

Yanlış giden neydi? Derin ekolojistler doğa'nın değerinin içsel olduğunda ve etkili olmadığında ısrar ederken oldukça haklıdır; yaptıkları yanlışlar buradan çıkarak sonuca varmanın *bizim bakış açımızdan bağımsız olmasıdır*. Bu izlemez ve doğru değildir. İnsani bakış açısına göre etkili ve içsel tüm değerler, görecelidir; bunun basit nedeni, bizim bir ve tek değerlendiren hayvan olmamızdır. Öteki hayvanların malları vardır ancak onlar o malları mal *olarak*, peşinden koşmaya değer şeyler olarak kavramazlar. Ahlaki etmen değildirler. "İnsan merkezcilik" bir önyargı değil ancak bu olgudan doğal olarak çıkarılan basit bir sonuçtur. Bernard Williams'ın bu konuyu tartışırken söylediği gibi, "insani olmayan hayvanlara duyulan ilgi gerçekte insan yaşamının özel bir bölümüdür ancak onu edinebiliriz, terbiye edebiliriz ve onu yalnızca kendimizi anlayış tarzımıza göre eğitebiliriz."[34]

Doğa'nın değerinin gerek insan merkezli gerek içsel olduğunu söylemek tuhaf gözükebilir. Her iki yakıştırmanın doğru olması nasıl mümkün olur? Oysa biz, değeri gerek insan merkezli gerek içsel olan başka bir şey daha biliyoruz, yani sanatı. Oswald Spengler "Bir gün," diye yazdı, "Rembrandt'ın son portresi ve Mozart'ın son ölçü çizgisi bulunamayacaktır –bununla birlikte, renkli bir kanvas ve bir nota yaprağı kalacaktır– çünkü onun mesajına erişebilecek son göz ve son kulak artık olmayacaktır."[35] Başka bir deyişle, sanat bizim duyarlılıklarımızı ve ilgilerimizi paylaşan yaratıklar için değeri vardır. Ancak buradan Sanatın değerinin sadece etkili olduğu, bizim onu sadece bir haz kaynağı, kültürel sermaye ya da benzeri bir şey olarak değer-

33 Bu iddianın inandırıcı bir savunması için bkz. Michael Thompson, *Life and Action*, Harvard University Press, Newhaven, Mass. 2008.

34 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, Londra, 2006, s. 118.

35 Oswald Spengler, *The Decline of the West*, Charles Francis Atkinson (çev.), cilt 1, George Allen, Londra, 1932, s. 168.

lendirdiğimiz sonucu çıkmaz. Sanat'ın değeri açıkça içseldir, bununla birlikte dünyaya yalnızca bizim algı pencerelerimizin içinden girer. Ve eğer bu sanat için doğruysa, aynı şekilde, doğa için niye doğru olmasın?

Doğa'nın değerinin gerek insan merkezli, gerek içsel olduğu fikrini başka biçimde söylemek, *doğayla harmoni içinde olmak insan için iyi yaşam istemenin bir parçasıdır*, demektir. Bu formülasyon resmin her iki yanını da yakalar. Doğa'nın değerinin içsel olduğuna (bir şeyle harmoni içinde yaşamak onu o kişinin kendi amaçları için manipüle etmesi demek değildir) ve bununla birlikte aynı zamanda insan merkezli olduğuna (doğayla harmoni kurmak *bizim* iyiliğimizin parçasıdır) açıklık kazandırır. Gerek sığ gerek derin tavırlarda doğru olanları saklarken yanlış olanları ayırır.

"Doğayla harmoninin" pratik bir örneği bahçıvanlık faaliyetiyle verilebilir. İyi bir bahçıvan doğanın olanaklarını bilir ve saygı gösterir. Ağaçları ve çalılıkları (Fransız olmadığı sürece) sadece istenilen şekil veya biçime bükülerek sokulacak "malzeme" olarak görmez. Oysa onun müdahaleleri de tümüyle karşılıksız değildir. Bazı bitkileri sular, diğerlerini çapalayarak havalandırır. Çok büyüyen ağaçları budar. Sümüklüböcek ve salyangozlar için zehir koyar. Kısacası doğanın içinde sahip olduğu eğilimlere insani bir rahatlık ve güzellik idealiyle uyum içinde bir akış kazandırır. Doğayla ilişkisi ne kaba düzeyde yararlıdır ne de acımasızca kurban edicidir. Bu bir harmoni ilişkisidir.[36]

Bahçıvanlığın doğayla harmoni içinde yaşamanın ne anlama geldiğini ortaya çıkaran eşsiz gücü dünyanın her yerindeki iyi yaşam tasvirlerinde onun niye öne çıktığını açıklamaktadır. İncil Âdem ile Havva'yı bir bahçeye yerleştirir. Kuran müminlere, suların sürekli aktığı ve her mevsim meyvelerle dolu "güzellikler bahçesinde" bir yer vaat eder. Çinli filozoflar tipik olarak, kentin gürültüsünden uzakta, dağlar ve bambular ortasında dolaşırken resmedilmiştir. Cicero, "Eğer bir bahçe ve kütüphaneye sahipsen," diye yazmıştı, "ihtiyacın olan her şeye sahipsin." Dünyanın her yerindeki kültürler buna benzer imgelerin tekrarlanması doğayla harmoni içinde olmanın ruhun evrensel bir ihtiyacı olduğunu göstermektedir – bir sonraki bölümde söyleyeceğimiz gibi, "temel bir mal".

Durum bu oluyorsa, doğayla harmoni içinde olma fikri modern çevrecilik edebiyatında niye bu kadar az yer işlenmektedir? Yanıt, muhtemelen onun doğa resmini bizim harmoni içinde olabileceğimiz bir şey gibi varsaymasıdır; böylelikle bizi belli bir yaşam tarzına çağırmakta ancak ötekileri de-

36 Bahçe ve bahçeciliğin iyi yaşam için önemının ilginç bir savunması için bkz. David E. Cooper, *A Philosophy of Gardens*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

ğil. Şimdi görülen resim kötü anlamda "metafiziktir". Standart modern anlayış içindeki doğa işte oradadır: olgucu, sert, insan anlayışına giremeyen. Bizim harmoni içinde olmamız mümkün olan (ya da olmayacak) bir çeşit değildir. Doğayı umursamak ancak onu uzun dönem çıkarlarımıza uygun yönetmek demektir ya da öyle olmuyorsa, bırakalım kendi tuhaf tarzına devam etsin – bunlar, sırasıyla, sığ ve derin ekolojinin duruşlarıdır.

Oysa çoğu kişinin –pozitivist eğitim almış olanlar bile, felsefi açıdan en iyi davranış örneğini göstermedikleri zaman– gerçekten de doğayla "harmoni içinde" olan ve olmayan faaliyetler arasında ayrım yaptığı olgusu aynen durmaktadır. Versailles bahçelerini Stowe'ınkilerle karşılaştırdıklarında, her ikisinin de insan sanatının ürünleri olduğunu bilmelerine rağmen yapay bulmaktadırlar. Hepsi tüm çiftçiliğin yaşamın ayrıntılı olarak değiştirilmesini içerdiğini tam iyi bilmelerine rağmen, fabrika çiftçiliğinden tiksinmişlerdir. Pratik meselelerin yüce hakemi sağduyu, bazı faaliyetlerin küçücük bir doğayla "birlikte" gittiğini, diğerlerininse ona "karşı" durduğunu anlatmaktadır. Aksi takdirde bizim bir felsefi kuramdan daha fazlasına ihtiyacımız olacaktır.

Bu satırlarda yaptığımız yeni çevrecilik modeli –adını "iyi yaşam çevreciliği" koyabiliriz– pratikte neye benzemektedir? Şimdiki çevrecilikten, gerek sığ gerek derin olanından çok farklıdır. "Yeşil" yaşam tarzlarını doğa'nın yararına ya da gelecek kuşakların yararına değil de ancak *bizim* yararımıza destekleyecektir. Bizi, kendi iyiliğimiz için, yerel bitki ve hayvanlar hakkında bilgi edinmek, yerel yiyeceklerden yemek ve mümkün olduğu yerde balıkçılık, bahçıvanlık ve diğer faaliyetlere üretimine katılmak için teşvik edecektir. Birçok çevreci, kabul etmekten yüzleri kızarsa bile, şimdiden bu tür "iyi yaşam" değerlendirmeleriyle yer değiştirmişlerdir. (Kaç İngiliz bahçe sahibi, bir Rus hanımın bize bir zamanlar söylediği, sebze yetiştirmenin "ruha iyi geldiğini" söyleyebilecekti?) Öteki çevreciler insan çıkarlarını hiçe sayarken daha tutarlıdırlar. Örneğin, James Lovelock yapay olarak sentezle hazırlanmış yiyecekleri tercih ederek tarımı tümüyle kaldırmayı önermiştir – Gaia için ne kadar yararlı olursa olsun, *bizim* yaşam neşemize hiçbir katkıda bulunmayacağı kesin olan bir eylem akışıdır.[37]

İkinci olarak, bize romantizmle yamanan çiftçilik ve bahçıvanlığa karşı önyargının iyi yaşam çevreciliğine hiç yararı yoktur. Aksine, onlara insan ve doğayı birbiriyle daha yakın bir harmoni içine getiren çabalar olarak saygı duymaktadır. Virgil'in doğa hakkında ifade ettiği düşünceyi paylaşmakta-

37 Lovelock, *The Revenge of Gaia*, s. 169-170.

dır. Virgil aşılama ve yetiştirme faaliyetlerini öven dizeler yazmış ve kocaları, "toprak boş kalmasın diye yabani meyveleri terbiye etmeleri" için teşvik etmiştir. Bu bütün çiftçiliğin zararsız olduğu anlamına gelmez. Kafesli tavuk çiftlikleri ve tek türlü tarım çiftliklerinin durumu iğrençtir. Ancak onlar tarımın kendi içinde saklı bozukluk ifadesinden daha çok normal sağlıklı uygulamalardan sapmalar olarak görülmelidirler. Ekolojist J. Baird Callicott'un şu görüşünde hiçbir değer yoktur: "Kır manzarası içinde görünen bir sığır, koyun ya da domuz sürüsü bir dört çeker arazi araçları konvoyu kadar ya da ondan daha fazla yıkıcı bir bozulmadır."[38]

İyi yaşam çevreciliği, Hopkins ve öteki romantiklerin sevgilisi "otlar ve vahşi doğa" için bir yer ayırıyor mu? Mümkündür. Ancak o bizim ilgimize göre belirlenen bir yerdir, her ne demekse, doğanın iyiliği için değil. İnsanın yeryüzünü çok büyük bir bahçeye dönüştürme vizyonu heyecanlı Victoria dönemi ilerlemeci Herbert Spencer biz modernleri klostrofobiyle dolduruyor. Spencer'in daha romantik çağdaşı, vahşi doğayı "kendi türleriyle birlikte ... zorla saklamanın insan için iyi olmadığı"[39] gerekçesiyle korumayı savunan John Stuart Mill'in görüşlerini kabul etmekten yanayız. Ancak kuramda istenilir olsun ya da olmasın, vahşi doğanın korunması pratikte paradoksal bir taahhüttür, çünkü şimdiki haliyle ancak insan müdahalesiyle korunması mümkün olan vahşi doğa artık gerecek anlamda vahşi doğa değildir. Bilim insanları tarafından dikkatlice izlenen ve manipüle edilen Afrika savanları, gerçekte, kırsal İngiltere'deki yeşil alanlardan yalnızca büyüklük bakımından farklılık gösteren çok büyük parklardır. Ve eğer buna ek olarak biz, adil olarak yapmamız gerektiği gibi, sadece bilim insanı ve araştırmacılara değil sıradan tatilcilere de açmak için mücadele edersek, bu alanların vahşi karakteri daha da riske atılmış olacaktır. Böylece akıbetimiz dünyayı bir bahçeye çevirmek olacak gibi gözüküyor.

Üçüncü olarak, iyi yaşam çevrecisi, *acanthomyops latipes*'in yerine kar leoparının kurtarılmasını istemekten utanç duymayacaktır. Eğer nedenini açıklamak için baskı yapılacak olursa sadece leoparın sanat ve armalarda ayrı bir yeri olan güzel bir canavar olduğunu söylemekle yetinecektir. Bu kesinlikle, insan merkezciliktir, ancak başka ne alternatifimiz var? Derin ekolojistler doğadan insani değeri ayırmanın onun içsel değerinin tümünü açığa çıkaracağını düşünmektedir. Bunun karşıtı doğrudur. Eğer doğadan insani değeri ayırabilirsek –ki bu mümkün değildir– kömür ve petrol rezervleri gibi, hiç iç-

38 J. Baird Callicott, "Animal Liberation: A Triangular Affair", *Environmental Ethics* içinde, Robert Elliott (der.), Oxford University Press, Oxford, 1995, s. 50.

39 Akt. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, s. 105.

sel değeri olmayan bir şey kalmış olacaktır. Tüm değer insani simgeciliğin örtüsü aracılığıyla yayılmaktadır. Bu örtüyü kaldırın, geriye yalnızca "dünyanın iç karartıcı ve çıplak çatı kaplamaları kalacaktır.

En son olarak, iyi yaşam çevreciliği nüfus artışı sorununu ciddi olarak ele alacaktır. 2011'de yazdığımız gibi, dünya nüfusu 7 milyar sınırını geçmiş ve azalan bir oranda da olsa, yükselmesini sürdürmektedir. Bu artış Malthusçu bir krizi tetiklemese bile, yaşam kalitemizin azalacağı kesindir. İnsanların, "sürdürülebilir" olsa bile, tavuk fabrikalarında yetiştirilen civcivler gibi, birbirleri üzerinde, üst üste yaşama tasarısı hoş karşılanacak bir şey değildir. Keynes'in kendisi de "büyük mutluluğun" gelişinin "nüfus artışını denetleme gücüne" bağlı olduğunu açıklamıştı. Bu kitabın kapsamının dışında kalan bir konu olmasına rağmen böyle bir güce nasıl erişileceği baskılayıcı teknik bir sorundur.

İyi yaşam çevreciliğinin ekonomik sonuçları nelerdir? Tarımın korunması, süpermarket inşaatlarının kısıtlanması, küçük ölçekte zanaatkâr gıda üretiminin teşviki – bunlar sadece toprakla bağın sürdürülmesine yardımcı olacak politikalardan bazılarıdır. Genellikle yanıltıcı faydacı nedenlerle yapılmasına rağmen E. F. Schumacher gibi ekonomistler tarafından onyıllardan beri bu görüş savunulmuştur. Büyüme üzerindeki etkisi ne olacaktır? Fransa ve İtalya, her ikisi de tarımsal geleneklerini İngiltere'den daha başarılı biçimde sürdürmüş olmalarına rağmen muhtemelen olumsuz olacaktır. Her iki şekilde de, vahim değildir. İyi yaşam çevreciliği için, büyümenin azaltılması bir amaç değildir ancak istenen önlemlerin etkilerinin kayıtsız bir yanıdır.

Bu çizgiler boyunca reform yapılan bir çevreci hareket artık kesin ve ilgisiz bilimsel iddialara bağımlı kalmayacaktır. Büyümenin önündeki doğal sınırlar, mevcut olsalar bile, iyi yaşamın gereksinimlerini karşılamak için devreye girmekte çok geç kalacaklardır. Umutlarımızı nihai kıtlığa bağlamak, kendimizi onyılların, belki de yüzyılların akılsızca tüketimciliğine mahkûm etmek olacaktır. İyi yaşam çevreciliği bundan başka son zamanlarda hareketin üzerinde asılı duran ahlakçılığın suratsız havasını dağıtacaktır. Doğayla harmoni içindeki yaşamın bir fedakârlık değil, ancak coşkuyla arzu edilen bir şey olduğunu anımsatacaktır. Doğa ne bizi memnun etmek için kullanılacak bir ham maddedir ne de kurban isteyen acayip bir tanrıdır. Alman romantiklerinin söylediği gibi, "uyuklayan ruhtur" – aynı yaşamın bizim içimizde bilinci açılan sessiz taşıyıcısıdır. Ona yanlış yaptığımız zaman baltayı kendi kökümüze vurmuş oluruz.

ALTINCI BÖLÜM

İyi Yaşamın Ögeleri

Bir testi şarap ve bir şiir kitabı isterim,
Yemek için ucundan bir lokma koparılacak yarım somun ekmek,
İnzivaya çekilmiş bir köşede otururken sana teşekkür ediyorum,
Bir Sultanın hükümranlığından daha fazla refaha sahip olacağım.
– Ömer Hayyam

Bizim devam eden tüketim ve çalışma bağımlılığımızın nedeninin, her şeyden önce bir iyi yaşam fikri tartışmasının kamusal alanda gözden kaybolması olduğunu iddia etmiştik. Keynes ve Virginia Woolf tarafından belirlenen sabit ihtiras ve arzu nesneleri –yılda 500 Sterlin ve kişinin kendisine ait bir oda– uzun zamandan beri eriyip gitmiş ve bize yol gösterecek geride "Joneslerin" kaygan servetinden başka bir şey kalmamıştır. Eğer yeterli olmanın ne anlama geldiğini düzelteceksek, şu soruyu nasıl soracağımızı yeniden öğrenmeliyiz: İyi yaşamak nedir?

Üçüncü Bölüm'de sözü edilen, arzu edilen bir yaşam ya da arzu etmeye değer bir yaşam olarak düşünüldüğünde, iyi yaşam yaygın olarak arzu edilen bir şey değildir. Onu kafa sayarak ya da elimizde bir anketle çevrede dolaşarak tanımlamamız mümkün değildir. Ancak iyi yaşam dünyanın her yanında ve zaman içindeki çoğu kişinin özleminden de tümüyle farklılık göstermez. Bilimden farklı olarak, etik alanındaki evrensel yanlış tutarlı bir ihtimal değildir çünkü etikin konusu olan insan iyiliği, üzerinde bütün insanların söyleyecek bir sözü olan bir konudur. Ahlak üzerine hiç uzman yoktur. Aristo bunu anladı; her şeyden önce, eğitimli kişilerden olduğu kadar halktan kişilerin de onlar hakkındaki "kanaatlerini" azar azar toplayarak etik konuları açtı. Her ne kadar gizli kalsa ya da tahrif edilmiş olsa da, sıradan tecrübede akıl olduğunu fark etti. Bugün aynı girişimi, sadece kendi vatandaşlarımızla sınırlı kalmaksızın çağlar boyunca yaşamış tüm uygar kişilerin kanaatlerini kullanarak çok daha geniş bir cephede sürdürebiliriz.

Tartışmanın bu noktasında, ahlaki inanç ve pratikler arasındaki çok büyük çeşitliliklere işaret etmek olağandır. Böyle bir çeşitlilik karşısında, "iyi yaşam" gibi bir şey hakkında konuşmamız nasıl mümkün olur? Böyle bir konuşma sadece şovenizm ya da hatta daha kötüsü, "kültürel emperyalizm", yani fikrimize katılmayanlara, kendi tercihlerimizi keyfî olarak zorla kabul ettirmek değil midir? Farklı inançlara sahip kişilerin harmoni içinde birlikte yaşamasına izin veren tarafsız bir kurallar çerçevesi inşa etmek için ihtiraslarımızı sınırlamamız gerekmez mi? Üçüncü Bölüm'de gördüğümüz gibi, bu yaklaşım en modern liberalizmin, özelde de ekonomik liberalizmin tipini çizmektedir.

İki yanıtı sırasıyla burada bulabilirsiniz. Birincisi, sadece ahlaki kanaatlerin farklı olduğu olgusundan onların hepsinin aynı değerde olduğu sonucu çıkmaz. Doğrusu, bazı kültürlerin –doğal olarak, bizimkinin de– etik meseleler hakkında *yanlış* olabileceğini kabul etmektir. Dogmatik değer-rölativistleri bile, genellikle Kuzey Afrika'da kızların sünneti ya da Çin'de ayak bağlama gibi basmakalıp örnekler verilerek susturulmaktadır. Bir kültürün bir diğerini yöntemlerinin yanlışlığı için inandırması da olanaksızdır – kesinlikle, yere indirecek iddialarla değil ancak onur ya da sempati içeren bugüne kadar keşfedilmemiş duyguları uyandırmak suretiyle yapılmalıdır. Bunun örnekleri arasında, aile yapılarının Budistlerin etkisiyle Tang Dönemi Çininde ve Batılıların etkisiyle 20. yüzyıl Hindistanı'nda serbestleştirilme uygulamaları vardır. Milton Friedman'ın iddia ettiği gibi, temel değer farklılıkları hakkında, "nihayetinde insanların yalnızca kavga etmekten başka çözüm olmadığı" doğru değildir.[1]

İkinci olarak, ahlaki çeşitlilik kuşkusuz mevcut olmasına rağmen, genelde sanıldığından daha az yaygındır. Dünyanın her yerindeki kültürler, yapılan düzenlemelerin geniş ölçüde farklılık göstermesine rağmen, çocuk sahibi olmak ve onları yetiştirmek amacıyla erkek ve kadınlar arasında az çok istikrarlı birliktelikleri teşvik ederler. Tüm insanlar, bazı yerleşik politik örgüt biçiminde olmak üzere, yakın ailenin ötesine uzanan gruplar içinde yaşarlar. Hepsi bir parça mülkiyet ve değişim kavramlarına sahiptir. Hepsi ihtiyaç mallarının tedariki üzerine ve onun üstünde, dinsel estetik, eğlence ya da başka amaçlı faaliyetle meşguldür. Hepsi çevrelerindeki dünya ve onun üzerindeki bitki ve hayvanlara, tapınma, resim ya da şiir aracılığıyla büyük saygı gösterirler. Hepsi ya da hemen hepsi üreme organlarını örter. Hepsi ölüle-

1 Milton Friedman, "The Methodology of Positive Economics", Friedman, *Essays in Positive Economics* içinde, University of Chicago Press, Chicago 1953, s. 5.

rine törensel biçimde saygı gösterirler; onlara sadece çürüyen beden olarak bakmazlar.[2]

Bunlar ve öteki topluluklar insani yaşam biçimini farklı bir biçimde tanımlar. "Temel mallar" –iyi yaşamayı oluşturan mallar– diye adlandırılabilecek mallar üzerinde genel anlaşmalarını açığa çıkarırlar. Sağlık, saygı, güven ilişkileri ve sevgi her yerde iyi insani yaşamın parçası olarak tanınır; onların eksikliği her yerde bir talihsizlik olarak tanınır. Bu mallar çok sayıda dış görünüş içinde gözükmektedir. Bir Java prensine saygı göstermek ayrı, bir Londra'daki taksi şoförüne saygı göstermek ayrı bir şeydir. Ancak saygı kavramının kendisi, dünyanın her tarafından anlatılan öykülerdeki küçük düşürme tasvirlerine sempatiyle yanıt verme gücümüzde görüleceği gibi evrenseldir.[3] Alman filozofu Ernst Cassirer "En sonunda, tekrar ve tekrar bin görünüm ve bin maske içinde bizim karşımıza çıkan 'aynı' insandır," diye yazıyor.[4] O zaman, iyi yaşam içine doğru evrensel bir sorgulama yapmak için zaman ve mekân sınırlarını aşan malzemelere sahibiz. Yalnızca piyasa kuralları ya da uluslararası anlaşmaların aracılık yaptığı şovenistik bir "uygarlıklar çatışmasına" mahkûm değiliz.

Girişimimizin son yapılan öteki tartışmalarla ilişkisi nedir? John Rawls *A Theory of Justice* [*Adalet Teorisi*] ve ondan sonraki yapıtlarında, "esas malların" bir kategorisinin taslağını yapmıştı. Bu mallar rasyonel bireyin başka ne isterse isteyeceği mallardır "çünkü genelde rasyonel bir yaşam planının çerçevelenmesi ve yürütülmesi için zorunludur."[5] Rawls'ın esas mallar listesi yurttaşlık ve politik özgürlükleri, gelir ve refahı, kamu ofisine erişimi ve "kendine saygı duymanın toplumsal temelini" kapsamaktadır. Esas malların kendisi iyi yaşamın ögeleri değildir, ancak iyi yaşamın mümkün olan herhangi bir yorumuna götüren araçtır. Özerkliğin dışsal koşullarıdır. Liberal bir devlet bunların üyeleri arasında adil biçimde bölüştürülmesini sağlamalıdır, ancak onların ne için kullanacağına dair yorum yapmayacaktır; bunun nedeni, bu hareketinin kendi temel tarafsızlık ilkesini çiğneyecek olmasıdır.

Amartya Sen ve Martha Nussbaum –biri gelişme ekonomisinden; diğe-

---

2 Bunlar ve öteki pratiklerin evrenselliğiyle ilgili kanıtlar şu kaynaklarda bulunabilir: Alexander MacBeath, *Experiments in Living*, Macmillan, Londra, 1952 ve Morris Ginsberg, *On the Diversity of Morals*, Heinemann, Londra, 1956.

3 Bkz. Martha Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, 2000, s. 73. "Öteki kültürlerde anlatılan trajik öykülere yanıt verebildiğimiz ölçüde, bu insani değer ve temsil fikrinin kültürel sınırları aştığını görüyoruz."

4 Ernst Cassirer, *The Logic of the Cultural Sciences*, S. G. Lofts (çev.), Yale University Press, New Haven, 2000, s. 76 (*Kültürel Bilimlerin Mantığı Üzerine*, Hece Yayınları, Ankara, 2005).

5 John Rawls, *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1971, s. 433.

riyse ahlak felsefesinden geliyor– Rawls'ı bireylerin esas malları gerçek fırsatlara çevirme gücünün değişik düzeylerde olmasını gözden kaçırdığı için eleştirmişlerdir. Engelli bir kişi sağlam bir kişiye göre, aynı fiziki hareket düzeyini elde edebilmek için daha çok paraya ihtiyaç duyacaktır; ataerkil bir kültürel yapı içindeki bir kız, erkek akranlarının standartlarına erişmek için daha çok eğitim kaynağına ihtiyaç duyacaktır. Bizim odağımız, o zaman mallara değil ancak yetenekler –somut düşünce ve eylem güçleri– üzerine olmalıdır. Soru "Kaynakların yönteminde filancanın ne kadar yönetme gücü vardır?" olmayacak, ancak "Filancanın yapmaya ve olmaya gücü nedir?" olacaktır. Nussbaum on esas insani yetenekten oluşan bir liste öne sürmüştür; bunlar bedensel sağlık ve bütünlük, düş kurma, düşünce, pratik akıl, üyelik bağı ve oyunu kapsamaktadır.[6] Nussbaum ve Sen, bu tür güçlerin bir yaşam niteliğinin değerlendirilmesi gereken mekânı tanımladığını ileri sürmektedir. Onların fikirleri gelişme çalışanlar arasında son derece etkili olmuş ve ilgi odağının GSYİH'dan daha özgün başka göstergelere kaymasına yol açmıştır.

Rawls'la tüm anlaşmazlıklarına rağmen, Sen ve Nussbaum onunla özerklik için kapsayıcı bir endişe paylaşmaktadır. İşte bu endişe onların onun bu esas mallar listesinin ötesine gitmelerine neden olmuştur. Nussbaum'un yazdığı gibi, Rawls'la ilişkisini özetler:

> Her kişinin gelişme için verdiği mücadeleye karşı saygılı bir yaklaşım; her kişiyi bir amaç olarak ve kendi hakkı kapsamında bir temsil ve değer kaynağı olarak ele alan bir yaklaşım istiyoruz. Bu saygının bir kısmı mal hakkında, en azından yetişkinler için ve en azından bazı can alıcı seçim alanlarında, bireylere önemli seçim tipleri için geniş bir mekân ve anlamlı bir bağlılık bırakmak suretiyle, diktatörce bir tavır içinde olmamak demektir. Ancak bu hakiki saygı, politikacı ve gelenek tarafından dayatılan tiranlıklardan serbest olarak onların kendi ışıklarını izlemelerine izin veren koşullar üzerinde bir tavır almak anlamına gelmektedir.[7]

Özerkliğin bekçisi olma arzusu Sen ve Nussbaum'un gerçek işleyişlerden daha çok güçler üzerine odaklanmasını açıklamaktadır. Bu odaklanma ilk bakışta oldukça sıra dışıdır. Niye bireylerin sağlık, eğitim ve benzeri alanlarda *güçleri* olup olmadığını umursamamız gerekiyor? Kesin olarak önemli olan konu onların gerçekte sağlıklı ve eğitimli olmalarıdır. Ancak bu ikinci sorun için kamusal bir duruş oluşturmak, Nussbaum'a göre, mal hakkında

6 Nussbaum, *Women and Human Development*, s. 78-80.
7 *A.g.e.*, s. 69.

"diktatörce" bir tavır takınmaktır. "Yetişkin yurttaşlar söz konusu olduğu yerde, uygun politik amaç işleyiş değil güçlülük olacaktır."[8]

Bizim yaklaşımımız oldukça farklıdır. Temel mallar, bizim tanımladığımız haliyle, iyi yaşam için sadece araç ya da onun için güç değil; onlar *iyi yaşamdır*. Bundan başka, biz bu tür malları sadece özel eylemlerin değil ancak politik eylemin de uygun amacı olarak görmekteyiz. Eğer çoğu durumda, öneli olan sadece iyi yaşama önderlik etme kapasitesi değil de ancak ona önderlik etmenin kendisiyse, o zaman niye kendimize bunu getirecek emrimizde tüm güçleri ret edelim? İki toplum düşünün, birisinde hiç hastane yok; ötekindeyse hiç kimsenin kullanmadığı hastaneler var. Birisinde sağlık gücü var; ötekinde yok ancak önemli olan, kesinlikle, her iki toplum da eşit düzeyde *sağlıksızdır*. Ve her ikisi de, kesinlikle, bize bir politik sorun sunmaktadır; bir devlet eylemi sorunu getirmektedir.

Bundan başka, güçlerden daha çok sonuçlar üzerine odaklanmak bizim özel sorunumuzun gereğidir; yani yoksullukla ilgili olan değil refahla ilgili olan sorunun gereğidir. Sen ve Nussbaum esas olarak, birçok kişinin iyi yaşamak için gerekli kaynaklardan yoksun olduğu yoksul ülkelerle ilgilenmektedir. Ancak zengin dünyada, zaten var olan kaynakların kullanımı iyileştirmekle ilgili farklı bir sorunla karşı karşıyayız. Eğer politika hedefi sadece güçlerle tanımlanacak olursa bu sorun gözden kaybolur. Nussbaum, "Oyun oynama fırsatı olan bir kişinin her zaman işkolik bir yaşam seçmesi mümkündür," diye yazarken, seçme özgürlüğü olduğu sürece, onun sonucunun kamuyu ilgilendirmeyeceğini ima etmektedir.[9] Ancak eğer işkolik yaşam yoksullaşmış bir hayatsa, bu mesele hakkında düşüncesi olan birçok kişinin de aynı fikirde olacağı gibi, onun ister özgürce seçimle olsun ya da olmasın, daha güzel yaşamalara uyarlanmasının bizim endişelenmemiz gereken bir mesele olduğu kesindir.

Bu noktada, karşı görüşteki bir kişi *paternalizmin* (korumacılığın) korkunç heyulasını savuracaktır. Araç ya da güçlerden daha çok araçların politika amacı olması gerektiğini önerirken "mal üzerinde diktatörce bir tavır" sergilemiş olmuyor muyuz? Bu kuşkuyu gidermek için iki düşüncenin yardımı olabilir ya da en azından onun acısını yok edebilir. Birincisi, tüm Batılı uluslar, kanun kitaplarına kişileri açıkça kendi seçimlerinden daha iyi bir düzeye

8 *A.g.e.*, s. 87. Amartya Sen işleyişlerin uygunluyla ilgili olarak daha rahat bir tavır sergilemektedir; "sadece erişilen işleyişlerin değerlendirmesine güven duymanın mümkün olmasına (o yönde gitmesini arzu etmeliyiz) ..." izin vermektedir. Bkz. Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Allen Lane, Londra, 2009, s. 236.

9 Nussbaum, *Women and Human Development*, s. 87.

ulaştırmayı amaçlayan çok sayıda yasa koymuşlardır (1960'lara kadar, İngiliz ve Amerikan yasalarında, pornografi "ahlaksızlığa ve çürümeye" yönelten bir konu olarak tanımlanmıştı). Bu yasaların birçoğu hâlâ yürürlüktedir ve bununla birlikte, şimdi genellikle üçüncü taraflara zarar vermeyi önleme gerekçesiyle, gerçeği söylemek gerekirse, daha da genişletilmiştir. Yasalardaki örnekler içinde uyuşturucu maddeler, yakın akraba ve hayvanla cinsel ilişkiye girilmesi, pornografinin satış ve kullanımının yasaklanması, alkol ve sigara ve çok sayıda sağlık ve emniyet konuları bulunmaktadır. Liberal devletler yalnızca akademik felsefenin akademik nadir dünyasında mal üzerinde "diktatörce bir tavır" sergilemiyor.

İkinci olarak, iyi yaşamın özerklik ya da kendi kaderini belirleme üzerine yapılmış herhangi bir makul tanıma dayalı olması nedeniyle, devletin baskıcı bir örgüt olarak, onu destekleyebileceği ancak o kadar şey vardır. Kişileri uygarlaşmaya *zorlamanın*, soylulara *salon toplantılarına* katılıp işkencenin verdiği acı üzerine tartışmayı emreden Büyük Petro gibi, insanın kendi inisiyatifini yavaş yavaş yok eden bir hareket olduğu açıktır. Ancak devletin o kadar aşırılara kaçmadan yapabileceği çok şey vardır. Kişileri iyiye doğru cesaretlendirmek amacıyla, ekonomik teşviklerin kullanılması, herhalde çok az sayıdaki özgürlükçü dışında, genellikle diktatörce bir tavır olarak algılanmamaktadır. Gerçekte, tüm liberal devletler, resmî gerekçeleri genellikle etik olmaktan çok faydacı olmasına rağmen bu tür teşvikleri şimdiye kadar kullanmışlardır (Örneğin, evli çiftler için vergi ödemeyi durdurma uygulaması genellikle, evlilik içinde doğan çocukların ileriki yaşamlarında daha başarılı olacakları gerekçesiyle haklı gösterilmiştir; ancak bu doğru olsa bile, konunun özüne inmez). Sonraki bölümde, var olan ekonomik inandırma araçlarının iyi yaşamın hizmetinde kullanılma seçenekleriyle ilgili birçok yol öneriyoruz. Devletin kişilerin kötü biçimde yaşamak yerine iyi biçimde yaşamasını kolaylaştırması mümkündür ancak seçim kişilerin kendisine bırakılmalıdır.

