

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İNSANLIĞI YENİDEN BÜYÜLEMEK

ANTİ-HÜMANİZME, MİZANTROPIYE, MİSTİSİZME VE
İLKELCİLİĞE KARŞI İNSAN RUHUNUN SAVUNUSU

MURRAY BOOKCHIN

TÜRKÇESİ: GÖKHAN DEMİR, DÜNYA AHTEM ÖZTOĞAY



Sosyal Bilimler Dizisi-19
Özgün adı: Re-Enchanting Humanity
Sümer Yayıncılık-2018
Editör: Sümer Yayıncılık
Çevirmen: Gökhan Demir, Dünya Ahtem Özoğay
Kapakteki Resim: Erdal Çelik
Kapak Tasarım ve Sayfa Düzeni: Sümer Yayıncılık
ISBN: 978-605-68933-0-8
Birinci Baskı: Aralık 2018
Sertifika No: 17315
Baskı ve cilt: Berdan Matbaacılık
Çüven Sanayi Sitesi C Blok No: 239
Topkapı, İstanbul
Tel: 0 212 613 11 12
Sertifika No: 12491
Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti
Hüseyin Ağa Mah. İstiklal Cad. No:36/1
Kar-5 D:24 Küçük Han Beyoğlu/İstanbul
Tel:0 212 251 62 27
www.sumer yayincilik.com
sumeryayincilik@yahoo.com.tr

İnsanlığı Yeniden Büyülemek

Anti-Hümanizme, Mizantropiye, Mistisizme ve İlkelciliğe Karşı

İnsan Ruhunun Savunusu

Murray Bookchin

Elli yıllık sevgili arkadaşım David Eisen için

İçindekiler

Okura Uyarı	6
Önsöz	8
1. İnsan Olmak	16
2. 'Bencil Genler'den Toprak Ana Gaia'ya	50
3. Yeni Malthusçular	81
4. Ekomistisizmden Melekbilime	115
5. İlkel Efsanesi	159
6. Teknofobi ve Musibetleri	197
7. Postmodernist Nihilizm	229
8. Bilim ve Bilim Karşıtlığı: Her Şey Uyar	271
9. İnsanlığı Yeniden Büyülemek	302
Son Söz	340
Dizin	344

Okura Uyarı

Çevreciliğin, ABD’de Cumhuriyetçi gericilerin, İngiltere’de Tory gericilerinin ve dünyanın her yerindeki şirket çıkarları savunucularının saldırısı altında olduğu günümüzde, biyotik çeşitliliği, temiz havayı ve suyu, kimyasal olarak bozulmamış gıdaları ve bakkir doğayı korumayı amaçlayan tüm çevreci eğilimlere güçlü desteğimi yinelemek istiyorum. Hayatımın büyük bir kısmı (yazar, öğretim üyesi ve çeşitli hareketlerde aktivist olarak yaklaşık kırk yıl) bu çevresel hedeflere sarsılmaz biçimde bağlıydı ve öyle de kalacak. Çevresel amaçlara ciddi zararlar verdiğini düşündüğüm anti-hümanistlerin, mizantropoların ve ilkelcilerin kendi gerici fikirlerini bizi ekoloji ile özdeşleştirmeleri ve onlara yönelik her eleştiriyi ekoloji hareketini yıkma çabası olarak niteleyerek karşı çıkmaları kaba bir demagoji olur.

Okuyucuya bu açıklamayı yapmanın gerekli olduğunu düşünüyorum, çünkü birkaç yıl önce, derin ekoloji eğilimindeki etkili biri, onun çevresel hareketlere zarar veren eko-mistik görüşlerini eleştirdikten sonra beni, *The Progressive*’de, ABD’deki gericilere taviz vermekle suçladı. Yıllardır bunu bir şekilde yapan tek kişi de o değil.

Bu tür kinik davranışla daha önce bir kez – 1930’larda Stalin Komünizminin fanatiklerinin tüm muhaliflerini ‘faşist’ olarak tanımladığı ve daha da kötüsü politikalarına karşı çıkmaya yeltenmekle suçladıklarında karşılaştım. Çevreciler kendileri ve fikirleri için talep ettikleri ahlaki bütünlükten ümitlerini kesmedilerse bu tür davranışlar kinik ve demagojik olarak nitelenerek reddedilmelidir. Bu türden retorik suçlamalarda söz konusu olan şey, ekoloji hareketi içindeki (hareketin ilerlemesi durumunda teşvik edilmesi gereken) muhalif görüşlerin bile mümkün olup olmadığı veya bu ha-

reketin sağlığıyla ilgili eleştirilerin, kendi koşullarında akıllıca araştırılıp araştırılmayacağıdır.

Bu kaygıyı dile getirdikten sonra, anti-hümanizmin (özellikle sosyobioloji, Malthusçuluk ve derin ekoloji gibi eğilimlerin) günümüzde çok ortalıkta olan siyasi yüklü sosyal Darwinizm'i besleme eğilimini görmezden gelmek çılgınlık olacaktır. Bu eğilimler insanlığın hayvansallaştırılmasını (animalization) besler. İster genetik, demografik ya da biyomerkezcilikle ilgili olarak ifade edilsin büyük toplumsal sorunları biyolojide gerici biçimde soğurmaları zoolojik indirgemeciliği yoksullar, toplumsal haklardan yoksun olanlar ve yardıma muhtaçlarla savaşmak için ideolojik silah olarak kullanan gerici yasa koyucular tarafından gıcırtılı biçimde yankılanıyor. Bu nedenle ABD Kongresi'nde muhtaçlara sosyal yardımların azaltılması konulu tartışmalarda, bu tür yardıma karşı çıkan Florida'dan bir meclis üyesinin, 'Timsahları Beslemeyin' yazan bir döviz kaldırdığı ve 'Bu uyarıları doğal olmayan [metinde böyle!] beslemenin, beslenme ve suni [metinde böyle!] bakımın bağımlılık yaratmasından ötürü yayınladıklarını" belirttiği bildirildi. Wyoming'den bir meclis üyesinin 'benzer bir paralelliği kurtlarla' kurduğu bildirildi (Robin Toner, Karar verildi: artık herkese sempati duymak yok, *New York Times*, 'Haftanın Değerlendirilmesi' bölümü, 16 Temmuz 1995).

Bana göre, maddi yardımlara umutsuzca ihtiyaç duyan ağırlıklı olarak yoksullara ve temel haklardan yoksun kişilere karşı yönelen bu tür 'doğa kanunu' zihniyeti, insanın niteliklerini genlerin etkileşimlerine, meyve sinekleri davranışına dayanan bir demografiye ve insanı, 'içsel değer'i açısından timsahlar ve kurtlarla değiştirilebilir hale getiren bir biyomerkezciliğe indirgeyen ideolojilerden kolaylıkla çıkarılabilir. Bu anti-hümanizmin türlerinin 1920'lerde ve 1930'larda Avrupa ve Amerika'ya ölümcül toplumsal ideolojilere karşı ne kadar tehlikeli biçimde yakın olduğunu değerlendirmesi için bilinçli okuyucuya bırakacağım.

MURRAY BOOKCHIN

Mayıs 1995

Önsöz

Bu kitap şu anda toplumu etkileyen en rahatsız edici durumlardan birini ele almaktadır: genel anlamda sınırlarımıza hâkim olamamak. Türemümüzün yaratıcı yeteneklerine azalan inancı yansıtan, derin bir kültürel rahatsızlıktan bahsediyorum. Gerçek anlamda, kendimizden, benzersiz insan niteliklerimizden korkuyor gibiyiz. İnsanın kendine güvenindeki ve insanlık ile insan olmayan dünyayı yücelten etik olarak anlamlı yaşamlar yaratma becerimizdeki düştüştan muzdarip görünmekteyiz.

İnsan özgüvenindeki bu düşüş, şüphesiz ki yeni değil. Eski Akdeniz dünyası, Avrupa'da 'Karanlık Çağlar' denilen dönemin başlangıcına da katkıda bulunan, ahlaki dayanıklılık ve kendine saygının azaldığı bir döneme girmişti. Ortaçağ Avrupası, özellikle on dördüncü yüzyılda ve sonrasında, manen ve madden ürkütücü derecede paramparça hale gelmişti; öyle ki, Fransa'nın en büyük şairi François Villon, kırsaldan gelip Paris'in tehlikeli ve açlıktan kırılmış sokaklarında dolaşan kurtlar 'rüzgârları yiyordu', diye ağıt yakıyordu.

Yine de bu dönemlerin her ikisinde de insan ruhunda, insanlığın ahlaki ve toplumsal kurtuluşuna dair bir inanç hala devam ediyordu. Cüzzam, bu moral bozucu zamanlarda erkeklere ve kadınlara insanlık durumu olarak görünse de, insanlar, türemümüzün daha iyi bir ahlaki ve toplumsal yazgıya ulaşma kabiliyetine sahip olduklarına dair bir inancı paylaştılar. Ölmekte olan antik dünyadan ortaya çıkan Erken Hristiyanlık, dünyevi bir cennete ulaşmak için insanlık erdeminin nihai gücünü ilan etti ve sapkın ruhlara rehberlik etmek için bir tanrısal tasarımının varlığını doğruladı. On dördüncü yüzyıl gibi erken bir tarihte şekillenen Protestan Reformu, yeni bir bireysellik, kendinden eminlik ve daha radikal biçimlerde, hiyerarşiden arınmış bir komünist topluma doğru bir istek uyandırdı.

Daha önceki dönemlerin aksine, üçüncü binyıl olarak kendi çağımız, çok farklı bir manevi ve toplumsal mesaj ilan etmektedir. Teknolojik gelişmeler, benzeri görülmemiş bir maddi güvenlik, serbest zaman, fiziksel esenlik ve doğal dünyayla olan ilişkilerimizin yeniden bir araya getirilmesi olasılığını sunsa da, giderek artan sayıda yazar ve konuşmacı, bize teknolojiadaki ustalığımızın, aslen yaşamlarımızı, doğuştan var olan kibrimiz nedeniyle, doğal dünyaya entegre etmedeki korkutucu başarısızlığın kanıtı olduğunu söylüyor. Gerçekten de, düşünce ve yeniliğe dair olağanüstü insani yeteneklerimizi, doğal dünya için olduğu kadar, bizzat kendi benliğimizi de yıkıcı nitelikler olarak değerlendirmemiz istenmektedir. Muhtemelen kendimizi yaşam dünyasının geri kalanına karşı bir tür olarak belirlediğimiz için, 'böbürlenme kibrimizi' sınırlamak amacıyla insan olarak yeteneklerimize güvenmeme hususunda eğitiliyoruz. Bu tür yazarlar, çeşitli kurumsal ve teknolojik kazanımlarımızı, kendi insan merkezli dürtülerimizin ve diğer canlılara karşı umursamazlığımızın şeytani uzantıları olarak tanımlamaktadır. Bu özünde mizantrop olan açıklamalar keşmekeşinin ortasında, kazanımlarımızın 'dost' ya da 'düşman' olup olmadığını bilmek zor.

Yine de bazı güçler, özellikle de büyük şirketler ve ulus devletler belli bir bağlamda şeytanidir. Bu güçler, yaşamımız üzerinde baskı yaparak, hükmedici etkileri ve karmaşıklıklarıyla özgürlük ve topluma olan inancımızı yok etmektedir. Sadece bir asır önce köylerde, kasabalarda ve mahallelerde var olan daha samimi toplumsal hayat, yerini, gündelik hayatın sıradan işlerinden, dünya çapında büyük toplumsal ayaklanmalara kadar hayatımızın tüm yönlerini belirleyen, ezici bir kurumsal jigantizme bırakmıştır.

Dolayısıyla, toplumsal hayatın, olağan anlayış ve kontrolümüz dışında, açıklanamaz bir gizem gibi ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Kendimizi ister kötü adam, isterse de mağdur olarak görelim, davranışlarımızı tanımlayan ve kişisel ve kamusal işlerde kendi kaderimizi belirleme yeteneğimizi zaafa uğratan, ideolojik ve kurumsal hükmedici toplumsal güçlerin bataklığı içine düştüğümüzü hissetmekteyiz. Büyük sosyo-ekonomik eğilimlerin yok oluşuna çaresizce bakarak, anlaşılamayacak kadar şifreli Kafkacı bir dünya tarafından

yönlendiriliyoruz. Uluslararası siyasetimizin, 'küresel piyasalar' ve 'küresel bağımlılık' retoriği içinde kavranacak kadar dünya çapında haline gelmesi gibi, iç siyasetimiz de kapsam açısından yerel müdahale biçimlerine izin verecek kadar çok ulusal hale gelmektedir.

Yaşamlarımız, nükleer silahların ve materyallerin çoğalması, sözde 'Üçüncü Dünya'nın belası olan ve toplumsal olarak tetiklenen kıtlıklar, aborijin kültürlerinin ve biyosferin neredeyse hiç engelle uğramadan yok edilmesi, dünya liderleri kişisel ve toplumsal özgürlük alanında yeni ilerlemeleri kendini beğenmiş bir tavırla överken tiranlığın gezegenin büyük bir kısmına yayılması gibi daha da ağır gerçekleri içeriyor. Yaşamın her seviyesinde günümüze dair suistimallerin listesi, şehirlerin yoksul yerleşim alanlarındaki artıştan, ozon tabakasının tahrip edilmesine kadar, sonsuz bir şekilde uzatılabilir. Bunun sonucu olarak da sadece iki kuşak önce halkın tutumlarını belirleyen kendinden emin olma halinin kaybı ile kamusal duyarlılıktan, içe dönük ve genellikle mizantrop bir spiritüalizme doğru ve kamusal yaşamdan mistik ya da yarı-mistik inanç sistemlerine doğru bireysel bir geri çekilme hali oluştu.

Bu kitabın tam olarak incelediği ve keskin bir şekilde eleştirdiği, bu inanç sistemleridir. 1960'ların radikalleri tarafından yaratılan yenilikçi fikirlerle alay eden ve geleneksel aile değerlerine, dini inançlara, geleneksel erdemlere ve sağcı siyasal ideolojilere yönelik muhafazakâr kültürel bir dönüş çağrısında bulunan, görünüşte benzer kitapların çoktan ortaya çıktığının farkındayım. Bugünlerde, onlarla ne yapacağımızı bildiğimizden daha fazla kültürel ve toplumsal 'erdem' üzerine kitap var. Ömür boyu bir toplumsal radikal olarak, muhtemelen radikal yaşam tarzlarının ve değerlerin neden olduğu gerici dert ayınlarına katkıda bulunma ya da birçoğu itici olan yerleşik geleneklerin yeniden canlandırılmasını isteme gibi bir niyetim yok. Amerikalı muhafazakârların son yıllarda ilan ettikleri 'kültürel savaşlarda', temel olarak rakipleriyle birlikte duruyorum: büyük ölçüde pederşahi bir toplumda tam eşitlik arayan kadınlar; ırksal ayrımcılığın kurbanları ve temel haklardan yoksun olanlar; şirketlerin yağmasına karşı gezegeni koruyup hayatımızı kurtarmaya çalışan çevreciler ve akılcı bir toplum yaratmaya çalış-

şan azalan sayıda radikal insan.

Aslında bu kitabı yazmam, büyük ölçüde bu insanlara ve davalarına olan bağlılığımdan kaynaklanıyor. ‘Geleneksel’, genellikle hiyerarşik ve dar kafalı geçmişe başvuran muhafazakâr literatürden son derece rahatsızım. Paradoksal görünebilir, ancak onun sahteradikal tamamlayıcısından da derinden rahatsızlık duyuyorum: sözde ‘yeni paradigma’ ya da jenerik ismiyle ‘New Age’ edebiyatı insanlığımızla bizim ‘büyümüzü bozuyor’, aslında bizi ister bir tür, ister bir cinsiyet, bir etnik grup, isterse bir milliyet olsun kendimize doğal evrimin çirkin, zararlı uru olarak addetmeye çağırıyor.

Muhafazakâr ve gelenekselci karşılığı gibi, insanı bütünüyle ya da kısmen şeytan gibi gösteren New Age zihniyeti, mutlaka birleşik ya da tutarlı değildir. Pek çok muhafazakâr gelenekselciden farklı olarak, New Age mistikleri, ‘paradigmalarının’ çelişkilerini, baygın entelektüel sorumsuzluğunu ve görünüşteki çoğulculuğunu kutlarlar. İnsanlığın Rahip Thomas Berry’nin belirttiği gibi, başka bir sevimli biyosferde ya da ‘varlık çemberinde’ suça eğilimli bir tür olduğu görüşünün birden fazla savunucusu ise, onların görüşlerine dair nitelememi keskin bir şekilde reddedecektir.

Bununla birlikte, son derece özel, teist, biyomerkezci, postmodernist, mizantrop ve jenerik olarak mistik literatürü birleştiren ortak bir temayı bulmak için yüzeyin çok altına bakmak zorunda değiliz. Çoğu aynı dergilerde ve antolojilerde görüşlerini ifade eden bu kişileri bir araya getirdiğine inandığım şey, türümüzü biyosferde benzersiz kılan dikkat çekici özelliklerin ortak reddidir. Açıkça veya örtülü olarak olsun, insanlığın yaratma yeteneği, teknolojik uzmanlığı, ilerleme potansiyeli ve hepsinden önemlisi rasyonellik kapasitesi ile alay etmekte. Bu yüzden, bu küçümseyen tavırlar topluluğuna anti-hümanizm demeyi uygun buldum.

Rasyonalizm, çeşitli sosyalizmler ve liberalizmin bazı biçimleri tarafından ileri sürülmüş insani ideolojilerle keskin bir tezat olarak anti-hümanizm, toplumsal kaygılara çok az önem veren veya hiç önem vermeyen bir dünya görüşüdür. Sunulan mesaj, öncelikli olarak ruhsal temizlik, kişisel geri çekilme ve doğal ve toplumsal dünyayı etkilemek için akıl ve yaratıcılık gibi insani özellikleri ge-

nel olarak küçümsemedir. Anti-hümanizm, modern seküler iktidara ciddi bir meydan okumaya girişmemektedir. Daha ziyade, kendi kendine deva olan şeylere ve bunların rahatsız edici derecede gerici olanlarına eğilirler, eğer tepetaklak olmazlarsa. Anti-hümanistler yaygın olarak türümüzün uzak, yazının icadı öncesi geçmişine ait mitler tarafından desteklenen bir sezgiselliği methetmektedirler. Değişen derecelerde, uygarlığı, ilerlemeyi ve bilimi küçük düşürerek, gerçekliklerini ya da saygıya değer hedefler olduklarını kabul etmezler.

Her şeyden önce, anti-hümanistler, insanlığın en belirgin ayırt edici özelliği olan akla ve aklın toplumsal ve doğal gerçekliği değiştirmek için kavrayış, müdahale etme ve yol göstericilik gibi olağanüstü güçlerine karşı çıkmakta ya da reddetmektedir. Birçok anti-hümanist, statik bir zihniyet barındırmaktadır, bu kısmen, yenilikçi varlıklar olarak yaşamaktan ziyade pasifçe hayatlarını sürdürmeye çalıştıkları, kimi zaman döngüsel 'sonsuz tekrarlar' âlemi olarak görülen mitolojik bir 'Doğa' için saygı duyulmasının bir sonucudur ve kısmen de, 'tüm ineklerin siyah görüldüğü gece' (Hegel'in sevdiği bir aforizmasını kullanırsak), aktif benliği ve toplumsal katılımı seyrelten bir bakış açısı ile aşılandıkları panteist bir 'kozmetik rahimde' gömülmeleri sonucudur. Aslında, çağdaş Batı kültüründeki akılcılık karşıtı tavır oldukça geniş ve çok yönlüdür, bunlar çoğunlukla, akıl için ortak antipatileri ve aklın yerini almasını teklif ettikleri genelde sezgisel olan devalar dışında açık nitelendirmelere meydan okumaktadırlar.

Bu ruh hallerini incelerken, okuyucunun genellikle yetersiz şekilde formüle edilmiş fikirler ile doğrudan ifade edilen fikirler arasında çapraz geçişlerle baş etmesi gerekir. Gerçekten de bazı anti-hümanistler görüşlerini desteklemek için, daha naif anti-hümanistlere karşı can düşmanı olan, bilime başvurmaya tereddüt etmezler. Okur da beyanlarında anti-hümanizmde tutarlılığı sentezleyen fazla konuşmacı ile karşılaşmaz. Çoğulculuk ve çeşitlilik olarak nitelenen muğlaklık, gireceğimiz dünyada iyi işlenmiş bir sanat haline geldi.

Aklı bir tür tiranlık ya da 'sözmerkezcilik' (logocentrism) gibi

değerlendiren bir âlemdede mantıksal söylemin en basit rasyonel ölçütlerine başvurmak sonuçsuz kalır. Çoğu zaman anti-hümanist ruh halleri, gerçekleri keşfetmeye değil de ritüel ve akılcı olmayan ‘kavrayışlara’ ulaşmaya yönelik duygusal olarak yatkınlık kazandırır. Birlik, birbirine bağıllık, kozmik ve ekolojik gibi kelimelerin abartılı kullanımı dışında, anti-hümanist kelime dağarcığı kasıtlı olarak muğlaktır. Çoğunlukla, çelişkileri örtbas etmek için, eklektik çoğulculuğun göz kamaştırıcı bir gösterisinde tutarlılık ya da açıklık gözetilmeden, hemen hemen her şey gider.

Bu anti-hümanist kitapların ve makalelerin çoğunun ‘Doğayı yeniden büyüleme’, ‘Gezegeni yeniden büyüleme’, hatta tüm ‘Kozmosu yeniden büyüleme’ ihtiyacını yücelttiği bir zamanda, bunların en belirgin etkilerinin insanlığın kendisinin, özellikle de akılcılık için eşsiz potansiyelinin, ‘büyüsünü bozmak’ olmasını bilhassa ironik buluyorum.

Bu da kitabın ana kaygısını dile getirir: bizi insan yapan rasyonel becerilere karşı anti-hümanizm bir saldırı başlatmıştır. Anti-hümanistlerin saldırıya geçtiği bireysel insanın özgül nitelikleri değil, insanı bir tür olarak tanımlayan genel ve özgün niteliklerdir. Sonuçta, bizim iddiamıza göre, akıl yürütme ve çevremizdeki dünyaya akılcı bir biçimde müdahale edebilme yetimiz kuşatma altındadır. Bizi doğal evrimin dikkat çekici ürünleri yapan özel vasıflara, o veya bu şekilde akut bir şüphe ile bakıldı veya güçlü bir şekilde iftira edildi.

Bu kitabın görevi, son derece sezgisel bir psikoloji içinde birbirine geçmiş kökleri ile anti-hümanist olarak nitelendirilebilecek bu çelişkili kavramlar sarmalının açıklanmasıdır. Kültürel ilkelcilik, mistik ekolojizm veya postmodernizmin çeşitleri gibi anti-hümanizmin her biçimi, kendi terimleriyle incelenmelidir. Şunu demek kâfi gelir, çok fazla anti-hümanist, modern topluma eziyet veren rahatsızlıkların kökenini ruhsal veya maddi yaşam alanı gibi irasyonellikte değil, tam tersine akılcılıkta ve insancıl bir ‘insanmerkezcilikte’ görür. Bu temel önermenin ötesinde, anti-hümanizm, açık sınıflandırmalar ve mantıksal tutarlılığa meydan okuyacak her makul yönde dolaşmaktadır. Normal olarak bu *modus operandi*, en-

telektüel bir başarısızlık olarak görülür, fakat anti-hümanizm onu esnekliğin kanıtı olarak bağrına basar.

Bu kitap hakkıyla anlaşılacaksa, özellikle bir kelimenin açıklanması gerekir. Dünyaya ilişkin seküler ve doğalcı görüşü savunduğumdan dolayı, bu kitabın başlığında 'yeniden büyüleyici' kelimesini kullanmamı meşrulaştırmam gerektiğini hissediyorum. Ne de olsa bu kelime, hümanistlerin değil de anti-hümanistlerin görüşleriyle tutarlı bir gizemli büyüü önermektedir. Sözcüğün kullanılmasının nedenleri basit: Kısmen bir parodi ve tiye alma olarak, kısmen de insan türünün ne olabileceğine ve rasyonel toplum oluşumu için entelektüel yetkinliklerini uyguladıklarında neleri başara-bileceğine olan saygımın metaforik bir ifadesi olarak kullanıyorum.

Burada 'rasyoneli' saf, soyut, sadece felsefi bir anlamda değil, en iyi haliyle, işbirliğini, empatiyi, biyosfer için sorumluluk duygusunu, topluluk ve birliktelik için yeni fikirleri teşvik eden, yaşayan bir rasyonalite anlamında kullanıyorum. Aklın varoluşsal biçiminin rehberliğindeki bir toplum, insan ve çoğu insan dışı yaşamın hayatta kalmasını tehdit ettiğine inandığım mevcut yıkıcı toplumun yerini almalıdır. Okuyucuya övmeyi umut ettiğim, baskıya, tahakküme, hiyerarşiye, sınıf yönetimine ve yaşamın kişisel zenginlik ve açgözlülük için sadece bir kaynağa indirilmesine karşı 60 yıldan fazla bir süredir benimsediğim bu toplumsal eleştirel görüştür.

Bu kitap *statüko* ve geliştirdiği zihniyetle hiçbir şekilde uzlaşmayı savunmamaktadır. Ben, insanlığın gizemli, her şeyi kucaklayan 'kozmos' içinde kendi kendini ortadan kaldırması etrafında yapılandırılmış bir anti-hümanizme karşı olduğum gibi, ego tatmini ve yağma etrafında şekillenmiş bir hümanizme de karşıyım.¹ İnsanoğlu, dünyaya anlam ve akıl getirme becerilerinde diğer yaşam biçimlerinden temelde farklı olmakla birlikte, tam da bu olağanüstü yeteneklerinden dolayı, etik olarak insan olmayan varlıklar ve bir bütün olarak gezegen için kararlı bir sorumluluk duygusu geliştirmek zorundadırlar.

Gerçekten de bu kitap, tek başına Pollyanna *hayırseverliğine* ya I Kronolojisi ne olursa olsun, 'hümanizmin' gezegenin katı bir şekilde insan çıkarları (ve genellikle toplumsal olarak belirtilmeyen) için kaba insanmerkezci ve teknokratik bakışla kullanımı anlamında çağdaş kökenleri, 1947'de yazılan Martin Heidegger'in *Brief über den Humanismus*'unda (Hümanizm Üzerine Mektup)

da itici mizantropluğa değil, ancak bu tek taraflı görüşlerin her ikisinin de aşkınlığına dayanan bir görüşü geliştirir. Burada önerdiğim, melekse ve şeytani insanlık dikotomisinin ötesine geçen ve bu dikotomiyi bir yandan insanlığın insan dışı yaşamla olan yakınlıklarına gereken vurguyu yaparak ve diğer yandan, kendi özel gereksinimlerinin memnuniyetini içererek ortadan kaldırmaya götüren bir bakış açısıdır.

Mevcut literatür, toplumsal ve ekolojik sorumluluk duygusuna imkân veren geniş bir bakış açısı yelpazesini değil de çoğu zaman okuyucuya biyomerkezci ve insanmerkezci gibi bir ya da diğer aşırı ucu sunmaktadır. Kesinlikle aşmak istediğim, bu iki ‘merkezcilik’ ile örneklenen, tek taraflı, birbirini dışlayan dogmalardır. Trajik bir şekilde, gün geçtikçe daha fazla insan, bu aşırı ve saçma sapan düşüncelerden biri ya da diğeri ile hemfikir olmaktadır: İnsanlar, etraflarındaki hemen hemen her şey için doğuştan zararlıdır ya da etrafımızdaki her şey, yalnızca insan kullanımı için ‘yaratılmıştır’. Bu sayfaların, modern kültürel manzaradaki çelişkili merkezciliklerle tartışmak için daha iyi bir harita sağlamasını umuyorum.

Daha spesifik olarak, bu aşırılıkların yarattığı boşluk, 1982 tarihli *The Ecology of Freedom* (Özgürlüğün Ekolojisi) kitabımda dediğim gibi, ‘tamamlayıcılık etiğine’ dayanan yeni hümanizm tarafından doldurulmalıdır.² İnsanlık durumunda hayal kırıklığı ve öfkenin birçok nedeni vardır, ama insanlığı alçaltmak ve benzersiz rasyonel yeteneklerini şeytani olarak görmek için, öne sürdüğüm üzere, hiçbir neden yoktur. Gerçekten de, türümüzü tüm zorluklara rağmen elde ettikleri ihtiyaçlar için bağrımıza basmaya iyi sebepler vardır ve eğer dünyaya, özellikle de toplumsal ve ekolojik işlerin yönetiminde akıl bütünüyle hâkim olursa, türümüz kesinlikle başarı elde edebilir.

görüldü. Bu, savaş sonrasının *Fransız varoluşçu filozofları* ve daha sonraların postmodernist nostaljikleri arasında popülerleşmiştir. Heidegger’in çok kusurlu ve kötü niyetli *Brief*’i (Mektup), yanlış yorumlama ve sorumsuzca akıl yürütmenin başyapıtıdır. Hümanist-anti-hümanist dikotomisinin tarihsel kökleri, öncelikle savaş sonrası sinizminde ve 1950’ler ve 1960’ların nihilizmindedir.

2 Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom* (Palo Alto, CA: Cheshire Books, 1982; yeni girişle basımı Montreal: Black Rose Books, 1991). Türkçesi: *Özgürlüğün Ekolojisi*, Çev. Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013..

1. İnsan Olmak

Yakın zamana kadar, insan türünün, insanın dışında kalan yaşam biçimlerinden nitelik bakımından farklı olduğu inancı neredeyse tüm ileri uygarlıkların en daimi kavramlarından biri olmuştur.

Bu farkın doğası, şüphesiz, çok çeşitli biçimlerde tanımlandı. İnsanlar, kendilerine genel olarak ruh, ahlaki hassasiyet, çok büyük teknik güç ve olağanüstü zihinsel yetenekler yüklerler. Bu özellikler, çoğunlukla çeşitli bileşimlerde birbirine karıştırılır ve çeşitli toplumsal katmanları birbirinden ve herkesçe bilinen hayvanlardan ayırt etmek amacıyla başkaları tarafından kimi toplumsal tabakalara atfedilir. Kendileri ve çevrelerindeki hayvanlar arasındaki benzerlikleri kabul eden kabile halkları bile, mitolojilerinin insan merkezli biçimlenmiş (anthropomorphized) evreninde hayvanlara insanın konuşmasını, motivasyonunu ve ilgilerini atfederek kendi hâkim kimliğini kendi türüne dolaylı yoldan vermiştir.

Özellikle Batı uygarlığı, insanlığa tüm diğer yaşam biçimleri arasında eşsiz bir statü veren yetenek olarak her şeyden çok akli seçti. Batı, akli, sadece mantığın, söylemin ve düşüncenin değil, aynı zamanda ahlaki farkındalığın ve empatinin yaratıcı kaynağı olarak gördü. Antik Yunanlar, Atina felsefesinin hem klasik döneminde hem de büyük bir miras olarak izleyen çağlarda düşünceye, neredeyse destansı boyutlar edinecek kadar büyük bir itibar verdi. Del-

fi kahini tarafından Yunanistan'daki 'en akıllı adam' olarak gösterilen Sokrates, insan dehasının prototip simgesi haline geldi. Batı uygarlığı, entelektüel bağımsızlığı nedeniyle onu ölüme yollayan jüri üyelerini hoşgörüsüzlüğün ve cehaletin kolektif cisimleşmesi ve Helen uygarlığının asil geleneklerini lekeleyen insanlar olarak gördü.

Hatta Doğu ve Batı teolojisi bile, inancın akıl üzerindeki hükümüne vurgu yapmasına rağmen, inancı izleyicilerine meşrulaştırmak için akli kullandı. Hristiyanlığın antik dünyadan ortaçağa kadar uzanan ideolojik köprüsü olan Augustine'in *Tanrı'nın Kenti*, bugüne kadar diyalektiğin iyi düşünülmüş başyapıtı olarak kaldı ve otoritesinin yerini yüzyıllar sonra, kısmen Thomas Aquinas'ın titiz analitik çalışması *Summa Theologica* aldı.

Ortaçağ'ın, akıl ve felsefeyi kültürün tali yollarına iten tam anlamıyla inanç çağı olduğu düşüncesi, rasyonalistler tarafından ruhani otoriteden kurtulmak için daha sonra icat edilen bir mittir. İnsan ile tanrılar arasındaki kitabı mukaddese dair dönüm noktası, tam olarak Adem'in ahlaki bilgi ağacından yiyerek, diğer tanrıları (ya da melekleri) bu adam da "Bizden biri gibi oldu" diye uyaran endişeli Yehova tarafından Havva'yla "Cennet'in doğusuna" gönderildiği noktada kesişir; eğer yaşam ağacından yerse ve ölümsüz hale gelirse, aslında bir tanrı olacaktır. (Yaratılış 4: 22-24).

On sekizinci yüzyılda, akıl sadece insanın tanımlayıcı özelliği statüsüne yükselmekle kalmadı. Aynı zamanda insanın toplumsal ilerlemesini ve ahlaki gelişimini eleştirel biçimde değerlendiren *mükemmel* hakem olarak görüldü. Nitekim, akıl, spekülatif kapasitesinden dolayı geçmişi ve günümüzü *daha fazla* eleştirel biçimde araştırmak, verili durumu aşmak ve tam anlamıyla akılcı bir toplum olarak tanımlanan ilerici bir geleceğin anahatlarını ortaya çıkarmak bakımından çok önemli güce sahipti. On sekizinci yüzyılın büyük Aydınlanmacılarından Turgot, Diderot ve Holbach, akıl ve özgürlüğü, Fransız Devrimi ve modern sosyalizmin doğuşu için ideolojik iklim hazırlayan entelektüel bir ortaklıkta birleştirdi. Aklın, batıl inanç ve tahakkümün prangalarını yok ederek özgürlük yolunu aydınlatacağına inandılar. Diderot, akla, Platon'un en büyük diyaloglarına denk olan uysal ve incelikli bir duyarlılık verdi. Diderot'dan

bir nesil sonra Hegel, Aristocu biçimsel mantık analizlerinin çorak statığı karşısında akıllı, gelişmenin yaratıcı dinamiklerini vurgulayan bir mantık sistemi ile donattı.

On sekizinci yüzyılın Batı Avrupa'sındaki akılcı ve hümanist hareket, her şeyi kuşatan akılcılığı nedeniyle gereğine uygun biçimde Aydınlanma olarak adlandırılmıştır. Zamanın düşünürlerine göre, dünyanın *kendisi* doğası gereği akılcıydı. Newton dünyanın fiziki görünümünün düzen ve anlaşılabilirlik tarafından damgalandığını göstermişti; Montesquieu bu görüşü topluma ve tarihine genişletti; Voltaire, doğaüstü faillerin gerçekliğine meydan okudu ve Kant'tan Hegel'e Alman idealistleri, insanı Cennete ait bir suçludan kendisini ve kaderini bilme gücü olan yaratıcı bir özneye doğru canlandırdı. *Homo sapiens* (1802'den kalma bir isim) olarak 'bilen insan'a dair bu kapsamlı görüş, teolojik kısıtlamalara karşı mücadelesinde yeni ortaya çıkan doğa bilimlerini güçlendirmiş, toplumsal ilerlemeye olan inancı teşvik etmiş ve eğer vardıysa sınırları, tahminin ötesine taşıdığı için, Sanayi Devrimi'nin teknolojik yeniliklerini beslemiştir.

Rönesans hümanizmi olarak adlandırılan klasik hümanizm, on beşinci yüzyılda doğdu. Erasmus ve Leonardo da Vinci gibi insanlarda somutlaşan Klasik hümanizm, ortaçağcılığın dogmatizmi ve sanatsal katılıklarına keskin biçimde karşı çıkarak, Avrupa duyarlılıklarını antik dünyanın, özellikle de Yunan kültürünün entelektüel başarılarına ve doğalcı estetiğine yönlendirmeye çalıştı. Fakat bakış açısı temelde geçmişe dönüktü. Buna karşın, Aydınlanma hümanizmi, on sekizinci yüzyılın entelektüel ve bilimsel mayasında doğdu. Pagan geçmişe değil, akılcı bir geleceğe yönelmişti. Bu sadece Ansiklopedistlerde değil, aynı zamanda ortak gelecek ve umut ilkeleriyle birlikte on dokuzuncu yüzyılın çeşitli sosyalizm kuramcılarında da somutlaşmıştı.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında, hümanizmin her iki biçimi (Rönesans ve Aydınlanma) Rönesans estetiğini Aydınlanma akılcılığı ile birleştiren, çoğu sosyalistin düşüncesine sinen bir görüş olan 'aydınlanmacı hümanizm' dediğim şeyle birleştirdi. Fikirleri *yüzyılın sonundaki* proto-faşist *völkisch* (ulusçu-halkçı) hareket-

le yakınlaşan mistikler, romantikler ve milliyetçilerin saldırılarına rağmen aydınlanmacı hümanizmin korkutucu nüfuzu bir asır boyunca muzaffer kaldı. Savaş sonrası dönemde, Martin Heidegger'in Aydınlanma karşıtı ve akılcılık karşıtı makalesinden ('Hümanizm Üzerine Mektup', 1947) ötürü, 'hümanizm' sözcüğü günümüzdeki aşağılayıcı, ahlak dışı, dar anlamıyla insan merkezli ve kötü teknokratik görüş anlamını edinmiştir.

Hümanizm hakkındaki geniş açıklamaların paradokslardan (hatta paradokslar içindeki paradokslardan) azade değildir. Çarpıcı bir örneği anarsak, matematikçi D'Alembert'den daha az akılcı (rasyonalist) olmayan Rousseau, yine de hassasiyet (sensibilité) üzerine o kadar aşırı duygusal bir vurgu yapmıştı ki 19. yüzyılın akılcılık karşıtı (anti-rasyonalist) romantizminin büyük kısmının 'baba'sı olarak adlandırılabilirdi. Voltaire, Turgot'dan daha ilerici değildi, ancak hikâyesi *Candide*'in kötümserliği, sonraki kuşakların mizantrop tavırlarını besledi. Diğer bir örnek Adam Smith, Shaftesbury ve Hutchinson'ın diğerkâm ahlaki felsefelerini genç bir insan olarak özümsemişti, ancak 'aydınlanmış kişisel çıkarların' ve zuhur eden sanayi burjuvazisinin amoralizminin sesi haline geldi. Evrensel beyanları insanlığın birliğini ve kardeşliğini müjdeleyen Fransız Devrimi'nde doruk noktasına ulaşan tüm bu çelişkiler ne var ki katı milliyetçilik ve Napolyon emperyalizmine battılar.

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda ortaya çıkan küçük paradokslar bu büyük paradokslar içinde saklandı: Sanayi Devrimi'nin çalışan sınıflarına korkunç sefalet getirmesine rağmen teknolojik ilerlemeler akılcıydı. Ulusal haklar, akılcı kabul edildi, ancak bu hakları savunmak bir dizi dar görüşlü kültürel ve etnik nefret doğurdu. Şehirlerin, ticaretin, imalatın ve bireysel çıkarın büyümesi akılcıydı, oysa toprağı yağmaladılar, doğal peyzajı tahrip ettiler ve aydınlanmacıların kendi yazılarında 'doğal erdemleri' için kutladıkları yerli kültürleri yok ettiler.