İyi yaşam anlayışı, aynı zamanda konunun daha derin, metafizik temellerine inerek de sorgulanabilir. Doğanın içsel amaçlardan yoksun modern bilimsel imajının, insanın da hiç içsel amacı olmadığı ve her bireyin iyi kavramının onun hayallerinin çizdiği resim gibi olduğu düşüncesini cesaretlendirmektedir. Bu düşünce Üçüncü Bölüm'de tartışılmış olan ekonomistlerin "isteklerin verili olma durumu" öğretisinin bir kaynağıdır. Ama doğru mudur? Bu sorunun tam yanıtı bizi alıp derin sulara götürecektir; öyleyse buyurgan bir yanıt yeterli olacaktır. Bilim bizim amaçlardan söz etmemizi yasaklasa bile –bunun, tesadüfen fizik ve kimyada olduğundan daha az doğru olduğu be-

lirgindir– niye bu bizi daha yakından ilgilendiren konuları düşünmemizi kısıtlasın? Bilim dış doğanın incelenmesi ve araştırılması için harikulade bir araçtır ancak konunun insani iyilik olduğu yerde, bizim için kılavuz olması gereken şey okuma, gezme ve sohbetlerle genişleyen bizim kendi sezgilerimizdir.

TEMEL MALLAR

Temel malların seçimi üzerinde bir belirsizlik havası asılı durmaktadır; bu havayı dağıtmak için seçim ölçütlerine açıklık getirmemiz gerekiyor. Dört adet ölçüt vardır:

1. Temel mallar *evrenseldir*; bu onların tikel, yerel bir iyi yaşam anlayışına ait olmamaları anlamına gelmektedir. Evrensel olanı tikel içinden görmek için, farklı yaş ve kültürlerin tanıklıklarının kılavuzluk ettiği güçlü felsefi sezgilere ihtiyaç vardır. Bu sonuncu koşul sıkça unutulmaktadır. Sıklıkla, modern filozofların "sezgileri" basit olarak erken 21. yüzyıl liberalizminin basmakalıp sözlerini tekrar etmektedir. Örneğin Nussbaum'un esas insani güçleri "ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, din, kast, etnik ya da ulusal köken temeli üzerinde korumayı" kapsamaktadır – kusursuz biçimde ilerlemeci bir listedir ancak evrensel olduğunu söylemek çok zordur.[10] Daha felsefi bir zihin sınıfı evrenselle modern liberal değerler arasındaki denklemi sorgulayabilir. Her şeyden önce, sonsuzluğu içine alan bakış açısından, uygarlık da aynen bir diğeri kadar dar görüşlüdür.
2. Temel mallar *nihaidir*; bu onların kendi içinde mal olduğu, sadece başka bir mala aracı olmadığı anlamına gelmektedir (Bu bizim temel mallarımızın Rawls'ın birincil mallarından ve Nussbaum ile Sen'in yeteneklilik kavramlarından ayrılmasına olanak tanır). Felsefecinin nihai malların üzerindeki örtüyü kaldırmak için başvurduğu standart yöntem, aynen bazı küçük çocukların rahatsız edici biçimde durmaksızın sorduğu gibi, "Ne için?" sorusunu tekrar ve tekrar sormaktır. Artık başka yanıt gelmeyince, nihai mala rastlamış olduğumuzu öğreniriz. "Bu bisiklet ne için?" "Beni işe götürmek için." "Peki, iş ne için?" "Para yapmak için." "Peki, para ne

10 *A.g.e.*, s. 79. Nussbaum bir dipnotta, bu listenin Hindistan Anayasası'nın 15. maddesini esas aldığını eklemektedir; bu maddede yalnızca Anayasa'da güvenceye alınmayan cinsel yönelim hariç tutulmuştur. Ancak bu da kendi içinde evrenselliğini garanti etmiyor, çünkü Hindistan Anayasası ağırlıkla, İngiliz ve Amerikan prototiplerini model almıştır. Ve herhangi durumda, bir politik belgede, "esas insani işlevsel güçler" tartışmasıyla ilgili olarak hangi otoriteye sahiptir?

için?" "Kendime yiyecek satın almak için." Peki, yiyecek ne için?" "Kendimi hayatta tutmak için." "Peki, hayat ne için?" Boş bakışlar. Hayat herhangi bir şey "için" değildir. Bizim deyimimizle, temel sağlık malının bir parçasıdır.

Tüm temel mallar nihaidir ancak tüm nihai mallar temel değildir. "Sovyet pulları koleksiyonumu tamamlamak için" sözüyle açıklayıcı bir akış zincirinin sona erdirileceği anlaşılabilir. Bir pul koleksiyonunu tamamlamak nihai bir maldır –genellikle başka bir şey yararına yapılmamaktadır– ancak temel mal değildir, çünkü aşağıda da daha ayrıntılı biçimde tartışacağımız gibi, gerek evrensellik gerek vazgeçilmezlik sınavını geçememektedir.

Birçok filozof yapılan açıklamalar sıralamasına son olarak bir deyim daha eklemek isteyecektir; bu "kendimi mutlu etmek için," ifadesi olacaktır. Bunun bir yanlış olduğunu düşünüyoruz. Psikiyatri klinikleri ve felsefe seminerleri dışında, kişiler genellikle eylemlerini, "Bu beni mutlu edecek," diyerek açıklamazlar. Dördüncü bölümde daha önce gösterdiğimiz gibi, mutluluğun en üst sıradaki nihai mal olarak ele alınmaması için güçlü bir neden olmaktadır.

Nihai olma gereksinimi ilk bakışta temel gibi görünen birçok malı dışarıda bırakmaktadır. Örneğin, yiyecek geleneksel birçok temel mallar listesinde yer alır ancak yukarıdaki soru zincirinin gösterdiği gibi, gerçekte temel bir mal olan yaşam ya da sağlığın bir aracıdır. Bu noktanın ötesine geçilmesine izin verildiğinde, yararlı olmaktan uzaklaştığı gibi hatta zararlı bile olabilir (Bu sağlığa zararlı tüm tat ve lezzetlerin iyi olmadığını söylemek değildir; sadece onların *temel* mal olmadıklarını belirtiyoruz. Herkesi bir salata ve tofu diyetine sokmayı arzu etmiyoruz). Konumuzla daha yakından ilgili olarak, paranın temel mal olması mümkün değildir çünkü para esasta başka şeyleri elde etmeyi sağlayan bir araçtır. Öteki mallar daha muğlaktır. Sağlık, güvenlik ve boş zaman bazı anlatımlara göre nihai, diğerlerine göre araç niteliklidir. Bu konuya ileride döneceğiz.

3. Nihai mallar *kendine özgüdür*; bunun anlamı başka bir malın bir parçası niteliğinde olmamalarıdır. "Kanserden özgür olma" malı kesinlikle evrensel ve nihaidir ancak temel değildir çünkü daha geniş kapsamlı sağlık malı altında ele alınabilir. Bir malın *kendine öz-*

gü olup olmamasına karar vermek genellikle zordur. Örneğin, "dostluk" malı altında gösterdiğimiz aile ilişkileri, kendi başına ayrı bir başlık olarak düşünülebilir. Ne var ki, aile içi ve dışı ilişkileri malını yapan şeylerin neredeyse aynı şeyler –sevgi, güven, istikrar– olduğu için bu iki kategorinin gereksiz olacağına karar verdik.

4. Temel mallar *vazgeçilmezdir*; bunun anlamı bunlardan yoksun olan herhangi bir kişinin ciddi bir kayıp ya da zarara uğramak zorunda kalacağıdır. Bu "herhangi bir kişinin" niteliği önemlidir. Koleksiyonu tamamlayacak o eksik pul bu fanatik pul koleksiyoncusunu gerçek anlamda deli edebilir ancak bu onu temel mal yapmayacaktır. Onun kurbanı tarafında bu şekilde algılanacak söz konusu kaybı ya da zararı da bunu temel mal yapmayacaktır. Bu şekilde karşılanan zararlar daha fazla etkilemese de yine de zararlı olmayı sürdüreceklerdir.

   Temel malların vazgeçilmezliğini belirtmenin başka bir yolu da onları ihtiyaç olarak düşünmektir. "İhtiyaç" deyimi bunların insanın varoluşundan beri vazgeçilmez oluşu ve kıt kaynakların bölüşümünde bir öncelik oluşturduğu fikrini "mal" deyiminden daha açık bir biçimde yakalamaktadır. İlk başta, temel mallar yerine temel ihtiyaçlar hakkında söz etmeyi düşündük ancak sonunda, tümüyle biçimsel gerekçelerle, "ihtiyacın" onun üzerine sevimsiz püritence/bağnazca bir halka oluşturacağını düşünerek mal deyimine saplanmış olduk. "Senin ona ihtiyacın yok" genellikle ek olarak "ve bu nedenle senin ona sahip olmaman gerekiyor" anlamını da taşımaktadır (Kral Lear korkunç kızları tarafından kendisine yöneltilen bu tür bir iddiayla karşılaştığı zaman, "İhtiyaç değil neden," demiştir). Temel malları konuşmak, tam aksine temel malların fazlasının peşinde koşmakta hiç de utanç verici bir şey olmadığı konusuna açıklık kazandırmaktadır – tabii ki, temel mallardan çıkarılmamış olmaları koşuluyla.

   Vazgeçilmezlik ölçütü bizim temel mallar listemizi öteki benzer listelerden ayırt etmektedir. Örneğin, hukuk filozofu John Finnis temel mal ya da değerleri, bir kişideki yoksunlukları ciddi zarar ya da kayıp oluşturan kavramlar değil de "insan varoluşunun temel amaçları" olarak tanımlamıştır. Sonuç olarak, temel değerler listesine "din" (çok geniş biçimde şeylerin nihai sıralandırılmasıyla ilgili duyulan endişe olarak tanımlanmıştır) ve "estetik deneyimi" dâ-

> hil etmesi mümkün olmuştur.[11] Din ya da estetik deneyimden yoksun bir kültürün güçsüzleştiğini düşünmemiz mümkün olsa bile, bu iki şeyden birinden yoksun olan bireyin ciddi biçimde zarar görmüş olacağını söyleyemeyiz. Sanat ya da dine çok basit olarak "duyarsız" olan birçok kişi vardır ancak onlar bunun dışında, sağlıklı ve gelişen bir yaşama doğru yönelmişlerdir. Finnis doğa yasalarının birinci ilkesini kurmayı amaçladığı için yaptığı tanım kendi amacı açısından bakıldığında mükemmel bir anlama sahiptir ancak bizim yeterlilik ölçütünü işlemek olan kendi hedefimiz, sadece yoksun olunduğunda ciddi kayıp ya da zarar oluşturacağını düşündüğümüz o malları temel olarak değerlendirmemizi gerektirmektedir. Bunun nedeni, ancak bu tür malların edinilmeleri halinde "yeterlilik" oluşturacaklarının düşünülmesinin mümkün olmasıdır.

Bizim temel olma ölçütümüzü hangi mallar karşılar? Biz yedi adet mal tanımladık. Listemiz nihai olma konusunda bir iddiada bulunmuyor. Listemizde yer alan bazı mallar tam sınırlarda üst üste örtüşmekte ya da iç içe geçmiş bazı kaygılar içermektedir; ötekilerinse tümden terk edilmesi tartışmalı olabilir. "Doğayla uyum içinde olmanın" genellikle –bizim görüşümüze göre, yanlış olarak– romantizmle çevreciliğin bir ürünü olan tuhaf bir Batılı saplantı olduğu iddia edilmiştir. Yine bazıları, "sağlık" ve "güvenliğin" başka şeylerin yararına olmak yerine kendi içlerinde mal olup olmadıklarını tartışmışlardır. Böylelikle, burada bir karışıklık vardır ve bir parça da tartışmaya yer kalmıştır. Ancak bu bir itiraz gerektirmiyor. Doğası itibariyle tam olmayan öznelere karşı, dürüstçe kaba bir yaklaşım sergilemek yapaylıkla kesinlik bir tutum takınmaktan daha iyidir.*

Sağlık. Sağlık denilince bedenimizin tam işleyişini, hayvansal doğamızın mükemmelleştirilmesini anlatmak istiyoruz. Sağlık yaşamı sürdürmek ya da makul bir yaşam süresi geçirmek için gerekli her şeyi kapsar ancak hiçbir şekilde bunlarla sınırlı kalmaz. Sağlık canlılığı, enerjiyi, uyanıklığı ve Tolstoy ve diğer ahlakçıların daha başka yıkılmış ideallere karşı tercih ettiği tüm o canlı güzellikleri ima etmektedir. Sağlık genellikle bedensel acının yokluğuy-

---

11 John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2011, s. 87-90.

(*) Aristo çok iyi biçimde, "Her sorgulamada tam olarak öznenin doğasının izin verdiği ölçüde kesinlik aramak iyi öğrenim görmüş olmanın bir işaretidir," demiştir (Aristo, *Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 96 [*Nikomakhos'a Etik*, Say Yayınları, İstanbul, 2014]). Aynı anlayışla, Keynes'in de, "kesin yanlış olmaktansa kabaca doğru olmanın daha iyi olacağını" söylemiş olduğu iddia edilmektedir.

la ilişkilendirilmiştir ancak onun değeri tümüyle faydacı değildir çünkü rahat ettirilmiş hasta bir kişi (örneğin, morfinle uyuşturulan bir hasta) yine de sağlıklı bir kişiden daha kötü durumdadır. Her şeyin üzerinde, sağlık kişinin kendi bedenini, görevlerine mükemmel biçimde uyum sağlayan bir araç olarak görerek ona karşı mutlu biçimde kayıtsız kalma durumudur. Fransız doktor René Leriche'in sözleriyle, "Organları sessizliği içinde yaşanan hayattır."[12] Sağlık dışa dönüktür. Hastalık kişiyi kendi üzerine yönelmeye iter.

Birçok filozof bizim ayırt edici insani doğamızın karşıtı olan hayvansal doğamıza ait olduğu gerekçesiyle, yaptıkları sıralamada sağlığı öteki malların aşağısına koymuşlardır. Aristo, "Ruhun yararına," diye yazmıştı, "... beden malları hiç arzu edilmez ve tüm akıllı insanlar onları ruhun yararına seçmek zorundadır ve ruhu onların yararına seçmemelidir."[13] Eğer bu doğruysa, o zaman sağlık bizim anladığımız anlamda nihai değildir ve temel insani mallar listesinde ona yer yoktur. Ancak sağlığın nihai konumunu niye sadece hayvanlar da onu yaşadığı için yadsıyalım? Bu sadece bir entelektüel önyargısı değil midir? Bizim genç bir insanın canlılığına duyduğumuz hayranlık bunun ötesinde yer alan o kişinin ileride çalışmaya başlayacağı, ülkesine hizmet edeceği ve benzer düşünceleri kapsaması gerekmez. Ona duyduğumuz hayranlık, aynen oynaşan bir yunus ya da leopar yavrusuna karşı gösterdiğimiz ilgi gibi onun kendi yararına olacaktır.

Bugün sağlık liberal devletlerin kendilerini olumlu bir tavır almak zorunda duydukları bir maldır çünkü ruhla ilgili mallardan farklı olarak, bilim otoritesini sürdürmektedir. Ancak burada gerçekten de bir ayrım var mıdır? Bilim bize bir (x) ilacın (y) durumunu iyileştirip iyileştiremeyeceğini söylemektedir ancak (y) durumunun kendisinin "sağlık bozukluğu" olduğunu söyleyememektedir. Bu ikincisi insanların gelişmekle ilgili sağduyulu anlayışları olduğuna dair bilim *öncesi* bir varsayımda bulunmaktadır. Hepimiz bir bebeği gördüğümüzde onun sağlıklı bir bebek olduğunu aynen hepimizin görme özürlülük ya da topallık durumunu fark ettiğimiz gibi anlarız. Öteki durumlar daha tartışmalıdır. Bir kişi aşırı kilolu sayılması için ne kadar şişman olmalıdır? Fit denilmesi için bedensel yetenekleri ne kadar gelişmiş olmalıdır? Bizim bu sorulara vereceğimiz yanıtlar askerî ve sportif yetenekler, seks ve bunların yanında başka birçok şey hakkında ne düşündüğümüze bağlıdır. Kı-

12 Akt. Georges Canguilhem, *The Normal and the Pathological*, Zone Books, New York, 1991, s. 91.

13 Aristo, *Politics*, The Complete Works of Aristotle, Johathan Barnes (der.), cilt 2, Princeton University Press, Princeton, 1984, s. 2101 (*Politika*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010).

sacası, sağlıkla ilgili yargılar ahlakla ilgili yargılarla aynı anlamda ve onlarla aynı derecede nesneldir: onlar da insan gelişimi fikrine dayanmaktadır.

Bu ilişki verildiğinde, teleolojik/ereksel düşünüşün kültürümüzdeki gölgesinin sağlık kavramının çözülüşüyle el ele ilerlediğini görmek şaşırtıcı değildir. Bu bizim önceden parayla bağlantılı olarak izlediğimiz sürecin benzeridir. "Olması gerektiği gibi çalışan" her şeyle birlikte, "en mükemmel koşulda" olmak olarak görülen daha önceki sağlık anlayışı yerini yeni sürekli iyileşme idealine bırakmıştır. Bu kaymanın bir belirtisi uzun ömürlü olmakla ilgili saplantımızdır. Daha eski tıbbi gelenekler bireylerin doğal yaşam sürelerini tamamlamalarına yardım etmeyi amaçlıyorlardı; "yaşlılıktan" ölmek bir felaket sayılmıyordu. Ancak eğer doğal yaşam süresi diye bir şey yok da yalnızca kültürel açıdan göreceli bir kural olarak bir değişiklik varsa o zaman *herhangi bir* yaşta ölmeyi acınacak ve çaresi bulunabilir bir başarısızlık olarak görmek mümkündür. Modern bilim, simyacıların eski sonsuz gençlik vaadini yeniden alevlendirmiştir; bu arada, birkaç onyıl önce aniden ve görece olarak daha az acı çekerek ölmüş olacak kişiler müzmin, güçsüzleştiren hastalık durumunda hayatta tutulmaktadır.*

Bu yol şaşırtmanın başka bir belirtisi hastanın *iyileştirilmesi* ve zaten sağlıklı olanın daha da *geliştirilmesi* arasındaki keskin ayrımın kaybolmasıdır. Ayıran çizgi bir kez çok açık hale gelince: hayati operasyonlar bir yanda, kozmetik iyileştirmeler öteki yanda olacaktır. Ancak mükemmel sağlık diye bir şey yoksa o zaman arzu edilmeyen *herhangi bir* koşulun hastalık olarak tanımlanması mümkün olur ve tıbbi tedavinin bir nesnesi yapılır. (Yine, Birinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, kişilerin arzu edilmeyen olarak görecekleri şeylerin sınırı yoktur.) Bütün bu süreç ürünlerinin iyileştireceği hastalıkları tanımlama konusunda güçlü çıkarı olan ilaç şirketleri tarafından hızlandırılmaktadır. Viagra'yı üreten Pfizer'in bir zamanlar insanlık komedisinin bir parçası ve bir kısmı olan konuyu, yeni korkutucu "sertleşme bozukluğu" rahatsızlığına dönüştürmesi bu noktada bir vakadır.

En son olarak, tıbbın ekonomik fare yarışına benzetilmesi, gerçek iyi sağlık fikrini ortadan kaldırmaktadır. Eğer bedenin her halini bir başka ter-

(*) Gerontolojist (yaşlılık hastalıkları uzmanı – ç.n.) Aubrey de Grey çok yakında binlerce yıl sağlıklı bir yaşam sürmemizin mümkün olacağını iddia etmiştir. Cambridgeli bir nörobilimci Guy Brown daha akla yatkın bir not düşmektedir. "Hayata yıllar ekliyoruz," diye yazıyor, "ancak bu yıllar hayat ilerledikçe kalitesi düşük yıllar olmaktadır" (Guy Brown, "No Way to Go", *Guardian*, 14 Kasım 2007). Amacımız kişileri mezarlarına doğru koşuşturmak değil ancak onların güzel biçimde yaşlanmalarına izin vermektir. Çinli filozof Lin Yutang, "Seksen bir yaşını kutlayabilen bir insan," diye yazmıştı, "gerçekte kendisine cennetin yolu açılmış olarak bakılan birisi olmuştur."

cih edilen haline göre bozuk görmek mümkün olursa o zaman biz hepimiz sürekli hastalık hissi içinde oluruz. Goethe'nin söylediği gibi, dünya, içinde herkesin bir başkasının hemşiresi olduğu büyük bir hastane haline gelir. Daha da fazlası, sağlık talebinin doyumsuz olduğu yerde, tıbbi maliyetler gelirle aynı oranda ya da ondan daha hızlı biçimde artış gösterecek ve bizi çalışma/büyüme dönme dolabına bağlı şekilde tutmayı sürdürecektir. Bu nedenle, sağlığın bu talebe bağlı anlamda *tanımlanmamasını* ancak bedenin doğal mükemmellik halinin korunmasını öngören amacımız çok önemlidir. Çünkü sağlık ancak bu anlamıyla yeterliliğin bir parçası olarak işlev görebilir.

Güvenlik. Güvenlikle, biz bir bireyin yaşamının geleneksel akışının bir şekilde, savaş, suç, devrim ya da büyük toplumsal ve ekonomik kalkışmalarla bozulmadan devam edeceğini öngören haklı beklentisini anlatmak istiyoruz. Güvenlik listemizde yer alan öteki temel malların, özellikle kişilik, dostluk ve boş zamanın gerçekleştirilmesinin zorunlu bir koşuludur. Ama güvenlik de kendi içinde bir maldır. Her yaratık gibi, bir insan da bir çevreye, yaşamının etrafında seyrettiği bir nesneler kümesine sahiptir. Eğer bu çevre ansızın ya da sık olarak değişirse yeni bir eve bırakılan bir kedi ya da vahşi doğa ortamına yeniden salıverilen kafes hayvanı gibi şaşıracak ve korkacaktır. Doğal olarak, zeki varlıklar olarak –filozof Josef Piper'in söylediği gibi, "çatının üzerindeki yıldızları gören– biz içimizde her çevreyi aşan sezgilere sahibiz.[14] Bununla birlikte, çatılar ve onların ima ettiği her şey, en azından üzerinden yıldızları seyretmemizi sağlayan sabit bir konum olarak hâlâ zorunludur. Dünyanın her yanında, "barış" sözcüğünün yatıştırıcı etkisi vardır, öte yandan "kargaşa" ve eş anlamlıları kötüye işaret eder.

Kesin olarak, kargaşadan yana olan –tiranlar, spekülatörler, romantik şairler gibi– tipler vardır. Bir tiran ve romantik bir şair olan Başkan Mao kargaşayı o kadar çok seviyordu ki, onun adını "sürekli devrim" koymuştu. Batı'da, güvenlik bohem sanatçılar ve entelektüeller tarafından uzun zamandan beri küçük görülmüş ve ondan hoşlanmanın bahçe cinlerinden hoşlanmakla aynı olduğu ileri sürülmüştü. Oysa gerçek güvenliğin –özellikle kendilerine karşı dürüst oldukları zaman şairler de dâhil olmak üzere– tüm yaratıcı kişilikler tarafından kendilerinin üretkenliğinin korunmasının bir koşulu olması nedeniyle sevilmiş olmasıdır. İrlanda'nın savaşa girdiği 1919 yılında yazan W. B. Yeats genç kızının güvenlik içinde büyümesi için dua etmekteydi:

---

14 Josef Pieper, *Leisure: The Basis of Culture*, Alexander Dru (çev.), Ignatius, San Francisco, 1963, s. 105.

Gelin olup bir eve yerleştiğini görmek isterim
Her şey geleneklere uygun, törenlerle yaşansın;
Çünkü kibir ve nefret gibi mallar
Panayırlarda satılır.
Ancak âdetler ve törenler içinde
Masumiyet ve güzellik nasıl doğar?
Tören zengin boynuza verilen bir isim
Âdet ise serpilip gelişen defne ağacına verilen isim.

Yeats romantizmin düzensizliğine karşı korunmasız değildi. 1916 Paskalya ayaklanmasının "korkunç güzelliği" hakkında aşırı sevinçle yazmıştı. Oysa gerçek kargaşayla yüzleşmişti, seçimi çok açıktı. Aşırı sivil düzensizliğin uygarlık sanatları için yıkıcı olduğunu biliyordu.

Kapitalizmin güvenlik üzerindeki etkileri nelerdir? 19. yüzyıl liberalleri *tatlı ticaretin* (*le doux commerce*) uluslararası ilişkilerde barıştan yana etkisi olması gerektiğini savunmuşlardı çünkü birbirleriyle ticaret yapan ulusların savaşmak için ekonomik hiçbir iyi nedeni olmayacaktı. Bu iddia bir parça haklılık taşısa da doğal olarak, birbirleriyle ticaret yapan ulusların, yine de 1914'te yaptıkları gibi, kötü ve ekonomik ya da ekonomik *olmayan* nedenlerle savaşa girmeleri mümkündür. İçerde, serbest piyasaların güvenlik üzerindeki etkisi daha az etkileyicidir. Kapitalizmde teknoloji, hüner ve yaşam tarzlarının sonsuz devrimine başvuruda bulunarak Marx'ın çok iyi yazdığı gibi, "katı olan her şey eriyip havaya karışıyor." Toplumsal dokunun sürekli yırtılıp sökülmesi hem işçiler hem de tüketiciler için usandırıcı olmaktadır. Özellikle, yenilik zevklerini kaybetmiş olduklarını düşündüğümüz 40 ve 50 yaş üzerindekilerin vergilendirilmesi bir örnektir. Aşırı serbest piyasa savunucuları bu tür hoşnutsuzluklara zayıf bahanelerle aşağılayıcı karşılıklar veriyorlar. Yerel olarak iş bulamayanlar yer değiştirmeye zorlanıyor; artık gerek duyulmayan yetenekler ise "yenileniyor". Bu işleri tam olarak geriye döndürmek oluyor. Piyasaya uyması gereken insanlar değildir; piyasanın insanlara uyması gerekmektedir. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, kapitalizmin yarattığı güvensizlik ortamını azaltmayı amaçlayan aydınlanmış çabaları şimdi büyük ölçüde devre dışı bırakılan 20. yüzyıl başlarındaki liberallerin rehber ilkesi buydu.

Saygı. Bir kişiye saygı duymak, bir formalite içinde ya da başka bir biçimde, onun görüş ve ilgi alanlarını dikkate değer olarak saydığını göstermektir. Onlar gözardı edilmeyecek ya da çiğnenmeyecektir. Saygı kabul ya da beğenme anlamına gelmez: bir düşmana saygı duymak mümkündür. Ancak

hayvanlara karşı gösterilen tavırdan temelde farklı biçimde, ötekinin bakış açısının belli bir biçimde tanınması ya da "dikkate alınması" anlamına geldiği kesindir. Evde beslenen bir köpeğe aşırı sevgi beslenebilir ancak bu köpeğe saygı ya da saygısızlık duyulmaz.*

Saygı temel malların, özellikle de dostluğun zorunlu bir koşuludur. Ancak aynı zamanda kendi içinde de bir mal özelliği vardır. Her yerde, kölelik –yani, saygının tümden kalkması olayı– ölümden daha kötü bir felaket olarak görülür. Gerçekte, genellikle söylendiği gibi, kölelik bir tür toplumsal ölümdür çünkü köle, hâlâ biyolojik anlamda insan olmasına rağmen, insan *statüsünü* yitirmiştir. Auschwitz'den kurtulmayı başaran Primo Levi, bir Nazi bilimcisi tarafından muayene edilmesini anımsarken, "O bakış iki insan arasındaki bir bakış değildi," diye yazmıştı.[15] Bu tür bakışlara maruz kalanlar kısa zamanda karşısındakilerin perspektifiyle benzer hale gelirler. Saygının ortadan kalktığı durumda kendine duyulan saygının devam etmesi mümkün değildir.

Saygının eşit ya da karşılıklı olması gerekmez. Beni daha az ya da hiç saymayan birisini ben sayabilirim. Bununla birlikte, karşılıklı saygı her iki tarafı da benzersiz biçimde tatmin etmektedir çünkü bizim en büyük arzumuz kendimizin saygı duyduğu kişiler tarafından saygı görmektir (Bir dalkavuk ya da bir çeteye hayran olma genellikle kendine saygıdan daha çok kendini aşağılamaya yol açar). Tüm çağlarda, kendilerinden başka herkese tepeden baktığı halde, birbirlerini "eş düzeyde" ya da "eşitler" olarak görüp saygı gösteren gruplar buluyoruz. Antik çağdaki Atinalıların yurttaşlığı aynen ortaçağ soyluluğu gibi bu türden bir gruptu. Modern demokrasi eş düzeydekilerden oluşan çemberi belli bir bölgede yer alan tüm yetişkinlere kadar genişletmektedir. Francis Fukuyama'nın iddia ettiği gibi, Zaferi Tarih tarafından güvence altına alınmış olsun ya da olmasın şimdi, en azından kâğıt üzerinde tüm dünyanın desteğini almış durumdadır. Hiçbir modern iyi yaşam vizyonunun onu bozması mümkün değildir. Üçüncü Bölüm'de belirttiğimiz gibi, bu ilkesel olarak evrenselleştirilmesi mümkün olmayan efendilik ve "ruhun büyüklüğü" gibi değerleri bu kuralın dışında bırakır.

(*) Burada saygı dediğimiz kavram özellikle dinsel tartışmalarda genellikle "haysiyet" kavramına da karşılık gelebilir. "Saygı" ifadesini tercih ediyoruz çünkü kişiler arası ilişki boyutunu daha açık biçimde ortaya çıkarmaktadır. Saygı ifade edilir, haysiyet içsel bir niteliktir. Yine de, bizim bir insana saygı gösterme yeteneğimiz onun içinde saygı gösterilecek bir değer olduğunu ve arzu edilirse, haysiyet denmesi mümkün bir şey olduğunu baştan varsaymaktadır.

15 Primo Levi, *If This is a Man*, Abacus, Londra, 1987, s. 111 (*Bunlar da mı İnsan*, Can Yayınları, İstanbul, 1996).

Saygının kültürden kültüre değişen birçok kaynağı vardır. Güç, para, toprak, soyluluk, eğitim ve ofisin tümü zaman zaman öne çıkmıştır. Modern burjuva toplumlarında, saygının iki temel kaynağı medeni haklar ve kişisel başarıdır. Medeni haklar "resmî" saygı denilebilecek hakları sunmaktadır; sahibine iktidarın keyfî kullanılmasının en kötü biçimlerine karşı koruma sağlamaktadır. Ancak yeteneklerine bakmaksızın tüm yurttaşlara verildiği için, gerçek saygı yaratma konusunda güçsüz kalmaktadır. Bunun için, bir birey yaşamında bir şey yapmalı, en azından "dürüst bir kabuk" kazanmalıdır. Derece ve unvan artık otomatik olarak saygı sunmamaktadır. Modern çağ dükü değerini hayır kurumları ve benzeri kuruluşların yönetim kurullarında yer alarak kanıtlamalıdır; aksi halde bir parazitten bir parça daha iyi görünmekten başka bir şey olamaz.

Resmî saygı eşitliği ve gerçek saygı eşitsizliğinin birlikte var olması mümkündür, ancak belli bir noktaya kadar. Eğer aradaki açık çok büyürse resmî saygı baskı altına girecektir. Sürekli işsizliğin toplumu çalışan çoğunluk ve işsiz azınlık olmak üzere iki kalıtımsal sınıfa böldüğünü farz edin (bu o kadar da mantıksız değil). O zaman bu fiilî ayrımı, farklı medeni ve oy verme haklarıyla yasaya geçirmek çok kolay olacaktı. Bildiğimiz haliyle demokrasi varlığını sürdürmeyi sona erdirecekti. Karşılıklı saygı için eşitsizliğin belirli sınırları aşmaması önemlidir.[16] Genel nüfustan ayrı yaşayan, oynayan ve öğrenen bir seçkin ona ortak bir yurttaşlık bağı hissetmeyecektir. Daha eşit –tamamıyla eşit değil– servet ve gelir dağılımı demokratik dayanışma açısından bir gerekliliktir.

Yakındaki birçok liberal tartışmanın tersine, adaletin gerektirdiklerinin maldan yalıtılmış onarılabilir olarak görülmemesi ancak onun belli bir anlayışından çıkıyormuş gibi görülmesi bizim yaklaşımımızın bir özelliğidir. Eşitlik kardeşlik üzerine kurulmuştur, tersi değil. Buradan, "Ne kadar eşitsizlik çok fazladır?" sorusuna, Rawls'ın denediği gibi, verilecek soyut, apaçık/öncül bir yanıt verilmesinin mümkün olmadığı sonucu çıkar. Eşitsizliğin toplumun ahlaki dokusuna ve özellikle de, politik sisteme etkilerine bakılmalıdır. Zenginlerin yasaları saymayan kibirli tavırlarının olduğu, yoksulların yetersiz küskünlük gösterdiği ve politikacıların paraya itaat ettiği yerde, eşitsizlik sınırı aşmıştır.

---

16 Saygıya eşitsizlikle verilen zarar şu kaynakta incelenmiştir: Richard Sennett, *Respect in a World of Inequality*, Allen Lane, Londra, 2002 (*Saygı: Eşit Olmayan Bir Dünyada*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005).

Kişilik. Kişilikle, biz ilkönce kişinin zevklerini, huyunu ve iyi kavrayışını yansıtan bir yaşam planı çerçevesini çizme ve planlama yeteneğiniz anlatmak istiyoruz. Bu Kantçıların özerklik ve Aristocuların pratik akıl adını verdiği tanımdır. Ancak kişilik deyimi aynı zamanda, bir kendiliğindenlik ögesi, bireysellik ve ruhu da ima eder. Birçok filozof –Kant'ın kendisinin de aklına gelmişti– rasyonel öz yönetim modeli olmuştu oysa ne yazık ki, kişilikten yoksundu.

Kişilik ve saygıyı ayırt etmek niye? İki kavram bir biriyle ilişkili değil midir: saygı kişiliğe gösterilir; kişilik saygıya yol açar? Ancak arada ince bir fark vardır. Tüm mülkiyetin paylaşıldığı, tüm işlerin denetime açık olduğu ve tüm iradenin ortak iyiliğe yöneldiği bir topluluk –bir manastır sistemi ya da örneğin birbirine çok bağlı devrimci bir örgüt– resmi düşünelim. Bu topluluk üyeleri birbirlerine en üst düzeyde saygıyla bağlıdır oysa kişilikten yoksundurlar. Kişilik özel bir mekân, Montaigne'in söylediği gibi "dükkânın arkasındaki bir oda" anlamına gelir; burada birey özgürlüğe yelken açmıştır, kendisi olmuştur. Özgürlüğün kamunun mantık ve görev taleplerine direnen içe yönelik yanını simgeler.

Kişilik en başta Ortaçağ sonrası döneme ait bir Avrupa idealidir; kabaca Fransız liberal Benjamin Constant'ın adlandırdığı "modern özgürlüğe" karşılık gelir. Ancak çağrısı yerel değildir. Tüm kültürlerin gerçek yaşamda olmasa da şiirler ve şarkılarda onurlandırılan abdalları ve talihsiz âşıkları vardır. Bireylerin toplumsal rollerini gerilmeden ve itiraz etmeden kabul ettiği, kişilikten yoksun bir toplumdan insan toplumu olarak söz etmek oldukça zordur. Böyle bir toplum daha çok bazı kurgu bilim filmlerinde gösterilen türden zeki toplumsal böcek sürüsüne benzeyecektir.

Modern liberalizmde kişiliği –ya da genellikle adlandırıldığı şekliyle, özerklik– içinden tüm öteki malların türediği *kendi*-malınız düzeyine yükseltmek için bir eğilim vardır. Bunun benzeri bir şey, daha önce gördüğümüz gibi, Rawls, Sen ve Nussbaum'un nihai amaçları tartışmak için gösterdiği isteksizliğin altında yatar. Biz bunun yanlış olduğunu düşünüyoruz. Özerklik diğerleri arasında yer alan bir maldır, özel bir önceliği yoktur (Açıkça bir anlamsızlık olmaksızın sevgiye feda edilmesi mümkündür). Arka planda yer alan daha genel etik kaygıdan koparılmış olarak, özerklik yozlaşarak her şey mümkün olacağı ve hiçbir şey fark etmeyeceği için "kayıtsızlık özgürlüğü" biçimini alacaktır. "Değerlerin seçilmesi" şeklindeki modern retorik bu karışıklığın belirtilerinden biridir. Düzgün anlaşıldığında, seçim değere *karşılık* gelir. Değer *yaratmasına* izin verildiği yerde uygulaması rastlantısal olacaktır – ay-

nen ambar kapısına ok atıp sonra onların saplandığı yerlerin etrafına daireler çizmek gibi.

Özel mülkiyet kişiliğin esas koruyucusudur çünkü bireylerin korumacılık tiranlığından ve kamuoyu tiranlığından özgür olarak kendi zevk ve ideallerine göre yaşamalarına izin verir. Fransız Labordére, Keynes'e gönderdiği bir mektupta, "İstikrarlı servetler ... her tür kültürün az çok bağımlı olduğu göze görünmeyen toplumsal varlıklardır," diye yazmıştı. "Bir kişinin canlılığı için finansal güvenlik örgütlü boş zaman ve düşüncenin zorunlu bir koşuludur. Örgütlü boş zaman ve düşünce de gerçek, tümüyle mekanik olmayan bir uygarlığın zorunlu bir koşuludur."[17] Gelirin değil, özellikle *mülkiyetin* özgürleştirici etkisine dikkat ediniz. Her tür tüketim mallarını elde edebilen ancak sermaye edinemeyen Sovyet *apparatchik*leri (Komünist parti üyesi – ç.n.) kişiliklerini geliştirmekte özgür değillerdi. Yüksek ücret paketleri "zorunlu giderler" karşısında derhal yok olan Wall Street borsa işlemcilerinin durumu da farklı değildir.* Bağımsızlık zenginlikten ayrıdır ve büyük ölçüde daha önemlidir.

Mülkiyetin "kişilikçi" açıdan savunması modern Katolik sosyal öğretisinin merkezinde yer alır; burada hem serbest piyasa kapitalizmine hem de devlet sosyalizmine karşı çok ince, iki uçlu bir saldırı oluşturulmuştur. Bunun temeli Papa XIII. Leo'nun 1891 Papalık Genelgesi, *Rerum Novarum*'unda atılmıştır. Leo, her hane halkı reisinin kendisi ve ailesi için gerekli geçim araçlarını, şimdi ve devamlılıkla mülkiyetinde bulundurması gerektiğini savunmaktadır. Bu geçim araçlarına sahip olunmaması, özel kişi ya da devlet hizmetkârlarından oluşan sermaye yöneticilerinin yozlaştırıcı bağımlılığına mecbur kalınmak anlamına gelecektir. "Bu nedenle, hukuk mülkiyet tarafını tutmalıdır ve politikası mümkün olduğu kadar çok kişinin mülk sahibi olmasını teşvik etmelidir."[18] Bu fikirler, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, erken 20. yüzyıl İngilteresi'ndeki "bölüşümcü" harekete de girdiği gibi, Almanya ve İtalya'daki Hıristiyan Demokrat düşüncesine girecekti.

Özel mülkiyetin kişilikçi savunması standart serbest piyasa savunmasından ayrıdır ve gönderdiği farklı anlamlar vardır. Anaakım ekonomistleri

---

17 Akt. Robert Skidelsky, *John Maynard Keynes: The Economist as Saviour 1920-1937*, Macmillan, Londra, 1992.

(*) Tom Wolfe'un romanı *Bonfire of the Vanities*'in [*Şenlik Ateşi*] karakteri "evrenin efendisi" Sherman McCoy maaşını kira, okul ücretleri, vb. gibi yerlere harcamaktadır ve sonuçta işini kaybetmesiyle birlikte birkaç hafta içinde iflas gelir. Gerçekte, iyi para kazanan birinden daha çok ücretli köle konumundadır.

18 Pope Leo XIII, *Rerum Novarum*, 1891, par. 46.

için mülkiyet basit olarak kapitalizmin yasal altyapısının bir parçasıdır. Onun bölüşümü temelde kaygı uyandırıcı bir mesele değildir, yeter ki tekelci fiyatlandırmaya yol açmasın. Tersine, kişilikçi bakış açısından, mülkiyetin birkaç kişinin avucunda toplanması onun birey ve ailelere bağımsız bir yaşam sağlamak olan esas işlevini ortadan kaldırması anlamına gelmektedir. Mülkiyet yaygın biçimde bölüşülmelidir yoksa etik görevini yerine getirmesi mümkün olmaz. Bu tür bir bölüşümün nasıl yapılacağı sorusu bir sonraki bölümün ana konusu olacaktır.

Doğayla Uyum. Doğayla uyumu bir mal olarak ele alma durumu son bölümde tartışılmıştı. Ancak konu tartışmalı olmayı sürdürüyor. Martha Nussbaum bazı Güney Asyalı akademisyen arkadaşlarının bu fikrin tamamını "romantik bir Yeşil Parti çıkışı" olarak değerlendirerek gözardı ettiklerini bildirmektedir.[19] Çinli dostlarımızdan da benzer tepkiler almaktayız. Modern Batılıların bazen insanların sıkıntılarıyla ilgili daha önemli talepleri azımsayacak kadar doğayı parlatmaya yatkın olmalarını yadsımamak mümkün değil. Bununla birlikte, hayvanlarla akrabalık, bitkiler ve doğa manzaralarıyla ilgili duyguların Batıya özgü olduğunu söylemek hayli zordur. Sanskritçe, klasik Çince ve dünyanın her yanındaki başka dillerde yazılan doğa şiirlerinin çokluğu bunun kanıtı olmaya yetmektedir.

Doğayla uyum genellikle kırsal alanı, kent yaşamına tercih etme şeklinde anlaşılmıştır. Babil ve Roma çağlarından beri, kentler pislik ve kötülüğün bataklığı olarak gözükmüştür. Ancak karşıt bakış açısının da savunucuları olmuştur. Socrates ihtiyaç duyduğu tüm aklı Atina surlarının içinde bulmuştu. Marx kırsal yaşamın aptallığından söz etmekteydi. Bizim bu eski tartışmaya girmemize hiç gerek yok; her iki taraf da bazı doğrulara sahiptir. Ne var ki, yeni olan modern kentin ölçeğinin şaşmış olmasıdır. 18. yüzyıl Parisi'nde yaşayan birisinin, o dönemde dünyanın en büyüğü olan bu kentin dışına, kırsal alana çıkmak için otuz dakika yürümesi yeterli olacaktı. Şimdi onun modern karşılığı olan bir kent dışına çıkmak için yoğun trafik içinde altı saat yürümek gerekmektedir. Genelde gülünç etkilere sahip bu tipik kent hastalığı ve "doğaya geri dönüş" özlemini gösteren modern duygunun kaynağı işte buradadır. Kentteki aşırı kalabalık yaşamın davranış ve ruh hali üzerindeki kötü etkileri psikologlar tarafından çok iyi belgelenmiştir.

---

19 Nussbaum, *Women and Human Development*, s. 157.

O zaman modern kenti ortadan kaldırmamız mı gerekiyor? Şimdiki nüfus yoğunluklarıyla, bu tür bir politika ancak ülkeyi devasa bir banliyö yerleşimine dönüştürmeyi başarabilir. Ancak kentlerin kırsal çevrelerinden tümüyle yabancılaşmamış olduğundan emin olmak için mücadele etmemiz *gerekiyor*. İçinde bulunduğumuz binyıl için yerel gıda pazarları kasabayla kırsal alan arasındaki ana irtibat noktası işlevi görmekteydi. Bunlar büyük ölçüde gitmiştir ve onlarla birlikte tüm yer ve mevsim duygusu da yitirilmiştir. Modern İngiliz gurmesi yavan damağını, hepsi de anlam bağlamlarından koparılmış Japon *tempura*sı (deniz ürünleri yemeği – ç.n.), Siçuan çili biberi, Fas kuskusu ve küresel mağazadan seçeceği öteki çeşitlerle gıdıklayacaktır. Doğaya yabancılaşma tüketici seçiminin paha biçilmez maliyetlerinden sadece birisidir.

Dostluk. Bu tüm sağlıklı ve sevgi dolu ilişkileri kapsayan antik Yunanca *philia* sözcüğünün uygun düşmeyen zorunlu bir çevirisidir. Bir baba, eş, öğretmen ve iş arkadaşı hepsi de bu deyimden anladığımız anlamda "dost" olabilirler. Yukarıda söz edildiği gibi, bunun kendi seçimimiz olmayan aile ilişkileriyle kendi seçimizle oluşturduğumuz katı anlamındaki dostluk kavramı arasındaki çok önemli ayrımı bulandırması mümkündür. Ancak yakından incelendiğinde, ayrım o kadar açık ve keskin değildir. Tüm aile ilişkilerinde bir seçim öğesi vardır –belli bir noktanın ötesine kadar, bir anne ya da kız kardeş olabilmek için *çalışmak* gerekir– ve tüm derin aile dışı ilişkilerin genellikle aileyi çağrıştıran deyimlerle ifade edilen bağlayıcı güçleri vardır: Kan kardeş, cici anne ve benzerleri. Aile ve diğer kişisel ilişkiler yapı ve önem bakımından kültürden kültüre değişiklik gösterir ancak bazı bu tür ilişkiler iyi yaşamın akla yakın bir yorumu açısından açıkça temel bir özelliğe sahiptir. Aristo, "Öteki iyi şeylere sahip olsa bile," diye belirtmişti, "hiç kimse dostu olmadan yaşamayı tercih etmeyecektir."[20]

Niye son onyıllarda korkunç derecede popüler hale gelen "topluluk" yerine "dostluktan" söz ediyoruz? Bizim kaygımız şeyleştirmeyle ilgilidir. Sanki onu oluşturan üyelerinin üzerinde bir şeymiş gibi "topluluğun iyiliğinden" söz etmek oldukça kolaydır. "Dostluk" deyimi bu tür kötü kullanıma açık değildir. Benim Paul ile dostluğum açıkça benimle Paul arasında bir ilişkidir; bizim üzerimizde bir hayalet gibi, kendine özgü çıkarlar ve haklarla gezinmemektedir. Eğer toplulukları dostluk ağı olarak bu tarzda öğrenmemiz

20 Aristo, *Nicomachean Ethics*, Christopher Rowe ve Sarah Broadie (çev.), Oxford University Press, 2002, s. 208 (*Nikomakhos'a Etik*, Say Yayınları, İstanbul, 2014).

mümkün olabilseydi politik baskının bir kötü şöhretli kaynağı ortadan kaldırılmış olacaktı.

Dostluk antik dünyada ciddiye alınmaktaydı. Aristo bu konuyla ilgili klasik tartışmasında, dostluğu (çıkar birliğini temel alan) faydacı dostluk ve (zevk ve beğenilerin paylaşıldığı) haz dostluğu olarak ayırmaktadır. Gerçek dostluk her iki taraf da diğerinin iyiliğini kendisininmiş gibi kucakladığı zaman vardır; böylelikle, yeni *ortak* bir iyilik ortaya getirmektedir. Bir diğerini kendisine ne sunabileceği için değil de, onun ne olduğu için seven erdemli kişiler arasında mümkün olan bir ilişkidir. Dostluk hem kişisel, hem de politiktir. Aile üyelerini bir araya getirdiği şekilde, genişletildiğinde bir *kentin (polis)* yurttaşlarını bir araya getirecektir. "Devletlerin en büyük iyiliği ve onları devrimlere karşı en iyi koruyan şeydir."[21] Bu sözler modern kulaklara tuhaf gelir. Biz devleti bireylerin kişisel çıkarlarının birliği olarak ve dostluğu da politik hiçbir önemi olmayan tümüyle özel ilişkiler olarak düşünmeye alışmışız. Ancak Aristo'nun bakışına göre, dostluk bulunmayan bir devlet hiçbir şekilde devlet değildir. Bir devlet, "karşılıklı suçların önlenmesi ve değişim yararına kurulmuş ... sadece bir toplumdur." "Mükemmel ve kendine yeterli bir yaşam süren aile ve köylerin birliğidir; bununla mutlu ve onurlu bir yaşamı kast ediyoruz."[22]

Aristo'dan yüz elli yıl önce, dünyanın öbür ucunda yazan Konfüçyüs yine de, kişisel ilişkilerin politik önemine olan inancını paylaşmaktaydı. "Özel yaşamında ebeveynlerine ve büyük kardeşlerine iyi davrananlar, kamu yaşamından üstlerinin otoritesine karşı çıkmak için nadiren tavır gösterirler."[23] Ancak benzeyiş yalnızca yapaydır. Konfüçyüs'ün odaklanması paylaşılan mallara katılmak değil de otoriteye itaattir. Yine, hâlbuki Aristo aileyi daha genel bir başlık olan *philia* (dostluk) altında sınıflandırırken, Çinli filozof onu özel bir tavsiye olarak ayırmıştır. "Kesin olarak ebeveyn ve büyük kardeşlere karşı uygun davranış İyiliğin gövdesi değil midir?"[24] Bu tavır farklılıkları bugün hâlâ görülmektedir. Batılı çocuklar ebeveynlerini dar anlamda "dost" olarak görerek büyümektedir, hâlbuki Çin'de ilişki yaşam boyunca karşılıklı sevgi ve özveriye dayalı durmaktadır.

Dostluk öncelikli olarak ekonomik bir mal değildir ancak ekonomik önkoşulları vardır. Toplumsal güven açlık döneminde gelişmez. Yine sürekli

21 Aristo, *Politics*, s. 2003 (*Politika*).

22 *A.g.e.*, s. 2032.

23 Konfüçyüs, *The Analects*, Arthur Waley (çev.), Wordsworth, Ware, 1996, s. 3 (*Analektler*, Arya Yayıncılık, İstanbul, 2011).

24 *A.g.e.*, s. 3.

yeniden yapılanma, küçülme ve dışarıdan kaynak bulma işaretleri verdiği dönemde derin, uzun süreli ilişkilere açık olmayacaktır. Amerikan yaşam tarzı koçu Robert Pagliarini, "Yaşamınızda Sülüklerden kurtulmalı ve onların yerine Enerji verenleri koymalısınız," diye yazmaktadır; bu kişisel gelişim yardım kitap ve internet sayfalarında sayısız kez tekrarlanan bir mesajdır.[25] Aristo'nun deyimleriyle, kişinin kendisine "enerji vermek" amacıyla edindiği dostlar gerçek dost değil ancak faydacı dostlardır. Yine de, onlar her şeyin üzerinde özerklik ve hareketliliği öven bir kültürün tahmin edilebilir bir özelliğidir.

Boş zaman. Çağdaş söylem içinde, boş zaman gevşeme ve dinlenmeyle eş anlamlıdır. Ancak daha eski başka bir boş zaman kavramı daha vardır; buna göre, sadece çalışma dışında kalan zaman değil, kendi alanında özel bir faaliyet biçimidir. Bu anlamdaki boş zaman başka bir şeye araç olarak değil de kendi yararımıza yaptığımız bir şeydir. Filozof Leo Strauss arkadaşı Kurt Riezler'e "zihin faaliyetinin telaşlı bir emek değil de boş zamanın soylu ve ciddi kullanımı biçiminde bir özelliğe sahip olduğunu" yazmıştı.[26] Biz "boş zamanın" bu anlamda anlaşılmasını arzu ediyoruz.

Bizim aldığımız anlamıyla boş zamanın genelde anlaşıldığı şekliyle çok yakın bir bağlantısı yoktur. Bizim anlamımızda ücretli çalışma da eğer esas amacı para için değil de kendi yararına yapılmaktaysa boş zaman olması mümkündür (Birçok yazar hiçbir şey kazanmasa bile yazmayı sürdürmektedir ya da başka bir şey yaparak daha fazla kazanmaları mümkündür). Tam tersine, birçok "boş zaman" faaliyeti bizim anlamımıza göre boş zaman değildir çünkü ya araç olarak üstlenilmiştir –örneğin, kilo kaybetmek için squash oynamak– ya da bir *eylem* sayılamayacak kadar pasif bir faaliyettir (Televizyon seyretmek ve sarhoş olmak ancak minimal anlamda yaptığımız her şey bir eylem olduğu kabul edilirse eylem sayılabilir. Tam anlamında, eylemin kendiliğindenlik ve hüner özelliği eksiktir ve bu nedenle, boş zamandan daha çok "dinlenme" olarak görülmelidir). Bizim aldığımız anlamda boş zaman ciddiyet ya da yoruculuktan yoksun olduğu için değil ancak dış zorlama eksikliğiyle ayırt edilir. Bu nedenle, Marx'ın "yaşamın özgür tezahürü, böylelikle yaşamın tadına varılması" biçiminde tanımladığı yabancılaşmamış emek kavramına yaklaşır.[27]

---

25 Bkz. http://moneywatch.bnet.com/career-advice/blog/other-8-hours/addition-by-substraction-dont-let-bad-friends-drag-you-down/2080/ (Erişim tarihi: 9 Kasım 2011).

26 Leo Strauss, "Kurt Riezler", Strauss, *What is Political Philosophy?* içinde, University of Chicago Press, Chicago, 1988, s. 234 (*Politik Felsefe Nedir?*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009).

27 Karl Marx, "On James Mill", *Karl Marx: Selected Writings* içinde, David McLellan (der.) Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 132.

Boş zamanın önemi dünyanın her yanındaki uygarlıklar tarafından tanınmıştır. Üç büyük Semavi din hepsi bir kenara haftalık dini tatil günü koymuşlardır; yine de bu gün özgür faaliyet değil de öncelikle ibadete ayrıldığı için bizim anladığımız anlamda tam olarak boş zaman değildir.[28] Aristo "liberal" ve "mekanik" sanatlar ayrımıyla buna yaklaşmıştı; birincisi özgür insanlara uygun, ikincisi ise işçi ve kölelere uygundu. ("Bedenin biçimini bozma eğiliminde olan sanatları ve aynı şekilde tüm ücretli işleri zihni kullandığı ve yozlaştırdığı için mekanik olarak adlandırıyoruz."[29]) Ancak Edo Japonyası'nda boş zamanın değerlendirilmesi en uç noktaya götürülmüştü. Barış yüzyıllarıyla, geleneksel uğraşlarından yoksun kalan feodal aristokrasi onun yerine yaşam sanatlarına dönerek yıkanmak ve çay içmek gibi günlük faaliyetleri enfes törenler haline getirdiler. Fransız filozof Alexandre Kojève Japonya'yı ilk başarılı "tarih sonrası" toplum olarak görmekteydi. Yarı şaka olarak, "Japonya ile Batı Dünyası arasında yeni başlayan ilişkilerin en sonunda, Japonların yeniden barbarlaşmasına değil de Batılıların 'Japonlaşmasına' yol açacağını ümit edebiliriz," diye yazmıştı.[30]

Boş zaman niye temel bir maldır? Nedeni açıktır; her şeyin başka bir şey yararına yapıldığı yerde, boş zaman olmadan geçen bir yaşam gerçekte boştur. Hazırlıkla geçen bir yaşamdır, hiçbir zaman gerçekte yaşanmamıştır. Boş zaman daha yüksek düşünce ve kültürün kaynağıdır çünkü ancak ihtiyacın baskısından kurtulduğumuz zaman gerçekten dünyaya *bakarız*, onun ayrı karakter ve ana hatlarını düşünürüz (Boş zamanın Antik Yunancadaki karşılığı *scholē* bu bağlantıyla ilgili bir ipucu vermektedir). Josef Pieper, "Zihnimizi gerçekten bir gül tomurcuğuna, oynayan bir çocuğa, ilahi bir sırra tefekkür içinde bırakıp dinlediğimiz zaman sanki rüya görmeden uyumuş gibi dinlenmiş ve canlanmış oluruz," diye yazmaktadır. "İnsan ruhunun bazen dünyayı bir arada tutan şeylerin farkındalığı tarafından ziyaret edilmesi işte bu sakin ve algılayıcı anlarda olmaktadır."[31] Boş zaman olmaksızın, hakiki uygarlık yoktur ancak Marcel Labordère'nin sözünü ettiği "mekanik" uygarlık vardır. "Hedef" ve "çıktılardan" oluşan makineleriyle dolu modern üniversite bu korkunç heyulayı barındırmaktadır.

---

28 Bu konunun ilginç bir tartışması için bkz. Sarah Broadie, "Taking Stock of Leisure", Broadie, *Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 194.

29 Aristo, *Politics*, s. 2122 (*Politika*).

30 Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, Basic Books, New York, 1969, s. 162 (*Hegel Felsefesine Giriş*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000).

31 Pieper, *Leisure*, s. 47-48.

Bu tür bir boş zaman kavrayışı çok az entelektüel gibi görülebilir ancak amaç o değildir. Aktif, yetenek gerektiren katılım içeren tüm dinlenceler –parkta futbol oynamak, kişinin kendi mobilyasını yapması ve süslemesi, dostlarla gitar tıngırdatmak– bizim anladığımız anlamda boş zamandır. Mesele faaliyetin entelektüel düzeyi değildir ancak onun karakterinin "amaçsızlaşmayı amaçlamak" olmasıdır.

Boş zamanın ekonomik koşulları nelerdir? Her şeyden önce, sadece ücretli çalışmayı değil ulaşım araçlarını kullanma ve ev işi dâhil tüm zorunlu faaliyeti içeren bir kategori olan zahmetin azaltılmasıdır; kendini yazmaya ya da üretmeye adamış yazar ya da sanatçının yaptığı gibi esas olarak kendi yararına üstlenilmiş ücretli çalışma zahmetin dışında kalır. Zahmetin yalnızca uyku ve dinlenmeye zaman bırakacak kadar günün çok büyük bir bölümünü kapladığı yerde, boş zaman mümkün değildir. Ancak sadece zahmetin azaltılması, Keynes'in sıkıntılı ev kadını karakterinin gösterdiği gibi, bizim anladığımız anlamdaki boş zaman için yeterli değildir. "Akıllıca, makbulce ve iyi" yaşamak yalnızca zaman değil ancak uygulama ve zevk de gerektirir. Eğer şaşırtıcı değilse de, eski yaşam sanatlarının –söyleşi, dans, müzik yapma– tam bizim onlara en çok ihtiyaç duyduğumuz anda köreliyor oluşu ironiktir. Hızını pazara sürülebilir ürünlerini en üst düzeye çıkarmak için yükselten bir ekonomi kendiliğinden olmaktan daha çok mamul boş zaman biçimleri üretecektir.

TEMEL MALLARI GERÇEKLEŞTİRMEK

O zaman temel mallar bunlardır. Bunların hepsini gerçekleştiren bir yaşam iyi bir yaşamdır. "Gerçekleştiren" doğal olarak muğlak bir ifadedir. Ne kadar saygı "gerçekleşmiş" saygı olarak sayılacaktır? Bu sorunun yanıtları kuşkusuz bireysel olduğu kadar kültürel nitelikte ciddi sayıda çeşitlilik gösterecektir. Yine, yukarıda söz edildiği gibi, muğlaklığın bir sorgulamanın başarılamaması anlamına gelmesi gerekmese de doğası itibariyle muğlaktır.

Daha ciddi bir endişe çatışma olasılığıyla ilgilidir. Ya eğer kendini ifade eski bir dostumu terk etmemi gerektirirse? Ya eğer boş zamanın yaşanması hayatımı kazanmanın kazandırdığı saygıdan vazgeçmemi gerektirirse? Bu tür ikilemler altında tüm diğerlerinin yan kollar ya da araçlar olarak toplanacağı bir "ana mal" olması gerektiği düşüncesini ortaya çıkarıyor. Böyle bir mal var olmadıkça, bir amacı diğerine tercih etmenin rasyonel bir temeli olmuyor. Çıkmaz, rastlantısal bir atılım olasılığıyla yüzleşiyoruz – Jean Paul gibi varoluşçular tarafından hayal edilen zor durumdur.

Ana mal rolü için iki aday modern etik yazınında öne çıkıyor. Birisi mutluluk ya da faydadır. Diğeri Kant'ın verdiği anlamda bir "iyi niyettir", ahlak yasasına itaat edecek bir niyet, bir iradedir. Her ikisi de bize akla yatkın gelmiyor. Mutluluk Dördüncü Bölüm'de özetlediğimiz nedenlerden dolayı ana malımız olamaz: klasik anlamda alındığında, sadece iyi yaşamın eş anlamlısıdır ve böylece onun bazı öğeleri arasında sayılamaz; standart modern anlamda, hoş bir zihinsel durum olarak alındığında hiçbir şekilde mal olamaz. Kant'ın ahlak öğretisi de bizim için ana mal işlevi göremez çünkü yaşam içinde değer verdiğimiz her şeyi kapsamak için çok dar kalıyor. İyi niyet haricinde nitelik kazandırılmadan hiçbir şeyin iyi sayılamayacağını ancak bir moral fanatiğinin (Nietzsche, Kant için bunu söylemişti) hayal etmesi mümkündür.

O zaman çoğulculuğun indirgenmesi mümkün değildir. Bir temel malın diğeri için feda edilmesini gerektiren "trajik" ikilemlerle yüzleşme olasılığı vardır. Üzerinde ayrıntılı değerlendirmeler yaptıktan sonra birbiriyle bağdaşmayan amaçlar arasında tercih yapmak günlük yaşamın bir gerçeğidir. Boş zaman ve düşünmek için sahip olduğum zamanı yitirme pahasına politik kariyer peşinde koşmalı mıyım? Tenise devam etmeli ve piyano çalışmayı bırakmalı mıyım? Bu tür tercihlerle karşılaşan bireyler evrensel bir algoritmaya başvurmadan en iyi yolun hangisi olacağına kendi mantıklarıyla karar verebilirler. Medeni düzeyde, birbiriyle bağdaşmayan amaçlar üzerine yapılan tartışmalar, en azından gerektiği gibi işlediği durumlarda demokratik politikanın temelidir. Yalnızca, köklü teknokrat kişi hesaplamayla kargaşa arasında bir ortak anlaşma zemini bulmayı beceremez.[32]

Temel malların çokluğuyla ortaya çıkan önemli bir sonuç, birinin yokluğunun aynen Avro para biriminin yokluğunun Dolar'ın bollaşmasıyla düzeltilemeyeceği gibi diğer temel malın bollaşmasıyla düzeltilmesinin mümkün olmamasıdır. Dost ya da boş zaman olmadan yaşanan bir hayat özel bir şeyden yoksun kalmış demektir; yerine ne kadar saygı koysak da düzeltemeyiz. Aristo ve Konfüçyüs'ten bu yana, ahlakçıların aşırı uzmanlaşmaya dikkatle yaklaştıklarının nedeni budur. Dikkatin bir küçük sanat ya da bilim dalına tek yönlü yoğunlaştırılması genel yapıt stokunu arttıracaktır ancak bu artış ancak o sanatçı ya da bilim insanının bozulması pahasına gerçekleşecektir. Doğal olarak, temel malların tümüne eksiksiz sahip olan kişilerin ek olarak, daha özel mallar edinmek için uğraşmaları akla yatkındır. Herkesi ortalama bir düzeye çekmek gibi bir arzumuz yok. Ancak, hiç kimsenin, tek bir alanda ne ka-

32 Bkz. Sen, *The Idea of Justice*, s. 239-241.

dar başarılı olursa olsun, sağlık, boş zaman, kişilik ve benzerlerinin esaslarına sahip olmadığı zaman iyi bir yaşam sürdüğünü iddia etmesi mümkün değildir.

Eğer bireyin birinci hedefi iyi yaşamı kendisi için gerçekleştirmekse, devletin birinci görevi de, iktidarının sınırları içinde bulunduğu kadarıyla, iyi yaşamı tüm yurttaşları için gerçekleştirmektir (Bu adalet ilkesi, yukarıda tartışıldığı gibi karşılıklı saygı malı üzerine dayandırılmıştır). "İktidarının sınırları içinde bulunduğu kadarıyla" niteliği önemlidir. Sağlık ve dostluk kader aralığı içinde kalır. Kişilik, saygı ve boş zaman kısmen bireysel temsile bağlıdır. Yine, devlet bu ve diğer malların gelişeceği *maddi koşulları* yaratma konusunda önemli ve yasal bir role sahiptir. Bu koşullar sadece ulusal refahın belirli genel düzeyiyle ilgili olmakla kalmaz, ancak onun adilce bölüşümü, akıllı kamu harcamaları ve bunlardan daha fazlasını yerine getirmesini gerektirir. Kalanı bireylerin ve sivil kurumların elindedir. Keynes'ten bir deyim aktaracak olursak, devlet uygarlığın teminatı değildir, devlet ancak uygarlığa olanak sağlamakla yükümlüdür.

Devletin *birinci* görevinin iyi bir yaşam için gerekli maddi koşulları herkes için yaratmak olduğunu söylemiştik. Bunun yerine getirilmesiyle birlikte, güzellik, iktidar ve görkem peşinde koşmaya tümüyle yetki alacaktır. Versailles ve piramitler, yaşam pahasına olmasa da sağlık ve refah pahasına uygarlık sistemi içinde bir yer edinmiştir. Bu öğreti çirkin bir ifade olan "yeterliliği sağlama yanlısı olmak" adını almıştır; ancak temel fikir ihtiyaçların lüks mallarına feda edilmemesi gerektiğini öngören sağduyulu bir görüştür. En son olarak, temel malın birçok olası gerçekleştirmeleri karşıladığı yerde, devlet birini diğerine tercih etmek için kendi tarihsel geleneğini izlemek konusunda özgür bırakılmalıdır. Hindistan ve Çin, Batı'da gelişen eşcinsel evliliğinin yasallaştırılması ve hayvanlara eziyet edilmesinin suç sayılmasından yana akımları izleme yükümlülüğü altında değildir. Ancak tarihsel bir gelenek temel bir malı ortadan kaldırdığı zaman adalet bu geleneğin terk edilmesini isteyecektir.

Bütün bunlar büyüme kavramını nereye yerleştiriyor? Açıkçası, hiçbir sağlıklı politika kendisini nihai amaç olarak büyütmemiştir. Aristo, "Açıkça, aradığımız mal refah değildir, çünkü o yararlıdır ve başka bir şeyin yararınadır," diye yazdığı zaman sadece sağduyuyu tekrarlamış oluyordu.[33] Ancak büyüme kendi içinde bir amaç olmasa bile, büyümenin hâlâ başka nedenlerle arzu edilebilir olması mümkündür. Akla bununla ilgili üç neden geliyor.

33 Aristo, *Nicomachean Ethics*, s. 98 (*Nikomakhos'a Etik*).

Birincisi, büyümenin temel mallardan bir ya da daha fazlasına erişmek için bir *araç* olarak istenmesi anlamlıdır. Sağlık makul miktarda besin ve ilaç gerektirir. Boş zaman zahmet dışında kalan zaman gerektirir. Kişilik geri çekilecek bir yer, "dükkânın arkasında bir oda" gerektirir. Bu mallara erişmeye gücü yetmeyecek kadar yoksul olan halklar zenginleşmeyi amaçlamak için her nedene sahiptir. Burada, zengin dünyada, ne var ki, sağlık, boş zaman ve kişilikle ilgili ön koşullara uzun zamandan beri ulaşılmıştır; bizim zorluğumuz onların doğru kullanılmasındadır. Diğer temel mallarla ilgili olarak –güvenlik, saygı, dostluk ve doğayla uyum– bunlar ekonomik yaşamın örgütlenmesi anlamında olduğu kadar ekonomik olmayan etkenler anlamında da, mutlak refah düzeyine o kadar bağlı değildir. Bunlar bize büyümekte ısrar etmemiz için hiçbir neden sunmuyor.