Bu paradokslar sayıca ve yoğunluk bakımından artsa da, değerden bağımsız bilimsel nesnelliğin baskın idealini dengelemeyi duygusal ve ahlaki bakımdan teşvik ederek, akılcı aydınlanmacı hümanistlerle (gevşek biçimde dönemlerinin anti-hümanistleri olarak ad-

landırılabilir) akılcılık karşıtı romantik eleştirmenleri arasındaki tartışmalar sözcüğün en katı anlamıyla fazlasıyla ideolojikti. Fikirler fikirlerle, romantiklerin tutkulu şiiri ve rasyonalistlerin soğuk nesirleri birbirleriyle çarpıştı. Romantikler tarafından işgüzar olarak mahkûm edilse veya rasyonalistler tarafından 'egemen' olarak varsayılabilir, akıl, tartışmanın her iki tarafını da bilgilendirdi. Katıksız retorikini bir kenara bırakırsak, az sayıda kişi akılcılığın geçerliliğine kendi koşullarıyla meydan okumaya veya akılcılığın açıklama ve mahkûm etme gücünü reddetmeye hazırlanıyordu.

Aslında, akılcılığın, aydınlanmacı rasyonalistlerin ve romantik anti-rasyonalistlerin paylaştığı bir yaklaşım olduğu paradoksal gerçeği 19. yüzyılın sonlarında daha belirgin hale geldi.³ Hem Comte, de Gobineau gibi dar görüşlü tutkulu ırkçılar hem Karl Marx gibi evrensellığe inanan toplumsal idealistler görüşlerini bilimsel veya en azından akılcı terimlerle biçimlendirdiler; Garibaldi gibi ateşli romantik milliyetçiler ve Eugene Varlin gibi gösterişsiz devrimci enternasyonalistler de öyle yaptılar. Nitekim büyük Batı'nın akıl geleneği, doğa bilimlerini de içeren geniş hümanizmi, yalnızca hakikatın hakemi olarak işlev görmekle kalmadı aynı zamanda insanın kendi kendini tanımlamasının biçimlendirici çekirdeğini oluşturdu. Aydınlanmacı hümanizm, muhalifleri tarafından saldırıya uğrasa da nüfuzunu sürdürdü. Anti-rasyonalistler ve rasyonalistlerin detaylarda farklılaşmaları her neye dayanıyorsa dayansın, genellikle insanlık için örtülü bir ortak endişeyi paylaştılar.

Her durumda, romantik anti-rasyonalistlerin etkisi büyük oranda entelektüel ve estetik bir elit ile sınırlıydı. Toplumun tamamı üzerinde çok sınırlı bir etkisi vardı. Geleneksel milliyetçilik ve din, on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyıl başı Avrupalılarının toplumsal tutum ve duyguları üzerinde güçlü bir etkiye sahipti. Ancak

3 Anti-hümanist kamptaki ithamlar, kendi üyelerinin tam da açıkça suçladıkları akılcılıkta kuşatılmaları, günümüze dek sürüyor. Bir süre suçladığı rasyonalistlerin ve hümanistlerin bir ürünü olmayan Heidegger'in Nietzsche'yi, akılcılık ve hümanizm tutsağı olarak eleştirmesi ve kimi postmodernistlerin yönelttiği suçlamalar tanık olarak gösterilebilir. Bkz. 7. bölümdeki Jacques Derrida tartışmam.

genelde hissi varoluşsal bir olgu olmasına rağmen 'bilen insan'a söylemsel olarak çekici gelmedi. Şüphesiz, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların en önemli ve entelektüel bakımdan iddialı halk hareketi Karl Marx'a atfedilen fikirler etrafında kurulmuştur. Bu hareket yalnızca değişen derecede başarısıyla proletaryanın maddi çıkarlarına değil aynı zamanda zihnine ve varsayılan enternasyonalizmine başvuruyordu. Çoğunlukla estetik alanlarda, aklın erdemlerini ve başarısızlıklarını tartışan entelektüelleri bir kenara bırakırsak, aydınlanmacı hümanizmin mirası, Marksist sosyalizmde ve klasik anarşizmde önemli ölçüde kitle desteği edindi.

Günümüzde karşılaştığımız ideolojik durum önemli ölçüde farklıdır. Anti-hümanistlerin mevcut ürünü, entelektüel olarak daha bayağı ve ne yazık ki, aydınlanma karşıtı romantik yazarlardan ve bir yüzyıl önceki şairlerinden çok daha etkilidir. Daha da kötüsü, çağdaş anti-hümanizm, insanlığın karşı karşıya kaldığı ve toplumsal ufukta yatan ciddi meselelere yaklaşımında seleflerinden daha bulanık olma eğilimindedir. Ekolojik ve toplumsal sorunlarımızın çoğu mevcut toplumda giderek daha tehlikeli altüst oluşlardan kaynaklanıyorsa, birbirimizle nasıl başa çıkacağımız ve toplumun elinde bulundurduğu güçlü teknolojik araçlarla gezegeni nasıl yeniden şekillendireceğimiz sorunu her şeyden önemlidir. Bu önemli toplumsal sorunları geçiştirmek, bunların çözülmesinde aklın önemini hafife almak, aslında, sosyalizmin tüm biçimlerde akılcı bir toplum adı verilen topluma ulaşmak gerektiğini görmezden gelmek benim düşüncemde intihar etmek anlamına gelir. Uçsuz bucaksız toplumsal ve ekolojik sorunlarımızdan dolayı, akıl dışı bir hümanizm karşıtlığına (anti-hümanizme) dönüş, amaç doğrultusunda ve muhakeme ile hareket etme kapasitemizi felce uğratmaya yarar.

Aslında dünyanın kültürel ve ekolojik kaosa sürüklendiği bir dönemde, akılcı bir toplum (özellikle aydınlanmacı bir hümanizm) yaratma yöntemine karşı çıkmak büyük bir tehlike işareti olmalıdır. Anti-hümanizm, zamanımızın geleneksel bilgeliği haline gelmek üzereyken, bu durum özellikle önem taşır. Günümüzde anti-hümanizm, Amerikan kenar mahallesi hanelerinden İngiltere'nin kraliyet meskenlerine kadar sıradan masa başı konuşmalarda zarif

bir ruh hali olarak karşımıza çıkıyor. Postmodernizm dilini kullırsak bu 'konuşma'nın çoğu tümüyle anlaşılabilir değildir; aynı zamanda tutarlılığı açısından da dikkate değer değildir. Günümüzde, makul ölçüde tutarlı olan, gençlik nasihatlerinden ve düşüncesiz şımarıklıktan azade olan ya da nispeten bütünlüğüyle kendi öncüllerinin mantığını izlemeye çalışan tek bir işle karşılaşmak seyrek rastlanır bir durumdur.

Bu ideolojik çıkmazda, günümüzde kütüphaneleri ve kitapçıları dolduranlara örnek teşkil edecek çok sayıda anti-hümanist eser seçilebilir. Belki de en ayırt edici çalışma, tutarlı bir analize elverişli olan – bu çelişkilerden azade olduğunu söylemek anlamına gelmez – David Ehrenfeld'in *Hümanizm'in Küstahlığı*'dır.⁴ Rutgers Üniversitesi'nde tarih ve fen bilimleri alanında çok fazla ünvana sahip olan akademisyen Ehrenfeld'in kitabı, çoğu New Age metaforlarına ve sert tavsiyelerine boğulan günümüzdeki anti-hümanist literatürde rastlanmayan türden, okur-yazarlığa ve etkileyiciliğe sahiptir. Ehrenfeld, 'hayatın yol gösterici felsefesi seçildiğinde ve modern dünya hümanizmi seçtiğinde – bu seçimden kaynaklanan tüm sonuçların sorumlusu haline gelir'⁵ diye okuyucularını şiddetle uyarıyor. Bir seçim mantığını sonuna kadar takip ettiğimiz bu talep övgüye değerdir.

Öyleyse, Ehrenfeld'in bu kadar şüpheli olduğu hümanizm nedir? Onun tanımı, kesinliğinden şaşmaz ve çıkarımlarında rahatsız edicidir. Bize söylenen hümanizm,

İnsan aklına olan üstün bir inançtır – insanlığın karşılaştığı birçok soruna göğüs germe ve çözme yeteneğine, insan hayatını geliştirmek için hem Doğa'nın dünyasını hem de erkeklerin ve kadınların sorunlarını yeniden düzenleyebilme yeteneğine duyulan inançtır. Buna göre, hümanizm aklın gücüne karşı tartışmasız bir inançla bağlı olduğundan, Tanrı'nın gücü, doğaüstü güçlerin gücü ve hatta Doğa'nın kör talihle mütefak

4 David Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism* (New York: Oxford University Press, 1981).

5 Ibid. s. viii.

olan yönlendirilmemiş gücü dâhil olmak üzere diğer güç iddialarını reddeder.

Ehrenfeld sitemkâr biçimde, hümanist görüşte ‘Doğa’nın yönlendirilmemiş gücü’nün çaba harcanarak denetim altına alınmasına rağmen, ne ‘Tanrı’nın gücü’ ne de ‘doğaüstü güçlerin gücü’nün mevcut olduğunu belirtmektedir. İnsan aklının (intelligence) insanın başarısının anahtarı olması nedeniyle, hümanistlerin temel görevleri aklın gücünü savunmak ve ayrıcalıklarını korumak olacaktır.⁶

Ehrenfeld’in hümanizm tanımı, hümanizme ‘üstün inanç’ ve ‘mutlak inanç’ gibi teolojik terimlerle bağlı kaldığında, daha az doyurucu olabilir. Fakat Ehrenfeld’in hümanizm tanımını tersine çevirmek, bize anti-hümanizm hakkında kısa ve öz bir tanım verir: özellikle, Tanrı’nın, doğaüstü güçlerin ve ‘Doğa’nın güçlerine olan inanç. Bu gizemli güçler ve kaynakları rahatsız edici derecede belirsiz kalırlar. Daha da rahatsız edici olan bu tanımların içerdiği arkaizmdir. Ehrenfeld, aydınlatılmış zihinleri yüzyıllarca, ruh çağırma, batıl inanç ve dini fanatizmle birlikte def etmek amacıyla Kilise ve Devletin işkence odalarında kelimenin tam anlamıyla yürütülen bir mücadeleye götüren Tanrı’nın güçlerine ve doğaüstü güçlere inanıyor gibi görünmektedir.

Ehrenfeld, gerçekliği incelerken tanrısızlaştırdığı veya *Entgötterring* için aydınlanmacı hümanizmi eleştirirken asla yalnız değildir. Aynı zamanda elimizde, E. F. Schumacher’den, *Kafası Karışmışlar için Rehber* de var.

modern insanın kadir-i mutlaklığına olan inanç aşınıyor. Tüm ‘yeni’ sorunlar teknolojik düzeltmelerle çözülmüş olsaydı bile, beyhudelik, düzensizlik ve yozlaşma durumu devam edecekti. [...] Daha fazla insan, ‘modern deneyim’in başarısız olduğunu anlamaya başlıyor. [...] İnsan cennetin kapılarını kendine kapattı ve büyük enerji ve hüner ile kendini Dünya ile sınırlandırmaya çalıştı. Artık Dünya’nın geçici bir durum oldu-

*ğunu keşfediyor, böylece Cennete ulaşmayı reddetmesi Cehenne-
me istemeden düşmesi anlamına geliyor.⁷*

Açıktır ki, ‘modern insanın kadir-i mutlaklığına duyulan inanç’, akla olan hümanist bağlılığın aşağılayıcı bir yorumudur. Belki de Ehrenfeld’den daha açık bir biçimde, ‘küçük güzeldir’in (en etki-leyici kitabının başlığı) gurusu olan Schumacher, dini lider olmasa bile aşkın olana doğru sürülür. William Irwin Thompson, Thomas Berry ve Matthew Fox gibi diğer anti-hümanist yazarların muhtemelen Ehrenfeld ve Schumacher’in anti-hümanizmiyle çok az anlaşmazlıkları olacaktır.

Muhtemelen sofistike anti-hümanistlerin görünüşte üzerinde düşünülmüş yargılamaları çoğu zaman, bayağaların en ahmakları-nın tüketmesi için Kaliforniyalı New Age kuşağının yazdıkların-dan ve son yıllarda sahanın hemen hemen tüm diğer noktalarından gelen şeylerdir. Ne Stonehenge ne de Ren’in romantik uçurumları, Schumacher’in iddia ettiği, gibi ‘yalnızca [erkeklerin] insanlığı ko-ruyabildiği bu Yüksek Düzeyler’ için bir merkez olarak dışarıda bı-rakılabilir.⁸ Bu aşırı derecede serbest laf kalabalığının daha yavan biçimi, yalnızca ‘Doğa’yı ‘Cennetin kapıları’ olarak ilan eden ezote-rik süreli yayınlarda değil aynı zamanda Anglo-Amerikan kitle ileti-şim araçlarında da rahatlıkla bulunabilir.

Amerika’da yüksek tirajlı *Time*’da, yer alan yakın zamanlı bir ka-pak yazısının tipik açılışını göz önünde bulundurun. ‘İnsan Nasıl Başladı’, okuyucularına insanın evrimsel antropolojisinde ‘heyecan verici’ gelişmeler hakkında bilgi verdiğini iddia ederek, şunu ilan eder: ‘İnsanların diğer hayvanlardan ayrıldığı tek bir temel fark yok-tur – ancak bu, deyim yaratanları (phrasemakers) uygun bir tane bulmaya çalışmaktan alıkoymadı.’⁹ O halde, makale, insanlar ve diğer hayvanlar arasındaki farklılıkların sadece asli değil aynı za-

7 E. F. Schumacher, *A Guide for the Perplexed* (New York and London: Harper and Row, 1977), s. 138-9.

8 Ibid., s. 139.

9 Michael D. Lemonick, ‘How Man Began’, *Time*, 14 Mart 1994.

manda epey şaşırtıcı olduğunu bize yanlışlıkla bildiren muhtemelen arkeolojik olguların zorbalığında ilerlemektedir. Daha alt okuma yazma katmanlarına durmadan yayılan, makalenin – olgulara rağmen – sansasyonel açılışı milyonlarca sıradan okuyucuya nihayetinde anlaşılmaz, gizemli ve efsunlu bir insanlık durumu görüşü vermektedir.

Romantik anti-hümanistler ve aydınlanmacı hümanistler arasındaki 19. yüzyıldaki tartışmaların aksine akılcılık, nadiren de olsa şimdiki anti-hümanist olumlama akımına dâhil olur. Sadece bildirimde bulunmakla kalmayan ifadeler şüpheli okuyucuyu Tanrı'nın (veya Tanrıça'nın) verdiği buyrukları ihlal eden bir kâfir gibi hissettirmeye eğilimi olan ilahi metaforlarla doludur. Tonlamalar, kavrayışın (insight); hep kendini tekrar eden ruhsuz mantralar ise eski zaman romantiklerin hatırlatıcı şiirsel anlatımlarının yerini alıyor. Akıl, yalnızca sezgilere değil, aynı zamanda, tahlil etmek şöyle dursun yoruma dahi izin vermeyen gizemli 'güç'lerle ilgili müphem imalara yol açıyor.

Daha az rahatsız edici olan, bu şeylerin sadece insan ile insan olmayan arasındaki sınırları bulanıklaştırmakla kalmaması; aynı zamanda, biyolojik evrimin büyük dramasında insanın kimliğini ve aynı ölçüde önemli olan toplumsal evrim dramasında kendi özbiçimlerini ortadan kaldırmasıdır. Her neyse 'Cennet'in kapıları'nın nerede olduğunu, onları nasıl açacağımızı bilmenin hala hiçbir yolu yoktur. Halen Anglo-Amerikan kitapçılarında çok popüler olan bu özgürce çizilmiş ve ilham verici biçimde yönlendirilmiş haritaların ruhsal coğrafyası, beyinden çok iç organların ve ferasetli olmaktan çok halüsinojenik olan görüntülerin yönlendirdiği bir kartografi oluşturmaktadır. Anti-hümanizm, bu dünya için pusula vermez; ancak her bir gurunun, süreli yayın ya da kitapta danışılan, ayrıntıda oldukça farklılaşan muhayyel bir dünya haricinde, önerdiği başka bir dünyası yoktur.

İnsanlık durumu, özellikle insanlığın kimliğine ilişkin kamusal kafa karışıklığı hakkında düşünüldüğünde, kendimize gerçekten bir tür olarak kim olduğumuzu ve dünyadaki akılcı ve yaratıcı failer olarak potansiyelimizi yerine getiren bir toplumu neyin oluşturu-

racasını sormamız gerekir. *Potansiyel* sözcüğünü vurgulamam gerekirse, bugün, delirmiş ve anlamsız bir dünyada ne olduğumuz yerine akli sorunlarımıza dâhil edecek olursak, ne *olabileceğimizi* vurgulamak için kullandığım bir sözcüktür.

Bir tür olarak varlığımız, toplumsal yaratıklar olarak varlığımızla yakından ilişkilidir. Onları tartışmak yaygın biçimde ‘Doğa’ olarak adlandırılan mekândaki yerimizi ve neyin akılcı bir toplumu meydana getirdiğini sormak gerekir. Elbette ki, bizi benzersiz biçimde insan yapan niteliklerin hiçbir anlamı olmaksızın körü körüne gelecek yanlışlığına kapılırsak, anti-hümanistler, biyosferi ve kendilerini yok etmekten fazlasını yapmanın küçük vaadiyle, doğal evrimde insanları ‘kanser’ olarak tanımlayan ilk bakışta haklı bir davaya sahip olacaklardır.

İnsanlığımızı organik varlıklar olarak tanımlamaya çalışırken, biyosferdeki durumumuza atıfta bulunarak genellikle çok gevşek biçimde kullanılan kelimeleri tanımlamadıkça çok mesafe kat edemeyeceğiz. Özellikle *Doğa* kelimesinden söz ediyorum, üstünkörü kullanılan ve tarifi gözden geçirildikçe daha zor hale gelen çok karmaşık kelimelerden biridir. ‘Doğa’nın, en azından bir dağın tepesinden, vadilerin, tarlaların, ormanların ve akarsuların doğal manzarasını görebileceğimiz yaban bir hayat olduğundan hiç kimse şüphe etmez. Gerçekten de tüm bunlar, bizim görüş alanımızda çok ihtisamlı ve davetkâr bir şekilde uzanmaktadır. Doğa, birçok insana göre, sadece insanlardan arınmış ve dolayısıyla ‘sahih’ doğal bir manzaradır. Bu tür manzaralar, özellikle ABD’nin Uzakdoğu’sunda, kartpostalları ve ‘doğa ressamı’ tuvallerini süslemektedir.

Görünüşte, bu tanım kısmen doğru – ve kısmen yanlıştır. İnsan varlığının olmadığı manzara olan bu Doğa, *yaban hayatın* ve *Doğa’nın* yaygın biçimde eşanlamlı kabul edildiği özellikle Kuzey Amerika’da modern zihinde derinden kökleşen bir uzlaşmadır. Daha da önemlisi, Doğa’nın yaban hayat kadar ebedi niteliklere sahip olduğu fikri öylesine sıradandır ki sayısız sanatsal, edebi ve belgesel eserlerde dondurulmuş bir görüntü haline gelmiştir ve Doğa’nın değişmeyen ve ebedi dengesini mesken tutma ve buna sadık kalma ihtiyacını yere göğe sığdıramayan sözüm ona felsefi bir

New Age literatüründe elzem hale gelmiştir.

Ancak doğanın bu dondurulmuş görüntüsü son derece yanıltıcıdır. Nefes kesen bir manzaranın *sabitliği* öylece var olmaz. Doğa, günün her anında dinamik olmakla kalmaz, aynı zamanda her şeyden önce gelişmeye yöneliktir. Bitkiler ve hayvanlar genel olarak kendilerini korumakla kalmazlar, ayrıca yeni eko-topluluklar yaratırken de etkileşim halindedirler.¹⁰ Canlı formlar sürekli doğar, olgunlaşır, ölür ve hayran olduğumuz manzaraları mümkün kılan karmaşık besin ağlarına dâhil olur.

Tartışmamızın amaçları açısından en önemlisi, Doğa olarak adlandırdığımız şeyin sürekli olarak *evrimleşiyor* olmasıdır: bitkiler ve hayvanlar aynı tür içinde değişiklik gösterir ve yeni yaşam formlarına dönüşür. Kendilerini sürekli dönüştürürler, bazı biyologların 'sıçramalı denge' dediği durumda bazen evrimleri tümüyle fark edilemeyecek kadar yavaşlar; başka zamanlarda büyük bir hızla artar.

Sadece bir manzara olarak Doğa kavramımızı özellikle yanıltıcı yapan şey, *insanlığın* doğal dünyadaki yerini göz ardı etmesidir. Diğer bir ifadeyle insan türünün, İnsan ve Doğa'yı karşı karşıya getiren bir ikilik içinde yabancı olmadığı olgusunu gizler. Bilakis insanlar doğal dünyanın uzun evrimsel tarihinin sonucudur. Aslında insanlar, bu tarihin çok özel bir sonucudur. Muadili hiçbir başka yaşam biçiminin sahip olmadığı yeteneklere sahiptirler. Nitekim Doğa, (organik evrim söz konusu olduğunda, en eski prokaryotik hücrelerden ökaryotik hücreler üzerinden suda yaşayan, karasal, sürenge, memeli ve primat gruplarına doğru ilerlemeye kadar) birikimli bir evrim süreci ise Doğa kelimesi salt 'Varlık', soyut bir varoluş için bir metafordan fazlası haline gelir.

Doğa'yı kümülatif bir evrim olarak düşünmenin zorluğu, evrim sürecinin kendisinin ikiliğinden kaynaklanır. Bir yandan, insanlar,

10 Eko-topluluklar sözcüğü tamamen bilinçli olarak kullanılmaktadır. Bitkiler ve hayvanlar arasındaki enerji akışının bir sistem analizi dışında, ekosistem kelimesiyle ilgili derin çekincelerim var. Sistem teorisi, niteliğe az uygulanabilirliği olsa bile, ekolojik konulardaki nicel tartışmalardan farklıdır. Bununla birlikte, doğal dünya hakkında mekanik görüşler popüler olmasına rağmen sistem teorisi de bitki-hayvan ve insan etkileşimleri hakkındaki bilgimizi tüketemez.

ortak evrimin sonucu olarak diğer hayvanlarda yeni oluşum biçiminde bulunabilecek niteliklere sahiptirler. Fakat evrim sürecindeki bükülme nedeniyle, hayvan atalarının oldukça ötesinde de gelişmişlerdir. Olağanüstü zekâsına, anatomik esnekliklerine, benzeri görülmemiş iletişim yeteneklerine, açıkça değiştirilebilir ve ziyadesiyle şekil verilebilir kurumlara (tam anlamıyla toplum diyebileceğimiz) ve yenilik için olağanüstü kapasiteye dayanan yeni bir evrim alanı yarattılar.

Toplumun kurumsal, değişken, şekil verilebilir ve yenilikçi doğasını ne kadar güçlü vurgulasam azdır. Toplum, aslında, 'koloni halinde yaşayan böcekler'in genetik olarak damgalanmış kolektivitelerine ve sürüler, birlikler ve benzeri grupların nispeten gevşek, gelişim bakımından durağan hayvan topluluklarına önemli ölçüde ters düşen kesinlikle insani bir olgudur. Nüfusu değişse de bu tür hayvan toplulukları geniş bir yelpazede farklı türlerde bulunurken, hayvan toplulukları çok az değişikliğe uğrarlar; bilinçli tasarımın oluşturduğu kurumsal bir çerçeveye sahip değildirler. Buna karşın insanlar, her biri zengin eklemelenmiş yapılara sahip, öznelararası ilişkileri ve kültürleri olan ve toplumsal eylemlerle, darbelerle ve çalkantılarla şu ya da bu şekilde değiştirilebilen gruplar, kabileler, aşiret federasyonları, monarşiler, demokrasiler ve cumhuriyetler tesis ederler.

Üstelik hayvanların çoğunluğu, yalnızca kendi ortamlarında yaşar. Bu ortamı değiştirirlerse, ortamdaki varlıkları ya da doğal olarak mevcut olanaklar arasından çıkan yeni seçenekler yoluyla esasen kasıtsız olarak yaparlar. Birkaç ve çok sınırlı istisnalar dışında, buldukları koşulları bilinçli olarak yeniden şekillendirmez, daha çok bu koşullar içinde yaşamaya çalışırlar. Bunun aksine, insanlar, bilinçli olarak kendi ortamlarına göre hareket ederler ve yeni maddi tekniklerle ortamlarını kendi ihtiyaçlarını karşılamak için isteyerek şekillendirmeye çalışırlar. Basitçe söylemek gerekirse: Hayvanlar genelde *uyum sağlarken*, insanlar genellikle *yenilik yaparlar*. Bu ayrım sadece derece olarak değil türde de bir farktır.

Yine de, benzersiz insan kapasitemiz doğal dünya ile tam bir yarıklık oluşturmaz – yenilik yapsak bile, aynı anda hayvan mirasımızı

da hayatımıza dâhil ediyoruz. Bununla birlikte, toplumsal gelişmedeki en büyük sorunlardan biri de, ihtiyaç duyulan toplumsal değişim ve yeniliklere karşı bir fren görevi gören eski toplumsal gelenekleri sürdüren muhafazakârlığımız, hayvansı ataletimizdir. İnsanlar olarak omurgalı, memeli, primat olmamıza ve bazı içgüdülerimizi ve kaçınılmaz hayvan doğamızda köklenen kimi müphem dürtüleri sürdürmemize rağmen, uyum sağlayan hayvan özelliklerini aşma ve bu süreçte uzak hominid atalarımızdan daha az hayvansı hale gelme yeteneğine sahibiz.

Doğa'ya ilişkin mecazi kavramların ötesine geçip organik dünyayı *evrimsel bir süreç* olarak göreceksak, Doğa'yı salt manzaranın romantik imgesinden daha basit ve daha kademeli incelememiz gerekir. İnsanın ortaya çıkışını ve kültürünü yaratmasını anlamak, Doğa'ya dair tam anlamıyla organik geleneksel imgenin, toplumsal dünyayı salt biyolojik olandan ayırt edecek biçimde farklılaştırılmasını gerektirir. Tüm insanların mutlaka memeliler olduğunu kabul etmekle birlikte, tüm memelilerin mutlaka insanlar olmadığını da bilmeliyiz – aralarında sadece evrimsel bir süreklilik yoktur, aynı zamanda muazzam bir bölünmüşlük vardır. Doğa, toplumun ortaya çıkmasından önce gelen hayvanlar dünyasının biyolojik alanını içerdiği ölçüde, Romalı hatip-filozof Cicero'yu izleyerek, 'birinci doğa' olarak biyolojik evrim ve 'ikinci doğa' olarak toplumsal evrim hakkında konuşmak zorunda kalırız. Ve biz, insanlığın organik evrimi veya birinci doğası ile akrabalığını kabul etmek istememize rağmen, ikinci doğa birinci doğadan evrimleşir ve bu birinci doğayı da içerir. Aynı şekilde, indirgemeci bir çıkmazda insan ve insan olmayan yaşam biçimleri arasındaki gerçek nitel ayrımları yok etmiyoruz. Birinci ve ikinci doğa – biyolojik ve toplumsal – ikinci doğanın ilkinden doğduğu tamamen farklılaşmış bir süreklilik meydana getirir. Her biri diğeriyle etkileşime girerken, ikinci doğa; birinci doğanın aşılmasını, yenilikçi bir insanlığın uyum sağlayabilir bir hayvanlar dünyasını olumsuzlamasını imler.

Birinci ve ikinci doğa arasındaki ayrımların yanı sıra süreklilikler de göz önüne alındığında, insanları sadece başka bir hayvan gibi gören ve aynı zamanda doğal dünyaya dair dar indirgemeci bir im-

geye sahip anti-hümanistler kendilerini aptal durumuna düşürüyorlar.

İnsanlar sadece akıllı hayvanlar olsaydı – ve zekâ, tür veya değer yönünden farklı olmayan bir nitelik olsaydı, örneğin kuşların göç etme veya ren geyiklerinin dolaşma yeteneği – bu meziyetleri hayata geçirmediği tam anlamıyla hayvansı davranışları çok az endişe sebebi olmalıdır.¹¹ İnsanların diğer hayvanlardan hiçbir farkı yoksa neden gezegene tüm hayvanların eğer yapabilselerdi yapacakları gibi sınırsız biçimde yerleşmemelidirler? İnsanlar onların nüfus artış oranlarını kontrol etmek için radikal tedbirler almasalardı, tavşanlar, her şeye rağmen, Avustralya kıtasının florasını ve diğer faunayı tahrip edecek boyutta işgal edebilirdi. Veya neden insanlar, yeryüzünün kaynaklarını bitirip tüketmemeli veya hatta doğrudan ihtiyaçlarını ve dürtülerini tatmin etmek için tüm biyosferi yerle bir etmemelidir? Akılcılık, kuşların yolculuğu veya ren geyiklerinin göçüyle karşılaştırılabilir ise, insanlar başka herhangi bir hayvandan farklı davranmakla yükümlü değildir. Aslında, tüm insan olmayan hayvan türlerinin yalnızca kendi refahı ve üreme gereksinimi ile meşgul oldukları olgusu, küstah insanların gezegen üzerinde ekolojik bir kanser teşkil ettiğini savunan anti-hümanist görüşe karşı koymalıdır.

Benim iddiam, anti-hümanistler, bu meziyetleri insanların ‘kibir’ ve ‘küstahlığının’ kaynağı olarak ilan ettiklerinde bile *olağanüstü akılcı meziyetlere sadece insanların sahip olduklarını düşünce-sizce varsaymaktadır*. Ehrenfeld’in formülasyonlarından bir diğerine değinirsem ‘akıl ve insan yeteneklerinin gücüne olan inancı’¹² küçümsemediğinde bile, görünüşte meşum ‘inanç’ı eleştirmek için akla bel bağlamaktadırlar. Anti-hümanistlerin ahlaki ve dini açıdan tartışmalı meselelerde diğer insanlarla da iletişim kurabilmesi – bu gerçekten hayvanlar için anlamsız olacaktır, aslında onların kavrayış-

11 Kuşların ‘seyir becerilerini’ insanların zekasıyla eşitleyen bir argüman ciddi bir akademik dergide bir derin ekolojist tarafından geliştirildi. Bkz. Robyn Eckersley, ‘Divining evolution: The ecological ethics of Murray Bookchin’, *Environmental Ethics*, Cilt 11 (Yaz 1989), s. 115.

12 Ehrenfeld, *Arrogance*, s. viii.

larının ötesindedir – hümanizme yönelik ithamlarının açıkça dile getirilmemiş ön koşullarını ortaya koyar. Üstelik anti-hümanistler akli, yanlış bir ‘inanç’ ile desteklenen bir ‘güç’ olarak suçlarırsa, alternatif bilişsel meziyetleri – sezgi? – de, sezgisel bir ‘inanç’ın neden herhangi bir geçerliliğe sahip olduğunu açıklamak için ‘aklın gücü’nü gerektirecektir. Demek ki, inanç, iman ya da içgörü gibi açık ya da gizli düşünme biçimleriyle birlikte, inanç sistemine ya da bilginin insani biçimine doğru yol almak için akla dönmek zordur.

İnsan bilgisini ister sezgiye dayalı inançta isterse de akla dayalı açıklamada temellendirmek tercih edilsin, hayvanların herhangi bir şeye inançlı oldukları düşüncesini destekleyecek bir kanıt parçası yoktur. Ayrıca, akılcı davranmak şöyle dursun, onlardan hayatta kalmaktan başka bir şeye inanmalarını beklemiyoruz. İnanç sistemleri, insanlardan başka bilinen herhangi bir hayvan türünün ötesinde bir yetenektir. İronik bir şekilde, hayatta kalma oyununda hayvanların yeteneğini onlara atfedebileceğimiz herhangi bir inanç sisteminden ziyade ‘zekâ’larıyla yani insanlarda aşağılanan bir özellik ile yargılama eğilimindeyiz.

Nihayet insan, salt uyum sağlamanın dışında bilinçli olarak yenilikçi olduğu için hayvanlardan ayrı ve farklıdır. Verili yaşam alanlarında yaşamak zorunda kalmazlar; *yeni* ortamlar yaratırlar. Onların yenilikçiliği, aklın güçleri gibi, ilahi varlıklar, mitik figürler veya başka bir galaksideki ‘uzaylı’ ziyaretçiler tarafından verilmez; biyolojik evrimin kendisinin büyük kısmında, birinci doğasının yanı sıra ikinci doğasının olan ürünlerdir.

İnsanın ne anlama geldiğini kavramak için dönmemiz gereken bu evrim sürecidir – biyolojik gelişme ve toplumun ortaya çıkışıdır.

Anatomik açıdan insanlar, evrimsel gelişmenin uzun akışından sapan ani bir dallanma değildir. Tam aksine salt açıklanabilir olmayıp aynı zamanda paleoantropologların, hatta nominalist olanların bile, hala öğrenmekte oldukları ölçüde oldukça mantıklı olan doğal evrimdeki eğilimlerin sonucudurlar.

Biyolojik evrim tamamen bir tesadüf meselesi olsaydı, açıklana-

mazdı ve anlamsız olurdu; benzersiz insan nitelikleri uzun bir organik farklılaşma sürecinde *baştan beri* dayanağı olmadan ortaya çıkmış gibi görünürdü. Bunun tersine, biyolojik evrim, tereddütsüz biçimde teleolojik terimlerle önceden tayin edilmişse, böylece insanlığın ortaya çıkışı, yaşamın başlangıcından beri zaten karşı duramaz biçimde hazırlanmış ise, insanlığın ya da herhangi bir yaşam formunun ortaya çıkışı, açıklamaya çalıştığımız olgunun mevcudiyetini gerektiren mistik bir boyut edinir.

Tamamen nominalist bir evrim anlayışı ile sert teleolojik bir görüş arasında, incelemeye değer orta ve daha makul bir zemin vardır. Belirli, *spesifik* evrimsel özelliklerin nasıl geliştiğini düşünürsek, gelişmelerine dair imgemiz hem daha az nominalist hem de daha az teleolojik hale gelir. Mesela sinir sisteminin nasıl evrim geçirdiğini düşünün. Karmaşık sinir ağlarına sahip organizmaların izi, Devoniyen dönemine, balık benzeri hayvanlar antik denizleri karasal kıyıları ve açık hava için terk etmeye başladıkları yüz milyonlarca yıl önceye kadar sürülebilir. Bu Kordalılar, basit beyinleri ve omurilikleriyle, nihai yaşam yerleri olan ağaçlar kadar oldukça makul olan bataklıklar, kurak topraklar, mağaralar gibi çok çeşitli ekolojik alanlara uyum sağlamışlardı.

Uygun, çok çekici ekolojik orman alanları göz önünde tutulduğunda, primatların evrimi ve kuyruklu maymunlara, kuyuksuz maymunlara, hominoidlere ve insangillere (hominid) ayrışması, katı ampirik paleoantropologların bizim inanmamızı istediğinden çok daha az şansa dayalı bir gelişme gibi görünmektedir. Son bulgular – çorak açık savanalarda olmak zorunda değil – yoğun ormanlık alanlarda iki ayaklı primatların gelişmeye başladığını göstermektedir. Atadan kalma fosil olan *Australopithecus ramidus*'un 1994'te keşfedilmesiyle, paleoantropologlar maymunlar ve insanlar arasındaki iki ayaklı bir bağlantının neredeyse dört buçuk milyon yıl önce orman tabanında yürüdüğünü iddia etti. *Australopithecus ramidus*, *Australopithecus afarensis*'in (Lucy) ününün boy göstermesinden yaklaşık bir milyon yıl önce ve günümüzde hominid fosilleri bakımından zengin Etiyopya bölgesindeki savanalarda ortaya çıkmadan çok önce doğdu.

Bu sadece bir tesadüf müdür? Muhtemelen – çok dar bir doğal seleksiyon görüşünde öyledir. Yoksa bir potansiyelin yerine getirilmesi midir? Kesinlikle, çünkü bu iki ayaklı hominidler zaten ortaya çıkmıştı, dumandan doğmadılar. İki ayaklılığa doğru gelişmeleri, primatların ağaç dallarından yere inmeden çok önce gerçekleşen erken anatomik değişiklikler üzerine kuruldu. ‘İnsan’ olarak adlandırdığımız şey, biyolojik evrimde çok önemli bir eğilim içinden geçerek açıkça evrimleşmiştir: pullu, zırhlı deri, dişli çeneler ve kocaman pençeler gibi son derece uzmanlaşmış anatomik özelliklerin aksine gelişimi daha fazla davranış esnekliği sağlayan bir organ sisteminin (*sinir sistemi*) muazzam uzmanlaşması. İnsanın evrimi, sert teleolojiyi bir kenara bırakırsak, hayvan gelişiminde Darwin’in *Türlerin Kökeni* ile tamamen uyumlu olan birtakım spesifik *eğilimler* içerisinde gerçekleşti ve *toplumsal* evrimin potansiyelini ortaya koydu.

İnsanlar, oldukça esnek fiziksel özelliklere sahip bir grup hayvan olan primatlardır. Primatın gövdesi, çok çeşitli çevresel koşulla kolayca uyum sağlamasına izin veren serbest ön kollara sahiptir. En küçük andan en uzak ufka uzanan mesafeleri yargılamayı mümkün kılan, stereoskopik görüşe sahiptir. Primatlar, memelilere genel olarak verilmeyen renkleri görme yeteneğine sahiptirler. Bu yetenek, primatların çevresini oluşturan şeylerin arasındaki benzerlik ve farklılıklara dair bilgisini önemli ölçüde artırır.

Kökeni belirgin biçimde primat olan insanın elleri, aslan pençelerine kıyasla çelimsizdir ve kolları ayının ön ayaklarına kıyasla zayıftır. Göreceli olarak tüysüz insan derisi, memelilerin hava durumuna, böcek ısırığına, dikenlere ve aşınmalara göre değişen derisinden daha savunmasızdır. Bu anatomik başarısızlıklar, sonuçta benzeri görülmemiş ölçüde genelleme ve hatırlama kapasitesine sahip bir beyin olmadan insanlığın hayatta kalmasını imkânsız hale getirecekti. Bir ses aygıtıyla birlikte evrimleşen bu beyinler, kolları çeşitli görevler için serbest bırakan iki ayaklılık, stereoskopik ve renkli görme ve hareket becerisine sahip parmaklar, insanlara sadece hayatta kalmak için değil aynı zamanda doğal çevresini ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde kökten yeniden şekillendirmek için benzeri görülmemiş bir kapasite verdi.

Bu özelliklerin hepsi bir anda ortaya çıkmadı. Doğrusu tek bir canlıda aynı anda ortaya çıkanları korumak biyolojik evrimi mucizevi kılıyor. Sadece yarım yüzyıl önceki, insan gelişimine yönelik en erken adım olan beyin gelişimini kabul eden geleneksel bilgeliğin aksine, bugünkü kanıtlar, iki ayaklılığın, insanlığın modern bir şempanzenin zihinsel donanımının ötesinde gelişiminden önce geldiğini göstermektedir.