İkinci olarak, büyüme bizim ilgimizi değer verdiğimiz başka bir şeyin bir *göstergesi* olarak ilgimizi çekebilir. Adair Turner, 2010 Robbins Konferanslarında, büyümenin "ekonomi politikasının hedefi olarak değil ancak daha çok ... kendi içlerinde arzu edilebilir iki şeyin –tercih yapmak için ekonomik özgürlük ile sürekli sorgulama ve değişim arzusunun– muhtemel ürünü olarak değerlendirilmesi gerektiğini" ileri sürmüştür.[34] Bir başka deyişle, büyüme bir kardiyograf gibi işlev görebilir – kendi içinde önemli bir şeyin basit bir göstergesi olabilir. Ancak eğer (a) ekonomik özgürlükle karşılıklı ilişkisi güvenilirse ve (b) ekonomik özgürlüğün kendisi de bir başta gelen malsa bu işlevi yerine getirmesi mümkündür. Bu ikinci varsayım özellikle kuşkuludur. Açıkçası, biraz ekonomik özgürlük iyi bir şeydir (bizim deyimlerimizle, temel mal olan kişiliğin bir parçasıdır) ancak diğer şeyler de iyidir, bazıları büyümeyi önleyebilir.* İşlerinin güvence içinde olan ve boş zaman elde etmek için uzun saatler ayıran kişilerin olduğu bir toplum ekonomik açıdan söyleyecek olursak pek ala uyuşuk olabilir. İyi dengeli bir ekonominin büyümeyi tercih edip etmeyeceği ampirik bir sorudur; hızlı büyüyen bir ekonominin sağlıklı olduğu önceden varsayılamaz.

En son olarak, büyüme kısa vadeli pragmatik nedenlerle istenebilir. Yüksek işsizlik ve kamu borcunun olduğu bir durgunluk döneminde, büyü-

---

34 Adair Turner, *Economics After the Crisis: Objectives and Means*, Lecture I: "Economic Growth, Human Welfare and Inequality" (http://www2.lse.ac.uk/publicEvents/pdf/20101011%20Adair%20Turner%20transcript.pdf; erişim tarihi: 12 Ocak 2012), s. 35.

(*) Lord Turner bu olasılığı kabul etmektedir. Üçüncü konuşmasında, değişim ve ekonomik özgürlük amaçlarının "diğer olası hedeflere karşısında dengelenmesi gerektiğini" yazmaktadır. Ancak bunun ekonomik sağlıklılığın bir göstergesi olarak büyümenin faydasının değerini azalttığını eklemesi gerekiyordu.

meye öncelik verilmesi haklıdır. Ancak kısa dönemle uzun dönemi ayırt etmeliyiz. Büyüme bir Prozac (sakinleştirici etkisi olan depresyon ilacı – ç.n.) gibi görülebilir; hastayı ayağa kaldırmak için yararlıdır ancak devamlı kullanılacak bir uyuşturucu değildir. Ne yazık ki, uyuşturucular gibi, büyüme de bağımlılık yapmaktadır. Geçici çarenin ömür boyu alışkanlık haline gelmesini önlemek için yetenekli politik doktorluk gerekmektedir.

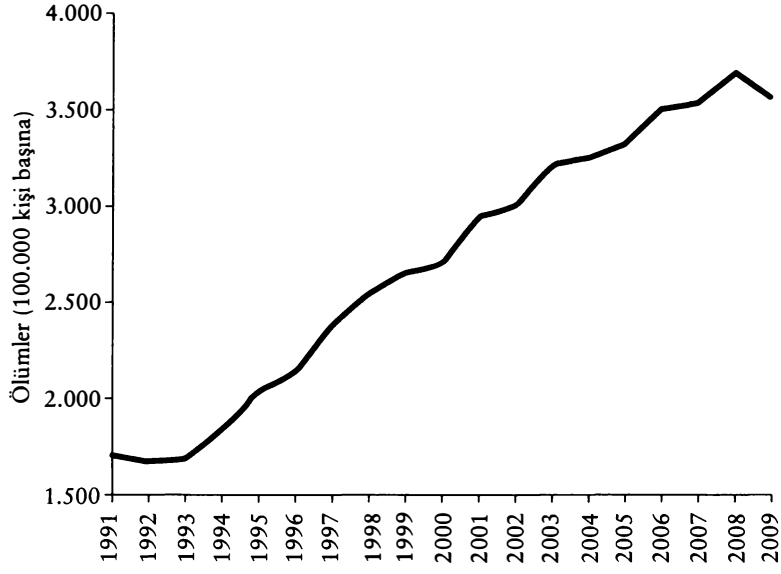
Büyüme arayışının sürdürülmesi, temel malların gerçekleştirilmesi açısından gereksiz olmakla kalmıyor; büyümenin gerçekte, onlara zarar da vermesi mümkündür. Temel mallar esas olarak pazarlanamaz; düzgün biçimde satın almak ve satmak mümkün değildir. Hızını piyasa değerini en üst düzeye çıkarmaya ayarlamış bir ekonomi onları dışarıya iteleyecek ya da pazarlanabilir yedekleriyle değiştirecektir. Sonuç bilinen türden bir yozlaşma ve bozulmadır. Kişilik reklam jargonun bir parçası haline gelir; günlük ürünlerin çoğunu tüketenlerin kendilerini "ifade ettiği" ya da "tanımladıkları" sanılmaktadır. Dostluk artık Aristo için olduğu gibi etik açıdan ciddi bir ilişki değildir ancak boş zamanın geçirilmesi için yapılan bir entrikadır. Bu arada, boş zamanın kendisi üretimi yöneten aynı ekonomileştirici mantığa tabidir; sporlar, oyunlar ve gece kulüpleriyle, maksimum heyecan minimum zaman içine sıkıştırılmaya uğraşılmaktadır. Sosyolog Zygmunt Bauman, "Piyasa son zamanlara kadar parasal değişim alanının dışında kalmış yaşam alanlarına sızmaktadır," diye yazıyor. "Her şeyin bir meta olduğu ya da meta olmasının mümkün olduğu mesajı, bu da olmazsa, bunların hâlâ bir meta olması mümkün değilse, meta *gibi* değerlendirilecekleri mesajı durmak bilmeksizin vurgulanıyor."[35]

Bu tür kaymaları istatistiksel olarak göstermek güçtür. Temel mallar niteliktir, nicelik değildir; idrak nesneleridir, ölçülme nesneleri değildirler. Ölçülebilecek şey temel malların göstergeleridir – bu göstergeler, onlarla birlikte art arda yükselecek ya da düşeceği varsayılan niceliklerdir. Bu tür bir uygulamanın sonuçları cesaret kırıcıdır. İngiltere'de kişi başına düşen ulusal gelir 1974'ten beri ikiye katlanmıştır. Oysa aynı dönemde, değerlendirebildiğimiz kadarıyla, temel mallar hiç büyümemiştir ya da pozitif yönde zayıflamışlardır. Diğer zengin ülkeler daha da karmaşık bir resim sergilemektedirler.

Sağlık. İngiltere'de ortalama yaşam beklentisi 1974'ten 2009'a kadar sadece yedi yıldan fazla artmıştır. Ne var ki, bu artış büyümeye çok az bağlıdır. Bu dönemde yaşam beklentisi, büyüme oranlarına bağlı olmaksızın he-

35 Zygmunt Bauman, *Liquid Life*, Polity, Cambridge, 2005, s. 88.

GRAFİK 8
İngiltere'de Alkole Bağlı Ölümler



Kaynak: WHO Global Information System on Alcohol and Health [Dünya Sağlık Örgütü, Alkol ve Sağlık Üzerine Küresel Bilgi Sistemi].

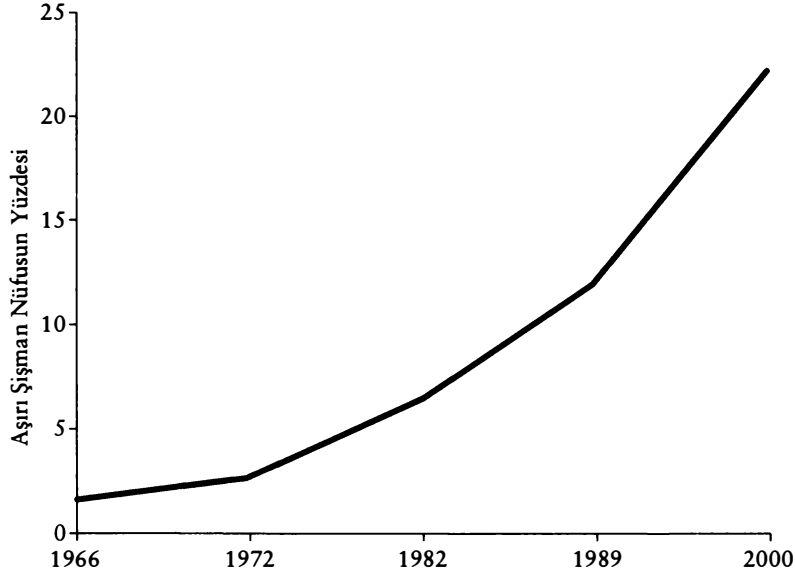
men her ülkede tıp teknolojileri ve altyapısındaki ilerlemelerin bir sonucu olarak gelişmiştir.[36] Çin ve Brezilya şimdi Batıyı yalnızca altı ya da yedi yıl geriden izlemektedir; öte yandan dünyanın en yoksul ülkelerinden biri olan Küba'da beklenen yaşam süresi ABD'dekiyle eşit olmuştur. Bundan başka, yukarıda iddia edildiği gibi, sadece yaşam süresi sağlıkla ilgili zayıf bir göstergedir çünkü bize *nitelik* hakkında bir şey söylemez. 86 yaşındaki James Lovelock, "İyi yaşamın yaşanılan yılların sayısıyla ölçülmemesi gerektiği kesindir," diye yazmıştı, "ancak neşenin yoğunluğu ve varoluşun iyi sonuçlarına bakılmalıdır."[37]

Bazı bakımlardan sağlığın gerçekte, refah artışıyla birlikte bozulma olasılığı vardır. Diğer zengin ülkelerde görülmese bile, İngiltere'de, 1990'lardan beri alkole bağlı ölümlerde hızlı bir yükseliş görülmüştür (bkz. **Grafik** 8). Avrupa'nın he her yerinde, aşırı şişmanlık 1980'lerden beri, geleneksel olarak

36 Bu iddianın inandırıcı bir savunması için bkz. Anthony ve Charles Kenny, *Life, Liberty and the Pursuit of Utility*, Imprint Academic, Exeter, 2006, s. 65-93.

37 James Lovelock, *The Revenge of Gaia*, Penguin, Londra, 2006, s. 126.

GRAFİK 9
İngiltere'de Aşırı Şişmanlık



Kaynak: WHO database on BMI [Dünye Sağlık Örgütü, Vücut Kitle Endeksi Veritabanı].

düşük oranlara sahip ülkelerde bile, üç kat yükselmiştir (bkz. Grafik 9).[38] İngiltere'de, depresyonun kendisinde bir yükselişi yansıtma olasılığı olmasa bile, depresyon için yazılan reçete sayısı artmıştır.[39] Çalışmaya bağlı stres, özellikle kadınlar için, 1992'den beri kötüye gitmiştir.[40] Tarihsel standartlara göre, sağlık düzeyimizi aşırı derecede koruyoruz ancak işlerin bu durumunun kesilmeden süreceğine dair eski güvence zayıflamaktadır. Onun yerine, refahın getirdiği hastalıkların yoksulluktan kaynaklanan hastalıkların önüne geçme olasılığı vardır.

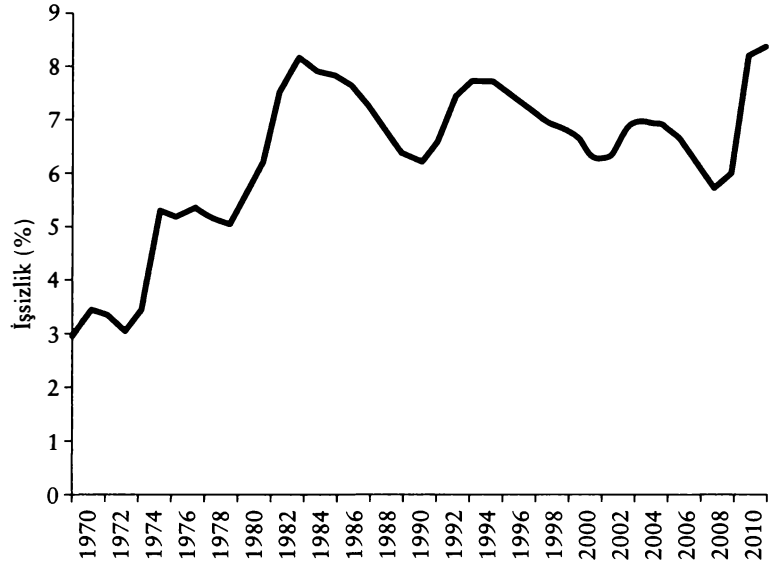
Güvenlik. Tam istihdam, Reagan/Thatcher döneminde makroekonomik politika hedefi olarak terk edildi ve bir daha da uygulanmadı. İngiltere'de işsizlik 1980'de % 5 sınırını geçti ve büyük ölçüde o düzeyde kaldıktan

38 Francesco Branca vd., *The Challenge of Obesity in the WHO European Region and the Strategies for Response*, World Health Organization, Kopenhag, 2007).

39 Michael Moore vd., "Explaining the Rise in Antidepressant Prescribing: A Descriptive Study Using the General Practice Research Database", *British Medical Journal*, 2009, bmj.com.

40 Francis Green, *Praxis: Job Quality in Britain*, UK Commission for Employment and Skills, Londra, 2009.

GRAFİK 10
OECD Ülkelerinde İşsizlik



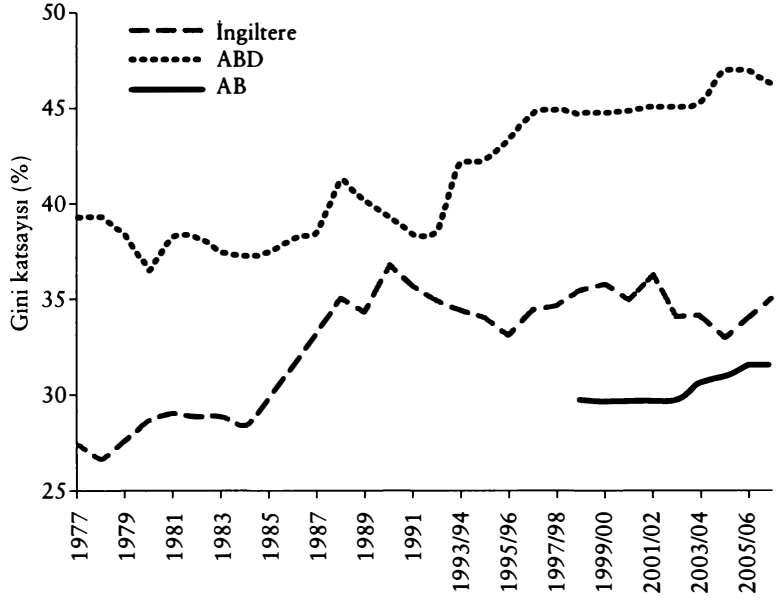
Kaynak: OECD Employment Outlook 2011 [Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü, İstihdam Tahmin Raporu].

sonra durgunluk dönemlerinde de % 10 ya da daha yüksek düzeylere çıktı. **Grafik 10**'da gösterildiği gibi, OECD ülkelerinde de benzer bir durum hâkimdir. İngiltere ve ABD'de, yaşam boyu işler yerini giderek geçici işlere ya da süresiz sözleşmeli işlere bırakmıştır. İngiliz erkekleri için kadrolu işler 1975 ile 1995 arasında yüzde 20 düşmüştür (Kadınlarda görülen değişim daha önemsizdi, bunun ana nedeni şimdi onların çocuk yapmak için işlerinden ayrılma olasılıklarının daha düşük olmasıydı).[41] Aynı zamanda, sayıları 1992'den beri ikiye katlanan geçici işçilerin, özellikle de acente kanalıyla bulunan işçilerin sayısında dikkat çekici bir artış olmuştur.[42] Bu eğilimler sanayi sektöründen hizmet sektörüne kayış nedeniyle, kısmen yapısal niteliktedir ancak uygulanan politikalarla hızlandırılmıştır. Güvenliğe, büyümenin getireceği daha büyük iyilikler uğruna yasal özveri olarak bakılmıştır, ancak temel bir insani ihtiyaç olarak görülmemiştir.

41 Stephen Nickell vd., "A Picture of Job Insecurity Facing British Men", *Economic Journal*, no. 112 (2002), s. 1-27.

42 Mark Beatson, "Job 'Quality' and Job Security", *Labor Market Trends*, 2000, s. 441-449.

GRAFİK 11
1977'den Beri Gelir Eşitsizliği



Kaynak: ONS [Birleşik Krallık Ulusal İstatislik Ofisi]; World Bank [Dünya Bankası]; Eurostat [Avrupa İstatislik Ofisi].

Saygı. Batılı ülkelerin çoğunda karşılıklı saygının önündeki en büyük engel, 1970'lerden beri başlayarak devlete bağımlı kalıcı bir grubun ortaya çıkışıdır.* Bir zamanlar, Hıristiyan ve sosyal demokrat duyguların kalıntıları ardında gizlenen "işçi sınıfı gençleri" ve "otlakçılar" şimdi basın ve televizyonda açıkça aşağılanmaktadırlar. Karşılıklı saygının önündeki başka bir engel de aşırı eşitsizliktir. Bu saygıyı yalnızca en alttakiler için değil ancak aynı zamanda en üsttekiler için de, özellikle sahip oldukları üstünlükler kötülük olarak algılanıyorsa ortadan kaldırır. **Grafik 11**'de gösterildiği gibi, eşitsizlik 1970'lerden beri Batılı ülkelerin çoğunda, özellikle de İngiltere ve ABD'de yükselmiştir. Bu eğilim kısmen özerk toplumsal güçlerin bir işlevidir ancak Thatcher ve Reagan döneminde, en üst gelir vergisi oranının büyük ölçüde indirilmesi kuşkusuz bu olayı şiddetlendirmiştir.

(*) İngiliz yoksul altsınıfının kesin boyutlarını kalıcı olarak çıkarmak zordur ancak 1970'ler sonlarından 2006'ya kadar, güçsüzlük nedeniyle yardım talep edenlerin sayısının üçe katlanarak 2,7 milyona ulaşması bir ipucu vermektedir (Carol Black, *Working for a Healtier Tomorrow*, Department for Work and Pensions, Londra, 2008, s. 34).

En son olarak, son otuz yılda, Wall Street ve City of London'da tapınılan "turbo kapitalizm" çalışma ilişkilerinin vahşileşmesine yol açmıştır. Hasta karısını görmek üzere kısa süreliğine işten ayrılan bir menkul kıymetler analistinin sonunu anlatan bir gazete haberi şöyle yazıyordu: "BlackBerry ve güvenlik geçiş kartı kaba adamlar tarafından kendisinden alınmış, iş e-postalarına erişimi kapatılmış ve masasını toplaması için beş dakika verilmişti."[43] Bu tür sahneler hepimiz için ortak konulardır. Bugün yüksek ücretler proleterleşme ve onu bekleyen hakaretlere karşı bir güvence oluşturmuyor.

Kişilik. Kişiliğin ana ekonomik koruyucusunun mülkiyet olduğunu söylemiştik. Bu İngiltere için iyi haber gibi gözükebilir; burada ev mülkiyeti geçen yüzyıl boyunca istikrarlı biçimde yükselmişti ve şimdi 2003'te ulaştığı tüm zamanların en yüksek noktası olan % 71'den gerileyerek % 68'de durmuştur. Ne var ki, çoğu mülkiyet ipotekle alındığı için mülkiyet hakkının kesinlik kazanması ileri yaşlarda gerçekleşmekte ve etkileri hiç değilse kurtarıcı olmaktadır. İpotekli mülkiyet sahibini düzenli bir işe bağlamaktadır. Özellikle, özgürlüğü özerk bir yaşam planı izlemeye bağlayan *servettir* – yani, bireyin toplam varlıklarından yükümlükleri çıkarıldıktan sonra kalan farktır. İngiliz hükümetleri serveti daha yaygın bölüştürmek için ara sıra girişimlerde bulundular; 1980'lerdeki Thatcher özelleştirmelerinin amacı buydu. Daha geniş hisse mülkiyetini esas alan planlar şirket temelinde teşvik edilmişti; bunların arasında, en ünlüsü, İngiltere'nin en büyük perakende zincirlerinden biri olan, 76.500 daimi çalışanının sahibi olduğu ve işlettiği John Lewis vardı.[44] Ne var ki, bu tür vizyon sahibi girişimler, **Grafik 12**'de gösterildiği gibi, servetin birkaç kişinin elinde toplanmasından yana eğilimlerle başa çıkmayı başaramamışlardı.

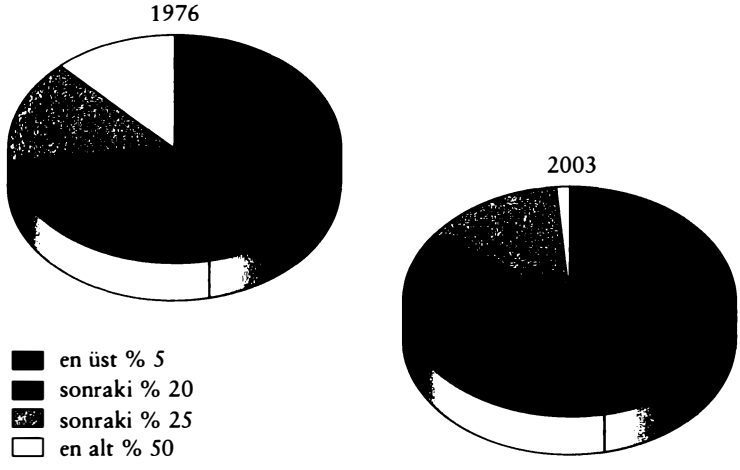
Doğayla uyum. İngiliz tarımı uzun zamandan beri Fransız ve İtalyan tarımcılarına göre daha az renklidir ve bu durumunu sürdürmektedir. Yiyeceklerimizin içinde yerel olarak yetiştirilen ürünlerin oranı azalmakta ve dışarıdan ithal edilen ürünlerin oranı artmaktadır. 1970'te, yiyecek ithalatı 2 milyar Sterlin'di; o zamandan beri ihracattan iki kat daha fazla büyüyerek yaklaşık 20 milyar Sterlin'e ulaşmıştır. İngiltere'nin kendine yeterlilik oranı (kendi yiyeceklerimizin ne kadarını üretebildiğimizi yaklaşık olarak göster-

---

43 Simon English, "The Poisonous City Work Ethic That is in Urgent Need of Reform", *Evening Standart*, 5 Temmuz 2011.

44 Avrupa çalışan-mülkiyet sahipliği projelerinin örnekleri için bkz. http://www.efesonline.org/PRESS%REVIEW/2011/October.htm (Erişim tarihi: 20 Kasım 2011).

GRAFİK 12
İngiltere'de Servetin Bölüştürülmesi



Kaynak: ONS [Birleşik Krallık Ulusal İstatislik Ofisi]; HMRC [Birleşik Krallık Gümrük ve Gelir İdaresi].
Not: Pazarlanabilir servet (aynı zamanda net değer olarak da bilinir) satın alınabilen ve satılabilen tüm varlıkların değeridir –hisse senetleri, mülkiyet, banka birikimleri ve benzerleri– eksi yükümlülüklerdir. Örneğin transfer edilemeyen mesleki emeklilik gelirleri hariç bırakılmıştır. Burada, genellikle satın alma yerine devredilen ya da miras kalan konutlar ve varlıklar hariç bırakılmıştır.

mektedir) şimdiye kadar gerçekleşen en düşük düzeyine inerek % 60'ın altına düşmüştür; 1970'lerde istikrarlı biçimde % 70 ve 80 arasında seyrediyordu.[45] Mağaza zincirleri yerel dükkânların kapanması pahasına genişlemeyi sürdürmüştür; şimdi gıda perakende piyasasının % 97'sinden fazlasını oluşturmaktadırlar.[46] İngiliz ana caddelerinin çoğunda, Keynes'in dükkân gibi dükkânlarının" sayısı "çoğalan şubeler" arasında tek tük dağılmış durumdadır. Çiftçi pazarları, organik gıda kooperatifleri ve benzerleri tekellerden bir parça nefes aldırmaktadır. Ancak bunlar sadece orta sınıf incik boncuğu gibi kalmakta, Fransız kraliyet maiyetinde sütçü kadın rolünün modern karşılığı gibi durmaktadırlar. Pahalı ve değerlidirler, genel eğilim içinde yerini bulamamakta ve ters tarafa durmak bilmeden sürüklenmektedirler.

45 Department for Environment, Food and Rural Affairs, Agriculture in the United Kingdom [Birleşik Krallık Çevre, Gıda ve Tarım ve Köyişleri Bakanlığı], HMSO, Londra, 2007.

46 TNS Global Kasım 2009 öncesi üç aylık kasa verileri bağımsız mağazaların % 2,2 piyasa payına sahip olduğunu, kalanın Tesco'dan Lidl, Netto ve diğer küçük zincirler tarafından kaldırıldığını göstermektedir; bkz. http://www.tnsglobal.com/news/news-56F59E8A99C8428989E-9BE66187D5792.aspx (Erişim tarihi: 21 Kasım 2011).

Dostluk. Sosyologlar bizim anladığımız anlamdaki dostluğun (ya da şu andaki barbarlık ifadesini kullanacak olursak, "toplumsal sermaye") geliştiği mi yoksa zayıfladığı mı konusunda anlaşamamaktadır. Kuşku götürmeyen konu, toplumsallık kazandıran eski kurumsal biçimler –kiliseler, sendikalar, birahaneler, işçi kulüpleri– uzun vadede İngiltere'de kaybolmaya başlamıştır.[47] Ne var ki, onların yerini alan yenileri ortaya çıkmaktadır. Yeniçağ tarikatları yükselmektedir. Tek konuya odaklanmış baskı grupları çoğalmaktadır. Ve ondan sonra, doğal olarak, devasa ağ olanaklarıyla internet vardır. Hepsinin de üzerinde, ortak yaşam tarzlarına dayalı ilişkilerden özel ilgi alanlarına ve kimliklere dayalı ilişkilere doğru kayış görülmektedir; bu ikinci tarz ilişki her kalıba giren, post modern kimliğe daha uygun düşmektedir.[48] Benzer eğilimler öteki OECD ülkelerinde de gözlemlenmiştir.[49]

Özellikle bir kurum bizim ilgimizi gerektiriyor. Gelişmiş dünyanın her yanında, gerçekleşen evliliklerin sayısı azalmakta ve gerçekleşenlerin de çoğu boşanmayla sonuçlanmaktadır.[50] Genellikle, özel, yaşam boyu bağlılıkların özellikle kadınlar açısından bir tuzak olduğu söylenmektedir. Ne var ki, kanıtlar bu ilişkiyi ilgilendiren herkes için, özellikle çocuklar açısından istikrarlı ilişkilerin iyi olduğunu ve evliliklerin düzensiz birlikteliklere göre genelde daha istikrarlı olduğunu göstermektedir.[51] Seksin dünyanın her yanında törenlerle ve cezalarla düzenlenmiş olmasının nedeni muhtemelen budur. Yalnızca modern Batı'da cinsel özgürlük temel hak olarak görülmektedir.

Boş zaman. Birinci Bölüm'de gösterdiğimiz gibi, çalışma dışında kalan zaman son yirmi yılda artmamıştır ve gerçekte, işe gidiş geliş ve diğer süreler eklendiği zaman daraldığı düşünülebilir. Ancak bizim anladığımız anlamda "boş zaman" sadece çalışma dışında kalan zaman değil de özgür, amaçsız fa-

---

47 Peter A. Hall, "Social Capital in Britain", *British Journal of Politics*, cilt 29, 1999, s. 417-461, *pub* sayısında önemli miktarda bir azalma olmasına rağmen –1900'de 102.000'den 1978'de 66.000'e (ve 2007'de 57.500)– Market and Business Development, (*Pub Companies: 7th Report of Session 2008-9*, HMSO, Londra, 2008, s. 9) *pub*'lara giden kişi sayısı ve orada harcanan zamanın gerçekte 1960'lardan 1980'lere kadar arttığını bildirmektedir. Bu muhtemelen *pub*'ların bu dönemde giderek daha fazla kadın dostu olduğunu yansıtmaktadır. Daha yakın tarihli veri bulunamamıştır.

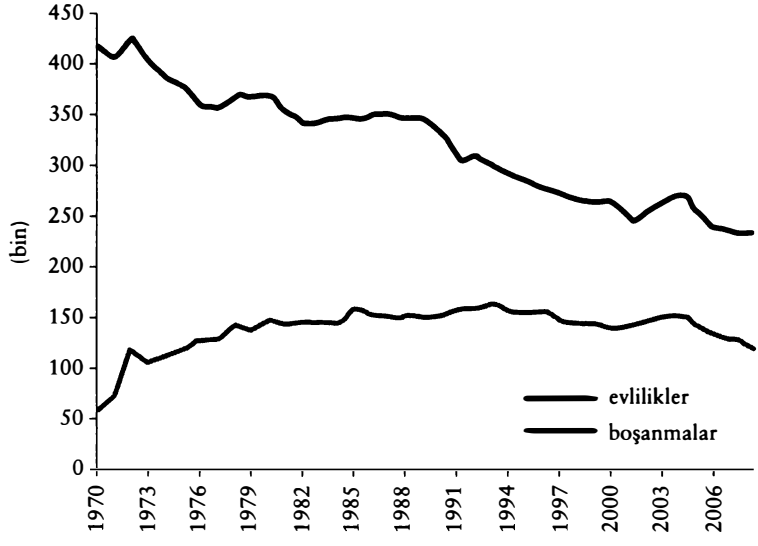
48 Bu konu Bauman tarafından *Liquid Life* ve diğer yapıtlarında güzel bir biçimde incelenmiştir.

49 OECD ülkelerinde değişen örgüt modelleriyle ilgili kanıt için bkz. Economic Cooperation and Development, *The Well-being of Nations: The Role of Human and Social Capital*, OECD, Paris, 2001.

50 Bkz. OECD Family Database, www.oecd.org/els/social/family/database (Erişim tarihi: 21 Kasım 2011).

51 Bkz. Patricia Morgan, *Marriage-Lite*, Civitas, Londra, 2000. Ne var ki, Evliliğin ilişkide istikrarı geliştirdiği sonucu son zamanlarda evlenen kişilerin sonuçta daha istikrarlı ilişki kurmaya eğilimli oldukları gerekçesiyle sorgulamışlardır. Bkz. Claire Crawford vd., *Cohabitation, Marriage, Relationship Stability and Child Outcomes: An Update*, Institute for Fiscal Studies, Londra, 2011.

GRAFİK 13
İngiltere'de Evlilik ve Boşanma



Kaynak: ONS [Birleşik Krallık Ulusal İstatislik Ofisi].

aliyet olarak düşünüldüğünde, boş saatlerin nasıl doldurulduğunu sormak yerinde olacaktır. Eğilimler karışıktır. Televizyon İngiltere ve diğer ülkelerde hâkim durumunu korumaktadır; İngiliz seyirci günde ortalama dört saatten fazla televizyon izlemektedir.[52] Video oyunları ve çevrimiçi toplumsal ağlar, özellikle gençler arasında giderek popüler olmaktadır. En az bir spor dalını oynayan İngiliz yetişkin sayısı 1990 ile 2002 arasında % 48'den 43'e düşmüştü; bu eğilim Kanada ve ABD'de aynı yönde görülmektedir.[53] Okumaya ayrılan zaman, İngiltere ve Fransa'da 1975'ten beri çok hafif artmıştır; yine de genel okur sayısı, özellikle gazete ve dergi okuru azalmıştır. ABD'de, okurlar ve okuma ayrılan zaman her ikisi birden ciddi biçimde düşmüştür.[54] İngiltere'de

52 Bkz. Broadcaster's Audience Research Board, *Trends in Television Viewing*, http://www.barb.co.uk/facts/tv-trends/download/2011-yy-TVTrends.pdf (Erişim tarihi: 23 Ocak 2012).

53 Sport England, *Trends in Sport Participation 1987-2002*, Sport England, Londra, 2002; Fidelis Ifedi, *Sport Participation in Canada*, Statistics Canada, Ottawa, 2005; Robert Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, Londra, 2000, s. 113.

54 Dale Sotherton vd., *Trajectories of Time Spent Reading as a Primary Activity: A Comparison of the Netherlands, Norway, France, UK and USA since the 1970s*, CRESC Working Paper 39 (www.cresc.ac.uk/sites/default/files/wp39.pdf; erişim tarihi: 12 Ocak 2012).

kültürel etkinliklere katılım, **Tablo 2**'nin gösterdiği gibi, 1986 ile 2003 arasında çok hafif yükselmiştir. Bu tür istatistikler kaçınılmaz olarak, kültürel karamsarlarla iyimserler arasında sürüp giden tartışmayı çözümleyemeyecek kadar ham verilerdir. Açık olan konu, Keynes'in boş zamanın artmasıyla birlikte orta sınıf kültürünün kitlelere yayılacağına dair görüşü gerçekleşmemiştir.

TABLO 2
İngiltere'deki Kültürel Etkinliklere Katılım

	1986/87 (%)	1996/97 (%)	1998/99 (%)	2000/01 (%)	2001/02 (%)	2002/03 (%)
Sinema	31	54	57	55	57	61
Oyunlar	23	24	22	23	24	24
Sanat galerileri/Sergiler	21	22	21	21	22	24
Klasik müzik	12	12	11	12	12	13
Bale	6	7	6	6	6	7
Opera	5	7	6	6	6	7
Çağdaş dans	4	4	4	4	5	5

Kaynak: Target Group Index [Hedef Kitle İndeksi], BM RB International; Cinema Advertising Association.

İngiltere ve başka yerlerde yükseköğrenimin geçen otuz yıl içinde genişlemesi doğal olarak boş zamana katkı gibi düşünülmüş olabilir. Ne var ki, yükseköğrenimin de giderek faydacı çizgide yeniden değer kazanması nedeniyle, onun statüsü artık kendini kanıtlayacak durumda değildir. Birincil işlevi öğrenciye "dönüştürülebilir yetenekler" öğretmek suretiyle "değer katmak" olan bir öğrenim artık bizim anladığımız anlamda boş zaman değil, ancak zahmettir – ücretli çalışmanın zahmetinde, ancak niteliği bakımından değil de yoğunluğu açısından ayrıdır.