İki ayaklılığın, kolları serbest bırakarak en eski hominidlere yiyecekleri bir aile birimine ya da bir gruba geri götürmek için ilkel toplumsal avantajlar kazandırıp kazandırmadığı ya da basit aletler veya her ikisini de yaptırıp yaptırmadığı, kesin olarak cevaplayamayacağımız bir sorudur. Kanıtların ve detaylı araç-yapımının işaret ettiği gibi, sonra daha büyük bir beyin gücü geldi. Her biri toplumsal sonuçlar doğurmuş olabilir: iki ayaklılık daha yakın birlikteliğe yol açar; serbest kollar tek ya da birkaç çocuk yerine akraba grubuna artan sorumluluk duygusuna sahip olmayı; alet geliştirme zihinsel zekâyı güçlendirir.

İnsanlığın ortaya çıkışı, salt hayvan dünyasının (animality) ötesine geçen ve tıpkı organik olmayan dünyanın önceden organik olanı meydana getirmesi gibi ikinci bir ayırt edici nitelikte toplumsal doğayı üreten, birinci doğanın içinde türleri ortaya çıkaran, yüz milyonlarca yıl boyunca uzanan, genel bir biyolojik eğilimin parçasıydı. İlk doğanın *içinde* ve hayvan evriminin parçası olarak gelişen insanlık, ikinci veya toplumsal doğayı üretmek için daha ileri bir evrim geçirdi.

‘Yüksek bir otoriteye olan inanç’, yani ‘Tanrı’nın gücü’ veya ‘doğaüstü olanın gücü’ (Ehrenfeld) veya herhangi bir ‘Cennetin kapılarını açma’ (Schumacher) gücü için başvurulacak hiçbir gücün bulunmaması nasıl açıklanmalıdır – ya da niçin – insanlar, evrimleri boyunca, kendi çevrelerini bilinçli olarak değiştirme ve onları insan refahına daha uygun hale getirmek için *doğal* kapasite elde ettiler.

Bu kabiliyetlerin hiçbirisi primatların, hominidlerin ve insanların onları sapkınca ‘arzulaması’ nedeniyle gelişmedi. Doğal seleksiyon, günümüzdeki kurtlar, ayılar, balinalar, kaplanlar ve çok sevimli bulduğumuz ve bu yüzden çok koruyucu olarak hissettiğimiz tüm tüy-

l  yaratıkların atalarının soyunu  ekillendirmekten çok, insan atalarının soyunu  ekillendirdi.

Doğal seleksiyon, beyin haline gelebilecek basit sinir gangliyonları (sinir düğümü), kollar haline *gelebilecek* bacaklar, tamamen çift ayaklı hale *gelebilecek* tam geli memi  ayakları üzerinde bir endam, parmak haline *gelebilecek* kemikler vb. –  nceki, daha genelle tirilmi  memelilerin anatomik ve organ sistemlerine uzanan önceden avantajlı gelişmelerden doğan bazı olasılıkları veya potansiyelleri ‘seçerek’ var olan özellikler üzerinde çalıştı.

Bu yüzden insanlık, organik evrimde bir tür ucube değıldir. Nitekim artan öznellik, zekâ ve fiziksel esneklik *herhangi* bir hayvan türüne çok büyük avantajlar sağlayacaktır. İlk insanlar başlangıçta herhangi bir becerikli hayvandan daha fazlasını yapmadı: olağanüstü ve gelişen beyinlerini kendi ihtiyaçlarını karşılamak için kullandılar. Son derece genelle mi  anatomileri, çok sınırlı kas gücünü telafi etmek için daha fazla beyin gücüne gereksinim duymasına rağmen, neyse ki daha fazla beyin gücü geliştirmeye devam ettiler.

Öyleyse insan haline gelmenin *doğal* bileşeni biyolojik evrimin akılcılığı arttırdığı gerçeğine dayanır – bu pek çok anti-hümanistin insanlığın rahatsız edici niteliklerinden biri olarak gördüğü yeteneğıdir. Bir insani hayvan (a human animal) olmak aslında bilinçli olarak çevresine etki edebilen, onu değı tirebilen ve düşünmeden uyum sağlamanın edilgen alanından bilinçli yaratıcılığın aktif alanına doğru ilerleyen, akıl yürüten bir hayvan olmaktır. Akla alternatif olarak ‘doğüstü olan’a, ‘Tanrı’ya ve ‘cennetin kapıları’na duyulan mistik inanç, insanlığın yalnızca doğal evrimin ötesine fırlatmaz aynı zamanda saf dumandan doğal dünyayla türümüzün bağlarını koparan hayali aşkın bir alan yaratır. Anti-hümanistler sadece insanlığın doğallıkla sahip olduğu muhakeme etme gücünü k t lemez; aynı zamanda insanlarla küçük metaforların, çekici ritüellerin, doğallığın kibirli g steri inin veya mistik çöplerin dolduramayacağı saygıdeğer Doğ ’sı arasında büyük bir uçurum yaratırlar. Ancak anti-hümanistlerin, insanlar ve doğal dünya arasında herhangi bir karşıtlık görmeyi reddettikleri iddia edilebilse de, onlar günümüzde zımnen bu karşıtlığın asli ideolojik mimarları arasındadırlar.

Son olarak doğaüstü olan, Tanrı ve cennetin kapıları, hayvan dünyasını en yavan insan biçimlerinde yeniden yaratan, konuşan ayıları, duygusal geyikleri, buyurgan aslanları, kötücül kurtları ve eldivenli fareleri sahneleyen Disney çizgi filmleri gibi ahmakça antropomorfik yanılsamalardır. Filmlerde, konuşan aslanlara epeyce aptallaştırılmış bir topluluğa kabul edilebilir gelen görevler verilir, sonra aslanlığın yüklerini Afrika savanalara taşımak için gönderilir. Buna karşılık gerçek hayatta yetişkin erkekler ve kadınlar, kamp ateşi çevresinde çocukça uluyarak kurtlarla bir özdeşleşme kurmaya çalışırlar. Bu da muhtemelen yakınlardaki kurdu panikleterek yuvasına aceleyle geri dönmesine neden olur. Diğerleri, hayvan dünyası (av ve avcı) parlamenter yönetim gibi doğal bir kurum yaratmışçasına aşırı kibirle taşların, nehirlerin ve bütün dağların temsilcisi olarak bir gençlikte 'Bütün Varlıkların Konseyi'nde bulunmasından söz eder.

Naif görünebilecek tuhafıklar, onların insanlık durumuna etkileri, atalarla ilgili hareketler (toplumsal olarak gerici dürtüler) oluşturmak için kullanıldıklarında ve akıl dışı bir toplumu akılcı bir topluma dönüştürme çabalarını engelleyen tehlikeli fantezileri yarattığında kolayca netameli hale gelebilir. Bu tür hareketler, dünyanın sorunlarına biyolojist açıklamalar getiren daha önceki hareketlerle – romantik bir ekolojiciliği 20. yüzyılı tarihin en kanlı yüzyıllarından biri yapan milliyetçilik ve ırkçılığı birleştiren hareketlerle – rahatsız edici paralellikler taşımaktadır.

Doğa'yı biriken evrimsel bir *süreç* olarak tanımlayıp ve insanlığın bunun içindeki yerini göstererek, toplumsal yaratıklar olarak insanları ele almak için daha iyi konumdayız.

Son derece karmaşık beyinlerimiz, araç yapma ve heceli olarak seslendirme kapasitemiz, hünerli parmaklarımız, iki ayaklı yürüyüşümüz ve stereoskopik görmemiz hep birlikte düşünüldüğünde, eğer her birimiz ormanlarda ve savanalarda izole yaşasaydık içgüdüsel olarak programlanmış, çok kaslı, kükreyen ve hızlı yırtıcı hayvanlar üzerinde ürkütücü avantajlar sağlamayacaktık. Gerçekten de nispeten çelimsiz kaslarımız ve yavaş yürümemiz gibi birçok insani özellik, bilhassa oldukça yaratıcı zihinlerimizin bizi gerçek korkula-

rın yanı sıra düşsel korkularla telaşlandırması halinde de tamamen dezavantaj olacaktır. Atalarımızın uzak Pleistosen dönemi dünyası hiç de güvenli, kaygısız ve özgürleştirici değildi. Herhangi bir canlı, hatta sürüler halinde yaşayan hayvanları bile dehşete düşürecek kadar tehlikeli olan bir Afrika gecesini tanımak çok fazla bilgi gerektirmez.

Afrika savanalarına kızılötesi kamera getirerek, Donald Johanson ve arkadaşları, güneş battığında kıyametin koptuğunu çarpıcı bir biçimde gösterdi: Aslan sürüsü fil yavrularına saldırırken, sırtlan yalnız aslanlara saldırıyor ve hatta büyük kuvvet ve cüssedeki kocaman, heybetli bir bufaloyu alaşağı ediyor.¹³

İnsanlar son derece savunmasız hayvanlardır – ağaçta yaşayan primatlardan daha savunmasızdır – ve uzak Plio-Pleistosen dönemdeki hiç yoksa bizim vücut ağırlığımızın neredeyse üç katı beyin ağırlığına sahip olan Lucy gibi atalarımız bile bizden daha savunmasızdı. Zengin kültürel mirasımız, en zorlu ve en aşına olmadığımız koşullarda becerimizi arttırır. Yalnız, iki ayaklı hominidlerin ortak savunma sistemi olmadan Afrika ormanlarında ve savanalarında geceleri ortaya çıkan öfkeli yırtıcılıktan sağ kurtulacağı kuşkuludur. Ve atalarımız soğuk kuzey bölgelerinden daha vahşi ve daha tehlikeli bir dünyada, Afrika'da, doğdu.

Hominidler, etkili bir işbirliği sağlayan bu nitelikleri narin biçimde bilemişlerdir. İfade, iletişim, himaye, bakım ve işbirliği özellikleri azalmayıp artmış gibi gözükmektedir. Bireysel fiziki kuvvet yerine müşterek faaliyete dayanan becerileri gitgide artarak geliştirdiler. Eğer iki ayaklılık atalarımız için herhangi bir değer taşıyorduyorsa, yalnızca kendini beslemek için değil yiyecekleri ve genç çocukları taşımak, herhangi bir tür gruba yiyecek elde etmek içindi. Pek çok paleoantropolog gibi, birinci doğamızın ayrılmaz parçası olan biyolojik evrimimizin kendi türümüzden olan başkalarıyla işbirliği içinde çalışabildiğimizi vurgulamak isterim. Bu yeteneği ne

13 1994 tarihli belgesel dizisinde, *Ancestors: In Search of Human Origins*. Belge-sele eşlik eden kitap: Donald Johanson, Lenora Johanson ve Blake Edgar. *Ancestors: In Search of Human Origins* (New York: Villard Books, 1994)

ölçüde toplumsal olarak adlandırabileceğimizi ifade etmek zordur. Tüm Australopithecusların atası olması muhtemel daha zayıf olan Australopithecus afarensis hepimizin doğrudan soyundan geldiğimiz ilk-ilkel *insan* türünü meydana getirirken büyük çeneleri ve iskeletiyle ilk hominidlerin (Australopithecus robustus) fiziksel olarak en kuvvetli olanının erken Pleistosen döneminde neslinin tükenmesi dikkat çekicidir. Lucy, yaklaşık üç buçuk milyon yıl önce babun, şempanze ve diğer primatlardan daha az bir av hedefi değildi. Dikkat çekici olan, geç Pliyosen ve erken Pleistosen dönemdeki ufacık hominidlerin, bu çok eski dönemlerdeki pek çok diğer tür gibi neslinin tükenmemesidir ve yalnız anatomik ve kafatası evrimleri değil bu gerçeklik de açıklanma gerektirir.

Aslında, hiçbir şekilde, toplumsal yaşam ya da ikinci doğa türümüzde birinci doğadan aniden doğmadı ve bizi anısızın doğal dünyadan koparmadı. Fiziksel anatomimize yazılı olan, paylaşmayı, işbirliğini ve aile odaklı hayvanlar olmamızı mümkün kılan toplumsal yaşamın ilk unsurlarıdır. İnsanın birinci doğası, tüm hayvanlarda olması beklenen sadece yiyecek toplamak ve yırtıcı hayvanları alt etmek amacıyla daha fazla zekâyâ yönelen anatomik gelişmelerle değil; aynı zamanda özellikle ilk hominidlerde, karmaşık ittifak ve etkileşim biçimlerini açığa çıkaran gelişmelerle de şekillenmiştir. Oldukça uzun bir zaman dilimi boyunca, her ne kadar karşılıklı yardımlaşma bir hayvan türüne diğeri üzerinde belirgin bir avantaj sağlasa da iptidai bir araya gelme biçimleri bir hominid soyuna toplumsal ve doğal olarak seçici olan diğeri karşısında avantaj sağladı.

Toplumsal seçim yoluyla hominidlere verilen avantajları hesaba katmaksızın yalnızca doğal seçimden bahsetmek daha basit olurdu. İlk hominidlerin karmaşık kurumlar olmadan toplumsal gruplaşmalar tesis ettiği ölçüde, ikisi birbirine çok sıkıca bağlıydı. Bu nedenle, işbirliğini, cinsel birleşmeyi, grup korumasını ve leşçilerleyleiciliği (atalarımız muhtemelen avcılardan çok leşçildi) kolaylaştıran özellikler, dişler ve pençelerin aslanlar için 'seçilmiş' olması gibi aynı hayatta kalma nedenleriyle 'seçildi.'

Toplumu sürüden ayıran en eski kurumların uzun bebeklik bağımlılığı, yaş farkı, cinsiyet ayrımı ve kan bağları gibi fazlasıyla bi-

yolojik olgular etrafında yapılandırılmış olması muhtemeldir.

Yenidoğan çocuk, tamamlanmamış ve savunmasız bir yaratıktır. Birkaç saat içinde dört bacağı üzerinde yükselebilen ve bir ya da iki gün sürülerle koşabilen pek çok yenidoğan toynaklılardan farklı olarak, doğumda tümüyle yardıma muhtaçtır. İnsan yavrusunun kendine bakmak için yeterlilik kazanması yıllar sürer. Bireysel farklılıklara bağlı olarak, bir çocuğun sorumlu bir birey olarak yeteri kadar gelişmesi için on üç yıl geçebilir. Bu uzun süren bağımlılık döneminde çocuklar, ilkel maddi hayat koşullarında hayatta kalmaları için gereken pek çok bilgiyi öğrenmelerini mümkün kılan zihinsel esnekliği korurlar.

Buna karşın, yenidoğan bir şempanze bebekliğini, insan yavrusunun yarısı kadar sürede tamamlar ve çocukluk safhasını bir insan çocuğunun ihtiyaç duyduğu sürenin yarısı kadar sürede tamamlar. Bir şempanze doğduktan beş yıl kadar sonra, basit grup veya kabile topluluklarında bile aynı yaştaki herhangi bir insan çocuğundan daha etkili bir şekilde kendi yaşam alanı içinde başının çaresine bakabilir. Bununla birlikte, olgunluğa ulaştıktan sonra, bir şempanzenin öğrenme kapasitesi çok sınırlıdır; öte yandan bir insan, kendi yaşamı boyunca bilgiyi özümseyebilir.

İnsan yavrusunun uzun süren bağımlılığı, anne yeni ve daha küçük kardeşlerin bakımıyla meşgul olduğunda bile, ömür boyu sürececek bir bağlılığa yol açar. Yiyecekleri paylaşma, genç olanların bakımını topluca üstlenme, bir grup olarak zayıf olana ve aileye daimi anlamda sorumluluk duygusu – tüm bunlar aralarında (anne-yavru ilişkisi dışında) yiyecek paylaşmanın en iyi ihtimalle bile kendine özgü olduğu ve hasta olanların aslında dışlandığı en yakın primat akrabalarımız olan şempanzelerde, genelde bilinmeyen ölçüde, açıkça fark edilebilir insan aile yapısını gösterir.

İnsan yavrusunun giderek artan zihinsel becerileri, geniş kapsamlı duygusal dağarcığı ve gittikçe büyüyen farkındalık duygusu dikkate alındığında, annesi ve yetiştirilebileceği diğer kişilerle birlikte, ayrı bir kurumun, ailenin adeta çimentosu haline gelir. Uzun süre çocuk yetiştirmenin biyolojik zorunlulukları, gevşekçe bağlı bir topluluk olmaktan çok kurumsallaşmış bir *toplum* inşa etmenin

hareket noktasını oluşturmaktadır.

Erken toplumu oluşturmak bakımından kurucu bir rol oynamış gibi görünen sonraki esas biyolojik olgu yaşlılıktır. Tarih öncesinin zorlu dünyasında, yaşlanan yetişkinlerin fiziki açıdan kırılganlıkları, aralarında ortak çıkarların birlikteliğini teşvik etme eğilimi gösterebilir. Bu, topluluk tarafından ihmal veya terk edilmeye karşı müşterek koruma sağlayarak basit, yumuşak bir tabakalaşma yarattı. Yazılı olmayan kültürlerde, yaşlılar, grubun bilgeliğinin mirasçıları, topluluk bilgisinin en önemli depolarıydı ve ki bu onlara grup ve kabile topluluklarında daha iyi bir konum verecekti. Onları öğretmen olarak vazgeçilmez yapan gençlere hayatta kalma sanatlarını öğretme ve tecrübelerini topluluğun hizmetine sunmalarıydı. Çoğunlukla güçlü gerontokrasilerdeki yaşlılara saygı, yazının icadından önceki halklar arasında neredeyse evrenseldir ve erken örgütlü toplumlarda son derece saygı gördükleri ve nihayetinde ayrıcalıklı pozisyonlara sahip olduklarına inanmak zor değildir.

Erken toplumsal gelişmede ortaya çıkan kurumsallaşmış toplumsal cinsiyet farklılıkları da büyük önem taşıyordu. Elbette cinsiyetler farklı maddi görevler üstlendi. Kadınlar, çocuk bakımından, yiyecek toplamaktan ve yemek hazırlamaktan; erkekler leşçilikten, alet yapımından, çeşitli boyutta avcılıkla ve grubu diğer toplulukların yağmacı erkeklerinden korumaktan sorumluydu. Her ne kadar her iki cinsiyet birçok şeyi ortak yapsa da, insan araç takımı genişledikçe ve geçimi sağlamanın yeni yolları ortaya çıktıkça, çalışmanın toplumsal cinsiyet hattı boyunca işlevsel olarak bölünmesi olasılığı arttı. Böylece pek çok örnekte gerçek bir işbölümü ortaya çıktı, hatta kadınların kendi kardeş gruplarını ve erkeklerin kendi kardeş gruplarını oluşturduğu cinsel hatlar boyunca kültürel bölünmeye yol açtı.

Son olarak, en belirgin kurumsal yakınlık biçimleri, günümüzün yazı bilmeyen topluluklarındaki en genel geçer ilişki biçimi olan akrabalık etrafında örgütlendi. Çocuk yetiştirme gibi, yaş farkları ve cinsiyet gruplaşmaları ve (gerçek veya hayali olsun) kan bağları etrafında yapılandırılmış ilişkiler de biyolojik olgulara dayanmaktadır. Bilinen bir kan kardeşler, kız kardeşler, ebeveynler ve di-

ğer akrabalar çemberinde, toplumsal bağların enerjisini oluşturan güçlü yükümlülükler mevcuttu. Bir kişi temel mensubiyetini, öncelikle ailesinin üyelerine, yakın akrabalarına borçluydu. Akrabalık bağları çok uzağa, en geniş biçimlerde, kuzenlere ve bir grubun, klanın ve kabilenin soyuna hiç bir yükümlülük gerektirmeyen mensubiyetini içerecek şekilde yavaş yavaş dışa doğru genişletildi.

Aile gibi açıkça tanımlanabilen kurumların insan evriminde ortaya çıktığını tahmin edebiliriz. İlk hominid atalardan biri, yaklaşık dört fit uzunluğunda açıkça iki ayaklı *Australopithecus afarensis*, dört milyon yıl önce yarı-orman Afrika savanalarında görüldü.¹⁴ Bir şempanzeninkinden daha büyük olmayan bir beyne sahipti. *Australopithecus*ların yıllar önce adlandırıldığı gibi 'katil maymun'a, diğer hayvanların avcısına benzemek bir yana, *afarensis*'in leoparların ve sırtlanların oldukça uysal, hem etobur hem de otobur avı olması daha olasıydı. Modern insanların doğrudan atası olarak nitelendirilen iki ayaklı olduğu gerçeği, bu hominidlerde anne-çocuk ilişkilerinin şempanzelerinkinden daha yapılandırılmış olmasından şüphelenmek için gerekçe sağlar. Şempanzelerde anneye olan bağlar nispeten gevşektir ve birkaç yıl sonra kolayca kopabilir. Seçkin paleoantropolog Mary Leakey 1976'da Tanzanya'da, volkanik küllerin kaplamasıyla korunan serbest adımlı, iki ayaklıların belirgin ayak izlerini buldu, bunlar iki yetişkin *afarensis* ve bir çocuğa ait görünüyordu.. Bu izler yaklaşık üç buçuk milyon yıl önce küllü bir toprak üzerinde yürüyen muhtemelen kalıcı bir aile olan erken atalarımız arasında bizimki gibi yakın bağlar olduğunu düşündürüyor.

Homo türsel adını alan ilk hominid, özellikle *Homo habilis* (yani 'yetenekli insan'), yaklaşık iki milyon yıl önce ortaya çıktı. Bu hominid sadece belirgin biçimde insan benzeri fosil kalıntıları bırak-

¹⁴ Gen Suwa tarafından kuzey-orta Etiyopya'da keşfedilen *Australopithecus ramidus*'un 4.5 milyon yıllık olduğuna inanılıyor. *Nature* dergisinin Ekim 1994 tarihli sayısında Suwa'ya göre, bu hominid iki ayaklıydı ve ormanlık bir alanda yaşıyordu; eğer bu doğruysa, savana yaşam tarzına uyum sağlamak olarak iki ayaklılık teorileri için problemler ortaya çıkmaktadır. Bazı uzmanların, fosil kalıntılarının maymunlar ve hominidler arasındaki 'eksik bağlantı' olduğunu ilan ettiler. *Ramidus*'un insan evrimindeki rolü açık belirginleşmeden önce daha fazla veri bulunmalıdır.

makla kalmadı aynı zamanda tanınabilir taş aletler de bıraktı. Yaklaşık yarım milyon yıl sonra, onun soyundan olan *Homo erectus* ortaya çıktı. Ortaya çıkışıyla birlikte toplumsal örgütlenmenin bir tür sürekli kurumsallaşmış biçiminden söz etmek akla yatkındır. *Homo erectus* araçları ustaca yaptı ve ateşi kullanmayı öğrendi. Gerçekten de bu tartışmasız insan türünün ortaya çıkışına kadar atalarımız coğrafi olarak Afrika kıtasına hapsolmuştu.

Erectus teknik açıdan becerikli değildir. Ateşi kullanma kapasitesi göz önüne alındığında, hayvanlara tuzak kurmak ve hasadı toplamak için otlakları ateşe vererek, muhtemelen sürüleri uçurumların üzerinde korkutup kaçırarak ve avcılara karşı kendini alevlerle etkili bir şekilde savunarak avcılık yapmış olabilir. Tüm bu gelişmeler, özellikle ateşin 'evcilleştirilmesi' insanın evriminde dönüm noktası olmalıydı. Muhtemelen, *erectus*'un ana hayvan protein ve yağ kaynağı, özellikle sırtlanların bile güçlü çeneleri ile çatlatamayacağı av hayvanlarının uzun kemiklerini kırmak için taş çekiçleri kullanarak ve hayvanın avını yedikten sonra kalan zengin kemik iliğini tüketmesinden, leş yiyicilikten geldi. *Erectus*'un avlanarak, balık tutarak ve barınak yaparak organize bir grup halinde yaşaması mümkündür. Sonunda, *erectus*, Java'nın olabildiğince doğusuna doğru göç ederek insan evriminde Afrika beşiğini terk eden ilk hominiddi. Bu göç, bu insanların, kötü hava koşullarına karşı nasıl giyineceklerini biliyor olabileceğini göstermektedir.

Erectus'un, modern torunlarının yaklaşık üçte ikisi kadar bir beyni vardı. Yaklaşık bir milyon yıllık bir süre içinde, *Homo sapiens neanderthalensis* (şu anda *Homo sapiens*'in bir türü olarak sınıflandırılıyor) bizim beyin boyutlarımıza benzer boyutlarla ortaya çıkmıştır. Muhtemelen mızraklar taşır, topluca avlanır, görünüşe bakılırsa törensel defin yapar ve küçük organize topluluklarda yaşarlardı. Sanat benzeri kalıntıların yokluğunda, karmaşık dini inançların bulunduğunu güvenle söylemek zordur. Sözcük ve cümleleri yeterlilikle ifade edebildikleri de açık değildir. Fakat mezar alanları, bir çeşit inanç sistemi ve aile örgütlenmesi formuna sahip olabileceklerini göstermektedir.

Asıl insanları Neandertal kuzenlerinden ayıran fiziksel özellik-

ler, Neandertallere nazik güncel literatürün inanmamızı isteyeceğinden daha çok damgasını vurmuştur. Bazı paleoantropologların öne sürdüklerinin aksine, Neandertaller modern kıyafetler giydiklerinde, modern erkekler ve kadınlardan ayırt edilemeyecektir. Heceli dili kullanamıyorlardı, aynı zamanda çok yuvarlak yüz profillerinde de belirgin ölçüde farklıydılar. Modern insanların sahip oldukları anlamda sanatsal duyuya ya da kültürlerinin bugünkü yerli halkların mit yaratan kültürlerine bile benzeyecek biçimde genelleme gücüne sahip olduklarına inanmamız için hiçbir sebebimiz yoktur. Heyecanlı yenilikçiler değil tembel uyum sağlayanlardır, deneysel ve yenilikçi olmaktan ziyade etraflarındaki dünyaya yanıt verirken pasif kaldılar. Nitekim yaklaşık yüz bin yıldır en önemli insan türü olmalarına rağmen, sanatsal veya süregelen teknolojik gelişme konusunda hiçbir önemli kanıt bırakmadılar. İronik bir şekilde, Neandertaller, 'Doğa' ile 'uyum' içinde yaşayan ilkelciler ve eko-mistiklerin kutsadığı prototipik 'ilkeller' olarak nitelenebilirler. Ancak öyleyse, ekolojik denilebilecek herhangi bir hassasiyetin değil, yaşadıkları ortamı değiştirmek konusundaki acizliğin ürettiği, var olduğunu bilmedikleri bir uyum içindeydi.

Aşağı yukarı doksan bin yıl önceye, kendi türümüz olan *Homo sapiens sapiens*, evrim sürecinde açıkça görülebilen bir varlık haline gelene kadar, hayvan atası ve insan geleceği arasındaki çizgiyi esasen geçmedi. Takriben 15.000-20.000 yıl öncesinin olağanüstü mağara resimlerini ve heykellerini geride bırakan güney Fransa'nın ve kuzey İspanya'nın ünlü Magdalenian halklarının yanı sıra Orta Avrupa ve Asya'daki ilintili, benzeyen gruplar, kesinlikle insanın koşullandırdığı bir çevre yarattı. Hayatta kalma ve zihinsel ihtiyaçlarını karşılamayı önemli ölçüde değiştirdiler. Modern ilkelcilerin taş devri ekolojik topluluklarına övgülerine rağmen onların kültürü edilgen bir kültür değildi. Sadece bir habitatta yaşamak şöyle dursun, herhangi bir eski insan topluluğunun bilmediği teknolojileri yarattılar: Avrasya tundralarında yaylar ve oklar, sofistike mızraklar ve mızrak atıcılar, dokuma, süslü dekoratif giysiler, tılsımlar, kendilerinin (erkek ve kadın) olağanüstü tasvirleri ve karmaşık barınaklar yaptılar.

Mezar alanlarının gösterdiği gibi muhtemelen yaşlılar, şaman-

lar ve seçkin avcılar etrafında yapılandırılmış gittikçe detaylı statü gruplarına sahiplerdi ve muhtemelen karmaşık sempatik büyü sistemlerini geliştirmişlerdi. Zamanla, şeylerin sadece kendileri için değil aynı zamanda parçası oldukları büyüyen ticaret ağı, hatta her katılımcının bitmiş hali Avrupa kıtasında mübadele edilen alet-edevatin parçasını oluşturduğu 'montaj hattı' sistemi meydana getirmeleri için akılcı teknikler geliştirmiş gibi görünmektedirler.

Avrasya tundralarının mamut avcılarından, güney ve orta Avrupa'daki Magdalenian avcı-derleyicilere kadar *Homo sapiens sapiens* topluca kendisini çevreleyen dünyaya saldırganca müdahale ederek, teknoloji ve sanatta gerçek bir yaratıcılık patlaması meydana getirdi. Taş Devri İnsanın, 'onu' düşünmekten hoşlandığımız gibi, Doğa'nın iman sahibi bir uyurgezeri olması ihtimali şiddetle avlanan ve gündelik payını arttırmak için hatta ihtiyaçlarını (malların ticarete konusu olması ihtiyacı da dâhil olmak üzere) karşılamak için mevcut türlerin yok edilmesi noktasına, daha sonra bol miktarda yiyecek ve diğer kaynaklara sahip alanlara göç etmesine kadar her yolu deneyen hareketli, meraklı ve muazzam yaratıcı varlık olması ihtimalinden daha düşüktür. Teori, bu göçlerin diğer avcıların savaş yoluyla yerinden edilmesini gerektirdiğini dışarıda bırakmamalıdır.

Açıkcısı, Doğa'ya ekolojik bir duyarlılık kazandıran hiçbir mistik saygı, çift sarmal içindeki bir gen gibi insanlarda kalıtsal değildir. Sadece diğer yaşam formları ve onların ihtiyaçları için hassas bir yakınlık ile hareket edecek *etik* bir niyet, benzersiz bir *insan* özelliği, maddi ihtiyaçların tatmininin ötesine geçen bir ekolojik duyarlılığı ortaya çıkarabilir. Böyle bir ekolojik duyarlılık, günümüz ilkelcilerinin jargonunu kullanırsak, 'Pleistosen bilincin' değil, zengin bir medeniyetin, insan zihninin incelikli gelişmişliğinin ve hümanist değerlerin duyarlı gelişmesinin sonucudur.

Biçimlendirilmiş aile gruplarından oluşan kurumsallaşmış bir topluluk, ikinci doğanın ilk biyolojik temelini meydana getirir. Bu asgari topluma eklenen, deyim yerindeyse, yaşlı olana bilgeliğin depoları olarak, akrabalık bağları etrafındaki toplumsal yükümlülüğün gücü olarak ve cinsiyet farklılıklarına dayalı ortaya çıkan yeni

bir işbölümüne otorite veren yaş grupları etrafında oluşan kurumlardır.

Toplumsal yaşamın bu kurumsal temelleri başlangıçta biyolojik olgulara dayanıyordu: çocuk yetiştirme, yaş, akrabalık ve cinsel özellikler. Bu nedenle, ikinci doğanın birinci doğadan kademeli biçimde çıkarak 'kolaylaştığını' söylemek doğru olur. Birinci ve ikinci doğa arasındaki ayrım çok aşamalı olabilir; aslında, bu ayrımı dolaşımlayan yarı-biyolojik kurumlar – aile, akrabalık, yaş ve cinsiyet – kurumsal biçimleri zamanla değişse de modern toplumsal yaşamda hâlâ önemli bir mevcudiyeti vardır. Kuşatan tüm zorluklara karşın, aile hala toplumun hücresel dokusu olarak, yaş hâlâ bir bilgelik kaynağı olarak görülmektedir ve 'kan' bağı (çoğunlukla şiddetli etnik dayanışma ve milliyetçilik biçiminde) hâlâ her şeyden kuvvetlidir.

Bu biyolojik olgular giderek kültürel manada özümserirken, insanlığı birinci doğadan ikinci doğaya doğru taşıırken, etkileri özgürleştirici olduğu kadar sınırlayıcıydı. Gruplar ve kabileler gibi kan bağına dayalı toplumsal yapılar çok dar görüşlü olabilir. Genellikle, bu yapılar dışarıdan olanların veya yabancıların, kendi gruplarından tüm akrabalarının sahip oldukları koruyucu haklardan yoksun bırakma eğilimindeydiler. Bir gruba giren ya da ortasında yaşayan bir yabancıya ya da dışarıdan olan birine, oldukça keyfi biçimde davranılabilir ve bir kapris ya da küçük bir münakaşa yüzünden kolaylıkla öldürülebilirdi.

İlk insan topluluklarında cinsiyetler arasında muhtemelen tamamlayıcı bir ilişki biçimini alan cinsiyet farklılıkları, sonuçta erkeklerin kadınları tahakküm altına almasına neden olmuştur. Nitekim neredeyse her antik uygarlıkta, tamamen ataerkil aile, en büyük erkeğin ailenin ya da klanın *tüm* üyeleri üzerinde uyguladığı affetme ve öldürme gücü, ev yaşamını mutlak bir zulüm altına sokmuştur. Erkek otoritesi, baba ya da koca olmasına bakılmaksızın, zaman geçtikçe zayıflasa da yakın döneme kadar ortadan kaybolmadı.

Geç Paleolitik dönemde *Homo sapiens sapiens*'in açıkça Neandertallerin yerine geçmesiyle birlikte, animistik ve muhtemelen yarı dini inanç sistemleri avlayan-derleyen veya avcı-derleyici toplum-

ların ayrılmaz bir parçası olmuştu. Avrupa mağaralarındaki resimler ve heykellere atfedilen anlamlar ne olursa olsun, kısmen de olsa büyüleyici olduklarına inanmak için sebep vardır. 18.000 yıl önce, son buzul dönemi son bulurken, insanlar Sibiryaya ve Amerikalı Kızılderili şamanları epey andıran resimler çiziyordu. Defin tertipleri, öbür dünyaya bir inanışa işaret etmektedir ve heykellerin bilinmeyen fakat görünüşte güçlü sihirli veya yarı dini güçler olması amaçlanmıştır.

Modern yerli kültürlerin, geçmişe yönelik güvenilir bir rehber oldukları ölçüde, *Homo sapiens sapiens*'in, ideolojik olarak; rüyaların kötü işlevleri, atalara ait hayaletlerin varlığı, avın başarısını garantilemek için büyü'nün gücü ve hastalıklara ve ölümlere neden olan iblislerin her yerde bulunması aracılığıyla yayıldığını iddia edebiliriz.

Fakat avcı-toplayıcı atalarımız çok 'büyülü' bir dünyada yaşasaydı – günümüzün sıkılmış orta sınıfları arasında çok moda olan yanıltıcı ilkelcilik ve mistisizm düşünüldüğünde – bunun çok büyük ölçüde yanılsamalar üzerine inşa edildiği görülürdü, bunu ne kadar güçlü vurgulasam az olur. Söylemeye gerek yok ki, Paleolitik kültürlerdeki insanlar, aynı zamanda, yağmacı gruplardan, savaşlardan ve tutsakların kurban edilmesinden ve onlara zulmedilmesinden ve gerçek maddi belirsizlikten, tehlikeli yırtıcılardan ve erken ölümden dolayı somut tehlikeler yaşıyorlardı. Nitekim kalıntılarına bakarsak, Pleistosen insanların çok azı elli yaşın üstünde hayatta kaldı ve sadece yarısı yirmi yaşına kadar yaşadı. Doğa'nın, bu insan dünyasını hayvanlar dünyasından daha az sert sardığı yanılsaması söz konusu olmamalıdır.

Üstelik birinci doğanın veya 'doğal yaşam'ın dayattığı sınırlar yalnızca fiziksel değil aynı zamanda zihinseldi. Heceli yazma becerisine sahip olmadıklarından, ilk atalarımızın düşünce ve deneyimlerini net bir şekilde kaydetme araçları yoktu. Resim biçimli eski hiyeroglif yazıları (Piktogramlar), onları yazan ve okuyanlara somut bir hikâye verebilir; ancak yalnızca modern heceli yazı, birinden diğerine detaylandırılabilir karmaşık genellemeler için araç sağlar. Bu nedenle, yazı icat edilmeden önceki insanların, tecrübelerinden

edindikleri dışında bildiklerinin çoğu, oldukça sınırlı olan bilgiyi aktarma tekniğiyle sözlü olarak kuşaktan kuşağa devredilmekteydi.

Gerçekten de insan ile insan olmayanlar arasındaki en önemli ayrımlardan biri olarak konuşma dili önemlidir, en pratik meselelerde bile, sağlayabileceği bilginin kaynağı önemli ölçüde sınırlıdır. Yazı icat edilmeden önceki bir topluluğun tarihi ve deneyimleri, tek bir anlatıcının hafızasında kalanlardan daha geri gidemez. Bununla birlikte anlatıcının hafızası ne kadar kuvvetli olursa olsun, mütevacı bir kütüphanenin kitaplarında bulunan bilgilerle bile kıyaslandığında çok sınırlıdır. Dahası, yazı icat edilmeden önceki bir toplumda tarih *fikri* pek anlam taşımaz. Orada, geçmiş tecrübe ve gerçeklik arasındaki perdeyi yavaşça indiren yaşanmış olaylar olağanüstü bir biçim alır yoksa onların hafızası bir nesil diğerinin yerini aldığı anda ortadan kaybolur.

İnsan(lığ)ı tanımlamakta aklın üstünlüğü yegâne ölçüt müdür? Bir topluluk içinde bireyler (hatta aynı bireyin yaşam döngüsü boyunca farklı zamanları) arasında var olan kaçınılmaz eşitsizlikleri düzelteren tamamlayıcılık etiği nesnel aklın ışığında yok sayılmalı mıdır? Estetik duyarlılıkların, sezgilerin, ruhsal içgörülerin ve kişisel biricikliğin akılcı bir toplumda yeri var mıdır? Benim cevabım akıl ve hayal gücünün, düşünce ve tutkunun birleştirilmesi olacaktır.

Özetle: insan olmak, günümüz toplumun hastalıklarını iyileştirmek için akılcı ve yaratıcı, düşünceli ve vizyon sahibi olmaktır. Dolayısıyla, merhamet kapasitemiz bizi, birinci ve ikinci doğadaki evrim sürecine müdahale etmeye ve onlara akılcı ve etik bir açılım getirmeye *zorlamaktadır*. Gerçekten insan olmak, doğal ve toplumsal dünyalara aktif failer olarak *bilerek* ve *hissederek* katılan, Doğa'nın bilinçli kıldığı hale gelmektir. İlk ve ikinci doğanın potansiyel bilinçli ürünleri olarak, füzuli acıyı, yıkımı, felaketleri ve gerilemeleri ortadan kaldıran 'özgür doğa' olarak adlandırdığım onları daha yüksek bir aşkınlıkta birleştirebilecek yegâne failiz.

Bu özgür doğa, çevre sorunlarıyla baş etmek konusunda giderek daha büyük öznellik ve esnekliğe yönelen doğal dünyadaki evrim sürecinin yerine getirilmesi olan 'düşünen bir doğa' olacaktır. Toplumsal hayat, doğal dünyadan ayrılmak ya da ona karşıt konumlan-

dırılmak bir yana, yeni, yaratıcı, tamamen farklılaşmış ve anlamlı bir bütünün kendi bilinci olarak birinci doğayla akılcı olarak bütünleşecektir. Hâlâ tamamlanmamış Aydınlanma'da kökleşmiş bu hedefler, insanlığın tekilliğini ve sonunda ekososyal kurumlar yaratma potansiyel yeteneğini tümüyle dikkate alan birleşik bir görüş ve tutku meydana getirir. Söz konusu kurumlar insanların birbirleriyle ve insanlıkla uyum içinde olmasını sağlayacaktır.

Aydınlanmacı hümanizm, toplumun sadece akılcı değil aynı zamanda bilge, sadece etik değil aynı zamanda tutkulu biçimde vizyon sahibi hale getirileceğine yönelik umut verici bir mesajdır. Akılcı ve ekolojik bir toplumun mümkün olması için umut hiçbir harekete nüfuz etmezse ve bu mesaj bugün bir umuttan fazlası olmazsa bile, her şeye rağmen insanlığın bu gezegende en büyüleyici tür olduğuna dair iddiamı doğrulamış olurum. Çünkü insanlar sadece var olmanın ötesinde umut edebilirler, sadece hatırlamanın ötesinde öngörebilirler, sadece pasif varlıklar olarak oturmanın ötesinde aktif failler olarak yaşayabilirler, dünyayı sadece kabul etmenin ötesinde iyiye dönüştürebilirler, sadece uyum sağlamanın ötesinde yenilik yapabilirler.

Ancak bugün insanlık, bir yanda bize çok korkunç iki Dünya Savaşı'nı, Hitler'in imha kamplarının ve Stalin'in gulaglarının temsil ettiği bağışlanamaz dehşetler, patlayan milliyetçilik, etnik nefret getiren tümüyle akıl dışı toplum ve diğer yanda da cömert özgürlük idealleri, işbirliği, paylaşma, empati ve ekolojik duyarlılık arasında gerilim içinde yaşıyor. Bununla birlikte, duyarlılık, sezgi, duygu ve manevilik (spiritüellik) varlığımızın bir parçası olarak ne kadar önemli olursa olsun; insanlar olarak henüz bitmemiş gelişimimizde öngörülemeyen dehşetler ve beklenmedik korkular hayvan doğamızla birleşmesin veya kurnazlıkla açığa çıkmasın diye akıl, her zaman bir nöbetçi, sürekli bir meydan okuyucu ve düzeltici olarak kalmalıdır.

Maalesef insanlığın, sorumluluğu üstlenip akılcı bir topluma doğru ilerleyecek biçimde bu gerginlikleri ve başarısızlıkları ortadan kaldırması bugüne kadar olduğundan daha sorunsaldır. Akılcı bir topluma ulaşmak için var olan araçlar – teknolojik yetkinlik, ge-

niş kapsamlı iletişim araçları, doğal dünya hakkında muazzam bilgi ve büyük entelektüel güçler – daha iyi bir dünyaya erişilmesine karşı mevcut akıl dışı toplum tarafından tehlikeli biçimde kullanılabilir. Bugün, ‘sezgilere’, ‘tinselliğe’ ve ‘doğaüstü güçlere’, ‘içimizdeki çocuğa’ ve çeşitli guruların ‘bilgeliğine’ basit başvurularımız sadece beyhude içebakış ve sorumsuz bir narsizme değil aynı zamanda toplumsal hareketsizliğe de neden olur.

Özgürlük alanına erişmek, bizi egemen siyasal ve iktisadi güçler ya da psişik şarlatanlar gibi çeşitli derecelerde itaatkârlıkta tutan şeytani güçlerin yerini almasını gerektirir ve özgürce hareket eden akılcı ve yaratıcı insan faillerinin mevcudiyetini varsayar. Günümüzün anti-hümanist ortamında zorlu bir saldırı altında olan bilinç tam da çok ihtiyaç duyduğumuz şeydir. Heideggerci dili kullanırsak, hayvan doğamızı vurgulayan ‘Varlık’ biçimlerine geri dönmek için nadiren böyle ısrarlı bir davet vardı., İster genetik yapımız, ister tanımlanamayan bir Doğa ile birlikte farklılaşmamış ‘Birliğimiz’ (oneness), sezgilerimiz veya atadan kalma ilkelliğimiz biçimini almış olsun, bu hayvan doğası, daha iyisine ulaşmak için dünyayı değiştirecek akılcılığımızda, insanın ayırt edici özelliklerimizde, yenilikçi kapasitemizde ve aktif failliğimizde bir kayba yol açar.

Bu anti-hümanist eğilimler, onların maddi olmayan fakat her şeyi kapsayan ortamında, doğal ve toplumsal evrimin anlamlı bir sonucu olarak [potansiyelimizi, ç.n.] yerine getirmemizi engelleyen bir etki kazanmıştır. Günümüzdeki anti-hümanist eğilimler ciddi eleştirilere tabi olana kadar, anti-hümanizmin gizlediği ve tahrif ettiği zamanımızın daha somut sorunlarını bile ele almaya başlayamıyoruz. Örtülü olarak insanlığımızı oluşturan toplumsal ifa ve ekolojik sorumlulukları yerine getirmenin en uzak ihtimali olsa bile, bu kritik göreve dönmeliyiz.

2. 'Bencil Genler'den Toprak Ana 'Gaia'ya

Günümüzde insanın biricikliğine en sinsi meydan okumalar arasında, her ikisi de ilk olarak 1970'lerin ortalarında çıkan iki kenden menkul bilim yer alır. İlki, insan failliğini genetik yapıma atfetme eğilimi gösteren biyolojik indirgemecilik biçimi olan sosyobiyojidir; diğeri ise, insanların, 'Toprak Ana'nın eski bedenini besleyen 'akıllı pireler' olduğunu söyleyen gezegensel Gaia Hipotezi'dir.

Her iki meydan okumanın bilim örtüsünü giymesi onları sinsi yapar. Kuramsal olarak, bilimsel örtü onları, anti-hümanistlerin açık akılcılık ve bilimsellik karşıtı önyargısını çelişkili bir yere koymalıdır, ancak durum böyle değildir. Bu durumun tutarsız olduğunu düşünen okuyucu epeyce haklıdır.

Fakat entelektüel tutarlılık, anti-hümanizmin hiçbir zaman alamet-i farikası olmamıştır, hala mistisizme, büyücülüğe ve çeşitli derin ekoloji biçimlerine dayanır. Aslında, görünürde bilimsel anti-hümanistler, akılcılık karşıtı muadillerinden asla çok uzak değildirler. Hatta meşru bilimsel disiplinler bile mistik olana dair kaba kestirimlere izin verir. Böylece son zamanlarda, tanrının, cennetin ve ölümsüzlüğün varlığını matematiksel olarak kanıtladığını ileri süren kitapları yazan fizikçilerin sayısının artmasına tanıklık ediyoruz. Bilim ve sözde bilim kaygısızca ortak bir mit yaratan anti-hümanizme sürüklenir. Sosyobiyojisi esasen insanın zihinsel yeteneğini sadece 'bencil genlerin' yan ürününe indirgerken, geniş

kapsamlı gezegensel görüşüyle Gaia Hipotezi insanları Dünyadaki basit parazitler olarak önemsizleştirir.

Sosyobioloji kelimesi, Harvard Üniversitesi'nde profesör ve Üniversitenin Karşılaştırmalı Zooloji Müzesi'nde entomoloji küratörü olan E. O. Wilson tarafından icat edilmiş gibi görünmektedir. 'Sosyal böcekler' araştırması ile sağlam bir üne sahip merak uyandıran Wilson'un *Sosyobioloji: Yeni Bir Sentez* adlı başyapıtı 1975'te yayınlandı.¹⁵

Söz konusu sene, Amerika çevre hareketinin gelişiminde stratejik bir yıldır. 1970'lerin başlarında zayıflayan Yeni Sol, çevre konusunda endişeli genç insanların üzerinde onların dikkatlerini, ekolojik altüst oluşların toplumsal nedenlerine odaklanarak radikal bir etki yapmaya yetecek kadar etkiliydi. O tarihteki herhangi bir düşünceli genç çevreciye, kâr odaklı ve rekabetçi piyasa toplumunun, gezegeni, geniş alana yayılmış kirliliğin ve ekolojik alt üst oluşun yarattığı ciddi sonuçlarla yağmaladığı açık görünüyordu.

Tam da Yeni Sol gittikçe zayıflamaya başladığında, dengeleyici bir görüş ortaya çıktı. Çevresel sorunlara yönelik sert bir Malthusçu yaklaşım ortaya çıktı. Bu yaklaşımı ilk olarak 1969'da yayınlanan çok okunan *Nüfus Bombası*¹⁶ kitabıyla Paul Ehrlich ileri sürdü. Ehrlich, çevre krizinin nedenlerini, rahatsız edici biçimde Üçüncü Dünya'daki nüfus artışına bağladı. Wilson gibi entomolog ve çevrebilimci olan Ehrlich, ciddi, nüfus artışını insanlar sanki meyve sinekleri gibi akılsızca çoğalan asosyal varlıkmış gibi ele alarak çevre sorunlarını toplumsal eleştirilerden uzaklaştırdı ve temel biyolojik konulara saptırılmasına yardımcı oldu. Gerçekten de mevcut toplumsal düzene meydan okumak şöyle dursun Ehrlich ve giderek çoğalan hayranları Amerikalı hükümet yetkililerinden nüfus kontrol bürosu kurmasını istedi – bu tür açıkça saldırgan büro talebinin Nixon yönetiminden yapılması nedeniyle durum gittikçe skan-

15 E. O. Wilson, *Sociobiology: A New Synthesis* (Cambridge: Harvard University Press, 1975).

16 Paul Ehrlich, *The Population Bomb* (New York: Ballantine Books, 1968).

Türkçesi: *Nüfus Bombası*, Çev. Nurullah Tolon, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1976.

dal bir hal aldı.

Çevre hareketinde toplumsal bakımdan eleştirel eğilim ile kaba biyolojik yönelim arasındaki artan bu çatışmada, Wilson'ın *Sosyobioloji*'si, çevrecileri Ehrlich'in teşvik ettiği asosyal ve siyasal açıdan eylemsiz tutumlara yöneltmede önemli bir rol oynamıştır. Wilson'un çalışmaları, kuşkusuz, nüfus meselesine odaklanmadı, fakat insan davranışını genetik seçimin kısıtlayıcı icraatlarına indirgeyerek ve insanın durumunu şekillendirmedeki rollerini vurgulayarak çevre sorunlarına karşı açıkça dar biyolojik bir yaklaşım geliştirdi. 1975'ten beri görüşleri eğitilmiş insanların, özellikle de bilim insanlarının zihnine tortu bıraktı ve bu görüşler antropolojiden sosyal teoriye kadar geniş bir alan çeşitliliğinde geçerli bilgelik haline gelmektedir.

Sosyobioloji temelde hayvan davranışının – ve tartışmamızın amaçları için, insan davranışının – türlerin genetik yapısıyla çok kuvvetli biçimde belirlendiği teorisidir. Bu teori yeni değildir: genetik bilimsel bir disiplin olarak tanınmaya başlandığından beri, bazı genetikçiler, insanın toplumsal ve zihinsel özelliklerini belirlemede genlere her zaman hevesle ayrıcalıklı rol verdiler.

Fakat toplumsal olarak koşullandırılmış özelliklere karşı miras alınanların her birinin rolleri üzerine yürütülen 'genetik mi sosyal çevre mi' tartışmasına günümüzdeki sosyobiologlar pek çok yeni kıvrım eklediler. E. O. Wilson ve Oxford Üniversitesi'nde etolog olan Richard Dawkins, 'gen'e, çoğunlukla 'kontrol ettiği' organizmaların aleyhine olağanüstü bir özerklik bahşederek gerçek bir metafizik nitelik kazandırdı.

Yine 1975'te popüler çalışması *Bencil Gen*'i¹⁷ yayınlayan Dawkins'e göre genler, belirli bir türün işleyişine katkıda bulunmasından daha fazla kendi başına amaçtır. Türler esas olarak, genleri kalıcılaştırmak, sağlıklarını ve gelişimlerini arttırmak için varmış gibi görünmektedir. Aslında türler, esasen genetik evrim için bir araçtır – biyoloji ve etik açısından çok geniş kapsamlı içerimle-

17 Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, (New York: Oxford University Press, 1976). Türkçesi: *Gen Bencildir*, Çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, 2014.

re sahip kaba bir indirgemeci görüş.

Örneğin, *Sosyobioloji*'nin açılış sayfasındaki Wilson'ın, bir 'organizmanın kendisi için yaşamadığı', 'birincil işlevinin... diğer organizmaları çoğaltmak olmadığı; genleri çoğalttığını ve onların geçici taşıyıcısı olarak hizmet ettiği'¹⁸ iddiasını düşünün. Bilinçli olsun ya da olmasın, Wilson, insanları temelde kişilik özellikleriyle, bilinçli eylemleriyle, tutkularıyla ve zihinsel yeteneğiyle kendi moleküler birimlerine indirger. Wilson'ın kapsamlı savları, tümüyle gelişmiş ve karmaşık organizmaları kendi kendine varlığını sürdüren ve geliştirmekte olan DNA moleküllerinin hizmetine sokan dar biyokimyasal ve genetik bir teleoloji ileri sürer. Doğrusu, Wilson'ın daha kuvvetli ifadelerinden birinde, bir 'organizma yalnızca DNA'nın daha fazla DNA yapmasının biçimidir.'¹⁹

Wilson, Pulitzer ödülü kazanan İnsan Doğası Üzerine²⁰ isimli eserinden üç yıl sonra 'sentezinin' sağlamlığı ve gerici içerimleri üzerine yapılan şiddetli tartışmalara rağmen organizmalara dair bu basit görüşünü değiştirmedir. *İnsan Doğası Üzerine*'de, 'biz dâhil olmak üzere hiçbir türün, genetik geçmişinin oluşturduğu zorunlulukların ötesinde bir amacı olmadığını' öğrendik. 'Türler maddi ve zihinsel ilerleme açısından geniş bir potansiyele sahip olabilir fakat yakın çevresinin dışındaki faillerden ya da hatta moleküler mimarilerinin onları kendiliğinden yönlendirdiği evrimsel bir hedef olmanın dışında içkin bir amaç ya da rehberlikten yoksundurlar.'²¹

Bu pasajlarda açıkça rahatsız edici olan, Wilson'ın teleolojik önyargısının nedenselliği sabitçe dar moleküler düzeye indirgenmesidir. Genlerin sağlığı için yaptığı bakımı saymazsak öznellik, akıl, yaratıcılık ve ahlaka değer katan herhangi bir evrimsel eğilime çok

18 Wilson, *Sociobiology*, s. 3. Bu 'sentez' ne kadar 'yeni' ayrıntılı biçimde tartışılabilir. Wilson'un kavramlarının çoğu daha önce 1920'lerde orta Avrupa'nın yarı-romantik biyolojist hareketleri tarafından geliştirildi. Bu hareketler 1914-1945 yılları arasında son derece gerici bir şekil alıp ve doğrudan Nasyonal Sosyalist ideolojiyi beslediler.

19 Ibid., s. 3, vurgu eklendi.

20 E. O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

Türkçesi: *İnsan Doğası*, Thales, 2017.

21 Ibid., s. 2, vurgu eklendi.

az takdir gösterir. Nitekim kültürel ve öznel vasıfların var olduğu yerde, esasen, bu vasıflar, kendilerine uygun davranış özellikleriyle adeta kendi türünü sürdürmeye 'niyetli' olan genlerin çalışmasıdır. Organik gelişmenin tüm düzeyleri DNA'da çözündürülür, tıpkı fizikte indirgemecinin, tüm olguları atomik ya da atom altı parçacıklarda çözündürmesi gibi.

Robert Wright, *Ahlaki Hayvan: Yeni Evrimsel Psikoloji Bilimi*'nde²² birçok sosyobiologun özelliği olan dar bakış açısıyla merhamet, sevgi, ebeveynlik ve benzerinin genetik kaynaklara sahip olduğunu ve böylece etik davranışın sadece hümanist ilkelere ve duygulara dayandırılmayan genetik bir bencillığe hizmet ettiğini ileri sürmektedir. Bu tür mantığı kullanarak, biri kapitalizm, sosyalizm, muhafazakârlık, liberalizm, ırkçılık, cinsiyetçilik ve faşizm için genlerin var olduğunu iddia edebilir.

Ve eğer biri sosyobiolog ise, neden insanlığın genetik yapısına toplumsal biçimler atfetmesin? Sosyobiolojik atıfları ideolojilerinde kullanmış olan toplumlar ve hareketler gerçekten var olmuştur. Ancak sosyobiologlar, hangi sihirbaz değneğiyle, bazı toplumların ve düşüncelerin genetik olarak belirlendiğine, diğerlerinin belirlenmediğine karar verir? Bir toplumun veya fikrin biyolojik olarak ne ölçüde saldırgan olduğu nasıl belirlenebilir? Aslında, Wilson'ın görüşüne göre,

*insan zihni, kendisini bu temel (genetik) kısıtlama içine hapsedecek ve tamamen biyolojik araçlarla seçimler yapmaya zorlayacak biçimde inşa edilmiştir. Eğer beyin doğal seçimle evrimleştiyse, belirli estetik yargıları ve dini inançları seçme kapasitelerinin bile aynı mekanik süreçle ortaya çıkmış olması gerekir... Dolayısıyla argümanın özü, beyin vardır çünkü kendi bütünlüğünü oluşturan genlerin hayatta kalmasını ve çoğalmasına katkıda bulunur. İnsan zihni, hayatta kalma ve üreme için bir araçtır ve akıl, onun çeşitli tekniklerinden sadece biridir*²³

22 Robert Wright, *The Moral Animal: The New Science of Evolutionary Psychology* (New York: Pantheon Books, 1994).

23 Wilson, *On Human Nature*, s. 2, vurgu eklendi.

Açık biçimde Wilson, arabayı atın önüne koyuyor (iş tersinden yapıyor) – kendiliğinden yönlendiren görünüşte özerk olmayan organizmanın önüne genin özerkliğini koyuyor. Wilson formülünü radikal bir biçimde tersine çevirerek, beyin gücünü ve zihnin artan karmaşıklığını kışkırtan genlerin, sosyobiyojinin dayattığı gibi sert genetik kısıtlamalardan insanlık gibi bir türü özgür bırakmaya eğilimli olduğunu iddia edebiliriz. İnsanlardaki verili akılcılık göz önüne alındığında, insanların davranış özelliklerinin onları ‘kendiliğinden yönlendirdiği’ varsayılan ‘moleküler mimari’ye bağımlılıklarının etkili biçimde ortadan kaldırılması için bir dereceye kadar özgür irade, niyetlilik, teorik kavrayış ve etik standartları geliştirdiklerini iddia edebiliriz.

İnsanlığın idealleri, özelemleri ve toplumsal gelişimi tarafından kolayca haklılaştırılan bu görüş, sosyobiyojinin çift sarmal içinde düzenlenmiş moleküllere kaba biçimde indirgediği ikinci doğa alanında (ahlaki, entelektüel, toplumsal alanda) bir tür olarak geliştirmiş gerçeğini kabul etmemize yardım eder. Sosyobiyologların, insan davranışını açıklamada genetik olmayan faktörlere karşı hürmet göstermek zorunda kalmaları, kendi görüşlerinin esnekliğinden ziyade, en basit biyolojik önermelerinin dahi savunulamaz olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü öncülleri sürekli olarak onların mantıksal sonuçlarına taşınırsa, son derece gelişmiş memeliler ve insanlar kendi metafizik özerkliğiyle DNA için basit araçlara indirgenmiş olurlar.

Wilson’ın mekanizması ve indirgemeciliği genellikle Descartes’in makine benzeri beden görüşü kadar kabadır, bununla birlikte Wilson, sayfalarına genetik dar görüşünü yumuşatmak maksadıyla uyarıları, kişisel görüşleri serbestçe serpiştirir. *Şaheseri* olan *Sosyobiyojoloji*, genetik ön belirlemelere dayanan davranış kısıtlamalarıyla, kültür alanına ve toplumsal yaşamın karmaşık biçimlerine ait entelektüelliği ve bilinçliliği genlere kazandıran antropomorfik metaforlarla doludur.

Örneğin, *Sosyobiyojoloji*’nin ‘Genin Ahlakı’ başlığını taşıyan ilk bölümü, genlerin yalnızca tüm canlıların davranışlarını belirleme konusunda egemen olmakla kalmadığını aynı zamanda dünyada

ahlak dışı insan sayısı göz önüne alındığında muhtemelen ‘inşa’ etikleri hayvanların dışında farkındalığa sahip olduklarını söyleyerek okuyucuyu aldatır. Bu ağır mesnetsiz ifadeler açıklığa kavuşturucu olmaktan çok yanıltıcıdır.

Wilson’ın *İnsan Doğası Üzerine*’de, ‘[insan] zekâsı, atomları veya hatta kendisini anlamak, aynı zamanda insan genlerinin hayatta kalmasını teşvik etmek için oluşturulmamıştır’²⁴ diye açıkladığı gibi, insanların ‘moleküler yapılarını’ aşabilmesi imkânsızdır. Aslında, insan zekâsı sadece ‘kendisini anlamak’ için değil, aynı zamanda dünyayı ve hatta üzerine düşündüğü kâinatı anlamayı aslında ‘moleküler yapısının’ varlığını sürdürmesine hiçbir surette hizmet etmeyen sanat, müzik, edebiyat ve felsefeyi yaratmak için ‘inşa edilmiştir’.

Richard Dawkins’in kitabının başlığı, *Bencil Gen (The Selfish Gene)*, söze gerek bırakmaz. En eğitilmiş insanlara göre, bencillik, biyolojik kendine bakım ve kendini koruma metaforu değil, açıkça psikolojik bir yönelimdir. Dawkins’in bu terimi metafor olarak kullandığına inanmak için herhangi bir neden yoktur. Kitabın açılış sayfaları, Dawkins’in genleri, ahmak bencil olmanın dışında bir şey olarak gördüğü konusunda şüphe uyandırır. ‘Bu kitabın argümanı, *bizim* ve diğer tüm hayvanların, genlerimiz tarafından yaratılmış makineler olduğumuzdur,’ ‘...Başarılı bir genin baskın niteliğinin *acımasız* bencillik olması beklendiğini iddia edeceğim.’ diye yazar Dawkins. Üstelik: ‘genin bu *bencilliği* bireysel davranışta genellikle bencilliğe neden olacaktır.’²⁵ Dolayısıyla ahlakın, yaşayan varlıkların hiçbirinde bağımsızlığa müsaade etmeyen kaynağını moleküler ‘bencillik’ten alan genetik ahlakla basitleştirilmiş bire bir ilişkisi vardır.

Dawkins, bu göz kamaştırıcı kavram kendi kırılğan zeminine dayanmasını diye onu hızlıca değiştirir. ‘Ancak, göreceğimiz gibi, bir genin tekil hayvanlar düzeyinde sınırlı bir fedakârlık biçimini geliştirerek kendi bencil hedeflerini en iyi şekilde elde edebileceği

24 Ibid., s. 2-3.

25 Dawkins, *Selfish Gene*, s. 2, vurgu eklendi.

özel koşullar olduğunu' ekler. Son cümledeki 'özel' ve 'sınırlı' sözcükleri önemlidir. Her ne kadar başka türlü inanmak istesek de, evrensel sevgi ve türlerin bir bütün olarak refahı, basitçe evrimsel anlamı olmayan kavramlardır.²⁶

Dawkins'in bu pasajı, genetik bencilliğin genellikle insan bencilliğine neden olduğu iddiasını hafifletmekten çok kötüleştirdiği için, kısmen de varsaydığı açıkça söylenmemiş koşullardan ötürü olağanüstüdür. Dawkins'in dünyasında, genler sadece bencil değil, aynı zamanda ayağını kaydırmak bakımından dalaverecidir. Bu şeytani zekâlı DNA moleküllerinin! kendi bencil amaçları adına *bizim* görünüşte fedakarca davranmamızı sağlamalarının ince yolları vardır. Eğer bu sonuç Dawkins'in görüşlerinin çarpıtılması gibi görünüyorsa, Dawkins'in kitabına başvuran okuyucu, 'gen makinesi', 'gencilik' (genemanship) ve elbette DNA'nın 'Ölümsüz sarmalları' gibi bölümlerle keyfine bakabilir.

Dawkins, Wilson ya da hatta herhangi bir sosyobiologun spesifik biyokimyasal işlevleri dışında genlere herhangi bir gerçek ahlak, duygusal durum veya niyetlilik atfedip atfetmediklerini tahmin etmeye çalışmayacağım. Eğer genin bencilliği nedensel olarak insanın bencilliği ile ilişkiliyse ve gen kendi bencil amaçlarına hizmet etmek ve bireysel fedakârlığı kullanmak için kurnazlık gösterebilirse, sosyobiologların insanın genetik donanımına atfettiği özerklik konusunda hangi şüphelerin kaldığını göremem.

Dawkins, hayvan davranışının gen-merkezli yorumu etrafında neredeyse sürekli yapılandırılan kitabının kapanış sayfalarında, aniden tüm hamlesini tersine çevirir. Görebildiğim kadarıyla görüşünü desteklemek için hiçbir ayırt edilebilir argüman koymadan, kültürün, geniş bir davranış yelpazesi üzerinde genetiğin hâkimiyetinin yerini alabileceği iddiasını ileri sürmek için insanları seçip ayırır. Bencil genlerin egemenliği için yaklaşık iki yüz sayfa okuduktan sonra, okuyucu aniden Dawkins'in ileri sürdüğü bütün fikirlerin insan türü tarafından hükümsüz kılınabileceğini öğrenir. 'Kendi türünün eşsiz olduğunu desteklemek için herhangi bir ne-

26 Ibid., s. 2-3.

den var mı?’ diye sorar. Gururlu bir ‘evet’ ile karşılık verir.²⁷ Bu ayrıcalığı bize ne veriyor? ‘Doğumda devraldığımız bencil genleri yenebilecek güce sahibiz’ diye cevap verir Dawkins.

Ve gerekirse, bize aşılانmış bencil memleri [kültürel aktarım birimleri] yenebiliriz. Doğada hiçbir yeri olmasa, tüm dünyaya tarihinde asla var olmamış bile olsa saf, çıkarsız fedakârlığı büyütecek, besleyecek yolları bile tartışabiliriz. [...] Gen makineleri olarak inşa edildik ve mem makineleri olarak yetiştirildik, ancak yaratıcılarımıza karşı çıkacak gücümüz var. Dünyaya üzerinde yalnızca biz, bencil çoğaltıcıların zulmüne karşı isyan edebiliriz.²⁸

Aslında Dawkins’in ‘memleri’ Wilson’ın ‘moleküler mekanizmasını’ niteleyen aynı naif atomizm vasıtasıyla biyolojik olandan toplumsal olana aktarılan genlerin kültürel benzerleridir. Genler gibi, memler taklitçi çoğaltıcılardır; genlerin cinsel üreme vasıtasıyla biyolojik özelliklerini kopyalamaları gibi, memler de taklit yoluyla kültürel nitelikleri çoğaltırlar. Dolayısıyla: ‘tıpkı genlerin spermeler veya yumurtalar yoluyla bir bedenden diğerine sıçrayarak kendilerini gen havuzunda çoğaltmaları gibi, memler de, geniş anlamda taklit denilebilecek bir süreç aracılığıyla, bir beyinden diğerine sıçrayarak kendilerini gen havuzunda çoğaltırlar.’²⁹

Beklendiği üzere, sosyobiyojinin determinist düşünme biçimi göz önünde tutulursa, onların da kendilerine ait bir yaşamları vardır.

Zihnime verimli bir mem sokulduğunda beynimi mem yayılımı için bir araç haline getirerek kelimenin tam anlamıyla parazit olarak kullanmış olursun. Tıpkı bir virüsün konak

27 Ibid., s. 203.

28 Ibid., s. 215.

29 Ibid., s. 206. Dawkins, burada mem kelimesinin kökenini şöyle açıklıyor: ‘Yeni çoğaltıcı için, kültürel aktarım birimi ya da *taklit* birimi fikrini taşıyan bir isme ihtiyacımız var. “Mimeme”, uygun bir Yunan kökünden geliyor, ancak ‘gen’ gibi tek heceli sözcük istiyorum. Umarım klasik arkadaşlarım ‘mimeme’ ‘mem’ olarak kısalttığım için beni bağışlarlar.’

*bir hücrenin genetik mekanizmasını parazit olarak kullanması gibi. [...] Taklit, geniş anlamda, memlerin nasıl çoğaltılabileceğine ilişkindir.*³⁰

Ama onların ‘kopyalama sadakatı’ nedir? Sonuçta, Dawkins’in bir mem olarak gördüğü bir şarkı, belki de artık orijinaline benzemeyene kadar söylendiği her defasında belli belirsiz değişmektedir. Dawkins burada ‘dayanıksız bir zeminde olduğunu’³¹ kabul eder. Gerçekten de, Dawkins’in bencil genler ve bencil insanlar etkili karşılaştırmasını ciddiye almak altımızdaki zeminin sallanmasına neden olur. Kısa sürede, bu tümüyle tuhaf düşüncede neyin metafor olduğu ve neyin olmadığı konusunda kafamız karıştı. Dawkins, büyük finalde bize ‘genleri bilinçli, bir amaca yönelmiş failer olarak düşünmemiz gerektiğini’ söyler. ‘Bununla birlikte, kör doğal seçim *amaçları varmış gibi* davranmalarına neden oluyor ve amacın dilinde genlere atıfta bulunma *kolaylığı* sağlıyor [...] [fakat] amaç düşüncesi sadece bir metafordur, ancak bunun ne kadar verimli bir metafor olduğunu gördük.’³² Aynı şey, sanırım, rakiplerle mücadele eden genler gibi, ‘insan beyni’ olan ‘bilgisayarlar’da birbirleriyle rekabet eden memler için söylenebilir.³³

Genetik bencillik ile insanın bencilliği arasında ilişki ile açılan *Bencil Gen*, Dawkins’in metaforunun nerede sona erdiği ve gerçekliğinin nerede başladığını açıklayamaması nedeniyle belirli bir vertigoyu (bu genomemetik bir tepki olabilir) üreterek kapanır. Bizi ‘genlerin öngörülerini yoktur’ diye uyarır. ‘Önceden plan yapmazlar. Genler sadece *varlardır*, bazı genler diğerlerinden daha fazladır ve hepsi budur.’³⁴ Genler ve memler bir kasırgada uçurtmayla

30 Ibid., s. 207-8.

31 Ibid., s. 209.

32 Ibid., s. 210-11, vurgu eklendi.

33 Ibid., s. 211, vurgu eklendi.

34 Ibid., s. 25. Dawkins, 95. sayfada ‘genler hakkında sanki onların bilinçli amaçları varmış gibi konuşarak’ ‘ehliyet’ verdiği ve 59. sayfada ‘genlerin hiç düşünmediklerini’ söylediği konusunda bizi uyarır. Ancak Dawkins’in açıklamasının büyük kısmı bencillik, sadakat, amaçlar ve hedefler gibi kelimelerle ifade edilir. Bu nedenle çok az sayıdaki tekdüz edici cümlesi ‘ölümsüz sarmallarına’ mesnetsiz niyetlilik atfetmediği konusundaki iddiasını desteklemesine nadiren hizmet eder.

aynı dengede havada süzülürler. İnsanlığın eşsizliğinin bu tür coşku kabulü nadirdir.

Kesinlikle öğrendik ki, Dawkins'in memleriyle bile, kültür, genlerden daha az indirgemeci olmayan biyo-sosyal atomlara – deyim yerindeyse kültürel parçacıklara – indirgenebilir. Kültür, aslında geniş anlamıyla toplum ve genler arasındaki bu yakın benzerlik, insan davranışının genetik bir yorumu kadar boşucudur.

Robert L. Trivers kitaba yazdığı önsözde, Dawkins'in insanın benzersizliğine itiraz etmesine rağmen, *Bencil Gen*'in, insanları tüm biyota ile anti-hümanist biçimde aynı düzeye getirdiğini ileri sürmektedir. Dawkins'in büyük saygısının keyfini sürer gibi görünen Trivers, bizi bilgilendirmek için çok gayret gösterir:

Bir türü başka bir türden üstün kılacak nesnel bir dayanak yoktur. Şempanze ve insan, kertenkele ve mantar, hepimiz doğal seçilim olarak bilinen bir süreçle üç milyar yılda evrimleştik. Her bir türün içinde, kimi bireyler, diğerlerinden daha fazla hayatta kalan yavrular verirler. Böylece üreme bakımından başarılı olanın kalıtsal özellikleri (genler) bir sonraki nesilde sayıca artar. Bu doğal seçilimdir: genlerin gelişigüzel olmayan farklı üremesi. Doğal seçilim bizi inşa etmiştir ve kendi kimliğimizi kavramak istiyorsak anlamamız gereken de doğal seçilimdir³⁵

İnsanın benzersizliğine ve memlere bakalım. Anti-hümanistler yine de, 'kendi kimliklerimizi kavramak için' kapsamlı biyolojik olayları Trivers'in belirttiği gibi 'kavrayarak' türümüze olağanüstü derecede eşsiz bir sorumluluk yüklerler. Böylece, insanı en basit organizmalarla eşit düzeye getirme eylemini gizlerler. Trivers'in görüşüne göre, insanlar 'nesnel' olarak şempanzelerle birbirinin yerine konulabilir olsa da, görünen o ki, sadece bizim türümüz, her şeyi kapsayan gerçekliği anlamak veya kendi kimliğini kavramak için yeterlidir. Şempanzeler, doğal seçilimin anlaşılması bir yana, son kanıtların gösterdiği gibi ölüm hakkında bile bilgiye sahip olmaya-

35 Robert L. Trivers, 'Foreword' , Ibid., s. v.

bilir. Ancak anti-hümanist mutabakat, insanlığın primat dünyasındaki maymunların en üstüne yerleştirilmesi için nesnel bir dayanak bulunmadığını ısrarla vurgular.

Wilson, insanlığın kendi genetik topluluğunu kültür hatta ahlak yoluyla aşmayı başaramaması konusunda Dawkins'ten çok daha az muğlak görünür. Wilson sorar:

Yüksek etik değerlerin kültürel evrimi kendi başına bir yönelim ve ivme kazanabilir ve tümüyle genetik evrimin yerini alabilir mi? Zannetmiyorum. Genler, kültürü kontrol altında tutar. Tasma çok uzundur, fakat kaçınılmaz olarak değerler, insanın gen havuzu üzerindeki etkilerine göre kısıtlanacaktır. Beyin evrimin ürünüdür. İnsan davranışı – onu güdüleyen ve yönlendiren en derin duygusal yanıt kapasiteleri gibi – insanın genetik materyalinin bozulmamış olduğu ve öyle kalacağı dolambaçlı tekniktir. Ahlakın başka hiçbir kanıtlanabilir nihai işlevi yoktur.³⁶

Wilson'ın görüşleri nihai olarak açık olsa bile, kitabındaki en dogmatik bölümleri oldukça müphem cümlelerle süslemektedir. 'Yüksek etik değerler'in (sadece gelenek, düşünce veya ahlaki görevlerin) değil, genetik merkezliliğin üstesinden gelip gelemeyeceği sorusuna Wilson bir fikirle cevap verir. Daha sonra 'genlerin kültürü kontrol altında tuttuğunu' ileri sürerek görüşlerini bir olguda sınıflandırır. Şüphesiz 'uzun tasmalar' olabilir, ancak (Wilson'ın sadece 'değerlere' dönüştürdüğü) daha 'yüksek etik değerler' bile 'insan gen havuzu' tarafından 'kaçınılmaz olarak' sınırlandırılmıştır. Sonuç? 'Ahlakın 'insan genetik materyalini' bozulmadan tutmaktan başka 'hiçbir kanıtlanabilir nihai işlevi yoktur.'³⁷ *İnsan Doğası Üzerine*'de, Fedakârlık isimli önemli bölümden alınan bu özensiz açıklamalar, Wilson'ın kendi genetik merkezli yaklaşımını desteklemek için nasıl bir görüş geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Yaklaşım sonra konuyu değiştirir.

36 Wilson, *On Human Nature*, s. 167, vurgu eklendi.

37 Ibid., s. 167, vurgu eklendi.

Sosyobioloji'nin yayınlanmasını izleyen tartışmalarda, Wilson'ın dogmatik ifadeleri müphem sıfatlar ve yan cümlelerle birbirine karıştırma kapasitesi, çoğunlukla argümanlarının kapsamını değiştirmesi ve kendini daha az adadığı pozisyonlarından geri adım atması görüşlerini eleştirel yoruma tabi tutmayı neredeyse imkânsız hale getirir. Eleştirmenlerinin onun fikirlerini 'yanlış yorumladığı, 'iftira attığı veya 'yanlış ifade ettiği' iddialarının telaşı ortasında Wilson pek çok farklı ideolojik şapka giymeyi başardı. Bu şapkaların örttüğü kafayı belirlemek genellikle imkânsızdı. Bu sandalye kapma oyununun sosyobiyolojide ve hatta diğer anti-hümanist eserlerde daha saldırgan biçimde defalarca oynandığını göreceğiz.

Fedakârlık konusu, açık nedenlerden dolayı sosyobiyologları gücendirir: varlığı, görünüşte bencil bireyler üreten bencil genlerin imgesine (Wilson'ın da Dawkins gibi kullandığı terim) engel olur. Bu durumda, *neden* insanlar fedakârcı davranıyorlar? Bencil genler, insanların kendi yakın arkadaş çevresinin yanı sıra başkaları için aslında tanımadıkları bireyler için endişe duyduğu ortak gerçeğini *nasıl* açıklar?

Bu sorulara verilen cevap, büyük ölçüde, fedakârlığı nasıl tanımladığımıza bağlıdır. *Webster'in Üçüncü Uluslararası Sözlüğü*, onu 'kimi zaman etik bir ilke uyarınca, hesaba vurulmamış düşünce, başkalarının çıkarlarına saygı veya bağlılık' olarak adlandırır. Bu makul dengeli tanım, kişisel hayırseverlikten toplumsal ideallere bağlılığa kadar fedakârlık içeren eylemlerin çoğuna açıkça uygulanabilir. Belki de bu eylemlere ait memler genlerle iç içe geçmiş, diğer memlerse ayrıştırılabilir durumdadır.

Buna karşın, sosyobiolojinin fedakârlık tanımı, dengeli ve sıradan olanlardan uzaktır. Wilson'ın *İnsan Doğası Üzerine*'si, fedakârlığı, 'başkalarının yararı için yapılan *kendi kendine zarar veren* davranış olarak tanımlar. Fedakârlık tamamen akılcı olabilir veya otomatik ve bilinçdışı olabilir ya da *doğuştan* gelen duygusal tepkilerin yönlendirmesiyle bilinçli olabilir.'³⁸ Wilson'ın

38 Ibid., s. 213, vurgu sonradan.

fedakârlığa açıklık getirmesi, anti-hümanist literatürde karşılaştığım genetik olarak en dolambaçlı argümanlardan biridir.