Genel resim büyüme savunucuları tarafından her ne pahasına olursa olsun cesaretlendirici değildir. İngiltere'de kişi başına ulusal gelirin ikiye katlanmasına rağmen, 1974'te sahip olduğumuzdan daha fazla temel mala sahip değiliz; bazı bakımlardan, daha azına sahip olduğumuz söylenebilir. Gereksiz şeylerin peşinden koşturmaktan ihtiyaçları ihmal ettik. Bu yeri gelmişken, tabii, eğer bu bir istatistiki bir sanat eseri değilse, Dördüncü Bölüm'de tartışılan mutluluğun "düz çizgisini" açıklayabilir. Kişilerin yaşamlarının o zamankinden hiç de daha iyi olmadığını, doğru olarak hissetmesi mümkündür. İngiltere Ulusal İstatistik Müdürlüğü başındaki kişi Jill Matheson mutluluk için en çok öneli olan şeyleri "sağlık, ilişkiler, çalışma ve çevre –bizim temel malları-

mızla tümüyle örtüşen bir liste– olarak tanımlamıştır.[55] Bu açılardan yaşamlarımız 1974'ten beri dikkate değer biçimde iyileşmediği için, kendimizi daha mutlu hissetmiyor olmamız şaşırtıcı olmasa gerek.

O zaman 1974'lerin standartlarına geri dönmeyi mi öneriyoruz? Tam olarak gerekmiyor, o zamandan beri edindiğimiz lüks mallar gerçek refahımıza bir şey katmamış olsa da onlardan vazgeçmek incitici olacaktır (Bu zarar veren toplumsal değişimlerin her zaman çok basit biçimde sadece tersine çevrilerek düzeltilmesinin mümkün olamayacağıyla ilgili genel doğruya bir örnektir; aynen bir buhar ütüsüyle dümdüz hale getirilen bir insanın geri çevrilerek hayata geri döndürülemeyeceği gibi düşünebiliriz). Söylemekte olduğumuz şey ekonomi politikasının uzun vadeli hedefi bu nedenle büyüme olmamalıdır, ancak iyi yaşamı kolaylaştıracak şekilde kolektif varlığımızın yapılandırılması olmalıdır. Buna nasıl erişileceği en son bölümün konusudur.

---

55 Bkz. "How Happy Are You? Whitehall Is Keen to Know the Answer", *Guardian*, 26 Temmuz 2011.

YEDİNCİ BÖLÜM

Fare Yarışından Çıkış Yolları

> Kişiyi, tam huzur içinde yaşamak için onu yeterince ele geçirdiğine inandığı anda, her zaman kişinin elinden kaçırdığı bu hiç bitmek bilmeyen, nefes kesen ilerlemenin peşinde koşmanın anlamı nedir?
>
> – PAPA VI. PAUL, *Octogesima Adveniens*

Keynes kuşağı ekonomistleri, kişiler isteklerini tatmin etmek için daha etkin olurken, daha az çalışacaklar –ve rasyonel etmenler olarak böyle davranmaları gerekecektir– ve yaşamın tadını daha çok çıkaracaklardır. Keynes'in kehanetinin yerine getirilmesinin önünde iki engel tanımlamıştık: Güç ilişkilerinden kaynaklananlar ve insan isteklerinin doyumsuzluğundan kaynaklananlar. Bu ikisi, toplumları sürekli, amaçsız servet yaratmaya mahkûm eden bir açgözlülük etiği üretmek için birlikte çalışırlar – bu daha eski çağlarda mevcut olmayan bir anlamda kapitalizme özgü duran bir durumdur.

Uluslararası rekabet bu açgözlülük ateşini körükledi. Erişilen yüksek refah derecesine rağmen sürekli olarak daha çok mücadele etmemiz amacıyla hızımızı arttırmamız gerektiği, Çinliler ve öteki yoksul fakat çalışkan halklar tarafından söylenmekteydi. "Asya Yüzyılında Hayatta Kalmak" amaca yönelik bu eyleme yapılmış tipik bir çağrıydı: "İngiltere'nin oynanan oyunda en tepede kalmaya ihtiyacı vardır, oysa biz dört zayıf yanımız nedeniyle, şaşırmış bir durumdayız ... düşük ticari yatırımlar, daha zayıf yetenekler tabanı, daha az yenilikçi ve üretimci şirketler ve en hareketli yeni gelişen piyasalarda az varlık gösterilmesi."[1] Ancak niye, eğer zaten her şeye yeterince sahipsek, "en hareketli yeni gelişen piyasalarda" daha büyük varlık göstermek için mücadele etmemiz gerekiyor?

---

1 Adam Lent ve Mathew Lockwood, *Creative Destruction: Placing Innovation at the Heart of Progressive Economics*, Institute for Public Policy Research, Londra, 2010.

"Oyunumuzun en tepesinde" kalmak uğruna, eğlence yerine açgözlülüğü kutlamayı sürdüren bir sistemi savunuyoruz. Önderlerimiz ekonomik büyümenin sonsuza kadar sürdürülmesinden başka bir şey sunamıyor ve birçok kanıt olmasına rağmen dünyanın bizim bulunduğumuz kısmında kapitalist sistem yozlaşma aşamasına girmektedir. Bunun başlıca işareti finansın egemenliğinin artmasıdır; kendine âşık olan finans ancak yapılacak yararlı şeyleri giderek yitirmektedir. Bireysel kapitalizmin Anglo-Amerikan versiyonu daha çok yırtıcı bir plütokrasi yararına hareket etmeyi sürdürmektedir ve bu yırtıcı plütokrasinin üyeleri kendi talanlarını özgürlük ve küreselleşme sözleriyle haklı gösterirken en zengin ödülleri kendilerine toplamaktadırlar. Politik önderler sağlam iktidar kırıntılarının tadını çıkarmayı sürdürüyor; gerçeklik halkın gözünden hatta anlayışından çok iyi saklanmaktadır. Sistemimizin çekirdeğinde var olan ve yalnızca Augeas'ın pis ahırlarının temizlenmesi nedeniyle hoşgörüyle karşılanan ahlaki çürüme üzerinde düşünmesi çok vahim bir durumdur.

Sonu olmayan bir amaç olan ekonomik büyüme idealinin oldukça yakın tarihli olduğunu anımsamaya değer. İngiliz başbakanı Harold Macmillan 1959'da seçmenlerine, "hiçbir zaman bu kadar iyi olmadıklarını" söylerken Batılı kapitalist ülkelerin tüketim düzeyine hızla erişmekte olduklarını ve gelecekteki esas sorunun elde edilen bu yeni bolluğun demokratik biçimde bölüştürülmesini sağlamakla olduğunu savunan yaygın görüşü tekrarlamaktaydı. Galbraith'in çok etkili kitabı *The Affluent Society* (1958), "özel refah, kamusal sefalet" bu ruh halini yakalamıştı. İkinci Bölüm'de gösterdiğimiz gibi, bolluk varsayımı ve bunun sonucu olarak teknolojiye tepki gösterme ve çalışma dünyasından psikolojik uzaklaşma, 1960'lar Amerikan ütopik hareketlerinin geliştiği hayali ortamı oluşturuyordu.

Soru şudur: 1960'ların gerçekleşmesi an meselesi haline gelen Yüksek Mutluluk algısı niye 1980'lerin Darwinci kapitalizminin yeniden inşasına yol açtı? Reagan ve Thatcher'i iktidara getiren ve serbest piyasa köktenciliğine yol açan neydi? Marcuse izleyicilerinin düşlediği biçimde, Yüksek Mutluluğun bir yanılsama olduğunu görmek kolaydır. Birinci Bölüm'de analiz edilen nedenlerden dolayı, daha zengin ülkelerin, göreceli isteklerin gücü artarken daha az değil de, daha çok açgözlü olmaları bekleniyordu. Ama bu seküler eğilim dünyanın zengin kısmını evrensel bolluk şafağına getiren politik ekonomi sisteminin ani çöküşünü açıklamıyordu.

Soru şudur: Ekonomik büyüme niye o kadar hızlı ve kesin biçimde tüm ortaklı ekonomi politika hedeflerine karşı baskın çıkmıştır? Basit ama şaşırtıcı yanıt, politikalar sonucunda tam istihdama erişileceğinin varsayılmasıyla bir-

likte, *geriye başka ekonomi politika hedefi kalmamış* olmasıydı. Bu ekonomi biliminin maksimizasyon (en üst düzeye çıkarmayı) arayan ruhuyla, verilen bir kaynak stokundan en çok faydayı elde etme anlayışıyla daha fazla örtüşüyordu. O büyüme hedefinin ekonomi politikanın bir hedefi haline gelmesinin mümkün olması büyük ölçüde ülkelerin ekonomik performanslarını karşılaştırmaya olanak sağlayan ulusal gelir istatistiklerinin –GSYİH (Gayri Safi Yurtiçi Hasıla)– gelişmesi nedeniyle oldu. Ve yine, iki büyük yıkıcı savaşın sonrasında, ülkelerin savaşçı olması yerine kişileri zenginleştirmek hemen yakında gerçekleşecek bir mücadele hedefi gibi gözüktü.

İki yardımcı neden vardı. Birincisi, Batı'nın bir bütün olarak Sovyet Bloku'yla silah yarışını sürdürmek için büyüme hızını arttırmaya ihtiyaç duyduğunu düşünmesiydi. Sovyet sistemi 1960'larda Batı kapitalizminden daha büyümüş gözükmekle kalmıyor ancak özel tüketimi bastırmak suretiyle, büyüyen servetinin daha büyük bir kısmını askerî harcamaya ayırması mümkün oluyordu. Batı'nın hem silah hem tereyağı üretebileceğini göstermesi gerekiyordu. İkinci neden, daha hızlı bir ekonomik büyümenin iktidarın gerçeklerinden kaçmanın bir yolu olmasıydı. Yoksulların konumunu zenginler üzerindeki vergileri yükseltmeye gerek kalmadan iyileştirmek için bir yol sunuyordu. Bu ikinci açıdan, ekonomik büyüme işçi sınıfına, ulusal üretimin bölüştürülmesi üzerindeki saklı sınıfsal çelişkiyi ateşlemeden yarar sağlamayı amaçlayan bir solcu politikasıydı. 1960'ların büyüme havarileri esas olarak, kamu mülkiyeti mekanizmasından vazgeçmiş –ya da ABD'deki gibi, hiçbir zaman bu görüşü benimsememiş– solcu ekonomist ve politikacılardı fakat daha eşit bir toplum isteyen özlemlerini saklıyorlardı. Sovyet planlama sisteminin demokratik bir versiyonunu arzuluyorlardı; hedefler, destekler ve vergi teşvikleri aracılığıyla özel girişimi daha büyük enerjiyle dürtükleyen ve öte yandan bununla birlikte, yatırımların meyvelerinin daha büyük bir payını eğitim, refah ve kamu hizmetlerine ayıran bir sistem öngörüyorlardı. Bu özellikle yavaş büyüyen İngiltere için çekici olmuştu.

Ne var ki, bu yine de günümüzün kriz eğilimli Darwinci kapitalizminden bir parça ayrılmaktaydı. Thatcher (1979'da seçilmişti) ve Reagan'ın (1980'de seçilmişti) büyüme felsefesine eklediği esas bileşim malzemesi piyasa sistemine duyulan ideolojik inançtı. Daha hızlı büyümenin yolu planlamada yatmıyordu ancak piyasaların önündeki kırmızı bandın kaldırılması, daha hafif vergilerle teşviklerin geliştirilmesi, sendikaların gücünün azaltılması ve piyasaların özelleştirme ve kuralsızlaştırmayla genişletilmesinde yatıyordu. Bir arada atılacak bu adımlar sermaye tahsisini daha etkin hale getirecekti.

Thatcher-Reagan idaresi gelir eşitsizliğinin büyümesini de aynı zamanda "refah yaratıcılarının" teşviklerini geliştirdiği sürece kabul edilebilir görmekteydi: zenginden yoksula "azar azar akacaktı". Bu fikirler kümesi, Adair Turner'in adlandırdığı gibi, gelecek otuz yılda politik dünyanın her yanındaki egemen "etkili sağduyu" haline gelecekti.[2]

Geçmişe bakıldığında, Birinci Bölüm'de tanımladığımız isteklerin doyumsuzluğunu alevlendiren etken büyüme esaslı felsefeden daha çok piyasa esaslı büyüme felsefesine kaymak olmuştu. "Büyüme planı yapmak" yoksulun refahını yavaş yavaş zenginin standardı düzeyine getirmekten başka bir şey gerektirmemektedir. Tersine, piyasa öncülüğündeki büyümeye güvenmek büyüme sürecinin *toplumsal* sonuçlarına herhangi bir ilgi duyulmasından vazgeçmenin işareti olmuştu. Ekonomik sistemin hızının piyasalarda ifade edilen bireysel tatminin en üst düzeye çıkarılmasına göre ayarlanması gerekecekti. Bireyler artık bütünlerin parçası olarak görülmeyecek; bütünler basit olarak bireysel parçalarının toplamını ifade edecekti. Ekonomik yaşamın ham bireyciliğe indirgenmesinin tarihi 1970'lere kadar götürülebilir. Ekonomide, bireysel ekonomik davranışını inceleyen mikroekonomi, ekonomiyi bir bütün olarak inceleyen makroekonominin yerine geçti; politik düşüncede ise, bireylerin hak ve ödevleri grupların hak ve ödevlerinin yerine geçti. Bu tür piyasa düzeni, doğal olarak hukukun üstünlüğüne bağlıydı; ancak bireysel refah arayışının önünde hiçbir ahlaki, politik ve kültürel kısıtlama kalmamıştı; tek kısıtlama büyümenin önündeki doğal sınırlardan kaynaklanabilecek kısıtlama olabilirdi.

Bilinçte gerçekleşecek herhangi bir radikal kayış kriz uyarısına ihtiyaç duymaktadır. Serbest piyasacılar için bu "Keynesçi ekonominin krizi" olmuştu – yükselen işsizlik ve yükselen enflasyonun bileşimi Milton Friedman tarafından tam istihdam politikasının kaçınılmaz bir sonucu olarak tanımlanmıştı. Serbest piyasacılar bazı etkili noktalar geliştirmişlerdi: var olan sistem sertleşmişti; sendikaların gücü aşırılaşmış ve vergi oranları yeniden bölüşümden uzaklaşarak cezalandırıcı nitelik kazanmıştı. Ne var ki, Keynesçi sosyal demokrasiyi daha kesin biçimde yıkan olay 1973 ve 1979'da petrol fiyatlarında görülen iki yüksek çıkış olmuştu. Bu çıkışlar bugünün parasıyla toplam 1.900 milyar ABD Doları'na eşdeğer bir tutarın zengin petrol ithalat-

2 Adair Turner, *Economics after the Crisis: Objectives and Means*, Lecture 3: Economic Freedom and Public Policy: Economics as a Moral Discipline, Lionel Robbins Memorial Lecture (http://www2.lse.ac.uk/publicEvents/pdf/20101013%20Adair%20Turner%20transcript.pdf; erişim tarihi: 12 Ocak 2012).

çılarından petrol üreticilerine, esas itibariyle Orta Doğu şeyhliklerine yapılan transfere karşılık geliyordu. Enerji maliyetlerindeki yükseliş petrol tüketicilerinin gerçek gelirlerinde bir düşüş gerektirdi. Sendikaların öncülüğünde ücret indirimlerine karşı başlatılan geniş çaplı hareket karşısında, bu transferin yükü başlangıçta ücretler yerine karların üzerine yıkıldı. Kâr oranlarının tam istihdam taahhüdünden vazgeçilmek suretiyle yeniden düzeltilmesi, sendikaların ücretler üzerindeki denetiminin kaldırılması ve ekonominin imalat sektöründen hizmet sektörüne kayacak şekilde yeniden yapılandırılması serbest piyasa ideolojisinin ideal destek bulduğu somut bir tasarı haline geldi. Gerçekte, Reagan ve Thatcher hükümetleri ekonomileri işadamlarına geri verdi. Devletin sevk ve idare, mülkiyet, düzenleme, tahsis ve bölüşüm alanlarındaki rolü sert bir biçimde küçültüldü. Hükümetler piyasa güçlerinin toplumsal sonuçlar elde etmeye yöneltme çabalarından vazgeçtiler ve kendilerini başarılı piyasa performansını sağlayacak koşulların çerçevesini oluşturmakla sınırlandırdılar. Ulusların refahının, ilk olarak Adam Smith ve izleyicilerinin ileri sürdüğü tezlerin bir tekrarı olarak, açgözlülüğü toplumsal kısıtlamalarından serbest bırakmak suretiyle, ekonominin daha hızlı büyümesi sağlanmış olacaktı.

Bu tür bir dünyada, kapitalizmin sona ermesini gerektiren bir neden yoktur; yeter ki, her şey plana göre yürüsün. Keynes'in doygunluk kavramına yer yoktur: sistemin ilerlemesi yeni istekler yaratacak ve statüye bağlı rekabeti sınırsız biçimde teşvik edecektir. Zengin ülkelerin çalışarak ve daha az tüketerek kazandıkları ünlerini sürdürmeleri yönündeki eğilimleri küreselleşme mantığı ve ek olarak gelir eşitsizliğiyle karşılanması mümkündür. Ancak, doğal olarak, böyle bir sistemin bir plana göre hareket etmesi mümkün değildir. Hem ekonomik hem de ahlaki açıdan verimsizdir. Yalnızca refahın ne için olduğuna dair anlamı, iyi yaşam dilini yitirdiğimiz için kendini sürdürmektedir. Aşağıda belirtilecek birkaç istisna dışında, ekonomi biliminde ve politika kuramındaki ana akımlar bireysel seçimler arasında tarafsız olması gerektiğini savunmaktadır. Ancak bizimki gibi bir sistem içinde, bu kaçınılmaz ve kaçılmaz bir şekilde sistem ve araçların seçimini en büyük refah ve güç sahibi olanların eline terk etmektedir.

Böylelikle en sonunda esas soruya dönüyoruz: Doyumsuzluğun şiddetli saldırısını tersine çevirmek ve amaçlarımızı iyi yaşam yönüne doğru yeniden yöneltmek için Batılı toplumlarda hangi entelektüel, ahlaki ve politik kaynaklar hâlâ mevcuttur?

ERDEME YENİDEN DÖNÜŞ

Filozof Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde* adlı kitabında okuyucuya tüm doğal bilimleri yok eden bir afet düşlemelerini istemektedir. Geriye yalnızca kuramsal bağlamından koparılmış gerçeklik parçaları ve pratik kalmıştır. MacIntyre, "içinde yaşadığımız gerçek dünyada, ahlak dilinin tasvir ettiğim hayali dünyadaki gibi aynı vahim düzensizlik halinde olduğunu" söylemiştir. Sahip olduklarımız, onlara tutarlılık kazandıran kavramsal tasarı ve bağlamlardan koparılmış geçmiş ahlaki değerlerden parçalardır. Ama gerçekleşen herhangi bir afet bilmiyoruz. Ahlaki sorunları incelediğimiz akademik disiplinler bunun farkında değildir. Yalnızca üzerinde hararetle tartıştıkları parçaların farkındadırlar. Bu nedenle, ahlaki tartışma bitmeyecek gibidir ve çeşitli ahlaki inançlar arasındaki *tarafsızlık* ilkesinin modern liberal devlet açısından mümkün olan tek duruş olduğu düşünülmektedir.[3]

MacIntyre'ın aklındaki afet modern devlet ve ona eşlik eden ideolojinin yükselişidir. Böylelikle, öngörebildiği mümkün olan tek çare, politik dünyadan tümüyle geri çekilmektir – yeni bir manastır yaşamı. Peygamberce bir tarzda, "bu aşamada önemli olan," diyerek vardığı sonuçta, "zaten üzerimizde gezinmekte olan yeni karanlık çağlar boyunca sürdürülebilecek sivil, entelektüel ve ahlaki yaşamın içinde yaşayacağı topluluğun yerel biçimlerinin inşasıdır ... bir Godot beklemiyoruz, ancak başka bir –kuşkusuz çok farklı– St. Benedict bekliyoruz."[4] MacIntyre'ın sözleri, Batı'da son otuz yılda ortaya çıkan çevrecileri akla getiriyor; aynı zamanda, Amerika'daki gönüllü basitlik yanlıları hareketi ve İtalya ve başka yerlerdeki yavaş yiyecek hareketleri de benzer örneklerdir.

MacIntyre bize uygarlığımızın hastalıklarıyla ilgili güçlü bir tanı sunuyor ancak politik reformun olanakları hakkında çok umutsuzdur. Gerçekte, yakın zamana kadar, Batı dünyasında kamu politikası her zaman açıkça olmasa da üzeri örtülü bir şekilde, iyi yaşam ve iyi toplum fikirleriyle şekillendirilmiştir. Bu fikirler başarısızlığa mahkûm değildir; yukarıda ana hatlarıyla çizdiğimiz politik mücadele içinde yenilgiye uğramıştır. Onları yeniden merkezdeki eski yerlerine yerleştirmek yalnızca bir nebze politik cesaret gerektirecektir. MacIntyre'ın öngördüğü türden özel girişimler alkışlanmalıdır ancak arkalarında kamu desteği olmadan tehlikeli ve marjinal kalacaklardır. St. Benedeict'den önce, İmparator Konstantin'in yaşamış olduğu unutulmamalıdır.

---

3 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1981 s. 1-3 (*Erdem Peşinde*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001).

4 *A.g.e.*, s. 263.

Eski toplumsal ahlaki değerlerden günümüze kadar gelen parçalar arasında, en kapsamlı olanı Katolik toplumsal öğretisidir ve 1891'de *Rerum Novarum*'la başlayıp 2009'da *Caritas in Veritate*'ye kadar devam eden on iki papalık genelgesinde uygun biçimde özetlenmiştir. Bu öğreti, doğal olarak belli bir Kilise'nin özelliğidir, ancak onu takdir etmek için Katolik veya Hıristiyan bile olmaya gerek yoktur. Protestan mevkidaşlarının çoğundan farklı olarak, Katolik Kilisesi her zaman pagan bilgeliğinin en iyi yanlarına açık olmuştur. Mülkiyeti savunması, adil fiyat ve ücret istemesi ve açgözlülüğü ve tefeciliği lanetlemesi İncil'e olduğu kadar Aristo'ya da çok şey borçludur. Katolik öğretisinin belirgin biçimde Hıristiyan olduğu ve oldukça Aristo düşüncesinin dışında kaldığı yer onun çalışmayı insan günahlarının kefareti/cezasının çekilmesi biçimindeki vurgulamasıdır (XI. Pius, "İnsan aynen bir kuşun uçmak için doğmuş olduğu gibi çalışmak için doğmuştur," diye yazmıştı). Katolik toplumsal düşüncesinin *aralıksız devam eden* zahmeti hiçbir zaman destelemediğini söylemektedir. 20. yüzyıl başları Amerikan ilahiyatçılarından Monsenyör John Ryan, "Gerçek ve rasyonel öğreti," diye yazmıştı, "insanların tüm nüfusa yetecek kadar yeterli ihtiyaç mallarını ve makul konfor verici ve kolaylık sağlayıcı malları ürettikleri zaman, kalan zamanı akıl ve iradelerini, daha yüksek bir yaşam için harcama gerekliliğidir."[5]

Katolik öğretisinin birçok güçlü yanından birisi onun devlet sosyalizmine ve denetimsiz kapitalizme karşı eşit ölçekte arada durmasıydı. XIII. Leo'nun 1891 tarihli *Rerum Novarum*'u (altbaşlığı: "On the Condition of the Working Class [İşçi Sınıfının Durumu Üzerine]") Marx'ın gurur duyması muhtemel görkemli bir kapitalizm kınamasıyla açılmaktadır:

> Bundan dolayı, çalışan insanların işverenlerin katı yürekliliğine ve denetimsiz rekabetin hırsına teslim olması, tecrit edilmesi ve çaresizliği azar azar gerçekleşmektedir. Doymak bilmez tefeciliğin verdiği zarar çoğalmaktadır ... Buna emeğin kiralanmasının ve ticaretin yürütülmesinin göreceli olarak çok az kişinin ellerinde toplanması da eklenmelidir; böylelikle, az sayıda çok zengin insan kaynayan emekçi kitleler üzerine kölelikten biraz daha iyi denebilecek bir boyunduruk yerleştirmeye muktedir olmuştur.[6]

Ne var ki, Papa'nın önerdiği çareler, öğretilerini tehlikeli yanlışlık olarak kınadığı Marx'ınkilerden çok uzak kalıyordu. Toplumsal sorunun çözü-

---

5 Akt. Juliet Schor, *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*, Basic Books, New York, 1991 s. 121.

6 Pope Leo XIII, *Rerum Novarum*, 1891, paralipomenon 3.

mü, özellikle mülkiyetin yaygın bölüşümüne dayanan "sınıflar arasında adalet" oluyordu. Katolik ideali küçük aile çiftliği ya da atölyesiydi. Bir erkek (kadınların ilk genelgelerde eş ve anne olma dışında özelliklerinden söz edilmezdi) "kişiliğinin izini" mülkiyet aracılığıyla toprak üzerinde bırakacak ve ailesinin güvenliğini sağlayacaktı. Ücretler ve çalışma koşulları tutumlu kişinin mütevazı mülkleri edinmesine yetecek kadar yeterli olmalıydı; tatiller çalışmanın yorgunluğunu ve yıpranmasını iyileştirecek ve ruhani toplantılara katılacak kadar yeterince boş geniş olmalıydı. *Rerum Novarum* inancını devlete değil fakat en başında Kilisenin kendisinin geldiği, aracı organlara (bunları biz şimdi "sivil toplum" olarak aldırıyoruz) gösteriyordu. Zenginin hayırseverlik ödevi vardı; işverenler ve çalışanlar Katolik politik partileri ve ticaret dernekleri kurmak için teşvik görüyorlardı. Devletin rolü, başlangıçta adaletin arka durağı ve nihai teminatı olarak kısıtlanmasına rağmen, "sınıflar arasında adalet" amacı olarak (Papalık – ç.n.) genelgeleri tarihinde tedricen genişlemesi daha da hırslı bir hale geldi.

Bu Katolik öğretiler çeşitli biçimde, "bölüşümcülük", "korporatizm", "kişilikçilik" olarak etiketlenmişlerdir. Özel mülkiyetin kapitalist olmayan, piyasa dışı biçiminin bir savunması olarak görülebilirler; mülkiyetin ödüllerinden daha çok ödevlerini vurgulamışlardır, hayırseverliğe önem vermişler ve yoksul için tercihli saygı talep etmişlerdir.

Tüm papalar, yine de, ısrar etmekteydi: "Yeryüzündeki şeylerin yaşamın ortaya çıkışını dikkate almadan doğrudan değerlendirilmesi mümkün değildir ... Gelecek düşüncesini dışarıda bırakın ve gerçek neyin iyi, neyin doğru olduğu kavramı hemen yok olacaktır; hayır, bütün evren tasarısı karanlık ve ürkütücü bir gizem haline gelecektir."[7] Kısacası, dinsel inanç ve din kurumları, doymak bilmezliği denetlemenin tek yoluydu.

Katolik sosyal kuramının esas seküler meyvesi "sosyal piyasa ekonomisi" olmuştu.* 1940'larda bir grup Nazi karşıtı aydın tarafından geliştirilen bu kuramın esas amacı, yoğun biçimde kartelleşmiş, sarsılmış ve ödün vermiş Alman ekonomisini aile ticarethaneleri temelinde yeniden inşa etmekti; böylelikle, özgürlüğün vazgeçilmez koşulu olarak görülen varlıkları yaygınlaştırma amacı güvenceye alınmış olacaktı. Katı miras vergileri herkes için adil başlangıç koşullarını sağlamış olacaktı; tüm tabakaların güvenini kazanmak için büyük fabrikalarda ve ulusal düzeyde işveren ve çalışanların "birlikte ka-

7 *A.g.e.*, paralipomenon 21.

(*) İtalyan Faşistlerinin "korporatif devlet" kuramı Leo'nun genelgesindeki fikirlerin sahtekârca bir uygulamasıydı.

rar alması" gerekliydi. Bu fikirler ilk olarak 1948'de Hıristiyan Demokratlar ve ondan sonra 1959'da Sosyal Demokratlar tarafından onaylandı. Sosyal piyasa ekonomi kuramı Avrupa Birliği'nin toplumsal modelini şekillendirmeye yardımcı oldu. Göreceli olarak zayıf bir devlet ancak güçlü sivil kurumlar onun ayırıcı özelliği oldu. Kıta Avrupası sosyal Katolisizmi, Montesqieu ve Tocqueville gibi Fransız düşünürlerinin sosyolojik liberalizmi, Thatcher dönemi öncesindeki İngiliz Muhafazakâr Parti'nin önderleri tarafından benimsenen Burkeci muhafazakarlık ve geriye ortaçağ loncalarına kadar uzanan çeşitli melez mülkiyet biçimleri (örneğin, yardımlaşma cemiyetleri ve çalışan kooperatifleri gibi) arasında güçlü aile ilişkileri vardır.[8]

Protestan dünyasında, sosyal Katolisizme paralel bir katkıyı, kabaca "Yeni Liberalizm" olarak etiketlemek mümkündür. Katolik karşılığının tersine, bu seküler, ilerici ve genel olarak devletçiydi, fakat pratikte aynı sonuçların birçoğuna yaklaşıyordu. İngiltere'de 1914 öncesi dönemde, ilk Yeni Liberalizm dalgası benzer biçimde, yoksulların sıkıntılı durumundan esinlenmişti. Hegelci İdealizmin etkisi altında kalarak, politik ekonomistlerin "klasik" liberalizmini güncellemeyi amaçlamışlardı. *Homo Economicus* topluluk içinde ötekilerle birlikte kendini gerçekleştiren bireyin resmini öne getiriyordu; devlet hak ve sözleşmeleri yürürlüğe koyan bir organdan ortak iyiliği içinde barındıran bir organ konumuna yükseltiliyordu. Yeni Liberaller reformcu tasarılarını özel iki tezle destekliediler. Birincisi, ahlaki başarısızlık sadece ya da esas olarak karakter bozukluğu değildir ancak hastalıklı bir toplumsal çevrenin ürünüdür. İkinci olarak, kuralsızlaştırılmış kapitalizm refah sahibine, yoksulluğun iyileştirilmesi için adil olarak uygulanabilecek "hak edilmemiş bir ek" (ya da "vergilendirilebilir artı değer") sağlamaktadır. Yeni Liberalizmin başlıca araçları, bundan dolayı veraset vergisi ve kademeli gelir vergisiydi ve bunlardan elde edilen gelirler eğitim, toplumsal koruma ve iyileştirici önlemler için harcanacaktı. Yeni liberal "muktedir devlet" kuramı –insan gelişimini mümkün kılan bir devlet– daha sonraki birçok kuramın öncüsüdür; bunların arasında, amaçlarını devlet eylemini bireysel "yetenekleri" kolaylaştırmak olarak koyan Amartya Sen ve Martha Nussbaum'ın kuramları da vardır.

Keynes, Beveridge ve Roosevelt'le bağlı olan Yeni liberalizmin ikinci bir dalgası sorunlu 1930'lar ve 1940'larda kök saldı ve 1950'ler ve 1960'larda ol-

8 Bkz. David Marquand, *New Statesman*, 22 Ağustos 2011. Marquand Avrupa Birliğinin kurucularının başarılarının, "Roma Katolik Kilisesiyle Fransız Devriminin idealleri arasında tarihsel bir uzlaşmayı" gerçekleştireceğini iddia etmesi inandırıcıdır ve bu da Almanya ile İtalya'nın kapitalist dayanışmasını mümkün hale getirecektir.

gunlaştı. Keynes klasik piyasa ekonomisindeki en önemli "yarığı", onun sürekli tam istihdam sağlayamamasını kapatmayı amaçlıyordu. *İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi* adlı kitabında, tüm potansiyel kaynakların kullanımını güvence altına almak için gerekli toplam talebi sağlamanın devletin ödevi olduğunu iddia etmişti. Sürekli tam istihdam yalnızca güvenliğin esas koşulu olmakla kalmıyor ancak gördüğümüz gibi, Keynes'in herkese iyi yaşam olanağını vermek için mümkün olan en kısa sürede, "ekonomik zorunluluk" engelini aşmak için düşündüğü etik tasarımının bir parçasıydı. İngiliz refah devletinin kurucusu ve özgün Yeni Liberallerden birisi olan William Beveridge, beş büyük kötülük olan sefalet, cehalet, istek, aylaklık ve hastalığı ortadan kaldırmayı amaçlıyordu. Ünlü yapıtı Report'un (1942) katkısı kişilere, zorunlu sosyal güvenceyle, emeklilik, işsizlik ve sakatlığın "tehlikelerine" karşı "beşikten mezara kadar" güvence sağlamaktı. Her ikisi de toplanan vergilerle finanse edilen bir Ulusal Sağlık Hizmeti ve okul sistemi, Beveridge'in büyük tasarımını tamamlamış olacaktı. Başkan Franklin Delano Roosevelt tarafından Büyük Bunalım içindeki ABD ekonomisinin çöküşünü bir süre için geciktirmek amacıyla, Yeni Düzen getirilmişti. Bir yandan Yeni Düzen politikaları ABD ekonomisindeki belli sektörlerin sorunlarına verilen büyük ölçüde pragmatik yanıtlar olurken; Roosevelt 1933'te yemin töreninde yaptığı konuşmasında, Aristocu bir tarzda ve İncil'i çağrıştıran sözlerle, "para simsarlarını tapınaktan kovmaya" yemin etmişti. Yeni Düzen programları devam etti ve hatta 1960'larda, etnik azınlıkların yaşam şanslarını iyileştirmek için kapsamı genişletildi.