Dolayısıyla, 'Fedakârlık' başlıklı bölüm, dini şehitlik ve Hristiyan öğretisinde üst tabakanın müphemliklerine dokundurma ile açılıyor. Öyle görünüyor ki, Kilisenin, elit şehitleri tanrının bir bütün olarak eşitlikçi insanlık görüşüne olan inancıyla bütünleştirmesi zordur. Wilson fedakârlığın genellikle bencillik haline geldiğini göstererek bizi 'dört ayak üzerine düşmek' zorunda bırakır, Voltaire'in vaktiyle Rousseau'nun yazılarındaki 'asil vahşinin', onu yapmaya eğilimli olduğu şeye acı biçimde dikkat çekmesi gibi. 'Gerçek fedakârlığı onu ödüllendirmek ve böylece daha az gerçek hale getirmek için kutsallaştırdığımızı ve bu yolla başkalarında yinelenmesini teşvik etmeyi amaçladığımızı' söyler. Kısacası, insanlığın fedakârlığı ve bu fedakârlığın temelleri, *beklenen* (eğer şimdiye kadar var olduysa bile yeterince müphem bir ifade olan) *memeli kararsızlığı*³⁹ ile doludur.

Gerçek fedakârlığa ödül verilip verilmemesinin onu daha az gerçek yaptığını söylemeyeceğim. Wilson neyi gerçek fedakârlık olarak kabul ediyor? Gerçekten sahih şey, terim dağarcığının ileri sürdüğü gibi, Hristiyan şehitlerin örneklendiği 'başkalarının yararı için yapılan kendi kendine zarar veren davranış'tır.⁴⁰ Böylece, gerçek fedakârlık, örneğin pagan barbarları tarafından yağda kaynatılan veya aslanlara atılan azizler gibi, tüyler ürpertici fedakârlık biçimi olarak tasvir edilir.

Ancak bu sahiden gerçek fedakârlık mıdır? Şehitler Hristiyanlığa, ya da hatta İslam ve diğer cihatçı dinlere, 'başkalarının yararından' çok kişisel kurtuluş ve gelecek yaşamın (İslam'da çok maddi olan) ödülleriyle ilgilidirler.

Wilson, 'beklenen memeli kararsızlığı' ifadesi yüzünden çok şaşırmayalım diye, hızlıca gerçek fedakârlıkların en *yüce* biçimlerini tasvirine dalıyor: 'Kendi ölümleri pahasına' yoldaşlarını korumak için bedenlerini düşman el bombaları üzerine atan, başkalarını sa-

39 Ibid., s. 149, vurgu eklendi.

40 Ibid., s. 213.

vaş alanlarından kurtaran askerler ve diğer bazı ölümcül kararlar.⁴¹ Savaş koşullarında öldürülme ihtimaliyle (certainty) birlikte 'başkalarını kurtarma' çabalarının en önemsizi 'beklenen memeli kararsızlığını' gösteren bu tür vakalar çok azdır.

İster öfke ister şefkat olsun tutkunun, saf dürtünün diğer insanların refahı için hakiki, ölçülü bir endişe gibi gerçek fedakârlığa ilham verebileceğini kabul edelim. Aslında fedakârlıkların en uzun süredir devam eden örnekleri gündelik toplumsal yaşamda ortaya çıkar. Fedakârlık aynı zamanda özgürlük mücadelelerine katılan insanlarda bulunur. Bunlar zulme karşı çıkmak için orduya katılan ve hayatları pahasına toplumsal ayrıcalıklara karşı hayatlarını tehlikeye atan gönüllüler ya da 1936-39 İspanya İç Savaşı'nda Franco'nun tanklarını bellerine dinamit bağlayarak patlatan devrimci dinamitçiler (*dinamateros*) olabilir. Olağanüstü fedakârlık örnekleri bulmak için savaşa dönmemize gerek yok. Örneğin farklı ırktan insanların olduğu otobüslerde Amerika'nın Güneyine giden ve yurttaşlık hakları yürüyüşlerinde silahlı beyaz çetelerin, saldırgan polisin ve polis köpekleriyle karşılaşan medeni haklar aktivistlerini düşünelim.

Wilson, gündelik fedakârlığın sıradan örneklerini dikkate almaz. Gerçekten de sosyal adalet ve özgürlüğe yönelik düşünceli ve daimi endişe, anın tutkularının yönlendirdiği kahramanca, fevri hareketlere göre fedakâr davranışların belki de *daha gerçek* bir ifadesidir. Bu tür gündelik ve daimi davranışların Wilson'ın sözlerini kullanırsak 'insanları hayvanlardan ayıran aşkın niteliği' ortaya koyması mümkün müdür? Belki de, 'konuyla ilgili mümkün olan en iyi yorumu ortaya koymak için', Wilson bize cömertçe tavsiyede bulunur, ancak daha sonra, 'bilim insanları herhangi bir olguyu sınırların dışına bildirmeye alışkın değillerdir'⁴² diye uyarır. Yersiz bir açıklama olduğunu ekleyebilirim zira az sayıda sorumlu insan, Wilson'ın kendisi gibi bilim insanlarını, çalışmalarını gerçekleştirdikçe aşkın olana başvurmasını ister.

Bunun üzerine Wilson, muhtemelen hayvan davranışının

41 Ibid.. s. 149.

42 Ibid.. s. 150.

fedakârlık biçimlerini (şüphesiz 'küçük' fedakârlıkları) araştırmaya devam eder. Bir şahin yaklaştığında kızıl gerdan, ardıc kuşu, baştanka gibi kuşların duruşunda (çömelme) ya da akustik işaretlerdeki (ısıklık) değişimler aracılığıyla birbirlerini uyardıklarını inceler. Bu fedakârlık mı, yoksa kendi kendini koruma mıdır? Ya da korku mudur? Ne yazık ki, kızıl gerdan, ardıc kuşu, baştankalarının zihinlerine nüfuz etme yeteneğimiz yok, ancak Wilson, nasıl oluyorsa, diğer kuşları uyardırmak yerine, 'uyaranın sessiz kalmak yerine kendi varlığına ihanet etmemesinin daha akıllıca olacağını'⁴³ biliyor gibi görünmektedir.

Kuşlara fedakârlık atfetmenin saflığa imkân tanımak için çok fazla antropomorfik olduğunu ileri sürmeme izin verin. Wilson bize, Tanzanya'da Gombe Çayı Milli Parkı'ndaki kayıtlı üç vakada şempanzelerin ölen kız kardeşlerinin yetim kalan yavrularının bakımını üstlendiğini söylemesi daha az antropomorfik değildir. Bu fedakârlık mıdır yoksa insanın en yakın kuzeni olarak adlandırılan maymunlarda beklenebilecek kardeşini tanıma mıdır? Aslında, daha çarpıcı olan şey, insanların olağanüstü sıklıkla yaptığı şeyleri 'en yakın kuzenlerimizin' yapmamasıdır.

En iyi ihtimalle nevi şahsına münhasır olan, av sonrası et hariç, asla yemek paylaşmazlar: normalde çok fazla 'yalvarmayı' ve avcının eti kazanmak için eşini ikna etmesini gerektirir. Aynı derecede önemli olan şempanzeler normalde kendilerini hasta veya yaralı grup üyelerinden uzak tutarlar ve onları kendi kendilerine hastalıktan kurtulmaya terk ederler. Ölüm hakkında hiçbir bilgileri yoktur: Şempanzelerin domuz veya yavru babun gibi avlar yakaladıklarında, kurbanın vücudunun yaşamsal bir organını çiğneyip bitirmeden onun mücadelesine ve ağlamasına rağmen kelimenin tam anlamıyla canlı canlı yediği bilinmektedir.

Şempanzeleri, insan dışı dünyada hiçbir anlamı olmayan, değer yüklü bir terim olan 'acımasız' olarak nitelemeye çalışmıyorum. Şempanzeler, şempanze olmakla meşguldür. Bununla birlikte, antropomorfik primatologları, şempanzelerin insana ne ölçüde benze-

43 Ibid., s. 151

diğini aşırı vurguladıkları, onlarda insana yakın kılan nitelikler aradıkları ve onlara muhtemelen sahip olmadığı ahlaki sorumluluklar ve bilişsel yetenekler atfettikleri için eleştiriyorum. Şempanze 'savashları' ve beş milyondan fazla evrimsel gelişimle insanlardan çıkarılan bir türde çok fazla insan davranışı okuyan 'fedakârlıklar' hakkında çok fazla miktarda materyal yayınlandı⁴⁴

Wilson'ın genetik olarak programlanmış böceklerin düşüncesiz dünyası üzerine uzmanlığı tartışma götürmezdir. Ancak arıların işgalcilere karşı 'kamikaze saldırıları' ve 'kast' üyeleri kelimesi kelimesine yürüyen bombalar olan Afrika termit (beyaz karınca) 'askerleri' hakkında aldatıcı hikâyeleri çok fazla mecazidir.⁴⁵ Hatta Wilson'ın bile, böceklerin davranışlarıyla insanlığın davranışları arasında bir denkliği kabul etmediğini söylemeliyim; gerçekten de Wilson 'şiddetli kurban etme' kapasitesini paylaşmanın, insanın zihninin ve böceklerin (eğer varsa) 'zihninin' aynı şekilde çalıştığı anlamına gelmediği⁴⁶ konusunda ihtiyatlı bir şekilde uyarır.

Wilson'ın belirttiğine göre kamikaze arılar ve asker termitler kadar, diğer tüm canlılar ortak yarar için 'aşırı fedakârlık' yapabilir, sistematik olarak kendilerini tahrip edebilir. Dolayısıyla kendi genlerini diğerlerine aktarmaz, bu 'kendini feda eden' veya 'fedakâr' 'böcekler' 'erkek ve kız kardeşlerinin daha verimli gelişmesini' mümkün kılar. Aslında birçokları arasında böcek davranışını kontrol eden iki çeşit gen vardır: 'bencil genler' ve 'fedakâr genler.'⁴⁷ Christopher Will'in genetik üzerine son kitabının gelgitini kabul edersek, ayrıca 'bilge genler'⁴⁸ de vardır.

Kendini devam ettiren bencil genlerle 'rekabet' içinde olduk-

44 Goodall gibi araştırmacılar tarafından kamuoyuna uygulanan primatolojik materyalin dikkat çekici eleştirel bir incelemesi için, okuyucu Lord Zuckerman'ın sert yazısına başvurabilir. 'Apes R Not Us', *The New York Review of Books*, (30 Mayıs 1991), s. 43-9.

45 Wilson. *On Human Nature*, s. 152-3.

46 Ibid., s. 152, vurgu eklendi.

47 Ibid., s. 153.

48 Bkz. Christopher Wills, *The Wisdom of Genes: New Pathways in Evolution* (New York: Basic Books, 1989).

larında, karşısında kendi kendine zarar veren fedakâr genler doğal seçilimin çetin zorunlulukları karşısında nasıl hayatta kalabilirler? Wilson, bu meydan okumayı karşılamak için ‘akraba seçimine’ başvurur: diğer bir ifadeyle, bireylerin fedakâr ve aynı zamanda bencil genlere sahip olan akrabalarının hayatlarını iyileştirmek için kendilerini feda ettikleri genetik olarak yönetilen davranış. Ve el altındaki akraba seçimi ile Wilson, ‘insanlarda akraba seçimi aracılığıyla fedakârlık kapasitesinin gelişip gelişmediğini sormanın doğal’⁴⁹ olduğunu düşünür.

Wilson’ın cevabı, elbette, yetersiz bir evettir. İnsanlar arasında, ‘fedakârlık eylemlerinin biçimi ve yoğunluğunun büyük ölçüde kültürel olarak belirlendiğini’ düşünür. Aslında bu eylemler *muazzam* ölçüde ‘kültürel olarak belirlenmiş’ gibi görünüyorlardı ya da Wilson’ın söylediği gibi, ‘insanlığın toplumsal evrimi genetik olmaktan daha çok açıkça kültürel’dir. *İnsan Doğası Üzerine*’yi bugüne kadar okumuş olan birine göre, kültürün genetik zorunluluklar üzerindeki gücü hiç de ‘apaçık’ olmazdı. Aslında, Wilson’ın kültür üzerine geçici vurgusunu çok ciddiye almayalım diye, ‘neredeyse tüm insan toplumlarında güçlü biçimde tezahür eden altta yatan *duygunun* genler yoluyla geliştiği düşünülen şey’⁵⁰ olduğunu öğreniriz.

Bu pasajla ilgili rahatsız edici olan şey, sözünü tutmaması bir yana, diğer insanlar için endişe ve genelde insani durum olarak kavranan insan fedakârlığının, genler yoluyla geliştiği düşünülen altta yatan duygulara hiçbir şekilde indirgenemez olmasıdır. Nitekim geçmişte sayısız düşünürü ve birçok devrimci toplumsal hareketi, akraba seçimi değil, büyük idealler yönlendirdi; bunlar ‘Yaşam, Özgürlük ve Mutluluk Arayışı’ ya da ‘Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik’ idi. Derin kültürel nedenlerden ötürü, birçok idealistte güçlü tutkuları harekete geçirdiler ve genlerle veya memlelele belirgin bir ilişkisi olmayan büyük fikirlerle yönlendirilen, tutkulu toplumsal ayaklanmaları ürettirler. Evet – insanın genetik donanımı, adrena-

49 Wilson, *On Human Nature*, s. 153.

50 Ibid., s. 153, vurgu eklendi.

lin gibi hormonlarda olduğu gibi tutkuların *ortaya çıkmasına* dâhil oldu. Fakat bu tutkuların evrimi, karmaşıklıkları ve anlama yetisinde temellenen düşüncelere ne ölçüde güç sağladığı genetik etkilere indirgemek için açıkça fazla kültürel idi.

Wilson'ın genetik merkezli olmasında esasen yanlış olan şey şudur. 'Bencillik' ve 'fedakârlık' gibi kavramlar, ilkel 'altta yatan duyguların' *toplumsal* meselelerde etkin olabildiğini açıklayan onlara *anlam* ve ahlak veren bir kültürün varlığını varsayar. Eğer toplum insani bir olgudan, yaşayan şeylerin (sadece *organizmaların* değil, genler ve memlerin) basit toplamına indirgendiğinde kültür kavranılmaz hale gelir. Canlı varlıkların toplamı olurduk, değiştirilebilir kurumlarda örgütlenmiş bir *toplum* değil.

Atomize genleri ve memleriyle sosyobiyojoloji, görünüşte ayrı varlıkların, özellikle insanın birliktelik ve örgütlenmesinin kökten farklı bir düzeyi ile nitelenen sahih toplumlarla değil, organizmaların toplanması, birikmesi ve yığılmasıyla ilgilenmektedir. İnsanlar, birbirleriyle genler tarafından tek başına tanımlanmayan ilişkilerinde var olurlar. Bu açıdan, sosyobiyojoloji hiç sosyal değildir. Biyojoloji özellikle de genetikle ilgilenir ve onlara genelde antropomorfik metaforlar kullanarak toplumsal bir görünüm verir. Genleri sadece 'bencil' olarak değil, 'fedakâr' ve hatta 'akıllı' olarak tanımlar. Genlerin bu lüks ahlaki hayatı göz önüne alındığında, sadece 'genetik makineler' olmaktan fazlasıyla ve sadece basitçe atomlar, elektronlar veya protonlar değiliz.

Genler insan gelişimini, saldırganlığı, cinsel davranışı, fedakârlığı ve dini belirlediği için, (*İnsan Doğası Üzerine*'nin temel meselelerine atıfta bulunursak), Wilson'a göre modern insanlar 'Buz Devri avcı-toplayıcıları' olduklarında evrimleşen genetik bir toplulukla nasıl başa çıkabiliyorlar? Bilgi otobanı dönemiyle başa çıkmak için buzul devri genlerimizi nasıl yeniden uyumlu hale getirebiliriz? Wilson'ın cevabı, 'irade pratiği'dir.⁵¹ Bu 'irade' nereden gelecektir? Evrimleşecek olanlar bir yana, belki de inatçılığı, bilinçliliği, niyeti ve insanların genomunda gizlenen diğer direngen karak-

51 Ibid.. s. 196.

ter özelliklerini oluşturan bir genden gelecektir. Evrimsel genetik, Wilson'ın dayandığı bütün doğal seçim teorileri gibi, uyum sağlamaya yüksek değer verirse, iradenin genetik kaynakları gerçekten de belirsiz olabilir.

Ancak, Wilson, *Homo sapiens sapiens*'in önemli bir kısmının evrimleştikleri Afrika'nın sıcak iklimini asla terk etmediğinde insanın genetik toplamının Buz Devri avcı-toplayıcıları tarafından şekillendirildiğini hangi hakla iddia edebilir? Nitekim Pleistosen dönem boyunca Kuzey Yarıkürenin büyük bölümünü kaplayan buzullaşma ile hiç karşılaşmamış olabilirler. Eğlenceli bir şekilde, Wilson'ın teorisi, Afrikalı-Amerikalı çalışmalar programının başkanı olan New York Şehir Koleji'nden Profesör Leonard Jeffries'in teorisinin sehven gülünç bir karşıtı olarak görülebilir. Jeffries, güneşli iklimlerde evrimleşen siyahların beyaz 'buzul insanların' 'donuk genleri' ile kıyaslandığında 'parlak genlere' sahip olduklarını ve bunun Afrikalıları Avrupalılara göre daha üstün kıldığını vurgulamasıyla dikkate değer kötü şöhet kazandı.

Bu tür bir genetik pinpon, modern sosyobiolojiye kıyasla daha az karmaşık olan gerici ideolojileri hatırlatmasaydı aptalca olurdu. Söylemeye gerek yok, bir hayvanın genetik yapısı, davranışını yönlendirmede önemli bir rol oynamaktadır. Yaşam biçimi ne kadar basit olursa, gen, genlerin hareketlerini o kadar belirler ve genetik repertuar o kadar sınırlı olur.

Sosyobiologlar toplumsal olgularla baş etmeye çalıştıklarında en kötü durumda olurlar. Wilson'ın terim dağarcığında, *toplum*, *hiyerarşi*, *hâkimiyet*, *yığın*, *grup*, *kast*, *müşterek* ve *rekabet* gibi kelimelerin tanımları ve bunların içerimleri, onun toplumsal yapılar ve etik olgular karşısındaki yönelimini ortaya koyuyor. Wilson, açıkça toplumsal dayanakları olan bu kavramları, toplumsal olguları toplum ve biyoloji arasındaki kesintileri ve süreklilikleri gizleyen genetiğe indirgeyerek, bu kavramların dar biyolojik tanımlarını daraltmaya ve sınırlamaya meyleder.

Örneğin Wilson'ın 'aynı türe ait ve işbirliği içinde örgütlenen bir grup birey'⁵² olarak tasvir ettiği toplum tanımını düşünün. Ör-

52 Wilson, *On Human Nature*, s. 221

gütlü olma ve işbirliği ile sosyal teoride çok geniş anlam taşıyan kültürel, felsefi ve etik açıdan yüklü iki sözcük ile Wilson'un ne kast ettiğini açıklamasına sadece adanmış bir takipçi ihtiyaç duymazdı. Farklı toplumlar despotluklarda, demokrasilerde, cumhuriyetlerde, monarşilerde, ataerkillikler ve benzerleri gibi çok farklı biçimlerde *örgütlenir* ve *işbirliği* yaparlar. Wilson, ne tür bir işbirliği ve örgütlenme düşündüğünü bize söylemiyor. Wilson'ın tanımında dikkate alınır gibi görünen şey bir toplumun işbirliği ve örgütlenme biçiminin, doğal seçilimin zorluklarına karşı hayatta kalmak bakımından genetik olarak uygun olup olmadığıdır.

Wilson'ın liberal inançlarına ilişkin coşkulu yazılarının tersine, sosyobiyolojik düşünce ham değildir. Ancak, günümüzde genetik ile bilim insanların ve halkın artan cazibesi düşünüldüğünde sosyobiyoloji, bir zamanlar görece ılımlılığıyla ayırt edilen birçok sosyal bilim dalı içinde kendi yolunu buluyor. Çok sayıda örnekten birini anarsam: oldukça saygın bir akademik dergi olan *Current Anthropology*'nin son sayılarından birinde, 'İnsan Eşitliği Üzerine' başlıklı bir tartışma makalesi yer almaktadır. Bu makalede yazarlar, avcı-toplayıcılar arasındaki eşitlikçi değerlerin ve kurumların yaygınlığı karşısında hayrete düşmüşlerdir. '*H. sapiens*'in atalarının' doğuştan 'hiyerarşik olarak yönlendiğini' ve 'besin paylaşımını, eş bağını ve eşitlikçiliğini kültürel olarak detaylandırırken' bilinçten ziyade 'kalıtsal eğilimlere', doğal seçilime dayandığını varsayarlar.⁵³ Günümüzde çok yaygınlaşan sosyobiyoloji açık biçimde bize bir tarafta hiyerarşi ve egemenlik için genlerin, diğer tarafta ise

53 David Erdal et al., 'On Human Egalitarianism: An Evolutionary Product of Machiavellian Status Escalation', *Current Anthropology*, cilt 35, no. 2 (Nisan 1994), s. 169-70. *Boston Globe Dergisi*'nde Wilson'ın başarılarından övgüyle bahseden Scott Allen, sosyobiyolojiyi günümüzde 'hızlı büyüyen bir bilim alanı' olarak tanımlıyor. Bugün, gerçekten! İlerici toplumsal duyarlılıkların ABD'de hala bir sese sahip olduğu 1970'lerde Wilson'u, geniş bir yelpazeden bilim insanları ve siyasal eylemciler eleştirdi. Bunun nedeni, 1975 *New York Times* gazetesinde Wilson'ın, 'aynı eğitimi ve tüm mesleklere eşit erişime sahip olsalar bile, erkeklerin siyasi hayat, iş dünyası ve bilim alanlarında orantısız bir rol oynamalarının muhtemel olduğu' yorumunu yapmasıdır.

eşitlikçilik ve besin paylaşımı için genlerin olduğunu söylüyor. Belki de bir grup gen baskın ve diğer grup da çekiniktir ya da belki de baskınlık, genlere doğal seçimde bahsedilen uyum sağlama avantajlarına bağlıdır. Bilinçli olsun ya da olmasın, bu tür sosyobiyojik yorumların sayıları giderek artan savunucuları insan davranışını ve toplumsal gelişmeyi belirlemede etişin ve toplumsal ilişkilerin rolünü azaltıyorlar.

Hiyerarşi aslında toplumsal bir terimdir – hiyerarşiler birinci doğada hiçbir yerde bulunmazlar. Hiyerarşi, gerontokrasiler, ataerkillikler, savaştı topluluklar, şamanist birlikler, rahip birlikleri ve benzeri gibi kurumsallaşmış tabakaların, devam eden bir temelde görünür biçimde haklarından mahrum olan boyunduruk altındaki tabakalar üzerinde egemenliğine dayanır. Pek çok primatologun yaptığı gibi, hiyerarşileri alfa şempanze, goril ya da babunun bedeninde çözündürmek, kökenleri dini yapılarda olan bir terimle alay etmektir. Başpapaz – hayvan dünyasında kurumsallaşmamış olan ilişkilerde – monarşi, bürokrasi ya da hatta istikrarlı ataerkil bir aile gibi bir kurumla birlikte gelir.

Buna karşın sosyobiyologların itirazlarına rağmen yine de insanları sonunda ‘gen makineleri’ne indirger ve kestirimle toplum, zihin ve büyük toplumsal idealleri baskın biçimde gen merkezli bir bakış açısıyla ele alırlar. ‘Dünyanın büyüünün bozulması’nın yasını tutmak için Max Weber’e dönmek zorunda değiliz; sosyobiyojinin genetik kementi, insanlığı ve büyük çabalarını baştanbaşa sıkarken bu zaten gerçekleşiyor.

Genetik alanını terk etmeden önce, insanları ve başarılarının sadece bakteri ve hücrenin yan ürünleri olduğunu düşünen iki anti-hümanistin gözünden görüldüğü gibi, sözde ‘mikrokozmos’un kendisini inceleyelim.

Bu tez, Boston Üniversitesi’nden biyoloji profesörü Lynn Margulis tarafından güçlü biçimde desteklendi. Dorion Sagan’la birlikte yazdıkları *Mikrokozmos: Dört Milyar Yıllık Mikrobiyal Evrim*, insanlığı kendi önemsiz konuma yerleştirdi.⁵⁴ Doğrusu Margulis ve

54 Lynn Margulis ve Dorion Sagan, *Microcosmos: Four Billion Years of Microbial Evolution* (New York: Simon & Schuster, 1986).

Sagan, biyotik evrimin gerçek mucizelerinden birinin, o zamanın yalnızca yüzde birlik kısmının otuzda birinden beri mevcut olan insanların aksine organik evrimin 5/6'sında yeryüzünde bulunan mikroorganizmalar olduğunu iddia eder. Bizi muhtemelen yerimize yerleştiren bakteriler yaşam oyununda birinci sırada yer alır – oysa biz insanlar 'mikrobiyal evrimin sonsuzluğunun sonucu olan başarılarımız ve kişiliklerimiz ile birlikte bir çeşit memeli otuz.'⁵⁵

Kesinlikle Margulis ve Sagan'ın yaşamı oluşturan daha temel ve eski kimyasallar yerine mikropları seçmesi şaşırtıcıdır. Organik şeylerin oluşumu, sürdürülmesi ve evrimi için vazgeçilmez olan karbon, milyarlarca yıldır evrende vardır, değersiz dört veya beş yıla göre on iki milyara çok daha yakındır. Elbette hidrojen, karbondan daha az önemli değildir, daha da uzun süredir vardır. Amino asitler öylesine uzun süredir vardır ki, dört milyar kadar küçük bir rakam uzun ömürlerinin hakkını vermez. Amino asitler yaşam için yakın zamanda insanlara ulaşan mikroplardan daha mı az önemlidir?

Bu sayı oyunu, ileri yaşam biçimleri için gerekli şartları yeterli koşullarla karıştıran kadir-i mutlak yanlışa dayanıyor. Çok hücreli yaşam formları üretmek için bir ya da daha fazla hücrenin gerekli olduğu gerçeğinde şaşırtıcı derecede yeni bir şey yoktur. Karmaşık çok hücreli yaşam biçimlerini işlevsel hale getirmek için çok çeşitli ve şok edici sayıdaki mikrobun gerekli olduğu gerçeğinde de şaşırtıcı yeni bir şey yoktur. Evet, eğer mikroplar atıkları parçalamasa, yeniden yaratmasa ve yeniden işlemeseydi dünya enkazdan başka bir şeyle kaplanmayacaktı. Tıpkı döküntüleri, karıncalar ve diğer yaşam biçimleri için kullanılabilir biçimler haline getiren trilyonlarca karınca olmadan dünyanın darmadağın olacağı gibi.

Elbette, karmaşık hayvanlar onu üretmek için mevcut olmadığına ilk etapta ne kadar dağınıklığın var olduğu makul biçimde merak edilebilir. Daha da rahatsız edici olan karmaşık yaşam formları üretmemesi, kolaylaştırmaması ve (hastalık yoluyla yaralanmanın yanı sıra) yardım etmemesine rağmen mikropların neden bu

55 Ibid., s. 228.

kadar çok ilgi çektiğidir. Söz konusu yaşam formları mikropların biyokimyasal ve üreme faaliyetlerinden çok daha fazla örneğin *düşünmek* veya güçlü *öz bilinç* ortaya koymak ve dünyadan *haberdar olmak* veya onu *araştırmak* veya *iradesini* hayata geçirmek gibi faaliyetlerle meşgul olurlar.

Mikroplar bu istisnai şeyleri yaparken, aslında yaşamın mucizeleri olarak görülebilirler. Bununla birlikte, Margulis ve Sagan mikroplara öncelik vermiş gibi görünüyor çünkü memeliler, primatlar ve tabii ki insanlar gibi bu tür biyotanın gelişmesi ve varlığı için vazgeçilmezlerdir. Gerçekten de, kitaplarının bir bölümü diğerini nefes nefese takip ettikçe, çarpıcı çevresel değişiklikler süresince organik moleküllerin hücre membranlarını, DNA'yı, RNA'yı, oksijensiz yaşayabilen (anaerobik) hücreleri ve oksijenle yaşayabilen (aerobik) hücreleri üretmek için nasıl birleştiğini tarif eder. Bunu yaparken, insanların mikrokozmoslara ve insanların tahribatlarından kurtulma yeteneklerine bağımlı olduklarını hep hatırlatıyorlar.

Böylece bize 'görünür dünyanın, mikrokozmosun geç gelen, aşırı büyümüş kısmı olduğu ve yalnızca mikrokozmosun etkinliklerinin iyi gelişmiş bağlantısından dolayı işlev gördüğü' fazla kendine güvenle söylenmektedir. [...] 'Yaşamımızı sürdürdüğümüz biyosferin heybetli güçlerini elimizden geldiğince kavrayabildiğimiz için yanılsamamızı, doğanın yardımımız olmadan çaresiz olacağı yanılgısını sürdürmek zordur. [...] Torunlarımız için havayı ve suları kirletebiliriz ve kendi ölümümüzü hızlandırabiliriz, ancak bu durum çevremizde ve içimizde hala gelişen mikrokozmosun sürekliliği üzerinde herhangi bir etki yaratmayacaktır. Hatta [...] mikrokozmosun bizim *gibi* evrimleştiğini söyleyebilirsiniz.'⁵⁶

Bugünlerde pek çok insanın, 'doğanın yardımımız olmadan çaresiz olduğu yanılgısı'na sığınmasını öğrenmek yeniliktir. Margulis ve Sagan, hümanist görüşlerin her zamankinden daha faz'a kabul görmesini, onları gittikçe kolay şekilde yıkmak için kullanırlar. Denizanasından kurtlara kadar tüm çok hücreli canlı formları gibi 'mikrokozmosun aşırı büyümüş kısmı' olan bizleri öğrenmenin ye-

56 Ibid.. s. 66-7.

niliği yoktur. Mikrokozmoslar olmadan işlev göremememiz, bilinen biyolojik bir gerçektir; yeryüzünün ve biyosferin korunması faaliyeti ve hatta gıdaların sindirilmesindeki faaliyetlerimiz iyi bilinen büyük önem taşıyan gerçeklerdir. Fakat neden genlerimizi ve protoplazmamızı oluşturan tüm kimyasal elementleri içermiyor?

Margulis ve Sagan 'bilgiyi' bilgelik, zekâ ve yenilikle karıştırıyor gibi görünüyor. Bize söylenen:

*İnsanın bilgi sistemleri, milyarlarca yıllık sürekli çalışma sonucunda biriken bellekle bilgisayar ağı gibi bilgi alışverişi yapan eski bakteri sistemlerine yaklaşılmaya başladı. Mikroplara tamamen tıbbi bakış açısıyla yaklaşılmaktan onları atalarımız, gezegendeki yaşlılar (!) olarak kabul eden görüşe geçtiğimiz için duygularımız da korku ve tiksintiden saygı ve şaşkınlığa doğru değişir. Bakteriler, evrimimizden çok önce fermantasyonunu, proton dönel motor formundaki tekerleği, kükürt teneffüsünü, fotosentezi ve azot bağlanmasını icat etti (!). Onlar yalnızca çok sosyal varlıklar değil, aynı zamanda bir tür dünyaya çapında adem-i merkezîyetçi demokrasi gibi hareket ederler. Hücreler esasen ayrı kalır, ancak çok farklı kökenden gelen organizmaları genlerle bağlayıp alışveriş yapabilirler. İnsanların da esasen ayrı kaldıklarını, ancak bilgiyi birbirinden çok farklı kişilerle bağlayıp alışveriş yapabileceğini fark etmeleri, mikrokozmosun eski bilgeliğine (!) doğru bir adım atmış olabilir*⁵⁷

Bu pasaj açık konuşmak gerekirse tamamen antropomorfiktir. Margulis ve Sagan'ın mikrokozmetik özellikler ile insan davranışı arasında çizdiği paralelliklerin ortak olduğuna inanmamız için hiçbir gerekçe yoktur. Mikroplar tekerleğin icadına, kurumsallaşmış toplumsal ilişkilere, 'dünya çapında adem-i merkezîyetçi bir demokrasi'ye, mütefekkir 'bilgelik' ve öz bilince sahip bireyselliğe giren öngörü ile karşılaştırıldığında herhangi bir yetenek sergilediklerine inanmamıza gerek yok.

Margulis ve Sagan, mikrobik yaratıcılığa, bilgeliğe ve demokra-

57 Ibid., s. 95-6.

siye sevinç nidasından keyif alarak, 'insanı' 'eksiksiz egoist' olarak görmeye davet ediyorlar.

İnsanlar özel, ayrı ya da yalnız değildir. [...] Kolektif ego-muz için bir darbe olabilir, ancak evrim merdiveninin son basamağında tünemiş bir yaşam ustası değiliz. [...] Nesnel akademisyenler, eğer balina veya yunus olsaydı, insanları, şempanzeleri ve orangutanları aynı taksonomik gruba yerleştireceklerdir. İnsanların kendi ailesi içinde (Hominidler - manapeler veya apemenler), büyük maymunlara (Maymungiller - gibongiller, siyamanglar, goriller, şempanzeler ve orangutanlar) sınıflandırılması için fizyolojik bir temel yoktur. Gerçekten de, dünya dışı bir anatomist, bizi maymunlarla aynı alt aileye veya hatta cinse yerleştirmek konusunda tereddüt etmeyecektir.⁵⁸

İnsan türünü sadece bir primat olarak alçaltan bu taksonomik retorik, okuyucunun zekâsına hakaret olacaktır. Ne balinalar, ne de yunuslar neden insanların *aslında eşsiz olduğunu* ve maymunların neden ayrı bir taksonomik ailenin içine yerleştirileceğini açıklayan çok sayıda anatomik, çevresel ve hatta zihinsel sebeplerden dolayı nesnel araştırmacılar olamazlar. Gerçekten de evrimsel biyologları, biyolojik evrimi kültürel gelişmeye açmış olan insanların eşsizliğini alt üst etmek için mikrobiyoloji, anatomi ve taksonomiye kullandıklarında kendilerini kolayca aptal duruma düşürebilirler.

Yine de, Margulis ve Sagan birkaç vaazın faydasını reddetmez. İnsanların nesli tükenirse hatta tüm primatlar yok olursa, 'mikrokozmos, başta zekâ ve teknoloji güçlendiren bu varlıklarda (örneğin sinir sistemi, manipülatif eklentiler) bolluk kazanacağını bilmekle kendimizi avutmalıyız.'⁵⁹ Bununla birlikte Margulis ve Sagan, örneğin kamçılı gibi herhangi bir mikrobik özelliği sinir sistemi ile kıyaslanabilir iletişim aracı ve iki ayaklı yürüme ile kıyaslanabilir bir hareket kabiliyeti aracı olarak kabul eder gibi görüldüğünden bu 'varlıklar' sinir sistemleri veya 'eklentiler' olmayacaktır. Yazık, kam-

58 Ibid., s. 193, 195, 214.

59 Ibid., s. 236.

çılılar, kol veya bacak meydana getirmezler; onlar sadece mikrop-lara ve hücrelere daha fazla hareketlilik kazandıran kamçıya benzer eklentilerdir. Eşit bir yüzeysellikle rüzgâr, dünya için bir iletişim aracı ve dalgalar deniz kenarında seslendirme olarak görülebilir.

Mikroplar arasında ‘insan’ özellikleri o kadar çok fazladır ki nükleer bir bomba ve onun radyoaktif kalıntılarıyla insanlığın yok edilmesi durumunda Margulis ve Sagan, ‘mikrokozmosun genel sağlığı ve temel istikrarının etkilenebileceği’ konusunda şüpheleriyle bizi avuturlar: [...] Ultraviyole radyasyon sağanağına izin veren ozon tabakasının tahrip edilmesi, mikrobiyal alt katmanı da mahvetmez. Gerçekten de, radyasyon genlerin bakteriyel transferini tiktlediği için, muhtemelen onu çoğaltacaktır.’⁶⁰

Margulis ve Sagan’ın, diğer olasılıklar arasında teknolojinin insanlara üstünlük kurduğu ve ‘Fanerozik (veya içinde olduğumuz dönem) öncesi mikrokozmosun yağışlı ve sıcak ortamını büyüleyici insan-dışı bir geleceğe geçmişte olduğu gibi’⁶¹ taşıyan ‘gelecek süperkozmos’a [insan hayatının evrenin diğer alanlarına genişleyeceği varsayımı, ç.n.]’ ilişkin çeşitli senaryolarına değinmeyeceğim. İnsanın olmadığı zaman tam olarak neyin ‘büyülenmeyi’ meydana getirdiği veya kimin ‘büyüleneceği’ bir bulmaca olmaya devam eder – bilgisayarlara açıkça bu insan özelliklerini çoğaltan duygusal ve zihinler donanımlar verilmediği sürece.

Eğer sosyobioloji insanları ‘gen makinelerine’ indirgediyse ve mikrokozmozoloji de bakterilere indirgemiş gibi görünüyorsa, Gaia Hipotezi, onları Toprak Ana’yı veya daha teistik biçimde ‘Gaia’yı istila eden akıllı pireye indirgemektir. Pire olarak insanlık imgesi, James Ashleyock’un sert anti-hümanist *Gaia Çağı: Yaşayan Gezegene-nimizin Biyografisi* adlı 1988 tarihli kitabında görülür.’⁶²

Lovelock’un Gaia Hipotezine getirdiği bilimsel bilginin çoğu (romancı bir arkadaşının ilham kaynağı dediği, William Golding) temelde sağlam görünüyor. 1970’lerden beri, organik evrim süre-

⁶⁰ Ibid., s. 238-39.

⁶¹ Ibid., s. 262.

⁶² James Lovelock, *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Planet* (New York: Bantam Books, 1988). ‘Akıllı pireler’ olarak insan için bkz. s. 155.

cindeki yaşamın inorganik veya abiyotik (cansız) ortamıyla çok yaratıcı bir şekilde etkileşime girdiği hipotezini geliştirir. Bugün ve milyonlarca yıldır bildiğimiz dünya, herhangi bir anlamda insanlara ‘verilmedi’; yaşam biçimleri onu yaratmada belirleyici bir rol oynamıştır. Böylece ‘atmosfer, okyanuslar, iklim ve yerkabuğu yaşayan organizmaların davranışları nedeniyle yaşam için yeterli bir koşulda düzenlenir.’ Özellikle, yeryüzünün biyotası ve abiyotik (cansız) ortamı arasında homeostatik bir geri bildirim döngüsü mekanizması, asit derecesi, sıcaklık, oksitlenme durumunun ve ‘kayaların ve suların belli yönleri’nin her zaman sabit kalmasını sağlar. Biyota ve çevrelerinin bu yakın birlikteliği, gezegenin biyosferinin ve abiyotik alanının aslında farklı bir sistem, ‘Gaia’⁶³, meydana getirdiğini ileri sürer.

Bu tez akla yatkın ve çekicidir. Ancak eski bazı Gaiacılar gibi, Lovelock, benim görüşüme göre, sosyobiologlar ve mikrokozmologlardan daha kozmik ölçekte de olsa indirgemecidir. Ve o bir mizantrop tur. ‘Yaşayan ve cansız maddeler arasında Dünya yüzeyinin *herhangi bir yerinde* net bir ayrım olmadığını’ söyler. ‘Sadece kayaların ve atmosferin ‘maddi’ ortamından canlı hücrelere giden *yoğunluk* hiyerarşisi vardır.’⁶⁴ Enerji seviyelerinin basit ‘hiyerarşisi’ yönünden cansız ve canlı ‘madde’ arasındaki kademeli fakat son derece niteliksel farklılıkları atlayarak, Lovelock’un Gaia fikri belirli yaşam biçimleri için gerçek bir kaygı veya ilgi ortaya koymaz. New Age düşüncesine nüfuz eden karışıklık göz önüne alındığında, Gaia Hipotezi’nin Descartes’ın yaşam görüşüne göre daha basit olduğu gerçeği Lynn Margulis de dâhil olmak üzere takipçilerini onu gerçekliğin yeni görünümü olarak selamlamaktan alıkoymadı.