Sosyal kuramın üçüncü bir kısmı 19. yüzyıl sonlarında devrimci sosyalizmden koparak başlayan sosyal demokrasi tarafından sağlandı. Başlıca iddiası, üretim araçlarının ortak mülkiyeti olarak tanımlanan sosyalizme demokratik araçlarla (yani, parlamentoda çoğunluk sağlayarak) erişmenin mümkün olmasıdır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, şimdi komünizmden geri dönülmez bir şekilde ayrılan demokratik sosyalizm, hâlâ sosyalizmi getirmeyi amaçlayan bir kesim ve sosyalist amaçlarını terk ederek yoksulların koşullarını iyileştirmek için reform yapılan bir kapitalizme inanan ve kendilerini sosyal demokrat olarak adlandıran bir kesim olmak üzere ayrılmışlardır. Bundan dolayı sosyal demokrasi özel ve kamu sektöründen oluşan bir "karma ekonomi" içindeki Yeni Liberalizme güçlü eşitlikçi bir inanç katmıştır. Temel model üzerindeki farklı çeşitlerle, kendisine İngiltere, Fransa, İtalya ve İskandinavya'da politik yer edindi.

Ekonomi bilimi de, içinde eski ahlaki değerlerden parçalar saklamaktaydı. Bilimsel ekonomi, piyasa hegemonyası üzerine önemli nitelendirmeler koya-

rak hayata başladı. Adam Smith devlete, genel rekabet koşullarını sağlama yükümlülüğü yanında, savunma, adalet idaresi ve kamu kurum ve işlerini "kurma ve sürdürme" başlığı altında üç ödev verdi; bunlar, toplumun tümü için yararlı olmasına rağmen, özel girişimcilere geri ödemeyecekti ve bu nedenle, onları tümüyle toplanan vergilerden karşılamak mümkündü. Bu üçüncü kategoriye eğitim de dâhil edilmişti.[9] Bu piyasa dışı mallar iması, modern *kamu* malları ve *değer* malları kuramına dönüşecekti: toplumların istediği ve sahip olmaları gereken ancak çeşitli teknik nedenlerden dolayı piyasaların üretmeyeceği mallardır. 19. yüzyıl sonunda, refah ekonomistleri gelirin yeniden bölüştürülmesi için, son Dolar ya da Sterlin'in değerinin zenginler için yoksullara olduğundan daha az değersiz olduğu önermesini temel alarak, eşitlikçi tezler geliştirdiler ve bunun sonucunda daha fazla eşitlik toplam fayda ya da refahı arttırmış olacaktı. Tipik olarak, yine de, ekonomi bilimi esasta etik tezler olan görüşleri "piyasanın başarısızlığı" dilini kullanarak kendi faydacı çerçevesi içine gizlice yerleştirdi; böylelikle, bu görüşlerin ahlaki keskinliğini törpülemiş oldu.

Bununla birlikte, bu üst üste gelen toplumsal kuram parçaları, Batı toplumunun 20. yüzyılın birinci yarısında, Keynes'in ütopyasının ahlaki ve maddi koşullarını gerçekleştirme yönünde büyük adımlar atmasını sağlamak için yeteri kadar etkiliydi. Ana politika konularının birçok varyasyonuna karşı adil yaklaşmamız mümkün değil ancak hükümetlerin tüm yurttaşları için gerekli maddi refah koşullarını sağlamayı bilinçli olarak amaç edindiğini söyleyerek özetlenebilir. Kapitalizm ortadan kaldırılmamıştı, ancak Anthony Crosland (*Future of Socialism* [*Sosyalizmin Geleceği*] adlı kitabında) gibi düşünürlerin kapitalizmin hâlâ aynı canavar olup olmadığından kuşku duyacağı derecede kısıtlanmıştı. 1950'den 1975'e kadar geçen yirmi beş yılın başlıca başarıları, sürekli tam istihdamın sağlanması, kademeli artan gelir vergileriyle eşitsizlikte azalma, toplumsal güvencede büyük bir yaygınlaşma ve barışın korunması olmuştu. Üretkenlikteki artışlar, yalnızca çok hafif bir enflasyonla, gerçek ücretlerin artmasını ve çalışma saatlerinin düşmesini mümkün hale getirdi. 19. yüzyıldaki türden onur kırıcı, aşağılayıcı bir yoksulluk ortadan kaldırılmıştı. Sağlık, eğitim ve kadın haklarında ilerlemeler kaydedilmişti. Bu dönemin büyük bir bölümünde, ekonomik büyüme tüm karma politikaların bir yan ürünü olarak değerlendirilmişti; bağımsız, baskın çıkan bir politika hedefi olmamıştı. Tüm sınıfların yaşam standartlarındaki gerçek iyileştirmeleri temel alan güçlü toplumsal bağlılık vardı.

9 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Lawrence, Kan. Digireads.com, 2009, s. 407 (*Milletlerin Zenginliği*, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006).

Bir çok bakımdan dönemin politik ekonomisi hayran duyulacak derecede bizim temel mallarımızın gerçekleştirilmesine uygun hale getirilmişti. Sorun onun kendisini bu deyimlerle tanımlayacağı dili yitirmiş olmasıydı. Batılı toplumları 1970'lerde dize getiren ekonomik ve toplumsal sorunlardan kurtulmayı başaramamasının ana nedeni bu olmuştu. Tarihçi Peter Clarke'ın "ahlaki" ve "mekanik" reformculuk arasında ayrım yapması yararlıdır. Ahlaki reformculuk maddi koşullardaki iyileştirmeleri kişilerin ahlaki koşulunun yükseltilmesi olarak görüyordu; mekanik reformculuk sadece onların zenginliğini arttırmayı amaçlıyordu.[10] Dinin çöküşü ve ekonomi bilimi ve politik felsefede bireyselci modanın güçlenmesi sonucunda etik dillerinden kopan "ahlaki" liberaller tümüyle "mekanik" tezlere geri döndürüldüler. Daha iyi beslenmenin, daha iyi konutta yaşamanın, daha iyi giyinmenin, daha sağlıklı olmanın ve daha iyi eğitilmiş işgücünün üretkenlik üzerindeki olumlu etkisini vurguladılar. Bu hemen hemen kesinlikle doğruydu. Ne var ki, genel kabul görmüş dil bir kez geçerli olduktan sonra, ahlaki reformcular, reformlarının çalışma ve tasarruf teşviklerini azaltmak ve üretimci sektörden kaynak çalmak suretiyle verimsizlik yarattıklarına dair kendilerine yapılan suçlamalara karşı savunmasız kaldılar. 1950'ler ve 1960'lar toplumsal liberalizmi kar dürtüsü yerini alacak bir şey bırakmamıştı; yalnızca, "piyasa başarısızlığına" uygulanabilecek sınırlamalar vardı. Böylelikle, toplumsal liberal devletler 1970'lerde mali bunalıma girdiği zaman, kısıtlanmamış kişisel çıkar felsefesinin yeniden şekillendirilmesine karşı sunacak entelektüel düzeyde inandırıcı bir savunmaya sahip değillerdi. Vergi oranları tepe taklak düştü, refah devleti dizginlendi, devlet endüstrileri özelleştirildi ve finans sektörü serbest bırakıldı.

Coup de grâce (öldürücü vuruş) komünizmin çöküşüyle birlikte geldi. Soğuk Savaş döneminde, Batı'nın komünizmin çekiciliğine karşı kendi iyi yaşam kavramını bildirmek zorundaydı. Bu zorunluluk şimdi geçmişti; ideolojik bir rakip kalmamıştı; komünist Rusya sonrası dönemde, uzun süre bastırıldıktan sonra, açgözlülük içgüdüsü şiddetli bir şekilde zincirlerinden kurtulmuştu. Kapitalizmin son bunalımı kendiliğinden kapitalizm karşıtı patlama hareketleri başlattı ancak henüz herhangi bir alternatif ideolojinin çıkışına yol açmadı. Piyasa bireyselciliği mahalledeki tek oyun olarak kalmıştı.

Ne var ki, bizim durumumuzun ironisi tanımladığımız şekliyle, iyi yaşamımızı artık verimliliğe feda etmememiz gerektiğidir. Eğer, gerçekte, Keynes'in söylediği gibi, "servet birikiminin artık yüksek toplumsal öneminin

10 Peter Clarke, *Liberals and Social Democrats*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

kalmadığı" yere erişmişsek, "servet birikimini teşvik etmek korkunç derecede yararlı olmaları nedeniyle, şimdi tüm bedellerine karşılık sürdürdüğümüz servetin bölüştürülmesini ve ekonomik ödül ve cezaları etkileyen her tür sahte ahlaki ilkeyi ... toplumsal adetleri ve ekonomik pratikleri ..." gözardı etmekte özgür hale geliriz. Pratikte bunun anlamı nedir?

TEMEL MALLARI GERÇEKLEŞTİRMEK İÇİN TOPLUMSAL POLİTİKA

Bir parti manifestosu yazma işinde değiliz ve bu nedenle yalnızca genel göstergeler verebiliriz. Hedeflerimize derhal erişilebileceğini de öngörmüyoruz. Keynes gibi, biz de "geleceğe uçmak" istiyoruz, buna rağmen, biz aynı anda onunkinden hem daha çok hem de daha az tercih edilecek bir konumdayız. Bu konum daha çok tercih edilebilir, çünkü şimdi dört ya da beş kat daha fazla refah sahibiyiz; daha az tercih edilebilir, çünkü ona ve okurlarına doğal olarak gelen ahlaki dilin büyük bir bölümünü yitirmiş durumdayız. Yine, başka bir neden nüfus artışı ve doğal kaynakların tükenmesinden kaynaklanan yeni kıtlık kaynaklarının geleceğimizi tehdit etmesidir.

Temel malları gerçekleştirme yoluna girmiş bir ekonomik örgüt neye benzeyecekti? Herkesin temel ihtiyaç *ve* makul rahatlık standartlarını tatmin edecek kadar yeterince mal ve hizmet üretmesi gerekecekti. Bundan başka, zorunlu çalışma miktarında büyük bir indirim yaparak kendine yönelik faaliyet olarak anlaşılması gereken boş zaman için serbest zaman yaratması gerekecekti. Refah ve gelir bölüşümünde daha az eşitsizlik sağlayacaktı; bunun amacı çalışmaya teşviki azaltmak değil ancak sağlık, kişilik ve dostluğun toplumsal temellerini iyileştirmek olacaktır. En son olarak, temel dostluk ve doğayla uyumluluk mallarını gerçekleştirmeyi amaçlayan bir toplum merkezileşme ve küreselliğe daha az ancak yerelliğe daha çok ağırlık verecekti. Bu maddi gereksinimler birbirine bağlıdır ve içlerinden birinin gerçekleştirilememiş ötekilerine zarar verecektir. Eğer kişilerin maddi yeterlilik standartlarına erişmek için çok çalışması gerekirse, boş zaman gibi temel mallardan birisi feda edilecektir. Yeterince maddi mala sahip herkes için büyük eşitsizlik uygun düşebilir ancak bu koşullardaki azınlığın yeterlilik düzeyinin üzerine çıkmak isteyeceği gerçeği doyumsuzluğu canlandıracak ve refahı tehlikeye düşürecektir. En son olarak, ister üretimde ister politik yaşamdaki yerelcilik düşüncesi, kişilik, saygı ve doğayla uyumluluktan ayrılmaz gibi gözükmektedir.

Bu amaçları gerçekleştirmek için politikayı nereye kadar zorlamak gerekiyor? Konunun can alıcı noktası liberal bir devletin ne kadar çok çalışıla-

cağına ve ne tüketileceği hakkında bireylerin kararlarına karışmakta ne derecede haklı görüleceğinde bulunmaktadır. Liberal ekonomistler ve filozoflar paternalist olmamaya inanmışlardır; yani, çıkarlarını en iyi şekilde değerlendirecek kişilerin bireylerin kendisi olduğu ve eğer değerlendiremiyorlarsa, yanlış yapmakta serbest bırakılmaları gerektiği görüşüdür. Ekonomistler kişilerin istedikleri kadar çalışmalarına izin verilmesi gerektiğine ve tüketicilerin satın almak istediklerinin ne üretileceğini belirlemesi gerektiğine inanırlar, çünkü yalnızca bireysel tüketicilerin isteklerini tatmin eden malların tahsisi topluluğun refahını en üst düzeye çıkarabilir. Daha genel olarak, en modern liberaller bu meselelerde devlet tarafından "tarafsızlık" ilkesinden yapılacak herhangi bir ayrılık bireysel özgürlüğün çiğnenmesi anlamına gelecektir.

Bizim konumumuz zorlayıcı olmayan paternalizm olarak tanımlanabilir. Devlet gücünün temel malları teşvik etmek için kullanılabileceğine inanıyoruz, ancak bu teşvik esas kişilik malına zarar vermediği yere kadar yapılmalıdır. Bizim tercihimiz bu nedenle, zorlayıcı olmayan önlemler olacaktır. Böylece, aşağıda önerdiklerimiz bireylerin seçim özgürlüklerine yeni sınırlamalar koymaksızın, bazı davranış biçimlerini teşvik etmeyi ya da caydırmayı kapsamaktadır; gerçekte, bizim önerilerimiz bireyin seçim özgürlüğünü arttırmak üzere tasarlanmıştır.

Birinci Bölüm'de, çalışma dolabını güden ana etkenleri sermayenin emek karşısındaki üstün gücü ve reklamlarla alevlendirilen doymak bilmez tüketim malı isteğimiz olarak tanımladık. Birincisi, çalışmanın acısı ya da faydasızlığına karşı kişilerin ayarlaması gereken gelir miktarını; ikincisi de, çalışmaktan vazgeçmelerini düşündürecek gelir miktarı belirlemektedir. Her iki yönden de mevcut sistemimiz, boş zaman pahasına zahmetin alanını arttırmak üzere işlemektedir; birincisinde ortadaki gelir düzeyini üretkenlikle aynı çizgide gitmesinin önüne geçer, ikincisinde; her gelir düzeyinde tüketim yapılması için psikolojik dürtüleri alevlendirir. Bizim görevimiz, o zaman iki yönlüdür: Üretkenliğin meyvelerinin daha eşit paylaşılmasını sağlamak ve tüketmek için yapılan baskıyı azaltmak.

Birinci sorunun anahtar yönü o andaki gelir dağılımının üretkenlikteki ortalama artışı yansıtmamasıdır. İmalattaki üretkenlik kazançları ve bazı uzmanlaşmış hizmetler tüm halka mal edilmiş olsa, muhtemelen ortalama çalışma saatleri 1980'den sonra düşmeye devam ederdi. Sonradan ortaya çıktığı gibi, sermaye üretkenlikteki büyümeden artan bir pay aldı ve üretkenlikteki büyümeyi ölçmenin zor olduğu kamu hizmetlerinde ve genellikle ilgi kurulamaz; ödemeyi ortalama üretkenlikle birlikte aynı düzeyde arttırmak için ge-

rekli mekanizma bozulmuş oldu. Bu kamu sektör ücretlerini kamu finansmanı ihtiyaçlarının insafına terk etti.

Bundan dolayı, Keynes'in 1930'da tanımladığı sorun ("emek kullanımını, emeğin yeni kullanımlarını bulabileceğimiz hızın üzerine çıkararak, ekonomik hale getirmek için keşfettiğimiz araçlar")[11] onun zihninde canlandırdığı tarzda çözümlenmemiştir. İmalattaki otomasyon boş zamanda büyük bir artışa yol açmamıştır ancak çok büyük sayıda emekçinin, amaçlarını karşılamak için daha uzun saatler çalışmak zorunda kaldığı düşük ücretli hizmet sektörüne geçmesine neden olmuştur; öte yandan, hizmet sektöründe yer verilemeyenler işsiz, niteliklerine göre iş bulamamış ya da geçici işçi konumuna düşmüştür. Bu son yöntemin çalışılan toplam saat sayısını düşürdüğü doğrudur ancak istihdama büyük ölçüde belirsizlik katmıştır ve bu nedenle, bizim temel güvenlik malımızla çelişkiye girmiştir. Gelirlerin durgunlaşması, ardından, dinmek bilmeyen tüketimin artık çalışarak elde edilen gelirlerle karşılanması mümkün olmadığı için büyüyerek artan borçluluk yaratmaktadır.

Ekonomide hizmetlerin payında bir artış olması zengin bir toplum için doğal bir gelişmedir. Ancak hizmet sektörü, o zaman bugün olduğu kadar "oligarşik servetin" ihtiyaçlarına hizmet etmeye eğik olmaması gerekir (Bkz. bu kitapta s. 33-34). Gerçekte, yavaşça eski çağlara geri dönmekteyiz; o zaman toplumlar, küçük bir rantiyeler sınıfı ve büyük bir hizmetkârlar sınıflarına bölünmüştü; ne var ki, bu tür bir statü eşitsizliği daha hoş hale getiren hiyerarşik yapı yoktu. Önemli varlıklara sahip olanların hepsinin, onlardan yoksun olduğu için uzun saatler çalışmaya mecbur bırakılanların hepsinin hizmetini karşılamaya gücü yetecektir – bunlar şoförler, bahçıvanlar, ev hizmetkârları, temizlikçiler, dadılar, özel öğretmenler, eğitimciler, güzellik uzmanları, tımarcılar, tezgâhtarlar, garsonlar ve benzerleri. Bu tür bir toplumda, zenginler için özel olarak finanse edilen yüksek düzeydeki hizmetler geri kalanı için kolektif olarak finanse edilen daha düşük düzeydeki hizmetlerle paralel gidecektir.

Bu bir bolluk çağı için korkunç bir sonuç olmalıdır. Bundan nasıl kaçınabiliriz? Gelir eşitsizliğini azaltmalıyız; çünkü ortalama çalışma saatleri, ancak çoğunluğun gerçek gelirleri bugün azınlığın elde ettiklerine göre yükseltilirse düşmeye devam edecektir. İngiltere ve ABD'de, en üst ve orta düzeydeki gelirler arasındaki açıklık bir uçurum haline gelmiştir. Öğretmen, dok-

11 John Maynard Keynes, "Economic Possibilities for our Grand Children," şu kaynakta: *Essays in Persuasion, The Collected Writings of John Maynard Keynes*, cilt 9, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, s. 354-355 (*Keynes'e Dönüş: Torunlarımızın Ekonomik Olanakları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012)

tor, hemşire ve öteki kamu hizmeti profesyonellerinin aldığı gelir paylarını yükseltmek için sürdürülebilir bir çaba gösterilmelidir. Bu daha yüksek bir vergilendirme oranı gerektirecektir ve o nedenle, daha eşit gelir dağılımıyla başlamış ülkelerdekine göre daha fazla politik direnişle karşılaşacaktır.

Ancak bu yeterli değildir. Aynı zamanda, Juliet Schor tarafından vurgulanan (bkz. bu kitapta, s. 30-31) işyerindeki güç eşitsizliği konusu da vardır. Bu işverenlere, çalışanlarına haklarını vermekten ayrı olarak, çalışma koşullarını dikte etme gücü vermektedir. İşverenler için, işi daha çok sayıda işçiye yayarak çalıştırmak daha az sayıda işçiyi daha uzun saat çalıştırmaktan daha karlıdır. Sonuç emek piyasasının istediklerinden daha uzun çalışmaya mecbur olanlarla, yeterince iş elde edemeyenler arasında bölünmesidir.

Patronun istihdamın koşulları üzerindeki gücünü çözmek bazı farklı yaklaşımlara ihtiyaç duyacaktır. En basit adım, haftalık saatleri sınırlandırarak ya da tatil sürelerini arttırarak, çalışma saatlerinde kademeli azaltmayı yasallaştırmak olmalıdır. Bunda yeni bir şey yoktur: çalışma saatleri 19. yüzyıl başlarındaki Fabrika Yasalarından beri her zaman denetlenmiştir. Bugün, Avrupa Çalışma Süreleri Tüzüğü tarafından haftalık kırk sekiz saatle (bununla birlikte, İngiltere'deki işçilerin bu kısıtlamayı kabul etmeme hakkı vardır) ve 2000 yılında Fransa'da kabul edilen yasayla haftalık otuz beş saatle sınırlandırılmıştır. Birçok meslek dalında maksimum çalışma saati uygulaması koymak ve sınırların dışında kalanlar için muafiyete izin vermek daha iyi olmalıdır: serbest çalışanlar, ortaklıklar, aile işleri ve küçük ticarethaneler.

Böyle bir çerçeve sınırları içinde, işveren ve çalışanların esnek emeklilik ve iş paylaşım anlaşmaları üzerinde pazarlık yapmaları açık hale gelecekti. İş paylaşımı ekonomistler tarafından her zaman "emek topağı" yanlışına çarpacakları korkusuyla kaçınılmıştır: etrafta yalnızca belli miktarda iş olduğu ve bunun isteyenler arasında paylaşılması gerektiği fikri. Bu itiraz eğer ekonomi politikanın hedefi büyümeyi en üst düzeyine çıkarmaksa, o zaman kesindir. Ama eğer ana politika hedefi olarak büyümeden vazgeçilmişse, otomasyonun imalat işlerine olan talebi daralttığı bir dünyada, iş paylaşımı emek talep ve arzı arasındaki dengeyi kurmanın uygarca bir yoludur. İş paylaşımının hizmet sektöründeki daha düşük ücretli işlere uygulanması da mümkündür ancak ek önlemlerin desteğine ihtiyaç duyulacaktır.

Çalışma saatlerinde yapılacak genel bir azaltmanın çoğu kişinin ücretinde bir düşüş getirmesi için bir neden yoktur. Örneğin, Hollandalılar (bkz. bu kitapta s. 20) İngilizlerden daha az saat çalışmaktadır ancak kişi başına ortalama gelirleri daha yüksektir (42.000 Dolar'a karşı 36.000 Dolar) ve servet

ve gelir dağılımları daha eşittir. Hatta işçiler daha az saat çalıştığı zaman üretkenliğin yükselmesi bile mümkündür ya da işveren çalışma organizasyonunu iyileştirebilir. Bu denemenin yapıldığı yerde bu sonuç alınmış gibidir. Edward Heath 1974'te İngiltere'de haftada üç gün çalışmayı uygulamaya koyduğu iki ay için üretimde kayıp olduğunu söylemek zordur. 1980'lerde, Volkswagen 30.000 işçisini çıkarmamak için çalışma haftasını 36'dan 28,8 saate indirdi; fabrikalarında yeniden yapılan organizasyonlar gerçekte üretkenliği arttırdı. Daha kısa çalışma saatleri fabrikaların vardiya sayısını arttırabileceği anlamına gelir ve çalışanların çalışma saatlerini azaltmış olsalar bile fabrikanın işleyiş saatleri arttırılmıştır, bundan dolayı birim maliyetler azaltılmış olur.[12] 1980'ler ve 1990'larda, Avrupa'nın başka yerlerinde de endüstrinin büyük çapta küçülmesine karşı önlem olmak üzere benzer planlar getirilmişti. Hâlâ büyük çapta uygulanmaktadır ve kanıtlar bu planların etkinliklerinin kanıtlanmış olduğunu göstermektedir; çalışma saatini azaltmakla kalmamış ancak tam gün ve yarı zamanlı çalışanların arasındaki ücret eşitsizliklerini düzenlemiş (örneğin ABD'de bu vardır) ve hatta üretkenliği arttırmıştır.[13]

Bundan başka, eğer kendilerine izin verilirse ve gelirlerindeki düşüş çok büyük olmayacaksa, kişilerin boş zamanı elde edecekleri gelirle değişeceklerine dair çok fazla kanıt vardır. 1993 tarihli bir Danimarka yasası kişilerin aralık vererek çalışma hakkını tanımaktadır ve bunun yanında gelirlerinin sürekliliği için güvence vermektedir. Bu özgün bir iş paylaşma biçiminin uygulanmasına izin vermektedir. Çalışanlar her dört ya da yedi yılda bir "maaşlı izin" yılı isteyebilecektir ve bu izni daha kısa dönemlere bölmek de mümkündür. İşten ayrıldığı dönemde, işsiz kişiler bu ayrılanların yerini, onların görevini yapmak üzere alacaklar ve onların maaşının yüzde altmışını alacaklardır. Sendikalar şirketlerin toplamındaki işgücünün çalışma saatlerini azaltmak ve böylelikle daimi iş sayısını arttırmak amacıyla, bu bireysel hakların kullanımını, yasayla korunmak suretiyle başarmışlardır. Bir şirket çalışanların % 10'unun her zaman maaşlı izinde olmasını sağlayarak daimi kadrosunu % 10 arttırmıştır. Açıkça, daha az çalışmayı seçenler daha az ücret alacaktır ama bu onların seçimidir. Danimarka planı, birçok işçinin, ekonomistlerden farklı olarak yaşam standartlarını kişi başına düşen gelirle eşitlemediğinin kanıtıdır. Gelir boş zamanın değerini arttırmaktadır ama onu kapsamamaktadır.

---

12 André Gorz, *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 94.

13 Robert LaJeunesse, *Work Time Regulation as a Sustainable Full Employment Strategy*, Routledge, Londra, 2009.

Çekiciliklerine rağmen, bu iş paylaşım planları tam günlük işlerinden elde ettikleri gelire ihtiyacı olan düşük ücretli işçilerin birçoğunun altından kalkabileceği bir uygulama değildir. Bu işçiler daha az çalışmayı kaldırabilecekleri bir konuma getirilmelidir. İşte bu bağlamda, herhangi bir çalışma zorunluluğundan bağımsız olarak, bir temel gelir fikri çekici hale gelmektedir.

Temel Gelir

"Temel gelir, devlet tarafından her tam üyesine ya da toplumun onayladığı ikamet eden kişilerine, ücretli bir işe girmeyi isteyip istememesine, zengin ya da yoksul olmasına ya da başka bir deyişle, kişinin elde etmiş olabileceği herhangi başka bir gelir kaynağın bakılmaksızın ve yurtiçi alanındaki birlikte yaşama anlaşmalarıyla ilgisi olmayacak şekilde ödenen gelirdir."[14]

Temel gelir, amacı gelirlerin "yoksulluk sınırı" denilen çizginin altına düşmesinin önüne geçmek olan "asgari gelirden" ayrı tutulmalıdır. Asgari gelir mali durumu araştırılmış anlamındadır ve başvuranın fiilen iş aramakta olup olmadığına bakmak (İngiltere'de, işsizlik yardımının adı "iş arayanlara verilen ödenek" şeklinde değiştirilmiştir) ya da çok aşırı derecede düşük ücretleri yükseltmek için katkı yapmak suretiyle iş piyasasıyla ilişkilendirilmiştir. Tam tersine, temel gelir, ideal olarak ne kadar süre çalışmaları hakkında gerçek bir seçim yapma hakkı vermeye yetecek düzeyde tüm yurttaşlara yapılan koşulsuz bir ödemedir.

Temel gelir planlarının –ya da bazen adlandırıldığı şekliyle, yurttaş geliri planlarının– çok uzun bir tarihi vardır. 17. yüzyılda Hobbes'dan başlayarak, 18. yüzyılda Tom Paine ve 19. yüzyıldaki izleyicileri Charles Fourier'e (John Stuart Mill tarafından beğeniyle söz edilmiştir) kadar izini sürebiliriz. Daha yakın zamanlarda, Quakerler ve sosyalistler ve diğerleri arasında James Meade, Samuel Brittan ve André Gorz tarafından savunulmuştur.[15] 1943'te, liberal politikacı Leydi Rhys Williams temettü oranı ulusal gelirle aynı çizgide artacak ve gelir vergileriyle finanse edilecek bir "toplumsal temettünün" gelir durumuna bakılmaksızın tüm ailelere ödenmesini önermişti. Daha yakın

---

14 Daniel Raventós, *Basic Income: The Material Conditions of Freedom*, Pluto Press, Londra, 2007, s. 8.

15 Bkz. John Cunliffe ve Guido Erreygers (der.), *The Origins of Universal Grants: An Anthology of Historical Writings on Basic Capital and Basic Income*, Palgrave Macmillan, Londra, 2004; Samuel Brittan, *Capitalism with a Human Face*, Edward Elgar, Cheltenham, 1995; James Meade, *Agathopia: The Economics of Partnership*, Aberdeen University Press, Aberdeen, 1989; André Gorz, *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism*, Sothend Press, Cambridge, Mass., 1982.

öneriler, örneğin Milton Friedman'ın "negatif gelir vergisi" –gelirleri belli bir eşik altına düşen kişilere tek seferde yapılacak nakit ödeme– toplumsal güvence sağlamanın daha ucuz yolu olarak görülmüştü.[16] "Temel gelir" adı verilen bir uygulama da, piyasada ücretler asgari düzeyine altına düştüğü zaman ücretleri yukarı çekmek için bir yol olarak uygulanmıştı ve bu biçim yaygın olarak vergi kredileri biçiminde benimsenmişti.

Eski tezlerin çoğu özgün mülkiyet yağmacılığı yasasına karşılık doğal ya da kalıtımsal varlık stoku hakları –ödenek esaslı, her yurttaşın ulusun devraldığı mirastan pay alma hakkı– biçimindeydi. Aynı zamanda bağımsızlık ve boş zamana verilen değerin takdir edilmesi de vardır.

En saf haliyle, herkese koşulsuz gelir güvencesi verme biçimindeki temel gelir her zaman iki itirazın saldırısına uğramıştır; birincisi çalışmaya gösterilen teşvikin kaldırılması, ikincisiyse toplumun bu yükü kaldıramayacak kadar yoksul olmasıdır. Bu tür itirazların sonucu olarak, var olan temel gelir planları yalnızca Alaska'daki ve (kısmen) Birleşik Arap Emirlikleri'ndekilerdir; bunların refahı elde edilmek için az emeğe ihtiyaç göstermektedir ve bu nedenle, yurttaşlarına çok az iş fırsatı vermektedirler.*

Ne var ki, bu iki itiraz sorun kıtlık değil de bolluk olduğu ve politikanın amacının da büyümeyi en üst düzeye çıkarmak değil de temel malları sağlamak olduğu zaman bu iki itiraz geçersiz olur. Bu durumda amaç boş zamanı daha çekici hale getirmek suretiyle, çalışmaya gösterilen teşviki kesinlikle *azaltmaktır*; bundan başka, zengin bir toplum yurttaşlarına bir temel gelir ödeme *yükünü kaldırması* giderek mümkün olur. Koşulsuz bir temel gelir, şimdi tam gün çalışmak zorunda olanların çoğu için yarı zamanlı çalışmayı mümkün hale getirecekti; aynı zamanda, kaç saat çalışma isteği hakkında,

16 Milton Friedman, *Capitalism and Freedom: Fortieth Anniversary Edition*, Chicago Press, 2002 (*Kapitalizm ve Özgürlük*, Plato Film, İstanbul, 2008).

(*) Alaska Permanent Fund (Alaska Daimi Fonu) 1976'da, Alaska Petrol yatakları gelirlerinden finanse edilerek kurulmuştur. Ağır ceza suçundan mahkûm olmamış ve Alaska Eyaleti'nde yasal olarak altı aydan fazla ikamet eden her kişi, Fon'un beş yıllık performansı temel alınarak hesaplanan yıllık bir Temel Gelir almaktadır. 2010'da, temettü 1.281$'dı; ancak 2008'de, bir kerelik kesinti de dâhil olmak üzere 3.269 Dolar olmuştu. Fon Alaska'yı Amerikan eyaletlerinin hepsiyle eşit yapmıştı. 1990'larda, temettü Alaska'nın GSYİH'nın % 6'sını temsil etmekteydi. Sonuçta, ABD'de en yoksul ailelerin ortalama gelirinin % 12 ve en zenginlerin % 26 büyüdüğü aynı onyılda, Alaska'da bu eğilim tersine çevrilmişti: en yoksullar % 28 kazanırken, öte yanda zenginler yalnızca % 7 büyümüştü. Bu temettü popülerdir ancak politik olarak tartışmalıdır çünkü finansmanı sınırlı bir doğal kaynaklar havuzundan türetilmektedir. Alaska'nın uygulanmakta olan tek temel gelir örneği olmasına rağmen, Brezilya'da yürürlüğe giren bir yasa, en çok ihtiyacı olan kategorilerden başlatılmak üzere bir temel gelir oluşturulmasını emretmektedir. Petrol gelirleriyle ilişkili temettüler Birleşik Arap Emirlikleri'nin yurttaşlarının azınlığına da ödenmiştir ancak bu yurttaş olmayan ve işin çoğunu yapan çoğunluk hariç tutulmuştur.

şimdi önemli sermayeyi elinde tutanların sahip olduğuyla aynı koşullar altında, tüm işçilere aynı seçim hakkını vermeye başlamış olacaktı. Samuel Brittan 2005'te, bir temel gelir gerekçesini hepimiz için çekici olacak deyimlerle ifade etmişti:

> Bir temel gelirin hedefi küçük çapta her yurttaşı bir rantiye yapmaktır. Marksistler tarafından kınanan özel mülkiyet ve kazanılmamış gelir özünde kötü değildir. Sorun, kişisel bağımsızlık sağlayacak tüm yararlarıyla birlikte, bunlara (kendi evlerinden ayrı olarak) çok az kişinin sahip olmasıdır. Kesin olarak, bazılarımızın özlemini duyduğu daha iyi toplumda bu üstünlükler daha yaygınlaştırılmış olmalıdır.[17]

Şaşırtıcı bir şekilde, temel gelir denen şey iki alternatif biçim halinde gelebilir: Sermaye bağışı ve güvence altına alınan yıllık gelir. Analitik olarak, sermaye bağışının sonuçta beklenen gelecek getirilerinin iskonto edilmiş değeri olduğu düşünülerek, ikisinin de aynı sonuca vardığı iddia edilebilir. Ancak sermayeyi elinde tutmak sahibine bir seçim hakkı vermektedir; "geliriyle geçinmeyi" sürdürebilir ya da sermayeyi harcayabilir; ev satın alabilir, ticari iş başlatabilir, tasarruf edebilir ya da çarçur edebilir. Gelir güvencesi yaşam boyunca daha büyük bir güvenlik verir; bir sermaye bağışı daha büyük seçim özgürlüğü verir. Sonuçta, sermaye bağışını tercih ederiz çünkü beraberinde tüketilebilir varlıkların daha yaygın bölüşümünü getirecektir – ve bundan dolayı, saygı ve kişilik. Ne var ki, hiçbir tek temel mal ötekileri dışarıda bırakmayacağı için, bir temel gelir planı sermaye ve gelir kısımlarının ikisini de içermelidir ya da tecrübeyle, ikisi arasında seçim hakkı sunmalıdır.[18]

Bir temel gelirin –tüm yurttaşlarını yoksulluk çizgisinin üzerine yükselten bir gelir– yükünün altından kalkılamaz olduğu tezi zengin toplumlarda doğruluğunu yitirmeye başlamıştır. *Agatophia* (1989) adlı kitabında, Nobel ödüllü sahibi James Meade işsizlik yardımına eşit bir asgari gelirin, tüm yurttaşlar için özel girişim tarafından yönetilen devlet yatırım kredilerinden elde

---

17 Samuel Brittan, Gay Standing'in incelemesi, *Promoting Income Security as a Right: Europe and North America*, Anthen Press, *Citizens Income Newsletter*, no. 2, 2005.

18 Chandra Pasma, Working through the Work Disincentive," *Basic Income Studies*, cilt 5, kısım 2, 2010, s. 1-20. Sermaye bağışı ve temel gelirin artıları ve eksilerinin bir tartışması için bkz. Stuart White, "Basic Income Versus Basic Capital: Can We Resolve the Disagreement," *Policy and Politics*, cilt 39, kısım 1, 2011, s. 67-81. Temel gelir üzerine daha genel olarak bkz. Stuart White, "Reconsidering the Exploitation Objection to basic Income," *Basic Income Studies*, cilt 1, kısım 2, 2006, s. 1-17.

edilen sermaye vergileri ve karlarının bileşimiyle finanse edilmesinin mümkün olacağını tahmin etmektedir.[19] Diğerleri de, karbon kredileri gibi, çevre etkisini esas alan çevre kirliliği ruhsatlarının AB'de 1.500 Avro gibi bir temel geliri finanse etmek için yeterli olacağını öngörmektedir.[20] Sermaye işlemlerinden alınacak vergiler –Tobin vergisi olarak bilinen vergiler– başka bir potansiyel gelir kaynağıdır. 2012de, iki Amerikalı profesör, Bruce Ackerman ve Anne Alstott özel servetten alınacak vergileri temel alan bir sermaye bağışı için bir maliyet planı ileri sürmüşlerdi.[21] Herkese sermaye bağışı için küçük bir adım, 2001'de Gordon Brown'ın Maliye Bakanı görevindeyken hazırladığı "bebek tahvili" planı, Child Trust Fund (Çocuk Yatırım Fonu) olmuştu. Her yeni doğan çocuğa 800 Sterlin'e kadar değeri olan vergiden muaf bir tahvil verilmesi düşüncesiydi.* Sosyal güvenlik vergileri, sermaye ve işlem vergileri ve devlet yatırım kredilerinden toplanarak bir havuz oluşturulmasını amaçlayan çok daha büyük bir planın bir parçası haline gelebilirdi. Koalisyon hükümeti, 2010'da bu planı kesinti programının bir parçası olarak kaldırdı.

Genellikle, temel gelir planlarının, hangi tip olursa olsun aylaklık ve sefahati teşvik edeceği söylenmiştir. Yıllık gelir güvencesi yetişkin nüfusun büyük bir kısmını devlet bağımlısı, uyuşuk ve moralsiz kişilere dönüştürecekti. Sorumsuz 18 yaş gençlerine verilen bir sermaye bağışı çabucak uyuşturucular ve tasarım giysilerine harcanarak buharlaşacak ve bu yardımı alanları, daha kötü olmasa da, tam olarak başladıkları noktada bırakacaktır.

Bu riskler gözardı edilemez. Ne var ki, iki tane daha umut verici olasılık vardır. Toplu para alan kişilerin sermayelerini korumakta herhangi bir mirasçıdan farklı olarak daha kötü davranması için hiçbir neden yoktur;

---

19 Meade, *Liberty, Equality and Efficiency*; Karl Widerquist vd. (der.), *The Ethics and Economics of the Basic Income Guarantee*, Ashgate, Aldershot, 2005.

20 Yannick Vanderborght ve Philippe van Parijs, *L'Allocation universelle*, La Découverte, Paris, 2005.

21 Bruce A. Ackerman ve Anne Alstott, *The Stakeholder Society*, Yale University Press, New Haven, 1999.

(*) Bu plana göre, devlet her yıl doğan 700.000 çocuğa bir hesap açacaktı ve bunun maliyeti 480 milyon Sterlin olarak tahmin edilmekteydi. Para finans endüstrisi tarafından çocuk 18 yaşına gelene kadar yatırımda değerlendirilecekti ve bu yaşta eğitim, öğrenim, ev satın almak ya da ticari iş başlatmak gibi onaylı amaçlar için çekilmesi mümkün olacaktı. Hükümetin sağlayacağı tahvilin değeri daha iyi halli aile çocukları için 400 Sterlin'den başlayıp en yoksullar için 750 ya da 800 Sterlin'e kadar yükselecekti. Yoksul aileleri tasarrufa teşvik etmek için, hesaplara katkıda bulunmaları halinde, gelir durumları araştırılarak devlet tarafından kendilerine "eşleşen fonlar" sağlanacaktı. Fonlarının ne kadar büyüdüğüne dair yıllık bildirim alacaklardı. Hükümeti bu planı benimsemesi için ikna eden bir düşünce kuruluşu olan Institute for Public Policy Research (IPPR) tarafından derlenen rakamlara göre, 1981'de yatırılan 750 Sterlin tutarındaki bir "bebek tahvili" 1999 itibariyle 2.625 Sterlin değerine ulaşacaktı.

özellikle de bu bağışın beklenmedik bir kazanç (bir piyango ikramiyesi kazanmak gibi) değil de bir toplumsal sözleşmenin bir parçası olduğu düşünülmelidir. Doğal olarak, birçok çocuk zengin anne babasından kalan mirası çarçur etmiş ya da kumarda yiyip bitirmiştir. Ancak kuşaklar boyunca servet sahipleri servetlerini saklamakta başarılı olmuşlardır. Bunu o kadar da yardımsız yapmamışlardır. Miraslar çeşitli yöntemlerle, örneğin mirasçılarının mülkü yabancılara verme yetkisini sınırlandıran vakıflar gibi araçlarla bir koşula bağlanmıştır. Aynı kısıtlama ilkelerini çok daha mütevazi yurttaş bağışlarına da uygulamak mümkündür. Onların fırtınalı bir yaşam içinde "uçup gitme" riski harcamaların onaylanmış amaçlarla (örneğin eğitim) sınırlandırılması ve şimdi normal miras uygulamasında da olduğu gibi, bu bağışı elde etme yaşı 30 ya da daha yukarı bir yaşa çekilebilir.

İkinci olarak, kişileri boş zaman için eğitmeye eğilmemiz ve güvenmemiz gerekecektir. Şimdi, eğitim öğrencilere, sadece yararlı bilgi ve hüner kazandırmak suretiyle, iş piyasasına uyum sağlamalarını amaçlamaktadır. Gelecekte, eğitimin bir kişinin yaşamının bir kısmını "işe yerleştirmenin" onun uyanık geçen saatlerinin azaltılması anlamına geleceği ve eğitimin ana görevlerinden birinin kişilerin yaşamlarının iş piyasası dışında gerçekleştirileceği anlayışıyla bilgilendirileceğini zihnimizde canlandırıyoruz. Durumu daha iyi aile çocuklarını eğiten birçok bağımsız okul öğrencilerine kapsamlı bir ders programı sunarak boş zaman için eğitim vermenin önemini anladıklarını göstermektedir; ancak devlet okulları giderek faydacı olmaktadır. Eğer zengin toplumlar azınlığı iyi yaşama ve çoğunluğuysa ağır ve sıkıcı işlerle dolu bir yaşama hazırlamaktan kaçınacaklarsa, devlet eğitiminin değer ve inanç sisteminde güçlü bir değişime (ve verilen fonların artışı) ihtiyaç vardır. Geçmişte, ekonomistler yükselen gelirlerin kişileri daha iyi bir yaşama götürecek eğitime ihtiyaçları olduğunu iddia eden geniş bir düşünür grubunun bir parçasıydılar. Ekonomi bilimi ancak sonradan bu tutkusundan vazgeçti ve okulların sadece insan sermayesinin taşıma bandı olduğunu birden hatırladı.[22]

Temel gelir planları kişilerin, işlerde çalışma saatlerinin düzenlenmesinden istedikleri kadar ve güç biçimde serbest tutuldukları sürece –şimdi anlaşıldığı anlamda– çalışmalarını durdurmayacaktı. Birçoğunun temel gelirlerini sadece mevcut ücretli işlerinin saatlerinden elde etikleri kazancı yükseltmek için kullanacağına kuşku yoktur. Ancak ücret ödenmeyen faaliyetlere daha çok zaman harcamak isteyenler –ve Birinci Bölüm'de gördüğümüz gibi,

22 Bu konu Lüksemburg çalıştayında, Axel Leijonhufvud tarafından kuvvetli bir şekilde öne çıkarılmıştı (bkz. Önsöz).

birçoğu öyle yapacaktır– bunu yapma seçeneğine sahip olacaktır. Ve sıkıcı fakat bol kazançlı işten tatmin edici fakat daha az kazançlı işe geçmek isteyenlerin –örneğin, emlak komisyonculuğundan zanaatkârlığa– bunu seçme hakkı olacaktır. (Frithjof Bergmann'ın deyimiyle, temel gelir "çalışmayı işin tiranlığından kurtarmış olacaktır."[23]) Bizim ifademizle, bu seçeneklerin her ikisi de boş zaman –kendiliğinden, kendi başına yönlendirilen faaliyet– kazandırmaktadır ve bundan dolayı kabul görmelidir. Ancak kişileri iyi yaşama doğru yönlendiren bir politikalar kümesinin sadece bir parçasıdır.

Tüketim Yapma Baskısını Azaltmak

Tüketim yapma baskısını azaltmak çalışma baskısını azaltmanın önemli bir yoludur çünkü biz esas olarak tüketim yapmak için çalışırız; böylece, ne kadar az tüketmek istersek o kadar az çalışmak isteyeceğiz. Oysa bizim toplumumuz çarpıcı ve savurgan bir tüketimi, bunun yükünü kaldırması mümkün olmayanlar için bile teşvik etmektedir. Yeni zenginlerin artık "boş zamanı" olmamalarının önemli bir nedenidir.

5 Eylül 2011'de, Bir Londra gazetesi, gecekonducuların Harley Caddesi'ndeki (Londra'da, 19. yüzyıldan beri ünlü özel doktorların muayenehanelerinin bulunduğu cadde – ç.n.) bir nöroloğun evini işgal ettiklerini yazıyordu. Nörolog hiç avantaja sahip olmadan hayata atıldığını ve "düşlediği" bir milyon Sterlinlik evinin % 90 değerindeki ipotek borcunu ödemek için haftada altmış dört saat çalıştığını söylüyordu. Bu modern kapitalist uygarlığı anlatan mükemmel bir hikâyedir. Servet sahibi düşlerini gerçekleştirmek için geleceğini ipotek altına sokuyor – ve yoksullar da kendi intikamlarını alıyorlar. 900.000 Sterlinlik anapara ve faizi karşılamak için bizim nöroloğun vergi öncesi kazancı ne olmalıdır? Borcun koşulları ve süresine bağlı olarak, bu yılda 200.000 Sterlin gibi bir şey olabilir. Ve aşırı çalışma devam edecek. İçinde yaşayan aileyle birlikte düşünüldüğünde –nöroloğun karısı bebek bekliyormuş– böyle bir evin yürütülmesinin maliyeti çok yüksek olacaktır. Bir ya da iki uşak olacak, bir bakıcı, bir eğitimci (altmış saat zinde kalmak için!), pahalı küçük aletler, tatiller ve giysiler ve uzakta belli belirsiz gözüken muhtemelen iki çocuğun özel eğitim giderleri olacaktır. Bütün bunlara niye ihtiyaç vardır? Çünkü bunlar, kesin olarak, nöroloğun gelir düzeyindeki meslek sahiplerinin beklentisi içindeki giderlerdir. Ancak bir engel var. Bir milyon Sterlinlik ev bizim nöroloğu başarılı gençler kademesine koyuyor, başarılı yaşlılar arasına

23 Akt. André Gorz, *Ecologica*, University of Chicago Press, Chicago, 2010, s. 170.

değil. Daha üst düzeydeki arkadaşları ya da tanıdıklarının iki ya da üç milyon Sterlinlik evleri –daha özel yerlerde, herhalde yeraltında yüzme havuzları da bulunan evleri– olacaktır. Altmış saat çalışmak yeterli olmayabilir. Bundan dolayı yaşam tarzımız doyumsuzluğumuzu besliyor ve doyumsuzluğumuz yaşam tarzımızı besliyor.

Nörolog göze çarpan, dikkat çekici bir tüketicidir. Ancak tüketime zorlamak lüks mallarla kısıtlı değildir. Modern kapitalizm bulduğu her gözenekten tüketim açlığını arttıracak alevi üflemektedir. Tüketim modern toplumun büyük kandırmaca ilacı, irrasyonel çalışma saatlerinin sahte ödülü haline gelmiştir. Anne babalar "zorunlu tüketimciliği" çocuklarına zaman ayırmak yerine onlara oyuncak ve küçük aletler yağdırarak aktarıyorlar.[24] Piyasaya sokulan icatların çoğunun kişilerin yaşam kalitelerini iyileştirdiği yeterince doğrudur. Ancak çoğu bunu marjinal olarak yapıyor; bir yandan çalışma saatlerinin düşmesini önleyecek bir tüketim rekabetini de düzenliyorlar. Modern kapitalizm hakkındaki büyük şikâyetlerden birisi onun çalışmayı aşırı derecede ürettiği ve boş zaman ve onunla birlikte giden şeylerin –dostluk, hobiler, gönüllü çalışma– üretimini düşürmesidir.

Öyleyse, tüketim yapma baskısını azaltmak için devlet ne yapabilir?

Devlet vergi ve diğer politikalar aracılığıyla tüketim yönetimini zaten etkilemektedir. Kişileri istemedikleri ya da daha çok kendi (vergi dışı) gelirlerinden karşıladıkları hizmetler için vergi ödemeye zorlar ve onları daha iyi okul, hastane ve demiryolu gibi hizmetlerden yoksun bırakır. Devletin tüketim üzerindeki etkisi, kişilerin satın almayı isteyip istememesine bakılmaksızın toplum için iyi olduğuna karar verilen *değer malları* durumunda daha da açıktır. Örnekler okullarda verilen parasız öğlen yemekleri, ucuz konutlar için verilen desteği ve yoksullar için bedava tıbbi tedaviyi kapsamaktadır.[25] Diğer devlet desteği örnekleri, sanat galerileri, müzeler, konser salonları, tiyatrolar, opera binalarıdır. Tüketiminin caydırılması gereken sigara ve içki içmek gibi, sözde "değer dışı mallar" olarak adlandırılan bir kategori de vardır. Hükümetler bunların üzerine "günah vergisi" koyarlar. Her iki durumda da, ekonomist, dolambaçlı yoldan iddia ederek, hükümetin tüketici adına ya da en azından onun "daha iyi" benliği adına hareket etmekte olduğunu ileri sürebilir. Öyleyse, kişiler tütüne vergi konulmasını istemiyorsa da, sağlıkları-

24 UNICEF, *Child Well-Being in the UK, Spain and Sweden: The Role of Inequality and Materialism*, UNICEF UK, York, 2011.

25 Richard A. Musgrave, "A Multiple Theory of Budget Determination," *Finanzarchiv*, cilt 17, kısım 3, 1956, s. 341.

na değer verdikleri kesindir. Gerçekte, devlet bu malların arzu edilebilir ya da ret edilir olduğu konusunda belirli bir hüküm düzeyinde etik bir yargılama yapmaktadır. Devletin çok fazla mesele hakkında etik yargılamalar yapması *gerektiğini* yadsıyan yalnızca bizim zayıflamış kamusal dilimizdir.

Birinci Bölüm'de, doyumsuz bir tüketim arzusunu daha fazla, büyük ölçüde bir statü belirleyici işaret olarak tüketimin rolünden kaynaklanan bir arzu olarak tanımladık. Belirli bir ekonomik düzeyin üzerinde, gelirin büyük kısmı mutlak anlamda ihtiyaç duyulmayan ancak daha çok sahiplerini ötekilere göre, en azından daha aşağı değilse de daha üstün olduklarını belirlemeye hizmet eden mallara harcanmaktadır. Bu tür malların her zaman ortalama düzeye göre pahalı olması gerekmez, böyle olmazsa kendi farklılaştırıcı işlevlerini yerine getiremezler; bundan dolayı, gelirler bunları edinmek için zoraki bir rekabete sokulurlar. Aynısı tedarikleri sabit olan bazı arzu edilen mallar için de doğrudur: Usta Ressamların yapıtlarının fiyatlarının gökyüzünün üstlerine varan düzeylere yükselmesinin nedeni budur. Rekabetçi tüketim sarmalının çalışma saatlerini uzun tutması ve bundan dolayı, kişileri ötekilerle rekabetçi ilişkilere girmeye zorlayarak temel boş zaman malını bunaltır; aynı zamanda temel dostluk, kişilik ve güvenlik mallarına zarar verir.

Rekabetçi harcamaları azaltmanın geleneksel yöntemi, çeşitli dikkat çekici tüketim biçimlerini yasaklayan özel yaşamı düzenleyen yasalardı. Tarihi İÖ. 6. yüzyıla kadar giden Atina'nın "Solon yasaları" cenaze merasimlerinin büyüklüğünü ve bu merasimlerde verilecek yiyeceklerin değerini sınırlamıştı. Başlık parası ve armağanların değerini kısıtlayan ve gelin giysilerini düzenleyen kurallar da vardı. Erken Roma döneminde özel yaşamı düzenleyen yasalarda da aile olaylarında da savurganlık ve gereksiz gösterişe karşı benzer bir odaklanma vardı; örneğin, anıtmezarların büyüklüğü ve cenaze yemeklerine kısıtlama getirilmişti. Daha sonraki dönemlerde, bu odaklanma düğün ve cenazelerden aşırı dikkat çekici yemek tüketimine kaydı. Kısıtlamalarını lüks tüketim maddelerine yoğunlaştırarak, özel yaşamı düzenleyen yasalar, ana hedefleri olmamasına rağmen, isteklerin rekabetçi tırmanışını önlemeye çok iyi uymuşlardı.

Özel yaşamı düzenleyen yasaların ardında hem ahlaki, hem de ekonomik tezler vardı. Lüksün ahlaken kötü olduğuna dair yaygın görüşten destek alıyorlardı. Lüksün kötülüğü tutumluluk ve dayanıklılığın erdemlerine ters düşüyordu. Rousseau açıkça söylemişti: "Lüks iyi ahlak değerleriyle taban tabana karşıttır." Lüks yalnızca toplumsal olarak bölücü değildi, ancak aristokrasiyi güçsüzleştirdiği için askerî erdemi de zayıflatmıştı. Ekonomik söylemde, "savurganlık" ekonomik kaynakların üretimci yararlarından saptırıl-

dığını ima etmekteydi; kıtlığın değişmez bir gerçeklik olduğu toplumlarda, israf yokluk, açlık ve yıkımla bağlantılıydı. 17. ve 18. yüzyıllarda, lüks malların ithalatına karşı yönlendirilen özel yaşamı düzenleyen yasalar merkantilist devletin dış ticaret dengesi düzenlemesinin bir parçasıydı.[26] Daha sonraki dönemlerde, kesin yasaklamalar, yukarıda belirtilen günah vergilerine benzeyen vergilerin önünü açtı ve bu vergilerin daha çok maddeyi kapsıyordu.

Özel yaşamı düzenleyen yasaların çürümesi lüksün, İkinci Bölüm'de tanımlanan Faust pazarlığındaki gibi, kabul edilebilirlik yönünde ilerleyişini çok yakından izlemektedir. Lüksün ekonomik gelişmeyi ateşlediğini iddia eden ilk Mandeville olmuştu ve lüksü, "mucitliğin ve yeniliğin makine dairesi" olarak tanımlamıştı.[27] Ancak hâlâ özel alanda bir kötülük olmasına izin vermiş olsa bile, aynı zamanda kamusal alanda bir yarar olarak görmekteydi. Özel yaşamı düzenleyen yasaların kaldırılması aynı zamanda tüketimin güvenle bireysel seçime bırakılmasının mümkün olduğuna inanılmasının bir sonucuydu. Adam Smith "tutumluluğun" kişisel çıkarın bir parçası olduğunu ve lüks harcamaları kısıtlayan yasaların bu nedenle gereksiz düşünmüştü.[28] Öngörmeyi başaramadığı şey, refah toplumlarında, daha önceden çok zenginlerle sınırlı kalan lüks mallara yapılan rekabetçi harcamaların, evrensel hale geleceğiydi; bu da bolluğun sonsuz ertelenmesine yol açmaktaydı. İşlerin bu durumu özel yaşamı düzenleyen yasalar için yeni bir gerekçe öngörmektedir.

Dinamik bir ekonomide, belirli malların vergilendirilmesi, keyfî olduğu kadar etkisizdir; çünkü servetini göstermeyi kararlı bireyler bunu yapmak için her zaman alternatif yollar bulmaları mümkündür. Ne var ki, bu itiraz *genel* bir tüketim vergisi için geçerli değildir. Tüketim (ya da daha doğrusu harcama) vergileri 1978'de Nicholas Kaldor ve James Meade tarafından önerilmişti ve esas olarak özel tüketimi azaltan ve tam istihdam düzeyinde özel tasarruf ve yatırımı arttıran makroekonomik bir plan olarak görülmüştü. Kaldor, tüketim vergisinin amacı, "Tüketim talebini, topluluğun hükümet aracılığıyla hareket ederek, erişmeyi arzu ettiği hedefteki ulusal kaynakların kesimi kadar sınırlandırmaktır," diye yazmıştı.[29] Kaldor

---

26 Bkz. Alan Hunt, *Governance of the Consuming Passions: A History of Sumptuary Law*, St Martin's, New York, 1996.

27 Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees: Private Vices, Publick Benefits*, Philipp Harth (der.), Penguin, Harmondsworth, 1989, s. 96.

28 Bkz. Christopher Berry, *The Idea of Luxury*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 115.

29 Nicolas Kaldor, *An Expenditure Tax*, Allen and Unwin, Londra, 1995, s. 176. Ayrıca bkz. Institute of Fiscal Studies, *The Structure and Reform of Direct Taxation: Report of a committee Chaired by Professor J. E. Meade*, Institute of Fiscal Studies, Londra, 1978.

geriye, Hobbes'a kadar giden bir tezi kullanmıştı: tüketim uzun dönemli büyüme pahasına yapılır, hâlbuki çalışma ve tasarruf onu teşvik eder.[30] Bundan dolayı, kişiler harcamalarına göre vergilendirilmelidir, gelirlerine göre değil. Verginin kademeli olması gerektiği görüşü daha büyük ekonomik ve toplumsal eşitlikten yana politik yargılardan[31] ve onun, ekonomik açıdan "servet sahibi rantiyeleri gösterişli tüketime girmekten daha çok tasarruf ve yatırıma zorlama"[32] hedefinden kaynaklanmıştır (1950'lerde, Kaldor vergisinin kısmen uygulandığı Hindistan'da, adı "mihrace vergisi"[33] olmuştu).

Harcama vergisinin Kaldor'dan önce de, aralarında John Stuart Mill'in de olduğu seçkin destekçileri vardı, ancak uygulanması güç olduğu için her zaman düşünmek mümkün olmadı çünkü anlaşılan kişilerin harcadıkları her şeyin kaydını tutması gerekecekti. 1937'de, Amerikalı ekonomist Irving Fisher bunun böyle olmadığını belirtti; harcamayı giren ve çıkan para arsındaki fark olarak hesaplamak mümkündü. Vergi idaresi yetkililerinin tek bilmeye ihtiyacı olan şey o kişinin yıllık geliri, tasarruf ettiği/yatırım yaptığı miktardı ve aradaki farkı vergilendirmek yeterli olacaktı.[34] Yoksulları korumak için bir muafiyet eşik değeri olması gerekecekti.

Ekonomist Robert Frank Kaldor'un önerisini yeniden canlandırdı; amacı Kaldor'un yaptığı gibi büyümeyi teşvik etmek değil ancak "tüketimciliği" kısıtlamaktı.[35] Frank, "Bu tepedeki denetimsiz harcama ... hepimizi kıskacına sıkıştıran ... bir lüks ateşi yaratmıştır," diye yazmaktadır.[36] Zenginin tüketimi giderek daha gösterişli oldukça, taklitçi harcamanın tırmanışı daha uzun sürüyor. Gösterişli tüketim aynı zamanda "gösterişsiz tüketimden" kaynakların yönünü çevirmektedir: "trafik sıkışıklığından kazanılan özgürlük, aile ve arkadaşlarla geçirilen zaman, tatil amanı, beğenilen iş seçenekleri ... yüksek hava kalitesi, daha çok kent park alanı ... daha temiz içme suyu ... şid-

30 *A.g.e.*, s. 53.

31 *A.g.e.*, s. 26-27.

32 Steven Pressman, "The Feasibility of an Expenditure Tax", *International Journal of Social Economics*, cilt 22, kısım 8, 1995, s. 6.

33 Kaldor, *An Expenditure Tax*; John Kay, *The Meade Report after Two Years*, Institute of Fiscal Studies, Londra, 1980. Eleştirisi için bkz. Pressman, "The Feasibility of an Expenditure Tax."

34 "Yükümlülük gerektiren" harcama Kaldor (*An Expenditure Tax*, s. 191-193), tarafından, bir kişinin bir yılda harcayabileceği paradan (ücreti, maaşı, temettü geliri, bankadaki nakdi) sermaye varlıkları satın almak için harcadığı para, yılsonunda bankadan kalan parası ve bazı istisna ve muafiyetler çıkarıldıktan sonra kalan miktar olarak tanımlanmıştı.

35 Bu planın ayrıntıları için bkz. Robert H. Frank, *Luxury Fever: Money and Happiness in an Era of Excess*, Princeton University Press, Princeton, 2000, s. 211-216.

36 *A.g.e.*, s. 3.

det suçlarında azalma ... tıbbi araştırma."[37] Frank'ın "gösterişsiz mallar" listesi bizim temel mallarla özdeş değil ancak düşünce aynıdır: şimdi uygulanan haliyle kapitalizm tüketimi doyumsuzdan yana tercih etmektedir. Zenginlerin satın aldığı malların fiyatları züppe, sürü ve Veblen etkileri aracılığıyla tüm fiyatları yukarıya doğru zorlar ve bu nedenle, kişileri her düzeyde, böyle yapmadıkları takdirde, kendi "komşularının" düzeyini yakalaması için gerekenden daha çok çalışmaya sevk etmektedir.

Frank'ın önerisine göre, kişi başına 7.500 Dolar üzerindeki her harcama artan kademeli oranda vergiye tabi olmalıdır. Bir kişinin tüketiminin değeri ne kadar büyükse, vergi oranı da o kadar yüksek olacaktır ve en tepede oran % 70'e kadar çıkacaktır. En ağır vergiler zenginlerin lüks harcamalarına getirilecektir; bu grup tek başına bu oranı kaldırmaya yetecek gelire sahiptir.[38] Gelir vergisinin yerine tüketim vergisini koymak tümüyle uygulanabilir olmasa bile,* bir tüketim vergisi, hükümetlerin politik direniş nedeniyle gelir vergisini arttırmasının engellenmesi durumunda, marjinal vergi oranlarını arttırmanın bir yolu olabilir. Bu gösterişli tüketimi kısıtlamak için uygulanacak tam harcama vergisiyle aynı etkiyi yapmış olacaktı ve doyumsuzluğu besleyen geliri (ve dolayısıyla çalışmayı) azaltacaktı. Keynes'in başka bir bağlamda dikkat çektiği gibi, "oyunun daha düşük hisselerle oynanması mümkündür."[39]

Kaldor daha hızlı büyüme sağlamak için tasarrufları vergiden muaf tutan bir vergi istemişti. Bu bugünün refah koşulları içinde o kadar ağırlık taşıyan bir şey değildir. Ancak tasarruf için eklenen teşvikler de aynı zamanda uzayan emeklilik dönemini finanse etmek için gerekli olabilir. Herkes için rahat bir emeklilik dönemine fon elde etmek için gerekli yeterli özel ve kamu tasarrufları yaratmak için yeterli tüketim vergisi her düzeyde konulabilirdi; böylelikle, iki temel mal olan saygı ve güvenlik sağlanmış olacaktı. Bundan dolayı, kademeli bir tüketim vergisinin kademeli bir gelir vergisine göre iki

37 *A.g.e.*, s. 90-91.

38 *A.g.e.*, s. 211-216.

(*) Ana sorunlar dayanaklı tüketim malları ve armağanların vergi uygulamasıyla ilgilidir. Maliyeti yüksek dayanıklı tüketim malları vergiden muaf yatırım olarak mı görülecek yoksa vergilendirilebilir harcama olarak mı değerlendirilmelidir? Armağanlar vergiden muaf tutulmalı ve yararlanan tarafın borç/pasif (eğer harcanmışsa) hanesinde mi değerlendirilmelidir? İkinci durumda, zenginler açısından, armağanlara harcama yapmak suretiyle, kademeli harcama vergisinden armağanları kullanarak daha düşük vergilendirilme avantajından yararlanma şansı vardır. Harcama vergisi kavramının basitliğine rağmen, onun yürütülmesinin gelir vergisinden neredeyse araya girecek daha çok inceleme gerektireceği kesindir.

39 John Maynard Keynes, "The General Theory of Employment, Interest, and Money", *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, cilt 7, Cambridge University Press, 1973, s. 374 (*Genel Teori: İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi*, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2008).

avantajı vardır: Tüketimdeki statü rekabetini azaltacak ve emeklilik için tasarrufu arttıracaktır. Aynı zamanda, temel gelir için bir finansman kaynağı olarak da kullanılabilir.

Para sevgisini, tek başına kendi yararına azaltmayacaktı. Bu en açık biçimde, çağdaş kapitalizmin gerçek sürücüsü olan ve kişi ve şirketlerin zenginleşmesinin en korkunç kaynağı durumundaki sürekli genişleyen finansal hizmetler endüstrisi içinde sergilenmektedir. UK Financial Services Authority'nin (İngiltere Finansman Hizmetleri Başkanlığı) eski başkanı Adair Turner fazla finansman yeniliklerini "Toplumsal olarak yararsız," diye nitelendirmişti.[40] Bizim açımızdan bundan daha da kötüdür. Bizim denetlemeye uğraştığımız doyumsuzluğun nedenidir. Finansman sektörünü dizginlemenin bir yolu türev gibi finansman araçlarının işlemlerini vergilendirmektir. "Tobin vergisi" örneği hem finansmanın ekonomik faaliyet üzerindeki emredici gücünü azaltacak, hem de kamu harcamalarının toplumsal olarak istenilen nesneleri için gelir sağlayacaktır.

Reklamları Azaltmak

Tüketim yapma baskısı reklamla alevlendirilmektedir. Genellikle, reklamların tek etkisinin kişilerin istedikleri şeyi almalarını kolaylaştırmak olduğu iddia edilmiştir. Bu doğru olsa bile, bizim hedefimizi karşılamayacaktır; biz kişilerin, istedikleri şeyi değil, ilk önce ihtiyaç duydukları şeyi elde etmelerini hedefliyoruz. Ancak her durumda, reklamların sadece kişilerin istedikleri şeyi elde etmelerine yardımcı olduğu görüşü doğru değildir.

Her zaman olduğu gibi, ekonomist karmaşık bir konu üzerine net fakat yanıltıcı bir ışık tutmaktadır. Reklamların rolü hakkındaki anlatımı tüketici egemenliği öğretisi üzerine kuruludur. Ne satın alınacağına dair kararlar rekabetçi piyasalarda, faydalarını en üst düzeye çıkarmak isteyen rasyonel tüketiciler tarafından yapılır. Bu modelde, tercihleri değiştirmek açısından reklamlara yer yoktur çünkü tüketici zaten çok iyi tanımlanmış bir "fayda fonksiyonuna" sahiptir. Reklamın tek rolü bilgilendirici niteliktedir: tüketiciyi bir ürün ve nitelik ve fiyatı hakkında, daha bilgili seçimler yapacak şekilde aydınlatmaktır. Yasa yalnızca çocukları korumak ve dolandırıcılığa karşı önlem almak için gereklidir. Tüm yararlı reklam görüşleri –ve daha birçok karmaşık uyarlamaları vardır– esas itibariyle, bu konunun çeşitlemeleridir. Şu ya da bu şekilde, reklamlar yalnızca tüketicinin istediği şeyi elde etmesine yardımcı

40 "How to Tame Global Finance," *Prospect*, 27 Ağustos 2009.

olur. Herhangi bir tür malın "aşırı tüketimi" olamaz, çünkü tanımı gereği bir mal yalnızca tüketicinin satın almak istediği bir şeydir.[41]

Bu "bilgilendirici" reklam görüşünün bir zamanlar bir parça akla yakınlığı vardı –20. yüzyıl başlarındaki reklamlar gerçek bilgi ağırlıklı olma eğilimi taşımaktaydı– ancak giderek gerçekliğe ters düşmeye başladılar. Bugün birçok reklam neredeyse hiç bilgi içermez; amacı daha çok ürün etrafında bir hava yaratmaktır, onun çekicilik ve baştan çıkarıcılığının artmasını sağlamaktır, kısacası, bizim reklamlar olmadan hiç düşünmeyeceğimiz bir şeyi istememizi sağlamaktır. 2003'teki çok başarılı iPod reklam kampanyasını ele alalım; bu reklamlarda parlak renkli bir arka plan karşısında büyülü tarzda dans eden gölge figürlerden başka bir şey görülmüyordu. Onun hedefinin bilgi vermek yerine duyguları uyandırmak olduğu hakkında kuşku duymaz mıyız?