Kuşkusuz, biyosfer, Gaia’nın varlığı için vazgeçilmez bir unsurdur, ancak yine de Gaia, biyosfer ile eş anlamlı değildir. [...] Gaia, yalnızca bireysel canlı organizmaların toplamı olan biyota ile aynı şeydir. Biyotayı bir *toplam* olarak adlandırmak, pozitivist bilim insanlarının dar fizikçi zihniyetine karşı çıkan kendi kendini dönüş-

63 Ibid., s. 19.

64 Ibid., s. 40, vurgu eklendi.

türen organizmalar yerine 'yığınlar' ve 'kümelenmeler' gören nicel bir anti-hümanist yönelimin göstergesidir. Bununla birlikte Lovelock için Gaia en eski biçimiyle yaşamla ortaya çıktı 've *yaşam devam ettiği sürece* geleceğe uzanacaktır.'⁶⁵

Lovelock'un *Gaia Çağı*, Arkeyan dönemden Ortaçağ'a ve Modern çağa kadar nihai olarak 'insan' ve 'onun' yaptıklarına ulaştığımız Dünyanın 'evrimi'nin ilginç bir açıklamasını içeriyor. Lovelock için belirli yaşam biçimleri sadece süperorganizmaya ait bedenin geçici hücreleri olması anti-hümanizminin ayaklanmasına olanak verir. Lovelock, 'şehirlerdeki yoksullar veya Üçüncü Dünya hakkındaki hümanist endişelerimizin' ve 'bunlar kendilerinde kötülüklermiş gibi ölüm, ıstırap ve ağrıya olan müstehcenliğe yakın takıntımızın – bu düşüncelerin dikkatimizi doğal dünyayı toptan ve aşırı tahakküm altına almamızdan başka bir yöne çevirdiğini' söyledi. Lovelock, Margulisçu bir mikrokozmozologun toplumsal anlayışı ile: 'Yoksulluk ve ıstırapın bahşedilmediğini; yaptıklarımızın sonuçları olduğunu'⁶⁶ söyler.

Lovelock'un her yerde bulunan *biz* kimliği şaşırtıcı derecede şifrelidir. Bu kimlik belki de Lovelock'un insanlık için umursar gibi görüldüğü kadar 'doğal dünyayı kaba ve aşırı biçimde tahakküm altına alan' 'şehirlerin veya Üçüncü Dünya'nın' güçsüz yığınlarını içerir. Veya belki de, rekabetçi ve son derece güçlendirilmiş bankacıları, sanayicileri, borsa simsarlarını, tüm dünya çapında toplumları gerçek bir yıkıma götüren tüm uğursuz dönüşümleriyle siyasi mafyaları ve benzer ayrıcalıklı katmanları içerir.

Toplumsal sorunların yarattığı dikkat dağıtıcı eylemleri kabul etmeyişinin ortasında, biyolog Lovelock bize küçümseyerek şunu söylemektedir: 'Ağrı ve ölüm normal ve doğaldır; onlar olmadan uzun süre yaşamazdık.'⁶⁷ Gaia'nın ortaya koyduğu bu, toplumsal suiistimalleri, belki de toplumsal korkuları bastıran bir biyolojizm adına acı çekmemiz gerektiğidir.

Lovelock'un Gaia Hipotezi, Auschwitz çağında yeteri kadar

65 Ibid., s. 19, vurgu eklendi.

66 Ibid., s. 211, vurgu eklendi.

67 Ibid., s. 211.

rahatsız edici olan basit bir amoralizmi aşabilmesi, o kadar sıradan değildi. ‘Arabalarımızı sürdüğümüzde ve asit yağmuruyla ilgili haberleri radyodan dinlediğimizde’ Lovelock, ‘bizlerin kendimizi *şahsen* çevreyi kirletenler olarak hatırlatmamız gerektiğini’ tavsiye ediyor. [...] Dolayısıyla biz, fotokimyasal dumanlar ve asit yağmuru ile ağaçların tahrip edilmesinden *şahsen* sorumluyuz. Rachel Carson’un tahmin ettiği sessiz bahardan sorumluyuz.’⁶⁸ Doğrusu ‘biz’ ‘tek başına insan çıkarlarına narsisist adanmışlık olan hümanizmin sapkınlığını tahkim eden ve güçlendiren’ bir ‘şehir hayatında’ özümseriz.⁶⁹ Hümanizm bir sapkınlıktır, aynı zamanda kentler de – yani insanlığın barbarca dar görüşlülüğünü ve etnik nefretlerini aşmaya başladığı *evrenselleştirici* bir araç – bir yıkımdır.

Beklendiği gibi, Lovelock, Rachel Carson’un kuşlar olmadan ‘sessiz bahar’ uyarısına yaptığı dindar referanslara rağmen kirlilik, nükleer enerji santralleri ve diğer çevresel alt üst oluşlar gibi insanı sorunlara çok az ilgi gösterir. ‘Gördüğüm kadarıyla, Gaia’nın, ne kabahatlerden hoşnut olan düşkün bir anne, ne de acımasız insanlığın tehlikede olan kırılgan ve hassas bir genç kız’ olduğu bize sıkı sıkıya söylenir. ‘Gaia acımasız ve serttir. Kurallara itaat edenlere dünyayı her zaman sıcak ve rahat tutar, ancak kuralları ihlal edenlerin yok edilmesi konusunda zalimdir. Bilinçsiz hedefi hayata uygun bir gezegendir. İnsanlar bunun önünde durursa, hedefine tam olarak uçan kıtalararası balistik nükleer bir füzenin mikro-beyninin göstereceği kadar az acıyla yok ediliriz.’⁷⁰

Bu çarpıcı açıklamalar yazarı, ‘geribildirimden çevrenin insanların yapabileceği ciddi zararlardan her zaman koruyacağını iddia eden’ bir ‘kayıtsızlık şampiyonu’ olduğu suçlamasına karşı savunmayı amaçlar.⁷¹ Aslında, kirliliğin, doğal seçilimin kültürel bir sonucu olduğu çok ikna edici bir kanıt olabilir. Gaia’nın ‘kurallarına’ veya ‘bilinçsiz hedefine’ karşı çıkanları acımasız biçimde yok etmesi sayısız türü nesli tükenmeye mahkûm eden pek çok doğal

68 Ibid., s. 211, vurgu eklendi.

69 Ibid., s. 210.

70 Ibid., s. 212.

71 Ibid., s. 212.

olgu arasından sadece biridir. Lovelock'un kozmik anti-hümanizmi güçlü teistik özellikler kullanmakla birlikte hipotezi bilime dayanıyor. Lovelock, 'vasiyetini Gaia fikri etrafında inşa ettiğini' 'Tanrı ve Gaia'nın, teoloji ve bilimin, hatta fizik ve biyolojinin ayrı değil tek bir düşünce biçimi olduğunu göstermeye çalıştım' sözleriyle itiraf eder.⁷² Bilim ve din arasında sınırı belirsizleştirdikten sonra, Jacques Monod (katı bir materyalist ve determinist) ve Erich Jantsch ve Ilya Prigogine (kendini geliştiren sistem savunucularından) alıntılarıyla gezinerek Lovelock, 'şu an için Tanrı'ya olan inancım olumlu bir bilinemezlik aşamasına dayanıyor'⁷³ sonucuna varır. Bundan beş yüz milyon yıl sonra, insanüstü güçleri olan (biyonik) filozofların ve konuşmayan bitkisel erkeklerin Gaia'nın evrimini anlamak için yaşamın kökenleri hakkında tartışmaya ne araçları ne de ihtiyaçları olduğu bir adanın yarı felsefi fantezilerine sürüklenir.

Lovelock'un kişisel tercih ve özlemlerini bir yana bırakırsak, şaşırtıcı olan, Gaia üzerine çalışmalarının, görüşlerini anlamakta çok yetersiz çok sayıda New Age 'spiritüalist' tarafından ciddiyetle benimsenmesidir. Yerbiliminin mantıklı alanını terk ettiğinde, *Gaia Çağı*, kendiyse savaş halindedir; çok çelişkili ve antropomorfiktir. Tutarlılık ve bütünlük açısından bakan herkes şaşkına dönebilir, çünkü pek çok Gaialı yirminci yüzyılın sonlarında ayrıcalıklı orta sınıf dünyasına yerleşmektedir.

Bencil gen, egemen mikrokozmos ve Gaia arasında, evrimin bir ürünü olarak insan benzersizliği için az yer kalır. Aynı zamanda insan ruhunun potansiyel ihtişamına olan inanca ve büyük toplumsal idealler ve ekolojik kavrayış için sahih doğalcı bir zemine yer yoktur. Akıl, Wilson ve Lovelock'un sırasıyla sosyobiyojoloji ve Gaia açıklamalarını nadiren etkiler. Yalnızca biyokimya ve zihin için bir edebikelam haline gelen belirsiz biçimde düşünülen 'bilim' için bir etkindir. Dünyayı yeniden büyülemenin görkemli projesini deneyen sosyobiyojoloji, mikrokozmozoloji ve Gaia hakkındaki neredeyse tüm çalışmalar insanlığı çeşitli gen makineleri, mikropların bir birleşimi veya akıllı pire olarak tasvir etmektedir. Eğer bu, insan türünü ahlaken yükselten bir niteleme değilse, anti-hümanizmin çağdaş repertuarının diğer kısımlarından kötü imge ya da daha da kötüsü ortaya çıkar.

72 Ibid.. s. 212.

73 Ibid.. s. 217.

3. Yeni Malthusçular

İnsanları gen makinelerine, mikroplara ve akıllı pirelere indirgeyen dar biyolojik zihniyet, insanları meyve sineklerinin biyotik muadili olarak görmek için biraz daha gayret sarf etmelidir. İnsan nüfusunun sınırsız artışının tehlikelerine dikkat çeken popüler demografi yazarları meyve sineklerinin yüksek üreme oranlarını kanıt gösterirler.

Gelgelelim meyve sineklerinin nüfusunu azaltmak veya onları yok etmek çok kolaydır. Onları vurup ezebilir, aç bırakabilir veya böcek ilacı ile sayılarını azaltabiliriz. Nüfus sorunlarıyla bu tür başa çıkma yolları, denildiği gibi, oldukça yavan bir düşünce tarzının ortaya çıkmasına neden olabilir. İnsanları meyve sinekleri gibi yalnızca başka bir hayvan türü olarak görmek, sayılarının makul ve kötü araçlarla nasıl azaltılacağını düşünmek için ideal bir ortam oluşturur.

Birinin bu şekilde düşünmesi için sosyobiyolog, mikrokozmozlog veya Gaiacı olması gerekmez; fakat bu yardımcı olur. İnsan sayısının zorla azaltılması fikri, gerici ideolojiler tarihinde uzun bir soyağacına sahiptir. İnsanları sadece kaderlerine teslim edilebilen hayvan organizmaları (doğal seçilimin acımasız kanunları) gibi görerek insanlığın benzersizliğini ve evrimsel önemini azaltmaya başladıkça, anti-hümanist demografik çalışmalar mantıklı görünmeye başlar. Böylece açlık, kıtlık ve hastalığa neden olan toplumsal faktörlerin ekolojik zorunluluklar adına aslında biyolojik olduğunu iddia edebiliriz.

Geçmişteki iki nesil üzerinde bu düşünce tarzını güçlendirmede en etkileyici başarı öyküsü, nispeten az tanınan Kaliforniyalı entomolog Paul Ehrlich tarafından yazılan ve ilk kez Mayıs 1968'de yayınlanan küçük bir kitap *Nüfus Bombası* idi.⁷⁴ Yayınlandığı sene

74 Paul R. Ehrlich, *The Population Bomb* (New York: Ballantine Books, 1968).

Yeni Sol'un tarihinde zirve noktalarından biriydi. Fransız öğrencilerin meşhur Mayıs-Haziran olaylarının ve o yıl Fransa'ya yayılan genel grev ayaklanmasının ardından Yeni Sol, 1968 sonbaharında 1960'lı yılların başındaki popülist 'katılımcı demokrasi' öğretisini terk etmeye başladı. Yeni Sol, keskin bir şekilde kampüslerinde kendi doğum alanları üzerinde katılımcı demokrasiyi tamamen marjinalleştiren, büyük oranda otoriter Marksist-Maocu yönelime doğru dümen kırdı. Radikalizme – ve sonuçta hümanizme – karşı oluşan tedrici tepki toplumsal sorunların biyolojist yorumlamalarını oldukça yaygın bir bakış açısı haline getirdi.

Bu sektör hastalıklarına rağmen, radikal duygular 1970'lerde oldukça güçlü kaldı. Nitekim, erken dönem Yeni Sol'un kalıcı özgürlükçü özellikleriyle yeni ortaya çıkan çevresel kamu bilincini birleştirme ihtimali, toplumsal *ekoloji* hareketi geliştirmenin gerçekçi ihtimalini ortaya çıkarmıştır. Bu hareket, kâr odaklı, rekabetçi piyasa sistemini çevre tahribatının birincil kaynağı olarak saptadı ve toplumun özgür ve ekolojik olarak yönlendirilmiş hatlar boyunca radikal yeniden yapılanma ihtiyacını gündeme getirdi. Bu önemli dönemde çok aktif bir katılımcı olarak yaşadığım tecrübelerime dayanarak şunu söyleyebilirim ki, halkın çevreyle ilgili endişeleri ile radikal fikirlerin birleşmesini durduran tek bir yapıt varsa, o da Paul Ehrlich'in *Nüfus Bombası*'ydı. 1970'lerin başında, Ehrlich'in alanı, gelişmekte olan çevre hareketi toplumsal eleştiriden, etkileri bugün hala süren çok kaba, çoğunlukla iğrenç bir biyolojizme kaydırdı.

Ehrlich'in kitabının yarattığı değişim, Nixon yönetiminin Soğuk Savaş ideolojisine ve boğucu gericiliğine oldukça uygundu. Ehrlich'in şahsen ne düşündüğüne bakmazsak, kitabın mesajının kabalığı, aslında çirkin mizantropi ve anti-hümanizmi, oldukça gerici siyasi görüşlere ideolojik destek sağlamıştır. Bundan sonraki yıllar boyunca, kitap demografik ve ekolojik meselelerin dar biyolojist yorumları için gerici bir manifesto işlevi gördü.

Nüfus Bombası'nın 'Sorun' başlıklı uzun açılış paragrafı, benim görüşüme göre son zamanlardaki berbat demografik literatürde nadiren karşılaşılan saldırgan bir yorum olmaya devam ediyor.⁷⁵

75 Bu açılış paragrafı *Nüfus Bombası*'nın gözden geçirilmiş yeni baskılarından çıkarıldı.

Ehrlich, eşi ve kızı Yeni Delhi'de gecekondlu mahallesinde yaptığı taksi gezisini taksinin geçişini insan güruhunun engellediği, 'berbat kokan bir gece' şokuyla anlatıyor. Ehrlich, 'insanlar yemek yiyor, insanlar yıkanıyor, insanlar uyuyor' diye tiksintiyle haykırıyor. 'İnsanlar misafirlğe gidiyor, tartışıyor ve çığlık atıyor. İnsanlar takisi penceresinden ellerini sokarak dileniyor. İnsanlar tuvaletini yapıyor. İnsanlar otobüslere yapıyor. İnsanlar hayvanları sürüyor. İnsanlar, insanlar, insanlar, insanlar.'

Yeni Delhi'nin gecekondlu mahallerinde yaşayan insanlar, güzel eserleri oymak, sevişmek, insancıl dini inançları hayata geçirmek, oyun oynamak, dans etmek, şarkı söylemek, gülmek ve birbirleriyle büyük bir sıcaklık ile sosyalleşmek gibi başka şeyler yapmakla biliniyor. Hindistan'ın yoksullarının umutsuz koşullarına rağmen, aralarında dünyevi bir kültürel canlılık varlığını sürdürüyor. Elbette Ehrlich, görmek istediğini gördü – barınak ve ulaşım araçlarından yoksun, Avrupa sömürgeciliğinin çirkin tarihine dayanan zenginlik ve statü farklılıklarıyla boğuşan kentin aşırı yoksul bölgesinin sokaklarında dilenen, tuvaletini yapan insanlar gördü.

Kaliforniya'nın akademik bahçelerinden gelen muteber entomologumuz, daha sonra şunları söylemeye devam ediyor: 'İzdihamda yavaşça ilerledikçe, borazan viyaklaması, toz, gürültü, sıcak ve yemek pişirmek için yakılan ateşler sahneyi cehenneme çevirdi. Otele hiç gidemeyecek miydik? Üçümüz açıkçası çok korktuk.' Cehennemde yollarını bulduktan sonra bu orta sınıf Kaliforniyalı aile, oldukça modern bir otelin konforunda kendini buldu ve Ehrlich bundan sonra 'o geceden sonra da aşırı nüfusun ne olduğunu hissettiğini'⁷⁶ dile getirdi.

Aşırı yoksulluğun tasviri o kadar saldırgan, elitist ve kibirli ki kitabın herhangi bir insancıl okuyucusu onu ahlaki bir kâbus olarak görüyor olabilir. Ne yazık ki, okuyucuların çoğu anlaşılan öyle görüyor. Ehrlich daha sonra az sayıdaki eleştirmen tarafından suçlamaya maruz kalmasına rağmen uzun yayın tarihinin de işaret ettiği gibi, kitap son derece popüler hale geldi. Nitekim Ehrlich eko-

76 Ehrlich, *The Population Bomb*, s. 15-16.

loji hareketinde bugüne kadar hala seçkin bir figür olarak yer aldı ve hatta son yıllarda, Garrett Hardin gibi gericileri methettiği halde *Nüfus Bombası*'na tamamen karşıt olan aynı liberaller ve radikaller arasında nemalandı.

Nüfus Bombası'nın geri kalan sayfaları, açılış bölümünün anti-hümanizmi ve küstahlığına biraz ara veriyor. 'Çok fazla otomobil', 'çok fazla fabrika, çok fazla deterjan, çok fazla zirai ilaç, artan duman izi, yetersiz kanalizasyon arıtma tesisleri, çok az su, çok fazla karbondioksit – hepsinin kolaylıkla *çok fazla insana* uzatılabilir' olduğunu öğrendik.⁷⁷ Vurgu Ehrlich'indir – ve biri sormak zorunda hissedebilir, hepsi? 1960'lı yılların sonunda Hindistan'daki otomobillerin ve fabrikaların nispeten az sayıda olması nedeniyle Ehrlich Yeni Delhi'deki tezahüründen önceki on yıllar boyunca araba, fabrika ve aşırı kirliliğin önemli sorunlar olduğu Kaliforniya'yı düşünüyor olabilir mi?

Ehrlich'in bilimkurgu senaryolarının bir kısmını bir kenara bırakırsak, bize aile planlamasının nüfus sayısını azaltmaya yeterli olmayacağı söyleniyor. Çiftlere çocuk doğumunu kontrol altına alacak 'araçlar' sunmak yeterli değildir çünkü neticede çok fazla çocuğa sahip olmak için 'plan' yapabilirler. Daha güçlü önlemlerin alınması gerekiyor. Üçüncü Dünya'da 'her yerde', insanlar büyük aileler *istiyor*. Nüfus artışını sürdürecektir büyüklükte aileler istiyorlar – bunun üzerine Ehrlich, okuyucuyu, aile planlamasında rehberlik isteyen Üçüncü Dünya kadınlarının esasen birden fazla çocuğu olanlar olduğunu gösteren istatistiklerle eğlendiriyor. Ancak Ehrlich parlak biçimde şunları hatırlatıyor: 'planlanmış, iyi görünümlü çocukların termonükleer bir savaşta ya da açlıktan ya da buharlaşarak ya da planlanmamış çocuklar gibi vebadan ölecekler.'⁷⁸ Bu açıklama berbat biçimde yanıltıcı – aile planlaması, nüfus artış oranlarını düşürmek için çok şey yaptı. Indira Gandhi hükümeti Hindistan'ın yoksullarını kısırlaştırmaya zorlamak için kullandığı tüm iğrenç yöntemler ve Çin'in skandal kısıtlayıcı önlemlerine rağmen, birçok yer-

77 Ibid., s. 66-7.

78 Ibid.. s. 83.

de kadınlar, yavrularının sayısını sınırlamak ve insanlıklarını üreme fabrikasından daha fazla biri olarak geri almak için teknolojileri benimsiyorlar.

Ehrlich'in görüşüne göre, Amerikalılar büyük ailelere olan isteklerini nasıl aşarlar? Kendi nüfus sayılarını ve büyüme oranlarını düşürmek bir yana, 'nüfus kontrolüne nispeten çok zorlu dış politika görüşlerini benimsemek zorundayız ve onu psikolojik bakımdan güçlü bir konumdan yapmalıyız.' Bu nedenle: 'meslektaşlarımdan çoğu, böyle bir kontrolü sağlamak için bir tür *zorunlu* doğum düzenlemesinin gerekli olduğunu düşünüyor. Sıklıkla bahsedilen plan, su kaynaklarına veya başlıca yiyeceklerle geçici kısırlaştırıcılar eklenmesini içerir. Panzehirin dozları, hükümet tarafından arzu edilen nüfus büyüklüğünü elde etmek için dikkatli biçimde tahsis edilecek.' Ehrlich 'müsterih olun' diye, şok olan okuyucuya güvence verir; bu faydalı çözümün gerçekleşmesi için bilimsel araçlar, 'bu alandaki biyomedikal araştırmaların *cezai* uygunsuzluğu nedeniyle bize açık bile değildir.'⁷⁹

Yine de, 'bu tür nüfus kontrol araçlarını geliştirmek mümkün olabilir, fakat görev basit olmayacaktır.'⁸⁰ İrade varsa yol da vardır. Ancak Amerikalılar buna katlanmazdı. Perspektifte soluk kesici bir değişimle, otoriter çözümlerden (Üçüncü Dünya için) finansal çözümlere (Birinci Dünya için) geçiyoruz. Ehrlich önerir: ABD vergi yapısı, vatandaşları çocuk sahibi olmadığı için ödüllendirmek ve olanları da cezalandırmak için değiştirilebilir. Buna ek olarak, bebek çamaşırları, beşikler, bebek bezi, pahalı oyuncaklar gibi tehlikeli maddelere yüksek vergi koymayı ve yoksulların bu ceza olmadan bu zaruretlere ulaşabilmesi için, tıpkı bugün ücretsiz yiyeceklerde olduğu gibi uygun ödenek vermeyi düşünebiliriz.⁸¹

Bununla birlikte, nihai olarak, bu ve diğer önlemleri göğüslememiz gerektiği gerçeği 'güçlü bir devlet kurumu tarafından koordine edilmeye ihtiyaç duyacaktır. Nüfus ve Çevre Bakanlığı (NÇB),

79 Ibid., s. 135-6, vurgu eklendi.

80 Ibid., s. 136.

81 Ibid., s. 139.

Amerika Birleşik Devletleri'nde makul bir nüfus büyüklüğünün oluşturulması için *gerekli olan her tedbiri alma* ve çevremizin sürekli bozulmasına son verme gücü ile kurulmalıdır.' Bu kurum *muhtemelen kitlesel kısırlaştırma araçlarının gelişmesine yol açan* yeni doğum kontrol teknikleri hakkında yoğun bir araştırmayı teşvik eder.' Gerçekten de, NÇB cinsiyet tespiti üzerine daha fazla araştırmayı teşvik edecektir. Çünkü ilk doğan çocukların erkek olduğunu garanti altına almak için basit bir yöntem bulunursa, pek çok alanda nüfus kontrol sorunları kısmen hafifletilecektir. Kültürel önyargılar çoğunlukla kız çocukları yerine erkekleri desteklediği için özellikle de 'sadece kız çocukları olan çiftler' erkek çocuğa sahip olma umuduyla 'denemeyi sürdürürler.'⁸² 1990'lı yıllarda Ehrlich'i mevcut cinsiyet tercihi teknolojilerini öngördüğü için takdir eden okuyucular bunu yapmaktan memnuniyet duyarlar, ancak Çin'deki son cinsiyet oranı rakamlarının ortaya koyduğu gibi erkek çocuklarının doğumunu anormal derecede destekleyen bu uygulamanın mantığı açıktır. Çin'de cinsiyet tespit yöntemleriyle birlikte yeni doğan çocuklarını öldüren kadın sayısındaki artışın boyutu, en kararlı Batılı 'nüfus bombacıları'ndan bazılarını endişelendirdiğini ekleyebilirim.

Ehrlich, 'nüfus kontrolü' formunda şekillenen Amerikan dış politikasına gelince, okuyucularını 'askeri tıptan ödünç aldığı "triyaç" kavramını' kabul etmeye teşvik ediyor. 'Fikir kısaca şudur: Kayıplar, tıbbi yardım istasyonunda sınırlı tıbbi personel tarafından bakıma alınamayacakları noktaya geldiğinde, kimin tedavi edileceği konusunda bazı kararlar verilmelidir.' Bu doğrultuda, 'gelen tüm kayıplar, üç sınıfta toplanır': 'ölümcül yaralanan ve ölmeye bırakılanlar; tedavinin ne kadar çabuk verildiğine bakılmaksızın hayatta kalanlar; ve acil müdahalenin ölüm kalım meselesi olduğu kişiler.'⁸³

Ehrlich, kıtlık çeken ya da yoksul ülkelere Amerikan yardımının demografik kıyametten çok uzak olsak da, triyaç ilkesine göre yönlendirilmesi gerektiğini öne sürüyor. Gerçekten de, bir ülkenin gıda ve ilaçtan mahrum bırakılıp bırakılmayacağını belirleyen şey ülke-

82 Ibid., s. 138-9, vurgu eklendi.

83 Ibid., s. 159.

nin doğurganlık hızı gibi görünmektedir. 1967 tarihli, *Kıtlık 1975!* başlıklı ve asla öngördüğü başlığa ulaşmayan kitabın yazarı olan iki soğuk cengâveri William ve Paul Paddock'u izleyerek, Ehrlich belki de farkında olmadan dönemin Soğuk Savaş ittifakları boyunca nüfus kontrol politikalarını tasarlar. 'Başkan Eyüb Han'ın sert liderliği'nde Pakistan'a gıda yardımı yapabileceğimizi söyler. Ancak Elrich bize bir şeyi söylemeyi ihmal eder. Eyüb Han, demokratik 'seçimler' görünüşüne rağmen anayasal bir hükümete karşı askeri darbeyle iktidara gelip kararnameyle yöneten otoriter General Muhammed Eyüb Han'dı.⁸⁴ Pakistan, bağlantısız Hindistan'ın aksine, Soğuk Savaş'ta Amerika'nın tarafında yer aldı ve bu rastlantı değildi. Ehrlich (Paddock'larla hemfikir olarak) Pakistan'ın aksine bağlantısız Hindistan'ın triyaj sistemi altındaki Amerikan gıda yardımından mahrum bırakılmasını önerir.

Ehrlich'in büyüleyici toplumsal ve siyasal gerçeklik görüşünde, 'gıda dağıtımına ilişkin Paddock'ların stratejisinden bazı biçimleri benimsemek dışında akılcı bir seçenek yoktur. [...] Paddock'lar, çağımızın en önemli kitaplarından biri (daha aşağısı değil!) olarak hatırlanabilecek olan *Kıtlık 1975!*'i yayınlamadaki cesaretleri ve öngörülerini için büyük bir övgüyü hak eder'.⁸⁵ Şüphesiz Soğuk Savaş'ın John Foster ve Allen Dulles gibi mimarları demografik faktörlerle hiçbir ilgisi olmayan nedenlerle de olsa istekli biçimde buna katıldı.

Hindistan'da Indira Gandhi'nin ve Çin'de komünist totaliterlerin otoriter önlemlerini aşağı yukarı öngören Ehrlich, Amerikan yönetimini, bir Hintli yetkili S. S. Chandrasekar'ın önerisine karşı çıktığı için kınar. Bu öneriye göre üç ya da daha fazla çocuk sahibi tüm Hintli erkekler zorunlu kısırlaştırma ile karşı karşıya gelecektir. Doğrusu Ehrlich şunu ifade eder: 'Hint hükümetine planı sürdürmek için baskı uygulamalıydık. Helikopter, araç ve cerrahi aletler biçiminde lojistik destekte gönüllü olmalıydık. Kısırlaştırma ameliyatı (vazektomi) yapması, yardımcı hekimlik hizmeti personelinin

84 Ehrlich, *Population Bomb*, s. 160.

85 Ibid., s. 160-1. Neyseki, Paddock'ların kitabı tümüyle unutuldu. 1975, nüfus büyüklüğü ve doğurganlık oranlarına atfedilecek bir kıtlık olmadan geldi ve gitti.

eğitimi için merkezler kurarak programa yardımcı olması için doktorları göndermeliydik. Zorlama? Belki de, *fakat* iyi bir sebeple zorlama. Ehrlich, 'gıda yardımının bedeli olarak hükümetimizin nüfus kontrolünde ısrar etme ihtimalinin dehşete düşürdüğü Amerikalıların tutumlarından' ötürü şaşkınlık duyduğunu⁸⁶ söylüyor.

İyi bir sebep adına zorla kısırlaştırma, yakın tarihte bazı gerici rejimler tarafından alınan otoriter önlemler gibi rahatsız edici görünebilir. Ehrlich'in iyi sebebi, bir Üçüncü Dünya halkının – ya da *Nüfus Bombası* sayfalarında patlayan demografik kıyameti kabul etmeyen herhangi bir insanın – zorla kısırlaştırılmasını gerektiriyorsa, bu türden otoriter önlemler, toplumsal ve siyasal alanda çözmeye çalıştığı sorunların kötüleşmesine yol açacaktır. Burada zorlayıcı tedbirler veya sert demografik politikalar, yiyecek otomatından gelen çikolatalar gibi ıvır zıvırlar, parça parça gelmez. Mantığı, bunları tatbik etmek için büyüyen devlet aygıtıyla birlikte yaşamın her zamankinden daha çok alanında daha kuşatıcı toplumsal kontrollere yol açan genel bir otoriter bağlamı benimser.

Oysa sonunda, Ehrlich'in tahmin yetenekleri en iyi ihtimalle özensizdi. 25 yıl önce yaptığı bazı öncüller ve önsezilerden yola çıkarak, şimdi dünya çapında kıtlık, hammadde sıkıntısı ve yükselen fiyatlar yüzünden sürünmeliydik. Gezegenin temel kaynakları büyük oranda tükenmeli ve demografik olarak etkilenen açlık hem zengin hem de yoksul bölgelere musallat olmalıydı. 1960'ların sonunda katıldığım konferans turları sırasında Sıfır Nüfus Artışı (SNA) üyeleri, yakın geleceğin son derecede kötü işaretler taşıdığına dair vahim uyarılarda bulundular. Sadece kıtlıklar, açlıktan kaynaklanan iç savaşlar ve kabul edilemez kalabalıklar olmaz, aynı zamanda dünya okyanuslarında insan yapımı adalarda bazı yaşam alanları bulan şanslı Amerikalılar da olurdu.

Aslında, 1950-1990 arasında, dünya çapında tahıl üretimi yıllık ortalama 29 milyon ton artışla neredeyse üçe katlanarak, 631 milyon tondan 1.780 milyon tona yükseldi. Sığır ve koyun üretimi 2,6 kat artarak 24 milyon tondan 62 milyona çıktı. Balık arzı 22 milyondan 100 milyon tona neredeyse beş kat arttı. Neredeyse tüm

86 Ehrlich, *Population Bomb*, s. 165-6.

önemli mineral kaynakları benzer veya daha yüksek oranlarda arttı. Bu artışların tümü, nüfus artışını geride bıraktı ve potansiyel olarak daha akılcı bir toplumda – dünya nüfusunun ihtiyaçlarını fazlasıyla karşılamış olabilirdi. Afrika bölgelerini süpüren kıtlıklara çölleşme ve toprak eksikliğinden ziyade siyasal çatışmalar ve Dünya Bankası politikaları daha fazla neden olmuştur. Günümüzde, yeni tarımsal ve endüstriyel teknolojiler ortaya çıktıkça, birçok Malthusçu'nun son yirmi beş yıl içinde geliştirdiği esnek olmayan tahminleri yapmak saflık olurdu. Tıpkı nüfus artışını ihtiyaç olarak gören, gezegende insan sayısının ne kadar fazla olursa o kadar iyi olacağını iddia eden 'Cornucopian' denilenlerin saf olacağı gibi.⁸⁷

Ehrlich'in *Nüfus Bombası*'ndaki 'nüfusun gıda üretimini geride bıraktığı' iddiasının fena halde hatalı olduğu kanıtlandı.⁸⁸ Ayrıca Hindistan için verdiği reçetenin sertliği, Amerikalı okuyucularına önerdiği tavsiyeyle uyusmuyordu. 'Kapitalist sistemimizin gittikçe büyüyen nüfus artışı ya da sürekli devam eden kaynak tükenmesi (ikisi de her nasılsa imkânsızdır) tarafından beslenilmesi gerektiğini düşünmeyen bazı seçkin ekonomistler var' diye dikkat çekti. 'Aslında GSMH'nin *nüfus artışı olmadan* çok uzun süre büyümeye devam edememesinin hiçbir sebebi yok gibi görünüyor.' Bu, iş dünyası çevresi tüketicileri her bir aile için motor taşıt, televizyon, bilgisayar vs. satın almaya ikna edebilseydi tamamen mümkün olurdu.⁸⁹ Bu durumda da son yıllarda peyda olan çok sayıda geri dönüşüm merkezine rağmen, elbette kaynak israfıyla ilgili ciddi sorunlar ortaya çıkabilir. Kısacası, GSMH büyüyebilir ve artabilir – ancak sanayi, toprağı kuma, okyanusları kanalizasyona, ormanları keresteye döndürdüğünde ve gezegeni harap ettiğinde bu süreçte gezege-

87 'Nüfus bombacıları'nın çok hızlıca gıda kıtlığının kanıtı olarak kutladıkları dünyadaki tahıl hasadındaki yakın zamanlı düşüşler, büyük oranda Amerika Birleşik Devletleri'ndeki hava şartlarından kaynaklanıyor ve bu da ağır bir mısır kaybına neden oluyordu. Kişi başı tahıl mevcudiyeti oldukça istikrarlı ve genelde 323 kilogram civarındadır. Et ve balık üretimi de sabit kaldı. Halen nispeten marjinal olan balık yetiştiriciliği, ciddi çabalarla geliştirilirse gıda kaynağı olarak muazzam bir vaatte bulunmaktadır.

88 Ehrlich, *Population Bomb*, s. 177.

89 Ibid., s. 150.

nin kaderi ne olacak? *Nüfus Bombası*'nı mimleyen toplumsal miyop dehşet vericidir: nüfus artışının gezegenin kaynaklarını tüketeceği paniği içinde yükselen bir GSMH için yanıp tutuşulur!

Kitap okuyucularını siyasi, toplumsal ve kültürel alanlarda boş sayfayı karalayan bebeğin dikkatsizliği ile buldu. İnsanları, açlığın nedenlerini sömürü, iç savaş, siyasi istikrarsızlık ve ekonomik açgözlülüktен ziyade kaynakların tükenmesi olarak görececek şekilde eğitti; çok yakında kaynakların tükenmesi, sırayla fena halde abartıldı ve yakın geleceğe yansıtıldı. Ehrlich insanlık durumunda bozulma yaratan toplumsal nedeni uzaktan ya da dolaylı olarak 'biyolojikleştirebiliyor' ise bile, çevre hareketindeki yarı-mistik eğilimler arasında hayranlarında olduğu gibi bunu zevkle yapıyor gibi görünüyordu. Ehrlich, o zamandan beri *Nüfus Bombası*'nda (ve on yıl sonra yazılan *Nasıl Hayatta Kalınır*) geliştirdiği ahmakça zorlayıcı pozisyonundan geri adım attı, ancak biyolojik indirgemecilik hala yazılarına nüfuz etmektedir. Nüfus artışı ve istikrarı sağlayan toplumsal koşullar genelde son derece berbat bazı siyasi görüşlere yakından sokulan zoolojik bir bakış açısını arka planda bırakır.

Nüfus Bombası, sayısız yeniden basımlarda yalnızca iki milyon kopya satmakla kalmadı, aynı zamanda Ehrlich televizyon şovlarında, çok sayıda konferansta ve ders gezilerinde görünerek şahsen *herkesin takip ettiği bir olay* (cause celebre – meşhur dava) haline geldi. Binlerce hayran dinleyicisine seslendi ve doğrudan veya dolaylı olarak özellikle de daha sonra başkanı olduğu kinci bir organizasyon olan Sıfır Nüfus Artışı (SNA) oluşumuna yardım etti. Çevrenin bozulmasının toplumsal kaynaklarının kamusal olarak tartışılmasını erteleyerek – özellikle küresel tekelci kapitalizm, ormanları, doğal kaynakları ve yoksul ülkelerin işgücünü yağmalamasını – 1970'lerde ve 1980'lerde çevre hareketine gittikçe damgasını vuran dar biyolojik gündemi belirledi. SNA partizanları ve yeni-Malthusçular on yılın toplumsal ve ekonomik akıl dışılığına yönelik eleştirileri 'sol dogma' ya da 'radikal sekterlik' olarak görüp önemsemediler.

1970'lerde ön plana çıkan – ve asla kaybolmayan – slogan 'İnsanlar Kirliliktir' idi; bu Amerikan ilköğretim ve liselerdeki eğitim müfredatının önemli bir bölümüne yayılan temaydı. Örneğin

Maryland Kensington'daki iki altıncı sınıf öğrencisi, zamanın gide-rek büyüyen 'nüfus bombacılarından' ve tomurcuklanan mizant-roplarından onay alan bir şiir yazdı:

*Eğer insanlar olmasaydı
Kirlilik de olmazdı,
İnsanlardan kurtulun
Tek çözüm budur.*

Bu arada New York Doğal Tarih Müzesi, okul çağındaki çocukların birbiri ardında koştugu kontrolsüz çevresel zararı gösteren 'çevre sergisi' düzenledi. Son serginin (eğer doğru hatırlıyorsam) başlığı şuydu: 'Tüm Hayvanların En Tehlikelisi.' Ziyaretçilerin korkunç insan özelliklerinin tüm görkemi içinde kendilerini görebildiği boy aynasından oluşuyordu. Bu tatsız sergi yakınında oyalandığımda, hiçbir şey beni, orta sınıf beyaz bir öğretmenin siyah bir çocuğa aynanın 'anlamını' ve üzerindeki titrini açıklayan görüntüsünden daha fazla etkilemedi. Ehrlich, ne yazık ki, çalışmalarını çok iyi yapıyordu.