Bu gerçekler karşısında, ekonomistler pembe reklam görüşlerini yalnızca çeşitli kaçamaklarla koruyorlar. Örneğin, tüm reklamların, hatta bilgilendirici olmayanların bile, tüketiciyi en azından bir konuda bilgilendirdiği söylenmektedir: hizmet alan şirket kendi marka şöhretini dikkate alacak kadar para harcamaktadır. Başka bir kuram, reklamların ürünün değerini onun imajını güçlendirerek arttırdığını savunmaktadır (yalnızca bir Renault satın almıyorsunuz; aynı zamanda, onun reklamlardaki sesi olan "va vo voom"u da satın alıyorsunuz). Bütün bunların içinde en dâhice olanı Gary Becker ve Kevin Murphy'nin tezidir; buna göre, tüketicilerin tercihleri reklamlarla değişmiş olsa bile, bunun nedeni, tercihleri değişmiş olduğu için daha önceden bir tercih –isterseniz tercih dönüşümü diyelim– sahibi olmalarıdır. Bunda bir kötülük yoktur; bir kurşun kalem satın aldığınız takdirde kalemtıraş arzunuzun artacağı gerçeğinden farklı değildir. Doğal olarak, kurşun kalemden farklı olarak, reklamlar genellikle aranılan şeyler değildir; hatta –Becker ve Murphy'nin uzlaştırıcı biçimde kabul ettikleri gibi– "endişe ve depresyon yaratırlar, ötekilerin başarı ve mutluluklarına karşı kıskançlık duygularını kızıştırırlar ve anne, baba ya da çocuklara karşı suçluluk uyandırırlar."[42] Reklamların genellikle eğlenceli makalelerin ya da televizyon programlarının içine yerleştirilmesinin nedeni budur: İzleyicilerin onları okurken ya da seyrederken edindikleri faydasızlık algısını dengelemek. Bununla birlikte, kişilerin kendiliklerinden reklamları izlediği gerçeği, onların zevklerde bir kaymayı de-

41 Malın bu tanımı için bkz. Gary Becker ve Kevin Murphy, "A Simple Theory of Advertising as Good or Bad", *Quarterly Journal of Economics*, cilt 108, kısım 4, 1993, s. 941. Öte yandan, "kötü" tüketicinin kurtulmak için ödeyeceği ya da kabul etmek için tazmin edilmesi gereken bir şeydir. Güçlü rasyonel tüketici modelinde kamu ya da değer mallarına yer yoktur.

42 *A.g.e.*, s. 962.

ğil de, onların öteki malların "tamamlayıcısı" olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. İnternet, kullanıcılarını daha önceden sipariş verdikleri bir dolu ürünle kullanıcılarını yeniden ayartmaya çalışarak "tamamlayıcılık" kuramını dikkate almış oluyor.

Bu neoklasik reklamcılık kuramlarının tümü, kişilerin piyasaya sabit tercihlerle gelerek sonuna kadar tatmin olmak için mücadele ettikleri bir dünya görüşü yansıtmaktadır. Piyasanın tatmin etme iddiasında olduğu gerçek tercihleri şekil verdiği yöntemi gözden kaçırmaktadır. Hegelci kökleriyle birlikte, Marksist gelenek insani isteklerin –ya da genelde adlandırıldığı şekliyle, "ihtiyaçların"– dinamik, bağlantılı karakteri için daha net bir algıya sahiptir. Hegel, "Bir ihtiyaç," diye yazıyordu, "doğrudan onun deneyimini yaşayan kişilerden daha fazla, onun ortaya çıkışından kar elde etmeyi arayan kişiler tarafından yaratılmaktadır."[43] Bu düşünce, İkinci Bölüm'de incelenen Marcuse'nin tüketimcilik eleştirisinin ve aynı zamanda, tüketicilerin değil de, üreticilerin tüketicilerin ihtiyaçlarını koşullandırmak suretiyle, üretim sürecini başlattığını iddia eden J. K. Galbraith'in *Yeni Endüstri Devleti* tezinin temelini haline geldi. 1950'lerde, ABD'deki en büyük reklam ajansının başkanı Stanley Resor da aynı fikirdeydi:

> Tüketiciler zorla onlara hatırlatmadığınız sürece, ikinci bir araba ihtiyacını duymazlar. Bu ihtiyaç onların zihninde yaratılmalıdır ve onların ikinci arabanın onlara getireceği avantajların farkına varması sağlanmalıdır. Bazı zamanlar bu fikre düşman bile olurlar. Reklamları eğitici, talepte ihtiyaç duyduğumuz değişiklikleri yapmaya muktedir harekete geçirici bir güç olarak görüyorum. Birçok kişiye daha yüksek yaşam standardını öğreterek, tüketimi bizim üretkenlik ve kaynaklarımızla uygun bir düzeye çıkartır.[44]

Eğer reklamlar bizim doyumsuzluk eğilimimizi alevlendiriyorsa, onu yasaklamak için güçlü bir davamız var demektir. "Günah malları" ve özellikle "çocuklarla ilgili reklamlar üzerine çeşitli denetimler hâlihazırda yapılmaktadır. Örneğin, İsveç ve Norveç çocuk televizyonlarında her türlü reklamı yasakladığı gibi, özel olarak 12 yaş altındaki çocukları hedef alan her reklamı da yasaklamaktadır. Birçok Avrupa ülkesi, reklamların programların başında ya da sonunda "gruplandırılması" için ısrar ederek reklamcılar için televizyonun çekiciliğini azaltmaktadır; böylelikle, seyircinin onları seyretmekten

---

43 G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 229.

44 Akt. Gorz, *Ecologica*, s. 104.

bütünüyle vazgeçmesi mümkün olmaktadır. İngiltere'de, ne yazık ki, genel eğilim reklamların üzerindeki kısıtlamaların arttırılması yerine azaltılmasından yanadır. Reklam ajanslarıyla reklam yapmak üzerindeki yasak 1984'te kaldırıldı ve bu ABD tarzı tazminat taleplerindeki artışa yol açtı. Televizyon şovlarında ürün yerleştirme –çocuk ya da kızı program sponsorunun markalı ürününü kullanırken gösterme– üzerindeki yasak 2011'de kaldırıldı; etkileri henüz hissedilmeye başlayacak.

Reklamlar üzerindeki kısıtlamaları tüketiciyi koruma adına da haklı görmek mümkündür. Birçok tüketim, kişilerin niteliklerinden haberi olmaksızın ya da yanlış bilgilendirilmiş olarak satın almaları anlamında israf olabilir; ürünler bozuktur ya da satın alındıkları amacı yerine getirmiyor olabilir. Ya çöpe atılacak ya da tüketiciler, genellikle pahalı dava takibi gerektiren bir tazminat arayışına gireceklerdir (Bu tüketim malları olduğu kadar finansman ürünleri için de geçerlidir). Bu tür israfın önüne geçmek için reklamların tümünde, şimdi sigaralarda zorunlu olduğu gibi, öne çıkan sağlık uyarıları bulunma koşulunun getirilmesi daha iyi olacaktır. Sorumluluk müşteriye aittir – alıcı dikkatli olsun!

Bir vergi reformu reklam kültürünü kökten kesebilecekti – şirketlerin reklam harcamalarını işletme gideri olarak vergiden düşmelerini yasaklamak.* Şirketler ürünlerinin reklamını yapmaktan bekledikleri gelirin ödedikleri vergi giderini aşıp aşmadığını değerlendirmeleri gerekecektir. Reklam yapan şirketler mal ve hizmetlerinin fiyatına bunu koyabilir ancak bu da istemedikleri şekilde, satışlarındaki düşüşle sonuçlanacaktır. İhtiyaç malları çok az reklam gerektirir, en çok etkilenen mallar ihtiyaçla en az bağlanışı olan mallar olacaktır. Bu tür bir vergi, şu anda dünya çapında gelirlerinin % 49'unu reklamdan elde eden ticari televizyonun finansmanına zarar verecektir. Bu da seyirci aboneliklerinden (şu anda % 42) ya da televizyon lisans ücretleri ve şu anda kamusal yayıncılığın (daralmakta olan) payını finanse eden kamu fonlarından daha fazla para gelmesi gerekeceği anlamına geliyor. İnternet reklamcılığı da aynı şekilde vergilendirilebilir.

Yukarıda çalışma, tüketim ve servet birikimi için yapılan baskıların azaltılması için önerilen politikalar sorunsuz değildir. Bunlar yönlendirme göstergeleridir ancak yasa tasarıları değildir. Korumacıdır ancak zorlayıcı değildir. Toplumları iyi yaşam yönünde kenara itmek için tasarlanmıştır, boğazlarından aşağı zorla yutturmak amaçlanmamıştır.

(*) Maliyetlerin vergilendirilmesi yeni bir fikir değildir. Örneğin, ücret bordrolarından alınan vergiler emek istihdamı maliyetinin vergilendirilmesidir.

ULUSLARARASI SONUÇLAR

Keynes'in "Ekonomik Olasılıklarına" son kez dönmemiz gerekiyor. Şöyle yazmıştı: "Kişinin kendisi için mantıklı olma hali bittikten sonra, ötekiler için ekonomik açıdan amaca yönelik olmak mantıklı olacaktır." Burada, başvurduğu "ötekilerin," "kişi sınıfları ve grupları" olduğunu açıklamaktadır. Birincisiyle, oldukça doğal olarak, kişinin kendi ülkesindeki yoksulları kast etmiş olduğu biçiminde yorumlamak mümkündür, ancak "kişi grupları" hiçbir coğrafi sınır anlamı taşımıyor.[45] Nerede olursa olsun, yoksullara yardım etmek bizim görevimizdir.

Keynes makalesinde, gelişmekte olan dünyaya özel bir dikkat göstermemişti. Dünyanın bazı yerleri; aynen İngiltere'de bazı grupların diğerlerinden daha zengin olması gibi, diğerlerinden daha zengindir. Keynes dünyanın daha yoksul yerlerinin oldukça kısa bir zamanda, bir doygunluk noktasında zenginlere yaklaşarak, onları yakalayacağına inanıyordu. Zengin ülkelerin yoksul ülkelerden, zenginlerin kendi ülkelerindeki yoksullardan uzak durmayacağını artık düşünmüyordu.

Bunun çok büyük bir yanlış olduğu ortaya çıktı. Bazı Asya ekonomileri, Batı'yı yakalamış ya da yakalamakta olsa da, dünya nüfusunun çeyreği yoksulluk içinde çamura batmış durumda kalmıştır. Keynes küresel nüfus patlamasını önceden görmeyi başaramamıştır. Sermaye ve teknolojik ilerlemenin, dünyanın etrafında, birbirinin ikizi durumundaki sömürgecilik ve liberal ekonomiler aracılığıyla çok çabuk yayılacağını varsaymıştı. Dünyanın yoksul ülkelerinin çoğu zengin ülkelere bağımlı sömürgelerdi ve emperyalizmin sömürgeci fikri, sömürgeci efendilerin sömürgelerinin politik ve ekonomik gelişmesini ele aldığı "bölge yönetiminin üstlenilmesine" yol açıyordu. Bu projenin somut biçimi –en azından, İngiltere için– mal ithalatı için serbest bir piyasa ve sermaye ihracatı için serbest bir piyasa oluşturmaktı. Her ikisi de bir kısmının diğerinden daha fazla refaha sahip olduğu bir dünyada çok fazla anlamlı oldu. Sermaye bol olduğu bölgelerden daha kıt olduğu bölgelere aktı ve serbest –yani vergisiz– ithalat politikası, borç alanlara kredi verilmesini ve geri ödenmesini sağlayan bir araç oldu. Zengin ülkelerde hâlihazırda sermaye ihracatının kendi gelişmelerini amaçladığı ve serbest ithalatın iş olanaklarını ortadan kaldırdığı için şikâyetçi olan bir kesim vardı. Ancak bir bütün olarak, zengin ve yoksul ülkeler arasındaki değişim rekabetçi değil tamamlayıcı nitelikteydi. Zengin ülkeler endüstri malları ihraç etti ve yoksul ülkeler yiyecek ve metalar ihraç etti.

---

45 Keynes, *Essays in Persuasion*, s. 331.

Keynes, bu deyimlerle düşünerek ve nüfus bombasının hazırda beklediğini hiç değerlendirmeden, 1930'da, o günden itibaren bir yüzyıl sonra yoksul dünyanın zengin dünyayı "yakalaması" gerektiğini hayal etmemiş olması anlamsızdı. Bu noktada, kıtlık mantığının olan serbest ticaret ve sermaye ihracatının, gereksiz hale gelecekti çünkü dünya zaten istediği kadar mala sahip olacaktı. Kişiler birbirleriyle ne kadar ticaret yapacaklarına karar verme durumunda olacaklardı. Ticaret Adam Smith'in onu algıladığı biçime geri dönmüş olacaktı: bir "doğal" avantaj meselesi.* Yardım politikaları biçimindeki küresel yeniden bölüşüm, geriye kalan coğrafi eşitsizlikleri hafifletecekti.

Bizim başlangıç noktamız farklıdır. Zengin ülkeler, Keynes'in gerçekleşeceğini öngördüğü gibi, kendi "Büyük Mutluluk" eşiğine erişmişlerdir, ancak dünyanın geri kalanının büyük kısmı hâlâ yoksulluk tuzağından kurtulamamıştır; bunun nedeni büyük ölçüde, nüfustaki büyümenin sermaye birikimini geride bırakmış olmasıdır. Bundan başka ve nüfusun denetimsiz büyümesine bağlı olarak, dünya mutlak kaynak kıtlığıyla karşı karşıyadır. Bu koşullar altında, zengin ülkeler yoksul ülkelerle ekonomik ilişkilerini nasıl yürütmelidir?

Birçok kişi göçten korkuyor, çünkü onun şu andaki iş sahiplerinin elinden işleri alacağına inanıyor. İş paylaşımı politikası ve temel gelir yurttaşlara ya da ülke sakinlerinin üzerindeki çalışma baskısını azalttığı sürece, göçmenlerin işimizi elimizden almasından duyduğumuz korkuyu azaltacaktır. Öte yandan, yurttaşların temel gelir aldığı ve göçmenlerin almadığı bir toplumda, temel karşılıklı saygı malına erişmek zordur. Birleşik Arap Emirlikleri'nde gerçekte olan budur; temel gelir yurttaşlarıyla sınırlıdır ve işlerin çoğu, yurttaşlık ya da oturma izni hakkı olmayan, Emirlik dışından gelen göçmenlerin oluşturduğu bir köle sınıfına yaptırılmaktadır. Maksimum saat uygulaması, iş paylaşımı ve temel gelirle ilgili genel bir yaklaşım, bir yandan emek dolaşımını serbest bırakırken, Avrupa Birliği'ndeki iki katmanlı bir ekonominin ortaya çıkmasının önüne geçilmesine yardımcı olacaktır.

Keynes'in gününde ticaret büyük çapta tamamlayıcıydı; şimdi büyük çapta rekabetçidir. Zengin ülke kapitalistleri imalat ve bazı hizmetleri emeğin

(*) "Doğal" ticaret biçimi, dünyanın farklı kaynak ve iklim armağanlarına sahip alanları arasında yapılır. Bu arzu edilen malların hepsinin aynı yerde üretilmesini imkânsız ya da aşırı derecede maliyetli hale getirir. Eğer İskoçlar şarap içmek istiyorlarsa, onu karşılığında örneğin ekose eteklik vermek koşuluyla, şarap üreten alanlardan ithal edeceklerdir. Ne var ki, en *etkin* ticaret biçimi, *mukayeseli* üstünlükler ilkesine göre gerçekleşir: yani, tüm malları B ülkesinden daha ucuz üretmesi mümkün olsa bile, B ülkesinden göreceli olarak daha ucuz üretmesi mümkün olan A ülkesine o mal ya da mallarda uzmanlaşması amacıyla ödeme yapılacaktır. Modern serbest ticaret öğretisinin esası budur. Bu öğretinin inandırıcılık gücünün, ucuzluğun artık esas değerlendirme ölçütü olmadığı bolluk koşullarında azalacağı açıktır.

çok daha fazla ucuz olduğu yoksul ülkelerdeki vergiden muaf bölgelere kaydırmaktadırlar. Bu ucuz mal ve hizmetler ondan sonra zengin ülkelere ithal edilmektedir. Bu koşullar altında, serbest ticaretin zengin ülke işleri pahasına yapılması mümkündür, çünkü ücretler düşük ücret rekabeti karşısında sürekli tam istihdamı sağlamak için yeterince esnek olamaz. Yine ortadan kalkan işlerin yerine her zaman yenilerini yaratmak mümkün olsa bile, yeni işlerin eskisi kadar iyi olup olmayacağı sorunu durmaktadır. İşlerin Çin ve Hindistan'daki vergiden muaf bölgelere kaydırılması, ticaretin kazanç yaratmasına rağmen birçok Batılı işçinin gerçek gelirlerinin düşmesine ya da aynı düzeyde kalmasına neden olmuştur.[46] Nobel Ödüllü Paul Samuelson'un bir mülakatta söylediği gibi, "Wal-Mart'ta gıda ürünlerini % 20 daha ucuz satın alma olanağına sahip olmak ..." bu malların Çin'de yapılması sonucunda zarara uğrayan "... ücretlerdeki kayıpları telafi etmek zorunda değildir."[47] Ticaret, kazananların prensip olarak kaybedenlerin zararını karşılayacağı şekilde, kaybedenlere göre kazananların sayısında bir fazlalık yaratmış olsa bile, onların bunu yapacağının hiçbir garantisi yoktur.

Serbest ticaret yoksul ülkeler için de yararlı olmak zorunda değildir. En büyük sorun onların yavru endüstrilerini korumalarını engellemesidir. Ekonomist Erik Reinert, "verimsiz bir imalat sektörü olmaktansa imalat sektörünün hiç olmamasının daha iyi olabileceğini" savunmaktadır ve zengin ülkelerin kendi tarımlarını korumalarına izin verilmesi (ancak fazla ürünlerinin dünya piyasalarına ucuzlatarak boşaltılmasının engellenmesi) sayesinde, aynı zamanda yoksul ülkelerin imalat ve ileri hizmet sektörlerini korumalarına izin verilmesi şeklinde bir pazarlık önermektedir. Bu gelişmenin, serbest ticaret dogmasıyla süpürülüp ortadan kaldırılana kadar, yüzlerce yıl boyunca gerçekleştiği gerçek koşulları tekrarlamaktadır.[48] Hiçbir ülke bir serbest ticaret rejimi altında zengin olamamıştır. Küresel piyasaya başlangıçta yoksullukla değil, başlangıçta servet sahibi olarak girmişlerdir. Ha-Joon Chang'ın sözleriyle, "Yalnızca birkaç kuraldışı durum dışında, İngiltere ve ABD'nin de dâhil olduğu –serbest ticaret ve serbest piyasanın varsayılan memleketleri–

---

46 Ücretlerde gözlemlenen alternatif hipotez zengin toplumlarda hünerlerin kazandığı primlerdeki büyümedir. Hangi etkinin üstün geldiğine dair ampirik veriler yetersizdir; bkz. Paul Krugman, "Trade and Wages, Reconsidered", 2008 Brookings Institute Panel on Economic Activity için hazırlanan yayınlanmamış yazı.

47 Steve Lohr'la yapılan görüşme, "An Elder Challenging Outsourcing Orthodoxy," *New York Times*, 9 Eylül 2004.

48 Erik S. Reinert, *How Rich Countries Got Rich ... and Why Poor Countries Stay Poor*, Constable, Londra, 2008, s. XXV-XXVI.

bugünün zengin ülkelerinin tümü, korumacılık, devlet destekleri ve bugün gelişmekte olan ülkelere yapmamalarını öğütledikleri diğer politikaların bir araya gelmesi sayesinde zengin olmuşlardır."[49]

Bu sermaye ihraçlarını, zengin ve yoksul ülkelerin çıkarlarını bağdaştırmanın ana yolu olarak bırakmaktadır. Anaakım ekonomik kuramı, zenginler için, yoksul ülkelere sermaye ihracının yurtiçinde elverişli olandan daha yüksek bir getiri sunduğunu ve yoksullar için de aynı zamanda, borç alma maliyetini aşağıya çekmesi gerektiğini söylemektedir. Gerçekte, politik açıdan istikrarsız olan yoksul ülkelere yatırımın riskli olması nedeniyle, büyük miktarda sermaye "yukarıya doğru" –yoksullardan zenginlere– akmaktadır; bu 19. yüzyılda sömürgeci ya da yarı sömürgeci düzenlemeler nedeniyle çok daha önemsiz bir riskti. Bugünün güçlü adamları ve onların yakın dostları, İsviçre'deki hesaplarıyla, yoksul ülkelerden zengin ülkelere "sermaye kaçışının" tek en berbat örneğidir. Serbest sermaye hareketlerini karşılıklı yararlı hale getirmek için "sıcak paranın" akışının yasaklanmasıyla birlikte, dünya para sisteminde büyük bir reform yapılması gerekli olacaktır. Bundan başka, eğer ticaret dünya GSYİH'sının bir oranı olarak düşecekse, zenginlerden yoksullara giden sermaye akışının krediler değil de yardımlar şeklinde olması gerekecektir çünkü mallarla yapılacak yeniden ödeme yasaklanacak ve getiriler düşük olacaktır.

Buradan çıkardığımız sonuç, iyi yaşamın gereksinimlerini tatmin etmek için, en azından "yakalama" bir özlem değil de bir olgu haline gelene kadar, ilerideki ekonomik bütünleşme alanlarından geri çekilmemiz gerekecektir. Gelişmiş ülkeler ihtiyaçlarını tatmin etmek için yurtiçindeki üretim kaynaklarına daha fazla güvenmek zorunda kalacaklardır; gelişmekte olan piyasa ekonomileri, gelişmiş ülkelerde sürekli artan tüketim talebine güvenen ihracata dayalı büyüme modellerinden vazgeçmek zorunda kalacaklardır. Eğer zengin ülkeler yoksul ülkelerle daha az bütünleşirlerse, yoksul ülkelerin hepsi bu durumda daha iyi olabilirler. Her durumda, bizim onların yurtiçi ekonomilerine aktif müdahalemizin, onları uzun vadede incitmesi gerekmeden bitmesi mümkündü. Ne var ki, piyasalarımızı Afrika'nın çok yoksul ülkelerine hâlâ açık tutmaya ihtiyaç duymamız gerekecektir. Bu bize çok da bir maliyet getirmeden yapılabilir. Sahraaltı Afrika ülkelerinin tamamı Belçika'nın tamamından daha küçük bir ekonomiye sahiptir.

Bir an için bir adım geri çekilelim. Keynes'in gözünde canlandırdığı

---

49 Ha-Joon Chang, *23 Things They Don't Tell You About Capitalism*, Penguin, Londra, 2010, s. 63 (*Kapitalizm Hakkında Size Söylenmeyen 23 Şey*, Say Yayınları, İstanbul, 2012).

yeterlilik dünyasında, yeni yatırımın getirileri sıfıra düşüyordu. Tasarruf esas itibariyle yaşlılık için ve mevcut donanımı değiştirmek için yapılacaktı. Yeni ürünler için bazı getiriler olabilirdi. Ne var ki, bu koşullarda, "kişinin kendisi için mantıklı olması bittikten sonra ötekiler için ekonomik açıdan amaçlı" olmak olan esas harekete geçirici güdü, dünyanın çok yoksul kesiminin bizim hâlihazırda erişti̇ğimiz yeterlilik düzeyine tırmanmasına yardım etmek olacaktı.

"Yoksullar için çalışmak" geleneksel ücretli çalışma biçimini almak zorunda değildir. "Kötü İnsan'ın" tatmin istekleri azalmaya başladıkça bunların yerini "boş zaman" alanında ortaya çıkacak birçok çeşit tutkunun alacağı düşünülebilir. Kişinin, bahtsız kişilere yardım etmek uğruna, kendi rahatından gönüllü olarak vazgeçmesi evrensel olarak ahlaken beğenilen bir tavır olarak tanınmıştır. Bugün bile, kişiler giderek cömert (ve serüvenci) içgüdülerine, yurtiçi ve yurtdışındaki gönüllü hizmetlerde doğal bir çıkış olarak bulmaktadır. Çabalarını, deneyimlerini, uzmanlıklarını ve başkalarına yardım etme sevgisini genişletirken, bu kişiler bizim anladığımız anlamda, boş zaman için gelirlerini feda etmektedir. İyi yaşama yöneliyorlar ve ötekilere de onu işaret ediyorlar.

Bu bölümde amacımız iyi yaşamın maddi gereksinimlerine erişmek için zorunlu çalışma miktarında azalmayı yansıtan bir toplumsal ve ekonomik örgütlenmenin taslağını çıkarmak olmuştur. Bu, bir verimlilik idolü yaratan ekonomi biliminin içine yerleştirilmiş kıtlık perspektifinden vazgeçmek anlamına gelmektedir. Daha çok şunu soruyoruz: Hâlihazırda "yeterliliğe" sahip bir toplum kolektif yaşamı hakkında nasıl düşünebilir? Sonuç olarak, yoksulluk koşulları için geliştirilmiş en iyi ekonomik çözümlerden bazılarına karşı çıkan yaşam için düzenlemeleri savunmaktayız.

Bizim, Keynes'in "Ekonomik Olasılıkları"nın güncel yorumumuzun maddi temeli ilk adımda onun olasılıklarının ortaya çıkışına neden olan mantığın köklerinde yatmaktadır: Emeğin üretkenliğindeki sürekli iyileştirmelerin sonucunda uzun vadede emeğe talebin azalması. Biz bunu –en azından bazı Avrupa ülkelerinin benimsediği bir çözümle– iş paylaşımı ve boş zaman alanlarını büyük çapta genişletmek suretiyle, ya kendi avantajımıza çevi̇ririz; ya da işlerde büyüyen güvensizlik ve gelir eşitsizliğiyle ve aynı zamanda insanlığın geleceğini hiçe sayarak geliştirilen doyumsuzluğun güçlendirdiği istek yaratan Anglo-Amerikan sistemiyle devam ederiz.

İyi yaşamı gerçekleştirmenin politik olasılığı hakkında ne söylenebilir? Her zaman politik değişimin maddi temeline karşı uyanık duran Marksistler,

"kapitalizmden çıkışın zaten başlamış olduğunu" iddia ediyorlar. Kapitalizm kendi yıkım aracını dijital teknoloji biçiminde yaratmıştır. Sosyolog André Gorz dijital korsanı/hackeri bilgideki özel mülkiyete karşı isyanın "simgesel kişiliği", yeni bir "anarko-komünist etikin" önderi olarak görmektedir. Sahne dijital seçkinlerle dijital proletarya arasında başlayacak mücadele için hazırlanmıştır.[50]

Buna gelip gelmeyeceğimiz konusunda kuşkuluyuz. Eğer gerçekleşirse, dijital seçkinler kazanmaya mahkûmdur çünkü bilgiyi özelleştirmenin yollarını bulacaktır. Ve eğer dijital proletarya kazansa bile, yıktıklarının yerine koymak için ellerinde ne vardır? Sağlam bir iyi yaşam fikri olmaksızın, kazansalar da kaybetseler de, çabaları sonuçsuz kalacaktır.

Bu kitap hayattan ne istediğimizi yeniden düşünmeye bir katkı olarak sunulmaktadır: para ne için ve "iyi yaşamla" ne anlatılmak isteniyor? Bu uzun zamandan beri gözden düşmüş olan ancak hiçbir şekilde ortadan kaybolduğu söylenemeyecek felsefi ve etik fikirleri yeniden canlandırmayı içermektedir. Kişiler gerçekten etikleri hakkında deliye dönmüş gibiler. Birçok City of London (Londra Finans merkezi – ç.n.) bankerleri aşırı ücret aldıklarını ve doktorlarla öğretmenlerin ücretlerinin gerekenden düşük olduğunu kabul ediyorlar.[51] Ancak meslekleriyle, sanki mahkûmların hücrelerine alışmış olmaları gibi, o kadar kurumlaşmışlardır ki, artık alıştıkları yaşam ortamları dışında bir yaşam olabileceğini düşleyemiyorlar. Şu anda sürdürdükleri sistem içinde en iyisini yapmak için uğraş veren kişiler buna rağmen daha iyi bir sistem içinde yaşama özleminden yoksun olabilirler. Bu kitap onların bir seçenek keşfetmelerine yardım etme çabasıdır.

Bizim kişilik ve saygıya inancımız zorlamayı dışarıda bırakıyor. Onun yerine, biz toplumsal düzenlemeleri iyi yaşamdan yana yönlendirmeyi amaçlıyoruz – kişilerin fare yarışından kendi çıkış yollarını örgütlemelerini kolaylaştırmayı, örneğin, kendileri için para kazanmanın merkezde olmadığı yaşam tarzları keşfetmelerini istiyoruz. Hiçbir politik ya da hukuki sistem, ne kadar tarafsız olduğunu ilan ederse etsin, taraf tutmaktan kaçınamaz. Gerçekte, gösterdiğimiz gibi, bizim şimdiki sistemimiz taraflılıklarla doludur. Bazılarını onaylıyoruz, diğerleri bize sanki yanlış yönü işaret ediyor. İsteğimiz devletin etik seçimlerini açık yapmasıdır, böylece, sadece tecrit edilmiş bir tüketicinin aracısı gibi hareket edermiş gibi gözükmek yerine düzgün ahlaki bir

50 Gorz, *Ecologica*, s. 15, dipnot.

51 St Paul's Institute, *Value and Values: Perceptions of Ethics in the City Today*, St Paul's Institute, Londra, 2011.

tartışma yapmamız mümkün olur. Eğer korumacı olacaksak, arka odalarda korumacılık yapmak yerine dürüst olalım.

Bu tür bir yeniden yönlendirme politikası din desteğini gerektirecek midir? Mümkündür. Altıncı Bölüm'de sunduğumuz temel mallar, mantıksal açıdan tek bir dine bağımlı değildir ancak onların gerçekleştirilmesi, yalnızca din tarafından sağlanması mümkün olan otorite ve esin kaynağı olmaksızın muhtemelen imkânsızdır. 19. ve 20. yüzyıl liberal reformcularının çoğu Hıristiyan'dı; ötekilerin arasında Keynes de bulunuyordu ve kendisi için, "Hıristiyanlığı yıktılar oysa onun yararlarına sahiptiler," demişti.[52] Dinsel dürtüleri tümüyle terk etmiş bir toplumun kendisini ortak iyilik arayışı için uyarması mümkün müydü? Bundan kuşku duyuyoruz.

Okurlarımız özel önerilerimiz için ne düşünürlerse düşünsün, kolektif bir iyi yaşam vizyonu geliştirmek için çaba göstermemek, sadece refahın *ne için* olduğu hakkında bir görüş sahibi olmaksızın rastlamış olmak, zengin toplumların yükünü kaldıramayacağı bir bağımlılıktır. Şimdi bizim karşılaştığımız en büyük israf paranın değil ancak insan olasılıklarının israfıdır. Keynes, 1933'te, "Kendimizi bir kez muhasebecinin hesapladığı karın test etmesine itiraz etmeye izin vermiş olsak," demişti, "uygarlığımızı değiştirmeye başlamış oluruz." Böyle bir değişim zamanı gelmiş geçiyor.

52 Robert Skidelsky, *John Maynard Keynes: Economist, Philosopher, Statesman*, Pan, Londra, 2004, s. 515.

İyi bir yaşam nedir? Böyle bir yaşama ulaşmak, onu sürdürmek için neler yapmalıyız? Acaba herkes "benim hayattaki amacım çok fazla para kazanmaktır" dediğinde bu ne anlama gelecektir?

Böyle bir amaç "iyi bir yaşam"ı getirecek midir?

Ünlü ekonomist Robert Skidelsky ile oğlu felsefeci Edward Skidelsky, *Ne Kadarı Yeterli? Para Sevgisi ve İyi Yaşam Mücadelesi* adlı eserlerinde işte bu sorulara cevap ararken, daha fazla para kazanma arzusunun biçimlendirdiği ekonomik doyumsuzluğa ve "artık yeter" dememizi önleyen psikolojik eğilime karşı önemli tezler geliştiriyor.

Bunun için Keynes'in 1930'da yazdığı "Torunlarımızın Ekonomik Olanakları" makalesinde öngördüğü kehanetinin gerçekleşmemesinden yola çıkarak önemli tespitlerde bulunan yazarlar, Keynes'in esasında kapitalizmin kötülüklerinin farkında olduğunu ancak bunun servetin büyüyerek, adil bir biçimde paylaşıldığında ortadan kalkacağına inandığını, bu nedenle yanıldığını vurguluyorlar. Yazarlara göre, serbest piyasa ekonomisi; işverenlere çalışma saat ve koşullarını istedikleri gibi düzenleme gücü verirken, bizim de içimizdeki "rekabetçi", "statü elde etmeye yönelik" tüketim eğilimini alevlendirip, para kazanmayı insanlığın temel ticari güdüsü haline getirmekte, bu da doyumsuzluğu beslemektedir.

Skidelsky'ler kitaplarında, felsefe ve ekonomi biliminin bakış açılarını, bu iki disiplinin birbirine ihtiyacı olduğu düşüncesiyle biraraya getirirken; kapitalizmin yarattığı servetin uygar bir kullanıma sokulması gerektiğini de vurguluyorlar.

Robert ve Edward Skidelsky zekice kurgulanmış bu eserinde, soyut kavramları sorunsuzca inşa ederek –felsefeden kamu politikasına kadar– ortaya somut bir yapı koymaktadır. Dünyanın Büyük Buhran'a girmesiyle Keynes'in bu çağının ötesindeki *denemesinin göz ardı edildiğine dikkat çekmektedir. Daha iyi bir gelecek için bu çağrıyı bir daha* görmezden mi geleceğiz?

Jon Cruddas, *The Independent*

Ne Kadarı Yeterli? *dahiyane ve zihin açıcı, zengin ve geniş kapsamlı bir eser. Batı'nın bugün en acil ahlaki problemine başka bir kapı açmaktadır.*

Nick Spencer, *Church Times*

21.inci yüzyılda yaşamın anlamı nedir? Modern insanın varlık amacı sadece daha büyük ev, daha güçlü araba, daha çok giyim-kuşam, velhasıl sınırsız bireysel tüketim hırsına indirgenebilir mi? Skidelsky'lerin tüketim toplumunun içerdiği medeniyet anlayışına yönelik derin eleştirileri ufkunuzu açacaktır.

Prof. Dr. Asaf Savaş Akat, *İstanbul Bilgi Üniversitesi*