Ehrlich, 1968'deki görüşlerinde asla yalnız değildi; demografinin inişli çıkışlı tarihinde 'nüfus bombacıları'nın en soğuk ve bas-kıncısı da değildi. *Nüfus Bombası*'nın anti-hümanist mesajı, özellikle Thomas Malthus'un 1798'de yazdığı günümüzde kısaca *Nüfus Üzerine* olarak bilinen *Nüfus İlkesi Üzerine Bir Deneme*'nin yayınlan-masına kadar uzanmaktadır.⁹⁰

1834'te ölen Malthus'un eserlerinin etkisi, yazarın kendi hayatından çok daha uzun sürdü. Gerçekten de, 20. yüzyılın sonlarında bile güçlü bir varlığa sahip militan bir inancı, Malthusçuluğu doğurdu. *Nüfus Üzerine*'nin etkisini görmezden gelmek, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın kimi en gerici ideolojilerini besleyen toplumsal bakımdan habis dallanıp budaklanmayı görmezden gelmek

90 Thomas Malthus, *An Essay on the Principle of Population* ilk kez 1798'de basıldı. Türkçesi: *Nüfus İlkesi*, Çev. Çağla Taşkın, 2017, İstanbul: Pinhan. Aksi belirtilmedikçe, tüm referanslar, Gertrude Himmelfarb'un editörlüğünde yeniden yayınlanan orijinal 1798 baskısıdır. *On Population* (New York: Modern-Library, 1960).

olacaktır.

Malthus'un yedi değişiklik boyunca yaptığı kimi hafifletici yorumlara rağmen *Nüfus Üzerine*, çirkin, sınıf temelli ve çoğunlukla alaycı bir kitapçık olmaya devam ediyor. Hayranları metni genellikle sadece nüfus üzerine bir eser olarak görseler de, aslında, bu eser Aydınlanma'nın hümanist geleneğine karşı ideolojik bir sert eleştiridir. İngiliz anarşist William Godwin ve Fransız ilerici Marquis de Condorcet (Thomas Paine'in *Akıl Çağı* küçük bir hedeftir) gibi seçkin Aydınlanma teorisyenlerini hedef alan Malthus'un broşürü yalnızca nüfus artışı üzerine endişenin dışavurumu değildir. İki asıl hedefinin eşitlikçi ideallere ve bunların insanlığın kendisini önemli ölçüde iyileştirme kapasitesine yönelik inançlara kötümser bir saldırıdır.

Malthus'un William Godwin'in 'eşitlik sistemi'ne – ve Godwin'in 'toplumun iyileştirilmesinin yalnızca akıl ve inanç aracılığıyla gerçekleştirileceği inancına – saldırısı alaycılık sızdırır. 'Kısacası', Malthus, Godwin'in insancıl ve akılcı toplumuna alaycı bir içtenlik gösterdikten sonra nutuk çeker: 'Bu adil yapının tamamını, sevinç ve beğeni hissi olmaksızın, başarı döneminin ateşli özlemi eşliğinde düşünmek olanaksızdır.'⁹¹

Göğsündeki 'sevinç ve beğeniyi' Godwin'in imgelemine teslim ettikten sonra Malthus, bu tür akla uygun ve insancıl ütopyacılığı utandıran bir küçümsemeye maruz bırakan mizantrop bir ruh çağırmaya hızlıca döner. 'İnsan bolluğun ortasında yaşayamaz', denildi bize *ex cathedra* [yetkili, yüksek makamdan gelen, ç.n.]. 'Her şey doğanın cömertliğinde eşit biçimde paylaştırılmaz. Kurulu hiçbir mülkiyet idaresi [yani devlet] yoktur, her insan kendi dükkânını zorla korumakla yükümlüdür. Bencillik muzaffer olacaktır. Çekişme konuları ebedi olacaktır. Her bireyin zihni, fiziksel destek konusunda sürekli endişe altında olacaktır ve tek bir akıl düşünce alanında ceza çekmek için özgür olmayacaktır.'⁹² Bunlar, Aristo'dan Hobbes'a kadar egemen sınıfları, Hobbes'un örneğinde devleti,

91 Ibid., s. 64.

92 Ibid., s. 66.

haklı göstermek için kullanılan standart argümanlardır.

Condorcet'nin 'insanın sınırsız mükemmelliği'ne olan inancı, Godwin'in akla dayanan eşitlikçi topluma olan inancı ile aynı şekilde ele alınır: büyük ölçüde doğal hukuk ve onun değişmezliği nedeniyle reddedilir. 'Doğanın kanunlarının sürekliliği, etkileri ve nedenleri, tüm insanlığın bilgisinin temelidir', 'söylemek üzerime vazife olmasa da doğa kanunlarını çerçevelendiren ve yürürlüğe koyan aynı gücün [örneğin tanrının], onları 'bir momentte, bir gözün parıldamasında' değiştiremeyebileceğini' yazar Malthus. Malthus, tanrıya bu baş sallamayı müteakip okuyucusuna şu tavsiyede bulunur:

Söylemek istediğim şey, [böyle bir değişikliğin] akıl yürütmeden çıkarılmasının imkânsız olduğudur. Daha önce gözlemlenebilen herhangi bir belirti veya değişikliğin işareti olmasa bile değişikliğin gerçekleşeceği çıkarımında bulunabiliriz. Aynı zamanda her ne olursa olsun herhangi bir iddia öne sürebiliriz ve ayın yarın dünya ile temasa geçeceğini kabul etmekle çelişkiye düşmenin mantıksız olduğunu düşünebiliriz, tıpkı, güneşin her zamanki gibi doğacağını söylerken olduğu gibi.⁹³

Bu nedenle: 'nüfus, kontrol edilmediğinde, geometrik bir orana artar. Geçim kaynakları, yalnızca aritmetik orana artar. [...] İnsanın yaşamı için gerekli gıdayı veren doğamızın yasası aracılığıyla bu iki eşitsiz gücün etkilerinin eşit tutulması gereklidir.'⁹⁴ Malthus'un vardığı sonuç, sadece hipotezlere ya da 'varsayımlara' dayanan betimleyici nitelikte değildir; ortaya attığı gibi, ayrıca, kuralcıdır, insan davranışına kılavuzluk eder.

Yazısının daha sonraki baskılarında Malthus, bireylerin kendi üreme davranışlarını kontrol etmede 'ahlaki kısıtlamanın' etkinliğine kısmen değer vermesine rağmen, önceki adımları mantıksal olarak takip edildiğinde çıkan sonuçlardan asla geri adım atmadı. Bu nedenle, tarih muhtemelen 'nüfusun üstün gücünün sefalet

93 Ibid.. s. 59-60.

94 Ibid., s. 9, vurgu eklendi.

veya ahlaksızlık üretmeden kontrol edilmeyeceğini' gösterir. Doğrusu, zenginlerin hayırsever davranışı genellikle yoksulların sıkıntılı dönemini uzatmaya yarar. Ancak hiçbir olası toplum biçimi, [Malthus'un zamanında var olduğu gibi] eşitsizlik durumunda ya da (tıpkı Godwin'in eşitlikçi toplumsal görüşünde olduğu gibi) herkes eşit olduğunda, insanlığın büyük bölümü üzerinde neredeyse sürekli olan sefaletin etkisini engelleyemez.⁹⁵

Dolayısıyla: 'sefaletin tekrar yaşanmasını önlemek, ne yazık ki! insanın gücünün ötesindedir' ve yoksulların bu merhametsiz kaderini hafifletmeyi amaçlayan tüm kilise bölgesine dâhil yoksulları koruma kanunları sadece onları aldatmaya hizmet eder.⁹⁶ Nitekim dindar bir endişeyle bize 'kıtlığın, doğanın en son, en dehşet verici kaynağı gibi görüldüğü' söyleniyor. 'Nüfusun gücü, insanların yeryüzündeki geçim kaynaklarını üretme gücünden o kadar üstündür ki erken ölüm öyle ya da böyle insan türüne musallat olmalıdır. İnsanlığın ahlaksızlıkları, aktif ve güçlü nüfus azaltma bakanlarıdır. Bunlar, büyük yıkım ordusunun habercisidir ve çoğu zaman korkunç çalışmaları bitirirler.'⁹⁷ Malthus, orijinal günah ('insanlık virüsü') ve sıradan dünyanın işleyişi ('doğanın sınırlı cömertliği') arasında hiçbir alternatifte yer bırakmaz: ne cennet ne de dünya yardımımıza gelebilir.

Konu üzerine düşünen kişilerin uyguladığı nüfus artışını 'önleyici kontroller', geniş ailelerin sayısının artmasını önleyemez, ahlaksızlığı azaltamaz ve daha iyi bir yaşamı meydana getirmezse, bunun üzerine Malthus nüfus artışı üzerinde merhametsiz 'olumlu kontrollerin' kullanılmaya başlanmasına sarılır. Olumlu kontroller

son derece çeşitlidir ve insan hayatının doğal süresini kısaltmaya katkı sağladığı ölçüde, ister ahlaksızlık ister sefaletten kaynaklansın, her amacı içerir. Bu nedenle bu başlık altında tüm zararlı uğraşlar, ağır emek gerektirenler ve mevsimsel olanlar, aşırı yoksulluk, çocuklara kötü bakılması, büyük şehir-

95 Ibid., s. 17.

96 Ibid., s. 38.

97 Ibid., s. 51-2.

*ler, her çeşit aşırılık, yaygın hastalıklar ve salgın hastalıklar, savaşlar, veba ve kıtlık zinciri sıralanabilir.*⁹⁸

Yoksullar Malthus'un elinde genel olarak dayağa maruz kalırlar:

*Eğer sadece ebeveyninden talep ettiği geçimlik araçlarını sağlayamazsa ve toplum emeğini istemiyorsa, zaten sahip olduğu dünyaya doğan bir insanın en küçük gıda payında hak iddiası yoktur ve aslında olduğu yerde işi de yoktur. Doğanın kudretli şöleninde onun için boş yer yoktur. Ona [masadaki yerinden] gitmesini söyler ve konuklarından bazılarının merhameti işe yaramazsa, kendi emirlerini hızla yerine getirir.*⁹⁹

Bu, Malthus'un genellikle şaka yollu alay ettiği bir merhamettir. Nitekim:

*Bireysel örneklerde görüleceği gibi zorluk, bağımlı yoksulluk utanç verici olmalıdır. Böyle bir [ahlaki] dürtü, insanlığın büyük kitlesinin mutluluğunu teşvik etmek için kesinlikle gerekli gibi görünüyor ve bu teşviği zayıflatmaya yönelik her genel teşebbüs, iyi niyetli olsa da, her zaman kendi amacını boşa çıkarır. İnsanlar yalnızca kilisenin sağladığı erzak ihtimalinden dolayı evlenmeye teşvik edilirlse, kendilerine ve çocuklarına mutsuzluk ve bağımlılık getirmek için haksız yere baştan çıkarılırlar. Fakat onlar, bilmeden, kendileriyle aynı sınıfta olanlara zarar vermeleri için baştan çıkarılırlar.*¹⁰⁰

Malthus'un insanlığın ahlaki anlamı ve nüfus artışını gönüllü olarak kontrol etme ve yiyecek üretimini artıracak teknolojiler icat etme kapasitesi üzerine daha sonraki çalışmaları kendi kalpsiz sınıf temelli açlık politikasıyla gölgelendi. Denemenin ilk baskısından yedinci basımına kadar, Malthus nüfusu azaltan 'olumlu kontrolleri' acımasızca kabul eder.

⁹⁸ Ibid., s. 160.

⁹⁹ T. R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population* 1803 baskısı, ed. Patricia James, cilt. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 127.

¹⁰⁰ Malthus, *Population*, s. 367.

Gerçekten de, *Nüfus Üzerine*'nin ikinci baskısında, Malthus, fikirlerini tamamen merhametsiz olarak damgalayan korkunç 'olumlu kontroller' önermektedir. Yine de bu kontrollerin daha yakın zamanda ortaya çıkmış olan anti-hümanist demografi ve sosyobiolojik literatür üzerinde önemli bir etkisi vardı. Malthus 'bütün eski devletlerde evliliklerin ve doğumların esas olarak ölümlere bağlı olduğunu ve [...] erken dönem evlilikler için ölüm kadar güçlü özendirici olmadığını'¹⁰¹ söyler.

Yoksulların çoğalmamasını teminat altına almak için Malthus somut olarak şunu önerir:

*yoksullara temizlik önermekten çok, aksi alışkanlıkları teşvik etmeliyiz. Şehirlerimizde sokakları daraltmalı, daha fazla insanı evlere doluşturmalı ve vebanın geri dönüşünü davet etmeliyiz. Ülkemizde, köylerimizi durgun su birikintilerinin yakınında inşa etmeli ve özellikle yerleşim yerlerini bataklık ve sağlıksız koşullara teşvik etmeliyiz. Ancak her şeyden önce, hastalıkları yok eden için özel çözümleri ve belirli rahatsızlıkların tamamen imha edilmesine yönelik planları tasarlayarak insanlığa hizmet ettiğini düşünenleri, iyiliksever fakat hatalı insanları lanetlemeliyiz.*¹⁰²

Bu reçeteler, sadece kendi döneminde değil, aynı zamanda bizim zamanımızda da büyük bir onur kazanan bir Hristiyan papaz tarafından yazıldı.

Malthusçuluk, sayısız filiziyle giderek büyüyen bir köksap (toprakaltı gövde) gibi, o günden beri insanlığı kuşatan demografik temelli ve ırkçı toplumsal teorileri doğurmuştur. Malthus 1798'de formüle etmiş olsa bile, ideoloji, kötücül bencilliği, 'özgür teşebbüsü' ve Dickens ve Eliot'ın toplumsal açıdan eleştirel romanlarında böylesine berrak ifadeyi bulan yoksulların şiddetli sömürüsünü besledi. İngiltere kısa sürede dünyanın sanayi merkezi olmakla kalmayıp, insanlığın cesetlerinin toplandığı mahzen, ağır biçim-

¹⁰¹ Ibid.. s. 506.

¹⁰² Ibid.. s. 506-7.

de sömürülen erkek, kadın ve çocukların kemiklerinin her zaman-
kinden daha büyük kazanç zaferinde depolandığı yer haline geldi.
Malthus'un eleştirdiği dönemin gerçekten yardımsever fabrikatö-
rü olan Robert Owen New Lanark'daki farklı nispeten iyi çalışma
koşullarının büyük kazançlarla çatışmadığını gösterdi. İngiltere'nin
değişik bölgelerinden ve yurtdışından gelen ziyaretçiler bu aydın-
lanmış sanayiciyi insani ve ekonomik başarıları için gönülden kut-
ladılar – sadece evlerine dönüp Owen'ın uygulamalarına çok az say-
gıyla kendi işçi sınıfı üzerindeki gerçek cehennemi ziyaret ettiler.

Bu Viktoryen ikiyüzlülükler Malthus'un demografik görüşleri-
nin ürünü değildi, ancak *Nüfus Üzerine Deneme* İngiliz yetimha-
nelerin ve darülacezelerin ve günümüzde nispeten önemsiz görü-
len suçlar için yoksul insanların idamının kötü şöhretli vahşiliği-
ne ideolojik bir cila sağladı. Her şeyden önce, endüstriyel işçi sını-
fının acımasız sömürsünü izleyen on yıllar boyunca haklı göster-
di. Malthusçu ideoloji, genellikle insan refahı ve en basit ahlaki in-
celik hissinden yoksun bir gayretkeşlikle zamanın kötücül bencilli-
ğini ve fabrika ve tarım emeğinin aşırı sömürülmesini desteklemek
için çok etkili bir şekilde kullanıldı.

Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nde Malthus'un nüfus teori-
sini kullanmasıyla, o zamana kadar sosyal Darwinizm olarak adlan-
dırılabilecek şeye daha da soğuk bir ilke eklenmiştir. Darwin, doğal
seçilim teorisinin geçirdiği ideolojik dönüşümden hiçbir şekilde so-
rumlu değildir. Fakat Herbert Spencer ve diğerleri gibi takipçileriyle
doğal seçilim, egemen sınıfın büyük etkiye sahip toplumsal ideo-
lojisi haline geldi. İngiliz soylu evlerin, yırtıcı bankacıların ve sana-
yecilerin, hatta 'beklentileri' ile küçük mülk sahiplerinin, üreticile-
rin ve işçi aristokrasisinin çeşitli katmanlarının rezil evlatları, şim-
di kendilerini 'doğanın seçimi', doğal seçilimin ve toplumsal ala-
na aktarılan 'en güçlü olanın hayatta kalması ilkesinin' sonucu ola-
rak görebilirler.

Buna göre, İngiliz kapitalizminin rekabetçi oyunundaki 'başa-
rısızlıklar' – özellikle işçi sınıfı ve yoksullar – kibirli biçimde evri-
min daha 'uygun' bireyleri seçmeye yönelik ilerlemesinin kaçınıl-
maz kurbanları olarak görüldü. Doğa kanununun kendisi, girişim

ve karlılık ihtişamı için sömürölmelerini – ya da hayatta kalma ve başarı için seçilen, doğal olarak bahşedilen seçkinler için artık sorumluluklarını yerine getiremedikleri zaman insanlığın hurdaya çıkarılmasını emreder.

Üstelik sosyal Darwinizm, emperyalizm – dünyanın şeytani barbarlıkta yaşayan karanlık ırklarının ‘iyileştirilmesi’ – için mükemmel bir gerekçe sağlayarak ölkö içi sorunlar alanından dünya meselelerine aktarıldı. Kabileye olan bağımlılıklarda ve ilkelci bir dar görüşlölükte temellenen dışarıdan gelenleri ve yabancıları insan olmayan ve dolayısıyla potansiyel düşman olarak gören sonsuz bir kapasite var gibi görünüyor.

Henüz on beşinci yüzyılda başlayarak, Avrupalılar ve sonra Amerikalılar, Yeni Dünya’nın her iki kıtasındaki yerli insanlara karşı soykırım cinneti geçirmişler ve Afrikalı kabilelerin köleleştirilmesi için uğraşmışlardı. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda, ordular, gezegenin ‘uygarlaşmamış’ kıtalarını ‘evcilleştirmek’ için fetihçi, sömürgeci ve misyonerin ‘sadece ödölü’ hak ettiğı muhtemelen bir ‘soylunun’ çağrısıyla Avrupa’dan yürüdü. İngiltere, Fransa, Belçika, Portekiz ve Almanya’nın Afrika ve Asya’da talep ettikleri ve fethettikleri topraklara uyguladıkları barbarlıklar, Dante’nin cehennemnin derinliklerinde tarif ettiğı dehşetler gibi okunuyor. Köle ticareti kaldırıldıktan sonra bile, emperyalist uygulamalar sosyal Darwinist ideolojiler tarafından fazlasıyla kuvvetlendirildi. Malthus’un öğretilerinden derinden etkilenen Emperyalizm Çağı’nın günümüzün Üçüncü Dünyasına – o dönemin edebiyatı ve diliyle dünyanın karanlık bölgelerine – verdiği zulümlere neredeyse hiçbir kısıtlama getirilmedi.

Sosyal Darwinizm’in oluşturduğu emperyal kader hissi, bu Avro-Amerika barbarlığına çok etkili bir şekilde hizmet etti. Fransızlar, yerli İngiliz modelini, Aydınlanmayı ve hatta büyük Devrim’lerinin ideallerini dünyanın ‘daha az bahşedilmiş’ insanlarına yaymak için bayağılaştırılmış bir göreve dönüştürdü. Alman modeli, özellikle etnik gruplar, özellikle de beyaz olmayan insanlar karşısında, Cermen İnsan’ın erdemlerini göklere çıkaran ırka dayalı bir biçim aldı. ‘Beyaz adamın yükünü’ kuşanan İmparatorluk, çeşitli milliyetçi değı-

şimleriyle her biri Malthus'un 'uygunluk' kavramında zar zor gizlenmiş temelleri ile sosyal Darwinizmin belirli biçimleri haline geldi – yani 'gücü yetenin' hayatta kalma yeteneği ve doğanın masasında 'şölen'.

Malthus'un belirttiği gibi, Doğanın masasındaki şölen için yer sayısının sınırlı olması, oturacak yer bulmak için *öjenik* açıdan kimin en uygun olduğu sorusunu dosdoğru ortaya attı. Hangi ırk özelliklerinin yetiştirme teknikleri ile geliştirmeye değer olduğu ve hangilerinin olmadığı sorgulanmıştır. Özellikle dünyanın 'karanlık topraklarında' çok yaygın olan kahverengi veya siyah derili insanlara bağlandığında görünen o ki düz veya çengelli burunlular buna değmez. Öjeni, bilimsel değeri ne olursa olsun, sinsî ırkla ilgili ideolojilerle hızla kaynaştırıldı. 'Arzulanan' ve 'istenmeyen' ırk kavramları, yüzyılın başında revaçtaydı, hatta Jack London gibi bir sosyalist bile gürbüz Anglo-Sakson soyunu övdü. Nietzsche'nin 'sarışın canavar'ı Cermen erdemleri için bir metafor haline geldi, 1914 yılında Batı cephesinin siperlerine yürüdüklerinde, İmparator'un birliklerinin çoğu bunu zihninde taşıyordu.

On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde ve yirminci yüzyılın ilk yarısında doruğa ulaşarak neredeyse tüm sosyal Darwinist, öjenik, milliyetçi ırkçılık ve 'beyaz adamın yükü' mitleri Malthus'un yazılarında kök salmıştır.

İdeolojik olarak, bu görüşlerin karışımı, 1914-1918 yılları arasında Avrupa'da meydana gelen, 30 yıl boyunca acı çeken bir insanlığı 1945'e kadar kana boğan Arno J. Mayer'in yirminci yüzyılın 'otuz yıl savaşı' dediği şeyi başlatarak korkunç katliama gerekçe sağladı.¹⁰³ 1914 öncesinde, Avrupa'nın kendini yok etme güdüsünün yalnızca bir kurum önüne geçme kabiliyetine sahip görünüyordu: Sosyalist ya da İkinci Enternasyonal. Marşı olan 'Enternasyonal', tüm dünyadaki işçi sınıfından bir bütün olarak insanlığın bütünü'nün çıkarları için sebatlı sınıf dayanışmasını sürdürmesini istedi. Konudan konuya atlayan Marx ve Engels'in Komünist

103 Arno J. Mayer, *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War* (New York: Pantheon, 1981), s. 3.

Manifesto'su, proletaryanın hiçbir ülkesinin olmadığını ilan etti ve şu sloganla kapattı: 'Bütün ülkelerin işçileri, birleşin!'

Fransız ve Alman sosyalist partilerinin kendi ülkelerinde savaş kredileri lehinde oy verdiği 1914 Ağustos'unda İkinci Enternasyonal'in çöküşü, işçi sınıfı içinde bile milliyetçi düşüncelerin gücüne ilişkin acı kanıt sağladı. İlkel bir kabilecilik kendini tekrar gündeme getirdi ve dört yıldan fazla süren korkunç katliam yüzünden İtilaf ve İttifak Devletlerinin orduları üzerinde kuvvetli bir etki sürdürdü.

Bu kabilecilik, Ekim 1917 Bolşevik Devriminin başlattığı yeni bir sosyalist gelecek vaadiyle temellerinden sarsıldı. Peş peşe ilanlar ve bildirilerle yeni Sovyet rejimi, Avro-Amerika ulusal şovenizmi karşısında, kalıcı güveniyle, sarsılmaz bir enternasyonalizmi destekledi. Bolşevik Devrimi'ni hemen takip eden yıllar, savaş halindeki ülkelerin işçi sınıfı ve akılcı, hümanist iyilikler yanında toplumun devrimci bir şekilde yeniden yapılandırılması arasında dünya çapında yeni bir dayanışmanın gerçekleşeceği yönünde kuvvetli umutlar vardı.

Gerçekten de 1789'da Büyük Fransız Devrimi'nin müjdelediği çok çarpıcı evrensellik ve 'kardeşlik' ve insan ilişkilerinin işbirliği ile yayılması hissi tarihe nadiren aşılanmıştı. İnsanlık tarihinin en belirleyici dönemlerinden biri olan Birinci ve İkinci Dünya Savaşları arasındaki dönemde tekrarlanan toplumsal kargaşalar, Aydınlanma ve onun hümanist ideallerinin akılcı bir toplumda somutlaştırılıp somutlaştırılamayacağına ilişkin önemli bir soru ortaya attı. 1920 ve 1930'ların radikal siyasi umutları, yirminci yüzyılın ideolojik bakımdan en yüklü sınıf mücadelesi olan 1936 İspanyol İç Savaşı'nda doruğuna ulaştı. Bugünkü tarih ders kitaplarında hemen hemen görmezden gelinen bu çatışma, Fransız Devrimi'nin kapanış yıllarından İkinci Dünya Savaşı'na kadar çeşitli sosyalizmlerin ortaya çıkardığı tüm idealleri modern dönemin gündemine yerleştirdi. İspanya'da devrimin yaklaşık üç yıl süren bir mücadeleyle ezilmesi klasik bir sosyalizm ve her şeyden önce enternasyonalist evrenselcilik döneminin sonunu mimledi.

1940 Atlantik Bildirisi'nde 'Dört Özgürlük'ü desteklemek iddi-

ası olsa da, İkinci Dünya Savaşı'na, büyük ölçüde şovenist ve milliyetçi çizgilerle girildi. Yine de, tarihte daha önce hiç olmadığı kadar İtilaf devletleri bloğu – Batı demokrasileri – Alman Nasyonal Sosyalizmi gibi radikal anti-hümanist bir düşmanla karşı karşıya kaldı. Avrupa Yahudilerinin sistematik biçimde yok edilmesine başka hiçbir tarihsel örnek yoktur. Sadece Nazi kamp sistemi ve Alman işgali altındaki Polonya ve Rusya'daki özel idam mangası tarafından son verilen çok sayıda yaşamı kast etmiyorum; geçmiş, örneğin Avrasya'daki Moğol istilalarında, sayısal olarak kıyaslanabilir katliamlar görmüştü. Ne de bir halkı tümüyle yok etme yönünde Nazi girişiminin örneği antik dünyada yok değildi. Fakat Nasyonal Sosyalizm Yahudilere karşı soykırım politikasını *endüstriyel* bir temele dayanarak yürüttü. Milyonlarca insanı, aslında tipik bir kesimevine göre daha acımasız ve insanlık dışı mezbaha olan kamp sistemi vasıtasıyla 'işlemden geçirip' öldürdü.

Malthusçuluk, öjeni, sosyal Darwinizm ve ırkçı milliyetçilik insanı bulaşıcı hastalık taşıyan hayvanlar olarak görmeyi mümkün kılan bir görüş oluşturarak Auschwitz gerçeğinin üretilmesine büyük katkı sağladı. Özellikle Avrupalı Yahudilerin tüm kişilik, bireysellik, tanınma ve öznellikleri yâdsındı, sanki rahatsız edici meyve sinekleri veya pirelermiş gibi dövüldüler, vuruldular ve gazla öldürüldüler. Bugün yaygın olan insanın sosyobiyojik imgelerine ideolojik olarak benzeyen Nasyonal Sosyalizm, Malthus'un yoksulların yalnızca sistematik olarak açlık, hastalık ve toptan ölüm nesneleri olduğu fikrinin sonucu olarak kabul edilebilir.

Savaştan önceki on yıllarda varlığını işaret eden neo-Malthusçuluk, öjeni ve 'bilimsel' ırkçılık tüm gaddarlığıyla birlikte ortaya çıktığında, İkinci Dünya Savaşı daha yeni sona ermişti ve soykırımın berbat sonuçlarının çetelesi henüz tutulmaktaydı.

Kötüye kullanılması, sözde 'kuzey Avrupalı göçmenlere doğu ve güney Avrupalılara göre ayrıcalık tanıyan 1924'ün ırkçı Amerikan göç yasalarını açıklayan öjeni, iki savaş arası dönemin Malthusçu literatürü için yeni bir temel yarattı ve 1940'ların sonlarında Amerika Birleşik Devletleri'nde yeniden ortaya çıktı. İkinci Dünya

Savaşı'ndan iki yıl sonra Guy Irving Burch ve Elmer Pendell, *İnsan Yetiştirme ve Hayatta Kalma: Barışa ve Savaşa Giden Nüfus Yolları*¹⁰⁴ eserini yayınladılar. İnsanlığa karşı suçlarla ilgili yargılamalar – milyonlarca Yahudi ve Çingenenin kitlesel öldürülmesi – devam ediyorken bile, bu kitap 'barış hedeflerine' ulaşmak için kısırlaştırmayı kullanmanın 'toplumsal temellerinden' söz ediyordu.

Burch ve Pendell, eski bir Malthusçu sınıfsal yönelimi tekrarladılar:

*Muhtemel bir ekonomik test olarak, yardım alan insanlar, mevcut haldeki gibi yardım almaya devam etmelerine rağmen üremeye teşvik edilecek midir? [...] Çocuklarının, kendi çevrelerini daha iyi denetleyenlerin çocuklarından daha çok toplumsal yük olma eğilimi var mı? [...] Diğer vatandaşlardan, yardım talep edenlerin çoğalabilmesi için daha fazla vergi ödemelerini istemek mantıklı mı?*¹⁰⁵

Bu pasajın, doğrudan İkinci Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda epey şöhret kazanan sağcı grupların gerici laf kalabalığı ile çok yakın bir dilsel akrabalığı vardır. Sadece yarım yüzyılı aşkın süredir devam etmesi ve yalnızca sağcılar arasında değil, ayrıca bazı liberaller arasında da 1980'li ve 1990'lı yıllarda olağanüstü bir önem kazanması, halkın zihninde yer alan azimli bir tutkunun kanıtıdır.

Burch ve Pendell'in andığı 'ekonomik test'i tam anlamıyla ekonomik olarak değerlendirmek zordur. 1940'ların ortaları, Amerika Birleşik Devletleri'nde şiddetli toplumsal ve kültürel alt üst olma zamanlarıydı. Ordudan milyonlarca insan terhis edilmişti ve birçok kırsal güneyli siyah kuzey şehirlerine göç ediyordu. Savaş sonrası döneme hazırlanmak için, hepsi doğrudan maddi yardımlardan devlet destekli eğitim programlarına kadar bir dizi sosyal yardım önlemine ihtiyaç duyuyordu.

Onların 1947'de yayınlanan kitabının okuyucusu, mizantropisi,

104 Guy Irving Burch ve Elmer Pendell, *Human Breeding and Survival: Population Roads to Peace and War* (New York: Penguin Books, 1947).

105 Ibid.. s. 97.

seçkinciliği ve sinizmi nedeniyle önemli derecede şöhret elde etmiş olan H. L. Mencken'in yazılarından yazarların onaylayarak alıntı yapmalarından ötürü huzursuz hissetmekte haklıdır.

Kısırlaştırma konusunda suçluluk, düşük kazanç, zayıf sağlık ve eğitimsizlik gibi toplumsal ölçütleri temel alarak, H. L. Mencken muhtemelen kendinden önceki herkesten daha ileri gitti; [çocuk sahibi olma hakkı için] ekonomik testin büyük ölçekte kullanımını önerdi.

The American Mercury dergisinin Ağustos 1937 sayısında genel olarak kısırlaştırma yasalarının sadece çok şişman ve melodramatik açıdan kusurlu olan kişiler için geçerli olduğunu öne sürer. Mencken: 'Sosyal merdivenin en aşağı basamağındaki bütün erkeklerin doğurganlığına kararlı bir saldırıya izin verdiğimizde, ileride kademeli ve kalıcı bir iyileşme olacağını' söyledi.¹⁰⁶

Bunun üzerine yazarlar, Mencken'in ileri sürdüğü ve hiç şüphe yok ki 'kısırlaştıran doktorlara izdihamla sonuçlanacak' 'müstakbel kısırlara' mali ödül verme önerisinin uygulanabilirliği üzerinde sakince dururlar. Beceriksizlikleri ve güçsüzlükleri nedeniyle, yoksul ve eğitimsizlerin yüz veya hatta yirmi beş dolar kazanmak için kendilerini kısırlaştırmaya çok hevesli olacağını varsaymamız istenmektedir (ödül miktarını Mencken önerir).

Mencken, Birleşik Devletler'deki en ırkçı ve yerlici yıllardan biri olan 'kükreyen yirmiler' kuşağına aitti. İkinci Dünya Savaşı'nda yaşanan nesillerin Menckens'in ve onların kuşağının etkisinden geçtiği varsayılabilir. Fakat 1940'ların kapanış yıllarına gelindiğinde, neredeyse herhangi bir yolla dünya doğurganlık oranlarını kontrol etme ihtiyacı üzerine bir kamusal tartışma ortaya çıktı. Burch ve Pendell'in kitabının ortaya çıkmasından nerdeyse bir yıl sonra, Pan-Amerikan Birliğinin Doğal Kaynakları Koruma Bölümü başkanı William A. Vogt, Ehrlich'in *Nüfus Bombası*'nın savaş sonrası müjdecisi acı Malthusçu broşürü *Hayatta Kalma Yolu*¹⁰⁷ ile ka-

¹⁰⁶ Ibid., s. 99.

¹⁰⁷ William F. Vogt, *The Road to Survival* (New York: William Sloane Associates, 1948).

muoyunu cezbedti. Bu kitap Amerikan başkanlarının arkadaşı olarak ünlenen Bernard Baruch'un yarı resmi ruhsat gibi görünen giriş yazısıyla süslendi.

Vogt şöyle yazdı: 'bütün pratik amaçlar için yeryüzünün geniş alanlarının geri kalmış nüfus tarafından işgal edilmesi hesap defterinin alacaklı tarafına zarar yazacağı kesindir' – yani açlıktan ölme terk edilmek.¹⁰⁸ Vogt, Şili'nin 'belki de en büyük varlığı'nın, 'yüksek ölüm oranı' olduğunu ve Çin'in şu anda en büyük acıyı çekebileceği trajedinin, ölüm oranının düşürülmesi' olacağını yazdı. Çin'in 'kelimenin tam anlamıyla fazla insanı besleyememesinden' ötürü Çinli erkek ve kadınlar, erkek ve kız çocukları, insan üremesi ve arazi kaynaklarının kontrolsüz bir şekilde suiistimalinin ikiz sunaklarında trajik kurban olarak açlıktan ölmeliler.¹⁰⁹ Vogt, 'bu yıl on milyon Hintliyi ve Çinliyi hayatta tutmak için yiyecek götürmemenin, dolayısıyla elli milyonun beş yılda ölebilmesinin yeni kurulan Birleşmiş Milletler'in görevi olduğunu savundu.¹¹⁰

Vogt, Doğal Tarih Müzesi'ndeki 'En Tehlikeli Hayvan' kirlilik sergisini öngörmüş gibi, 'Tehlikeli Doktor'a sert eleştiriler yöneltti:

Yaklaşık iki bin yıl önce yaşayan cahil (yani modern dünyaya göre) bir doktorun [Hipokrat'ın] belirsiz ifadeleri üzerine ettiğini kuran modern tıp mesleği mümkün olduğu kadar çok insanı yaşatma sorumluluğu olduğuna inanmaya devam ediyor. Dünyanın birçok yerinde doktorlar aklını insanın refahının bir yönüne – hayatta kalmaya – hasrederler ve aklını bir bütün olarak soruna uygulamaya dair ahlaki haklarını reddederler. Tıbbi bakım ve gelişmiş sağlık hizmetleri vasıtasıyla, milyonlarca insanın artan sefalet içinde yaşamasından sorumludurlar. Bu konulardaki sorumluluklarını göz önünde bulundurmayı reddetmeleri, onlara entelektüel dürüstlükten ödün vermiyor gibi görünmektedir.¹¹¹

108 Ibid., s. 47.

109 Ibid., s. 186, 224-5.

110 Ibid., s. 281-2.

111 Ibid., s. 48.

Vogt'un hayat kurtarma girişimlerine saldırısı İkinci Dünya Savaşı dönemi bağlamında yerleştirildiğinde gittikçe duyarsız oluyor. Nazi soykırımı ile sarsılan bir dünyada, yaşamları beş yıl boyunca savaşı güçler tarafından acımasızca canına kıyılan altmış veya yetmiş milyon insanın hayatının değerine ahlaki bir ödül olarak her zamankinden çok saygı gösterilmesi ve onurlandırılması gerekiyordu. Avrupa ve Asya'nın çoğu mezarlığa çevrildi –insan hayatına yeni bir saygı ile psikolojik olarak dengelenmesi gereken yıkıcı bir sonuç.

Vogt'un kitabını özellikle itici kılan şey, savaş sonrası Malthusçu literatürde defalarca gündeme getirilen bir ilke olan ölüm kalım meselelerini ele alan manevi bir maliyet muhasebesi ilkesini geliştirerek anti-hümanist zihniyeti canlandırmasıydı. Hayatta kalma sorunları, tüm pratik amaçlar için, insanların yalnızca dünya meselelerinde Amerika çıkarlarına olan faydalarından ötürü değeri yazılan veya silinen metalmış gibi, toplumsal muhasebe defterinin alacak ve borcuna dönüştürüldü. Açlık, kıtlık, hastalık ve yoksulluk öncelikle *amoral sayısal* terimlerle görüldü; bireyin eşsizliği, yaratıcılığı ve kişiliği tümüyle ihmal edildi.

Ancak Vogt'un kitabında ileri sürdüğü neredeyse her tahminin yanlış olduğu kanıtlandı. Yeni kurulan Sosyalist [İşçi Partisi] hükümeti Vogt'un öngördüğü gibi 1948-1978 yılları arasında ülkeyi kıtlığa sokmadı. Ne de Japonlar ve Almanlar, Vogt'un ileri sürdüğü gibi, topraklarının 'taşıma kapasitesini' aştı ve açlığa teslim oldu. Ehrlich'ten 20 yıl önce Vogt, çeşitli demografik kokulara duyarlı burnuyla, 'kötü kokuyu güçlendirmek – Avrupa nüfusunu artırmak – için yaptığımız her şey Avrupa'ya ve kendimize bir kötülükür' sözleriyle savunuyordu.¹¹²

Aynı dönemde, Santa Barbara'daki California Üniversitesi'nden Garrett Hardin demografik tartışmalara kendi öjeni tarifleriyle katıldı. 1949'da yayınlanan *Biyoloji: İnsani Sonuçlar* adlı kitabında¹¹³

112 Ibid., s. 211.

113 Garrett Hardin, *Biology: Its Human Implications* (1949), aktaran Allan Chase, *The Legacy of Malthus: The Social Costs of the New Scientific Racism* (1975; Urbana, Chicago, and London: University of Illinois Press, 1980)

Hardin, bireysel IQ'nun kalıtsal yapısına dair ilgi eksikliği yüzünden sinirliydi. Hardin'in düşüncesine göre çevresel faktörlerin insan zekâsı üzerinde etkisine izin vermek hayvan deneylerinin sonuçlarını tamamen reddetmek ve insanlar için 'bilim insanlarına karşıt istisnai bir doktrini' kabullenmekti.¹¹⁴

İnsanlık dışı güçlü bir itki, Hardin'in yazılarındaki açıkça yavan elit bir önyargıyla tınlayan görünüşte tarafsız yorumlarında bile vardır. Örneğin, Hardin'in 'hayırseverlik' meselesini *Biyoloji*'nin sonraki 1951 baskısında ele alma biçimini düşünün: 'Açlık çeken biri kurtarılsa, böylece onun daha fazla çocuk yetiştirmesine yardımcı olunabilir. Bu gerçeklere bağlı olarak iyi ya da kötü bir şey olabilir.' 'Açlık çeken bir insanı' varlıklı ve iyi beslenmiş birinden ayıran 'gerçeklerin' (sınıfsal statü, toplumsal badire, imtiyazın olmayışı) tam olarak ne olduğu belirtilmemiştir.

*Bazı insanlar, çok yoksul insanların zenginlerden, ortalama olarak, daha az yetenekli ve akıllı olduklarını ve eksikliklerinin kısmen kalıtsal faktörlerden kaynaklandığını ileri sürerler. Diğerleri, yoksulluğun sadece şanssızlık meselesi olduğunu savunur; ya da yoksulların milyonerlerden daha iyi genetik materyal olduğunu söylerler. Burada tartışma konusu olmayan gerçekler için ihtiyaç söz konusudur; ancak gerçekler ne olursa olsun, yoksullara yardımın şüphesiz genetik sonuçları vardır.*¹¹⁵

Şaşırtıcı bir şekilde, Hardin gerçeklerin ne olduğunu bilmiyor olabilir, ancak hiç şüphe yok ki, yoksullara yardımların 'genetik sonuçları olduğunun' farkında görünüyor.

Bu türden açıklama, 1950'lerin başlarındaki okuyuculara, belirsiz de olsa, yoksulluğun genetik başarısızlıkların sonucu olduğuna dair güçlü etki bırakmış olacaktı. Charles Murray ve Richard Herrnstein'in *Çan Eğrisi*¹¹⁶ adlı eserinin gösterdiği gibi genetik açıklama, şimdi maddi yoksunluğun yanı sıra ırk odaklı IQ çalış-

¹¹⁴ Ibid., s. 372.

¹¹⁵ Ibid., s. 375.

¹¹⁶ Charles Murray ve Richard Herrnstein, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life* (New York: Free Press, 1994).

malarına da yerleşmektedir. Belli bir nüfusun farklı kesimleri arasında ekonomik eşitsizlikler üreterek etkileşim kuran çok karmaşık toplumsal, siyasal ve kültürel etkenler göz önüne alındığında, yoksulluk ve refah arasındaki herhangi bir genetik ilişki yanıltıcı olduğu için haklı olarak kapı dışarı edilebilir.

Bekleneceği gibi, Hardin'in Malthus hakkındaki görüşleri bıkıtırıcı biçimde hürmetkârdır. Papaz ve Profesör Malthus'un ünlü denemesinin temel ilkelerinin çoğunda birliktedir. Hardin'in papaza saygısı yalnızca bildirme niteliği taşımakla kalmıyor, aynı zamanda şiirseldir. Böylece şu nutku çeker:

*Malthus! Bu vakitte yaşıyor olmalısın:
Dünyanın sana ihtiyacı var: kalk ve yarat
Adil doğanın cömertliğini kirletiyoruz.*¹¹⁷

Bu dokunaklı satırların yazıldığı zamanlarda Malthusçular her yeri süslüyorlardı, ancak muhtemelen üniversite öğrencileri için bir dizi okuma sonucu ortaya konan edebi ürün Hardin'i yüz üstü bırakır, en azından Malthus'a övgüsünü eşsiz kılar.

Bununla birlikte, 1968'e kadar Hardin'in görüşleri 'Ortak Malların Trajedisi'¹¹⁸ ile daha geniş kesime ulaştı. Seçkin bir bilimsel dergide yayınlanan makale, 1960'ların sonunda ve İngilizce konuşan dünyada Malthusçu çevre hareketinin en yaygın çoğaltılan eserlerinden biri haline geldi. Ve hala anti-hümanist sözcüler ve hareketler arasında bir klasik olarak görülmektedir.

Hardin'in temel iddiası 'sonlu bir dünyanın yalnızca sınırlı nüfusu kaldıracabileceği; bu nedenle nüfus artışının nihai olarak sınırlı olması gerektiridir.' Birkaç çobanın paylaştığı ortak bir merada, 'her bir çobanın, ortak mallarda mümkün olduğunca çok hayvan bulundurmaya çalışacağı beklenmelidir.' Savaşlar, hastalıklar ve kaçak avcılık bir süredir büyükbaş hayvanların sayısını azaltsa da,

117 Garrett Hardin, 'To Malthus', Garrett Hardin, ed. *Population, Evolution, Birth Control: A Collage of Controversial Readings*, (San Francisco: W. H. Freeman & Co., 1969), s. 88.

118 Garrett Hardin, 'The Tragedy of the Commons', *Science*, cilt 162 (13 Aralık 1968), s. 1243-8.

nihayetinde 'her bir çoban kazancını en üst düzeye çıkarmak istiyor.' Bunu tüm çobanların yapması aşırı otlatmaya ve ortak malların tükenmesine yol açmasına rağmen, 'her insan sürüsünü (sınırlı bir dünyada) sınır olmaksızın arttırmaya zorlayan bir sisteme kilitlenir' ve bu da herkesi felakete sürükler, aslında kirliliğin yaygınlaşmasına ve kaynak tükenmesine neden olur. Bu senaryodan yola çıkarak, Hardin'in sonsuz birikim ve genişleme dürtüsü nedeniyle kapitalizmi suçlayacağı varsayılıyordu.

Ne yazık ki, durum böyle değildi. Hardin'e göre, ortak malları bitirip tüketen şirket çıkarları ve piyasa ekonomisi değildir; insanlardır, daha doğrusu, 'doğal kimyasal ve biyolojik geri dönüşüm süreçlerine fazla yüklenen' 'nüfus yoğunluğu'dur. 'Doğurma özgürlüğü herkesi mahvedecektir', dolayısıyla 'başka ve daha değerli özgürlükleri koruyup besleyebilmemizin yegâne yolu, doğurma özgürlüğünden vazgeçmek ve bunu çok yakında gerçekleştirmektir.'

1987 yazında, Hardin'in nazik şiirleri, Vogt ve Ehrlich'e kıyasla, keskin anti-hümanist laf kalabalığına dönüştü. *New York Times*'de 1987'de Hardin hararetle şunları yazdı, 'sığ düşünen, merhametli bir insandan daha tehlikeli başka bir şey yoktur. Tanrı, çok sıkıntıya neden olabilir.'¹⁹ Bu durumda, sığ düşünce ve merhamet, açlık çeken Etiyopyalı çocuklara yardım etme arzusu anlamına geliyordu. Hardin, 'Etiyopyalılar kaynakları için çok fazla insana sahip olduklarından, yemek verirsiniz ve hayat kurtarırsanız ve böylece insan sayısını artıracak olursanız, acıyı ve nihai olarak da hayat kaybını arttırırsınız' diye ilan etti.

Hardin, onlarca yıldır anti-hümanizmde yankılanan Malthusçuluğun açlık politikasından bir temayı yansıtır. Ekosisteminin 'taşıma kapasitesi'ni aşan bir türün aslında açlıktan ölmesine, kısmen de 'Doğa ile denge kurmasına', kısmen de, hayatta kalma mücadelesinde uygun olmayanların temizlenmesine izin verilmelidir. Bazen nazik niteliklerle süslenirdi, ancak Hardin'le birlikte öyle olmadı.

19 John Noble Wilford, 'A Tough-Minded Ecologist Comes to Defense of Malthus', *The New York Times*, 30 Haziran 1987.

Sonunda, Hardin 'cankurtaran botu etiği' dediği şeyi icat etti. Hardin'in görüşünde biyosfer batan bir gemiden sağ kurtulan cankurtaran botuna benzer – belki de daha ayrıcalıklı yolcuları cankurtaran botunda güvenli yerlere sahip olanlardır. Suda sallananlar, cankurtaran botunun batmaması için uzak tutulmalıdır. Bu 'etik', gizlenmemiş çıkara dayanıyor. Günümüzde bildiğimiz haliyle insanlık durumunun tanımını oluşturmak bir yana, bu etik, Hardin'in gördüğü gibi, biyosferde insanlık durumunun ne olması gerektiğinin reçetesidir.

Geniş etkileri nedeniyle Malthus, Vogt, Ehrlich ve Hardin üzerinde odaklandım: onların görüşlerine yakın görüşlere anti-hümanist literatürde çok fazla rastlanmaktadır. Demografik öngörülerinin neredeyse sürekli hatalı olması günümüz Malthusçuların ve anti-hümanistlerinin modern insanlık durumunun hastalıklarına ilişkin açıklamalarının sağlıklı olduğuna olan inancına gölge düşürmemiştir. Yine de, triyaj ve cankurtaran etiğinin bize yol göstermesine izin vermek, düşüncelerimizi, insanlık tarihinin en kanlı dönemlerinden olan 20. yüzyıla damgasını vuran potansiyel olarak soykırımcı bir zihniyete ve ahlak dışı zihniyete açar.

Nüfus artışı ile ilgili gerçekler nelerdir? Yakın dönem demografik veriler (1990-92) nüfus artışının 'kontrolden çıkmış' olduğu tezini doğrulamaz, nüfus istatistiklerindeki ve tahminlerindeki sürekli değişiklikler demografik verilerin güvenilir olmaktan uzak olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin, Şubat 1993'te Sıfır Nüfus Artışı'nın hazırladığı yaygın bir broşür, 'mevcut büyüme hızının devam edeceğini' varsayarak, şu anki dünya nüfusunun (5.5 milyarın) 'yaklaşık 39 yılda iki katına' çıkacağı, 2032 yılına kadar ikiye katlanıp muhtemelen 11 milyar olacağı gibi süslü sözlerle okuyucuyu inandırır. Bu pervasız ve kıyamet gibi varsayım, açıklığa kavuşturmak yerine panik yaratma eğilimi gösterir.

Bunun üzerine broşür, bu karıştıklıkların içkin olarak neden gerekli olduklarına dair az sayıdaki kanıtla, işi çevrenin, açık göç politikasını kısıtlayıcı göçün karşısına koyar. Nitekim artan nüfusun daha fazla iş yaratacağına ilişkin güçlü bir argüman ileri sürülebilir. Yine de SNA kaygı duyarak uyarır: bir metronomun her bir tik

takı ('dakikada 176 tik takı') ile 'Nüfus Bombası Hâlâ Çalışıyor, dünya nüfusu başka bir kişi (yalnızca doğumlar değil, *net* büyüme) ile artıyor.' Demografik tahminlerin meyve sineği imgesine dönersek SNA broşürü, 'mevcut nüfus artış oranları devam ederse, dünya 2537 yılına kadar' – yani geleceğe gerçekten göz kamaştıran hızlı bir koşu – 'çok yoğun nüfuslu hale geleceği, her bir kişi için sadece bir metre kare olacağı' uyarısında bulunuyor.

1970'li, 1980'li ve 1990'lı yıllarda, 2537 (bu tarihin kesinliği gerçekten harikulade!) yılı olmasa bile, benzer 'tahminler' duymuştuk. Bunların çoğunun yanlış olduğunun kanıtlanmasının yanı sıra, en yeni veriler SNA'nın tahminleriyle çelişmektedir. Mart 1993'te Cenevre'deki Avrupa Nüfus Konferansı tarafından yayınlanan rapora göre, kıtanın en kalabalık bölgelerindeki doğum oranları o kadar hızlı bir şekilde azalıyor ki 2043 yılına gelindiğinde bugünkü oranından 100 milyon daha az Avrupalı olacaktır. İtalya'nın nüfusunun 54 milyondan 40 milyona düşmesi bekleniyor; yarımadanın kuzey kısmında, yüksek evlilik oranları ve düşük boşanma oranlarına rağmen doğurganlık oranı zaten yüzde 1'den daha düşüktür. (verili nüfusu azalmadan yeniden üretmek için % 2,1 doğurganlık gerekiyor.)

Yunanistan'ın doğurganlık oranı % 2,2'den % 1,4'e düştü. Bu, düşüşün devam etmesi halinde nüfusta mutlak bir düşüşe neden olacak bir orandır. Bu tür olumsuz doğurganlık oranları Almanya, Danimarka, Norveç, Fransa, İspanya, en dramatik olarak birçok Doğu Avrupa ülkesinde, özellikle düşüşün hızlandığı Rusya'da gerçekleşmektedir. 1 Nisan 1993'te Avrupa'da yayınlanan bir makaleye göre, yalnızca Polonya, Türkiye, İsveç, İzlanda ve İrlanda'da 'nüfusun doğal olarak artması beklenmektedir ve hatta bunların arasında daha küçük ailelere doğru ilerleme işaretleri vardır.'

Ya 'Üçüncü Dünya – yani Ehrlich'in AGÜ'leri ya da sanayi bakımından az gelişmiş ülkeler? Doğum karşıtı demograflar tarafından yürütülen hızlı büyüme tahminleri doğrulanmamıştır. Mısır'da her kadın için ortalama çocuk sayısı 5,3'ten 4,6'ya düştü (1980-88); Fas'ta 5,8'den 4,0'a (1979-92); Kenya'da, 8,3'ten 6,5'e (1977-89); Kamerun'da, 6,4'ten 5,9'a (1978-91); ve Sudan'da 6,0'dan 4,8'e

(1978-89) düştü. Yoksul Bangladeş'te her kadının ortalama çocuk sayısı 6,1'den 5,5'e düştü (1975-91); Kolombiya'da, 4,7'den 2,8'e (1975-90); El Salvador'da 6,3'ten 4,6'ya (1978-88); Endonezya'da 3,2'ten 3,0'a (1987-91); ve Tayland'da 4,6'dan 2,3'e (1975-87) düştü.¹²⁰

Demografik düşüşlerin genellikle ekonomik ve eğitime bağlı gelişmelerin sonucu olduğu Batı Avrupa'nın aksine, Üçüncü Dünya'daki düşüşler, aile planlaması ve kondom gibi gebeliği önleyici araçların kullanılmasını teşvik eden 'güçlü' çabalarla ilişkilendirildi – tam da Ehrlich'in otuz yıl önce *Nüfus Bombası*'nda önemsiz gördüğü için karşı çıktığı önlemler. Rockefeller Vakfı'ndaki nüfus bilimi müdürü Steven W. Sinding ve Nüfus Kurulunda çalışan Sheldon J. Segal 'gebeliği önleyici devrim' çağrısında bulunduğu Üçüncü Dünya ülkelerindeki kadınların 'ortalama 3.9 çocuğu vardı [...] on yıl ve daha önce altıdan fazla çocuğa sahip olanlar için müthiş bir değişim' olduğunu söyledi.

'Nüfusun küresel büyüme oranı, pek çok uzmanın 1960'lı yılların sonunda mümkün olduğunu düşündüğünden daha hızlı biçimde azaldı. Bu azalma, esasen kamu ve özel aile planlaması hizmetlerinin gönüllü olarak kullanılması sonucunda gerçekleşti, bazı savunucuların bir zamanlar gerekli gördükleri zorlayıcı tedbirlerle değil.'¹²¹ İronik olarak, Soğuk Savaş döneminin triyaj ve 'nüfus bombacılarının' Hindistan'ın harcamalarına çok sık destek vermesine rağmen Hindistan'ın 1980'de 5,3 olan doğum oranı 1991'de 3,9'a geriledi; buna karşın, Pakistan İslami dini endişeler nedeniyle geleneksel olarak yüksek doğum oranını koruyor.

Üçüncü Dünya doğurganlık rakamlarında bu belirgin düşüşlerin SNA, Birleşmiş Milletler ve 'nüfus bombacılarının' ümitsiz tahminleri üzerindeki etkisi belirsizdir. Fakat sadece bir kuşak önce az sayıdaki – eğer varsa – neo-Malthusçu, Batı Avrupa'nın sıfır ya da negatif doğurganlık oranlarına ulaşabileceğini düşünmeye meyilliy-

120 The New York Times, 3 Ocak 1994; veriler Bryant Roby ve arkadaşlarının Amerikan *Demografi* dergisine hazırladığı bir rapora dayanmaktadır.

121 Steven W. Sinding ve Sheldon J. Segal, in 'Birth-Rate News', *The New York Times*, 12 Aralık 1991.

di. Görünen o ki, Avrupa, gelişen yaşam standartlarının ve eğitimin nüfusun azalması sonucunu doğurduğu yönündeki demografik ilkenin doğruluğunu kanıtladı. Üçüncü Dünya'da kaydedilen demografik düşüşler çok farklı kaynaklara sahiptir.

Elbette bazı Üçüncü Dünya ülkeleri, sahip oldukları çocuk sayısını azaltmaları konusunda aileleri 'ikna etmek' için çok çirkin teknikler kullandı. Çin, her çiftin yalnızca bir çocuğa sahip olmasını gerektiren istenilmeden yapılan yöntemleri dayatmakta yalnız değildir. Bu yöntemlerin başlıca kurbanları, özellikle tarım alanlarındaki ve toplumun en yoksul sınıflarındaki kadınlar olmuştur. Kısa bir süre için, Üçüncü Dünya kadınlarının ve erkeklerinin kendilerini kısırlaştırmasına izin vermesi, sözde aile planlaması örgütleri 'temsilcileri' ve hükümet kurumları için oldukça iyi bir kâr sağlayan kazançlı bir işti.

Her bir kadına düşen ortalama çocuk sayısının 1970 yılında 5,75 iken 1990'da 3,2'ye düştüğü Brezilya gibi diğer ülkelerde bu keskin düşüşe çaresiz yoksulluk, ihmal ve çoğu kez hastalıklar neden oldu. Rusya'da, ekonomik yoksunluk ve hastalık, ülkenin tüm alanlarını kelimenin tam anlamıyla nüfuzunu azaltmakla tehdit etmektedir – buna, Stalinist ve Nazi soykırımının korkunç acılarını zaten yaşayan bir ülke olduğunu ekleyebilirim.

Fakat üçüncü dünya kadınlarının, davranışlarını ve geleceğini belirlemek için erkeklerin ve eski geleneklerin icazeti yerine, kendi yaşamlarını biçimlendirmek için büyüyen arzuları nedeniyle, üreme kaderini kendi ellerine alacaklarına dair başka işaretler de vardır. 1990'ların başında tüm Üçüncü Dünya kadınlarının en az yarısı doğum kontrolü uyguluyordu, bu on kişiden birinin doğum kontrolü uyguladığı 1960'ların ortasına göre büyük bir artış. Bu düşüşün, sadece belirleyici öneme sahip iyileştirilmiş yaşama koşullarının sonucu değil, Kenya'nın her iki cinsiyet arasındaki okuryazarlık becerisini geliştirme çabalarının ileri sürdüğü gibi aynı zamanda daha iyi eğitimin sonucu olduğuna genelde inanılır. Sahra altı Afrika'da neredeyse bilinmeyen bir ölçüde, Kenyalı kadınların yaklaşık yarısı ve Kenya erkeklerinin dörtte üçü okuryazardır. Dünyanın, özellikle Üçüncü Dünya'nın artan kentleşmesini görmezden

gelmek mümkün değildir. Örneğin, Tayland'da şehirde yaşayanların çocuga sahip olma oranı çift başına yalnızca 1,6 iken, bu oran kırsal alanlarda ise 2,4'tür.

Bugün yaşanan büyük ölçekli kentleşmenin arzulanır ya da ekolojik açıdan sağlıklı olduğunu iddia etmeye çalışmıyorum. Bu konu üzerine kendi kitaplarım uzun zamandır insani ve ekolojik boyutlara göre ölçeklendirilmiş yeni topluluk türlerine (şehirler ve kasabalara) ihtiyacımız olduğunu savunuyor.¹²² Birçok kasvetli nüfus tahmini ve demografik kıyamet imgesinin sadece oldukça belirsiz olmadığını; aynı zamanda çok kusurlu olduğunu vurguluyorum. Söz konusu tahmin ve imgeler, çevreye duyarlı insanlar arasında anti-hümanist bir ortam yaratmak için kullanılmaktaydı. Bu, Ehrlichs, Hardins ve SNA takipçilerinin geliştirdiği ahlaki etkileri bakımından en tuhaf ve en korkunç tahminlerden daha kötüydü.

Nüfus etrafındaki tartışmalarda zorlu bir konuyla henüz yüzleşilmemiştir. Ekonomik genişleme ve kârın ilerlemeyle tanımlandığını iddia eden piyasa temelli bir toplum göz önüne alındığında, *nüfusun kayda değer biçimde azaltılması, buna karşılık gelen üretimde, doğal kaynakların boşa tükenmesinde veya modern ekonominin dayandığı tüketimcilikte bir düşüşe neden olur mu?* Aslında, bu bölgelerdeki nüfus son on yılda nispeten istikrarlı hale geldiğinde Kuzey Amerika'nın, Avrupa'nın büyük bölümünün ve özellikle eski Sovyetler Birliği'nin ekolojik olarak yağmalanması konusunda nüfus artışını suçlayabilir miyiz? Meseleyi mümkün olduğunca açıkça koyayım: Amerika nüfusu bugünkü durumdan yarıya azalacak olsaydı, *Amerikan şirketleri çıktıklarını, yıkıcı ekolojik etkilerini ve daha büyük kazançlar için iştahını yarı yarıya azaltacak mıydı?*

Bu soruya yalnızca meyve sinekleri ve diğer böceklerin doğurganlık hızlarının kestiriminden çok daha kapsamlı bir bağlamda ce-

122 Özellikle çalışmalarıma bkz. *The Limits of the City* (New York and London: Harper and Row, 1979; yeni baskısı Montreal: Black Rose Books, 1986); *Remaking Society: Pathways to a Green Future* (Boston: South End Press, 1990) Türkçesi: *Toplumu Yeniden Kurmak*, Çev. Kaya Şahin, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013 ve *From Urbanization to Cities* (ilk adıyla *Urbanization Without Cities*) (1986; London: Cassell, 1995). Türkçesi: *Kentsiz Kentleşme*, Çev. Burak Özyalçın, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2014.

vap verilebileceğini ileri sürüyorum. İnsan, tekrar edeyim, sadece böcek, tavşan veya geyik değildir; bilinçli faillik potansiyeli insanı biyosferde benzersiz kılar. Nüfus sorunlarının ortaya çıktığı toplumsal çevre, özellikle büyüme odaklı piyasa ekonomisi ile uygulanabilir ve sağlam bir çevre arasındaki uyumluluk, insani demografi modelleriyle çok daha ilgilidir.

Ehrlich'in gayri safi milli hasılanın (GSMH), 'uzun süre *nüfus artışı olmaksızın*' neşeyle büyümeye devam edebileceği olasılığını parlatması, sermaye genişlemesinin felaket getiren ekolojik etkileri konusunda endişe duymadan nüfusu herhangi bir araçla azaltmaya hazır olan anti-hümanistleri niteleyen toplumsal miyopluğu açığa çıkarır.

'*Nüfus bombacıları*', demografik sorunları, son derece basit, statik, ekolojik bir kavram (bir bölgenin veya ülkenin 'taşıma kapasitesi') üzerine dar istatistiksel terimlerle ele aldılar. Görünüşte bu sabit kapasite, konu insan olunca, teknolojik gelişme ve toplumsal ilişkilerin işlevidir. Bu gelişme ve ilişkiler sırasıyla maddi güvenlik, üretkenlik, yaratıcılık ve insanların statüsü (kadınların erkeklerden daha az değil) gibi keskin meseleleri içerir. Ehrlich, Hardin ve onların hayranlarının teşvik ettiği kaba biyolojizmi değil.

Ekoloji, insan failliğini ve yaşadığımız çevreyi derinden belirleyen toplumsal faktörleri az ya da hiç hesaba katmayan sözde-doğalcılığın basit meşrulaştırması haline gelirse, (toplumsal ve doğal) bir amaç ve aynı zamanda bir disiplin olarak hüsrana uğrar.

4. Eko-mistisizmden Melekbilime

Sosyobiologlar, mikrobiyologlar, Malthusçular ve Gaiacılar arasında James Lovelock olgular ve istatistiksel tahminlerle ilgilenen bilim insanları olduklarını ileri sürmektedirler. Bu nedenle, fikirleri ve sonuçları, eleştirel analize, bilimsel kriterlere dayalı kabul veya redde açıktır. Görüş ve varsayımlarının yanlış olduğu tespit edilirse, bunlar delillere göre değiştirilebilir veya reddedilebilir.

Ne yazık ki, bu türden entelektüel sorumluluk, genel olarak dinde ve özellikle gelişmekte olan ekolojik mistisizm ya da eko-mistisizm inancında yoksundur. Çağdaş eko-mistisizmi eleştirel bir biçimde incelemeye çalışmak, aynalı salona girmektir; burada sosyobiolojide, Malthusçu demografide, Margulis'in mikrokozmozolojisinde ve Lovelock'un Gaia Hipotezinde iyi niyetli bir şekilde eksik olan bir dizi çoklu yansımalarla, dönüp bir kez daha bakmalarla, kafa karıştırıcı görüntülerle ve yanlış yönlendirmelerle karşılaşırız. Wilson, Malthus, Margulis ve Lovelock'un veri kullanımında ve kestirimlerinde yanlış olduğunu düşünebiliriz, ama en azından öncülleri ve sonuçları gözden geçirilebilir.

Aksine, mistisizm genellikle rasyonel analize sıkı bir şekilde karşı duruşunu metheder. Açıkça akılcılık karşıtı olarak, düşünce yerine güçlü bir şekilde inancın otoritesine başvurmaktadır. Mistiklerin genellikle bize anlattığı şekliyle akıl, soğuk, nesnel, kayıtsız ve hatta bazı feminist eleştirmenlere göre erkeksidir. Gizemli bakış açısı ise sıcak, öznel, şefkatli ve kadınsıdır. Mistikler, dünyayı ve bizi çevreleyen 'bütünle' karşılıklı bağıllığımızı bir gizem duygusuyla yaşamak için sezgilerimizi ve hislerimizi 'dinlememizi' tembih etmektedirler.

Eko-mistikler, özellikle, birbirine bağlı doğal dünyaya doğaüstü bir boyut kazandırarak mistisizme yarı-ekolojik bir boyut ekleme eğilimindedir. Çoğunlukla mutlak spiritüalizmden biraz daha fazla olan, 'saygı' ve 'hayranlık' gibi ifadelerle süslenmiş bir tinsel-liği ilerletirler. Ekolojik takılar takınan bu tür spiritüalizm, tanrısal ya da tüm tanrıci bir şekilde herkesi kapsayan 'Birlik' olarak algıla-nan, insanı büyük ölçüde gölgeleyen 'doğa' görüşünde 'küresel' hat-ta 'kozmetik' olmanın belirsiz avantajını barındırır. Herhangi birisi bu eko-mistik karmaşıklık içinde kelimenin tam anlamıyla kaybo-labilir. İlk bakışta doğal dünyaya cömert bir yaklaşım gibi görünen bu durum, bazen doğal evrimin kendi türlerine, özellikle de insan-lığa karşı son derece küçümseyici bir görüşü gizlemektedir.

Bu, tüm eko-mistiklerin mutlaka mizantrop olduğunu ve in-sanlık durumuna soğuk olduklarını söylemek değildir. En iyi ih-timalle birçoğu esas olarak, sosyal adalete dair kaygılarının uzantı-sı olarak gördükleri hayvan ve bitki yaşamının esenliği için hassas bir saygı ile donatılmış çevrecilerdir. Doğal dünyaya karşı sorumlu-luk duygusu olan hemen hemen hiç kimse vahşi yaşamın, ormanla-rın ve üzerinde yerleşim olmayan toprakların kayboluşuyla ilgili ka-musal farkındalığı arttırmaya çalıştıkları için onları suçlayamaz. Bu övgüye değer dürtü, ekolojik yıkımın arttığı bir zamanda son dere-ce çekicidir.

Yine de diğerleri, çevreci bir bakış açısından çok daha ileri git-mektedir. Bunlar, açıkça anti-hümanist olan yarı-dinsel bir felse-fe ileri sürmüşlerdir. Koşulsuz spiritüalist inançları, sezgisel görüş-lerini rasyonel sorgulamaya karşı duyarsız kulsa bile, açık bir şekilde uygarlık karşıtı ve teknoloji karşıtı görüşleri, insanlığın ve bozulma-dığı varsayılan bir doğal dünyaya insanlığın müdahalelerinin geniş kapsamlı eleştirilerini ortaya koymaktadır.

Eko-mistikliğin bu tarifi hiçbir şekilde aşırı veya taraflı değildir. Değindiğim nitelikler, 1972'deki bir konferansta Norveçli filozof Arne Naess tarafından 'derin ekoloji' olarak adlandırılan düşünce-ler bütününde çok net bir şekilde görülmektedir.¹²³

123 Naess'in konferansı basılmıştır. 'The Shallow and the Deep. Long-Range Ecol-ogy Movement', *Inquiry*, cilt 16 (Bahar 1973), s. 95-100.

Naess'in kısa, genellikle anlaşılabilir bir şekilde yazıya dökülen konferansı, aslında açıklayıcı olmaktan ziyade daha çok bildiri özelliği taşıyan yedi tez geliştirmektedir. Naess burada sonuçlarını tartışmak için çok az çaba harcamaktadır, ama bunun yerine su götürmez bir küçümsemeyle baktığı 'sığ ekoloji hareketine' karşı olarak, bu tezleri 'derin ekoloji hareketi' olarak akılda kalıcı bir isimlendirmeye duyurmaktadır. Sığ ekoloji hareketi 'çevre kirliliğine ve kaynakların tükenmesine karşı mücadele' ile meşgul iken ve 'gelişmiş ülkelerdeki insanların sağlığını ve refahını' korumaya çalışmakta iken, Naess'e göre derin ekoloji hareketi insanlar dâhil olmak üzere tüm canlıları 'biyosferik ağda düğümler veya içsel ilişkiler alanı' olarak görür.¹²⁴ 1972'de hareket sözcüğünü kullanması en iyi ihtimalle mecazi idi; makalenin yazıldığı sırada, İngilizce konuşan dünyada derin ekoloji ve sığ ekoloji hareketleri yoktu. Naess'in isimlendirmeleri halkın dikkatini çekmeye başlayan çeşitli çevresel eğilimlerden iki tanesini kastetmektedir. Aslına bakarsak, derin ekoloji, 1970'lerin sonlarına ve 1980'lerin başına kadar esasen bilinmiyordu. Naess'in çevrecilerin çevre kirliliğine ve kaynakların tükenmesine karşı eylemleri ile 'daha derin' olanlar arasında yaptığı ayrım da özgün bir teori değildi. Benzer bir ayrım 1960'lı yıllarda, sadece kendi yazılarımda değil, Barry Commoner, Leo Marx ve René Dubos'nun yazılarında da görülebileceği üzere çok sayıda kitap ve makalede yapılmıştı. Ayrıca, Naess'in Batılı iktisadi zenginliği gelişmiş ülkelerdeki insanların kendi sağlıklarına yönelik çok makul endişeleriyle karıştırması da adil değildi.¹²⁵ 1960'ların son-

124 Ibid., s. 95.

125 Kendi tarafımdan, saygı duyduğum bir şekilde tek soruna odaklı fakat genellikle toplumsal olarak basit ve araçsal olarak kirliliğe, nükleer santrallere, yol yapımına ve benzerlerine karşı olan çevrecilik ile 'bildiğimiz kadarıyla toplumun anayasasında' çevresel altüst oluşları belirleyen *ekoloji* arasında ayrım yapıyorum. Bu ayrımı 1971'de Buffalo Üniversitesi'nde sunmuştum. Bu sunum ilk defa 1972'de *Anarchos* isimli küçük bir dergide 'Spontaneity and Organization' başlığıyla yayımlanmıştı ve daha sonradan tekrar derlememde yayımlandı. *Toward an Ecological Society* (Montreal: Black Rose Books 1980), s. 270-2. Türkçesi: *Ekolojik Bir Topluma Doğru*. Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2014. 1971'de bildiğim kadarıyla, ne Arne Naess ne de derin ekoloji tabiri, çevreci hareket içinde olan insanlar tarafından bilinmemekteydi. Benim sunumumda ve 1973'te yayımladığım *Toward an Ecological Society* (aynı isme ait antolojide) gibi sonraki makalelerde, doğal dünyaya karşı radikal olarak farklı bir duyarlılığa ve kökenini çevresel krizde gördüğüm, toplumun tamamen yeniden şekillendirilmesine yönelik çağrıda bulunulmuştu.

larında, Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'da gıdalardaki katkı maddelerinin, ağır metallerin, böcek ilaçlarının, nükleer atıkların ve yabancı kimyasalların kamusal esenliğe sunduğu tehlikeler konusunda çok büyük bir literatür oluşmuş ve güçlü kanıtlar ortaya çıkmıştı.

Aslında, 1970'lerin başlarında Amerikalı çevreciler (ya da Naess'in sığ ekolojist olarak adlandırdıkları), 'zengin toplumun' çevresel etkisi ile son derece ilgiliydi. Otomobillere cenaze töreni gibi belki naif görünen ama 'tüketici' değerlerine karşı göze çarpan eylemler olarak sembolik protestolar gerçekleştirdiler. Ne var ki eksik olan şey, tüketiciliğe ya da zenginliğe karşı açık bir muhalefet değil, fakat çevre kirliliğinin ve vahşi yaşam habitatlarının yok edilmesinin derininde yatan toplumsal kaynakların içtenlikle kavranmasıydı.

Ayrıca 1970'lerde çevrecilere, Naess'in İnceleme makalesinde yer alan tezlerden birini oluşturan temalar olan biyolojik çeşitlilik ve simbiyoz gereksinimi anlatılmak zorunda değildi. Bu tür fikirler 1960'ların ortalarından beri anarşik Yeni Sol ekolojik eğilimler içinde dolaşmaktaydı ve ekolojik esenlik için temel bir gereksinim olarak çeşitliliğe duyulan ihtiyacı vurgulayan bir literatür ortaya çıkıyordu. Naess'in yerel özerklik, adem-i merkezîyetçilik ve 'yumuşak teknolojiler' konusundaki tezi de 1972 itibarıyla modası geçmişti; ben şahsen 1962 gibi erken bir zamanda, güneş, rüzgar ve jeotermal enerji gibi alternatif enerji kaynaklarının kapsamlı bir dökümü içinde bunları geliştirmiştim.¹²⁶

Son olarak, adem-i merkezîyetçilik, çeşitlilik ve simbiyoz hakkındaki genel yorumlarından ayrı olarak, Naess'in çevre krizi çözümlerinin sığ ekolojistlerin reformist faaliyetlerinden çok az ayrışabildiğini eklemeliyiz. Aslında derin ekoloji, yeni bir toplumsal paylaşım tasavvurunda oldukça uysaldı. Ama bir yandan 1970'lerde Naess ve takipçileri, akademideki hızlarıyla sınırlanmış durum-

126 *Our Synthetic Environment*, Lewis Herber rumuzuyla (New York: Alfred A. Knopf, 1962); ve 'Towards a Liberatory Technology', tekrar basımı *Post-Scarcity Anarchism* (San Francisco: Ramparts Press, 1971).

daydı, Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkan yeni ekolojik eğilimlerden – teknolojik, komüniter ve siyasal – esasen izole durumdaydılar. Yazıları, gelişmekte olan uluslararası çevre hareketi ile çok az temas kurulduğunu ortaya koymaktadır. Eğer derin ekoloji bir hareket idiyse, baskın bir biçimde, çevresel tehlikelere ve aslen toplumun doğal dünyayla etkileşim şeklini değiştirme ihtiyacı üzerine kamusal bilinci aktif bir şekilde genişletmeye çalışan topluluklarla çok az etkileşimi olan ussal bir hareketti.

Teorik bir bakış açıyla, Naess derin ekolojiyi sığ ve diğer ekolojilerden ne şekilde ayırdı?

Derin ekolojinin çevreciliğe en belirgin katkısını oluşturan Naess formülasyonu 'biyosferik eşitlikçilik' idi. Bu ifadeyle Naess'in kastettiği şey, 'yaşam biçimleri ve tarzları için derin bir saygı veya hatta hürmet' idi.¹²⁷ 'Ekolojik saha çalışanına' seslenen Naess şöyle devam etti, '*yaşama ve büyüme hakkı, sezgisel* olarak içten ve açık bir değer aksiyomudur.'¹²⁸ İki paragraflık tezinin kapanış cümlelerinde Naess, insan yaşamının kalitesi için bu saygı ve hürmetin ne kadar önemli olduğu konusuna değinmişti, bizzatıhi 'diğer yaşam biçimleriyle yakın işbirliğinden aldığımız derin memnuniyet ve tatmin' ile böyle bir 'ortaklığın' olmadığı durumlarda karşılıklı hissettiğimiz 'yabancılaşma'.

Bu pasajlar hakkında çarpıcı olan şey, tam olarak sezgisel temellerin dayanakları ve ne ölçüde Naess'in 'biyosferik eşitlikçiliğinin' – ya da daha sonra onun takipçileri tarafından 'biyomerkezcilik' olarak adlandırılan şeyin – kendi insanımıza, hatta belki de 'diğer yaşam biçimleriyle yakın ortaklık' içindeki insan merkezli 'memnuniyet ve tatmine' doğru uyarlandığıdır. Bu bağlamda, Naess'in insan memnuniyeti ve tatmini hususunda insan merkezli kaygısı, derin ekoloji ve vahşi yaşam ve çevreci kaygıları önceleyen kendisi ve takipçisi birçok kişi arasında istisnai bir durumdur.

Zamanla, Naess 'biyosferik eşitlikçi' konumunu, her yaşam formuna sezgisel olarak bir 'içsel kıymet' ya da 'içsel değer' bahşet-

127 Naess, 'Shallow and Deep', s. 95, vurgu eklendi.

128 Ibid., s. 96, *sezgisel* sözcüğüne vurgu eklendi.

me iddiası taşıyan, kendi kendini doğrulayan bir biyomerkezci etiğe dönüştürdü. Bu etiğe göre, 'biyosferik olarak eşitlikçi bir dünya-da', insanlar herhangi bir yaşam biçiminden, mesela bir kurt, ayı, kartal ya da meyve sineğinden tabiatı gereği daha büyük (ya da daha az) bir değere sahip değildir. Naess'in sonraki yazılarında kabul ettiği üzere, diğer tüm hayvanlar gibi insanların da 'yaşamsal ihtiyaçlarını' karşılamak için diğer yaşam biçimlerini öldürme 'hakkı' vardır – bu da insanın hayati ihtiyaçlarını neyin oluşturduğuyla ilgili tartışmalı soruyu gündeme getirmektedir. Bu soruya Naess ve onun takipçileri, ihtiyaçlarımızı azaltmamızı ve 'basitçe' yaşamamızı isteyerek cevap vermektedir ki bu da yine basit olanın ne olduğu sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Naess'in *İnceleme* makalesinde, bu tartışılabilir sorunların tümü akılda kalıcı bir sloganla çözüldü: 'Yaşa ve yaşat' – görünüşe göre yiyecek elde etme ve diğer belli belirsiz ihtiyaçları karşılama istisnaları dışında.

Aslında, birçok derin ekoloji takipçisi bu sloganı en azından teoride doğal dünya ile insan etkileşiminin minimalist, hatta ilkelci bir tasavvurunu haklı göstermek için kullandı. Bu, tüm derin ekoloji kuramcılarının bilgisayarlarını, gelişmiş dürbünlerini ve 'zengin' toplumun diğer yüksek teknoloji donanımlarını 'ilkel' bir yaşam tarzı lehine bıraktığı anlamını taşııyordu. Fakat 'doğanın' kendi yol yordamına müdahale etmek kuşkuyla izlendi. Doğrusu istenirse, çevrelerindeki bakir dünya ile neşeli ve basit bir ortaklık ve sevgi içinde yaşadıkları kabul edilen ilkel ya da ilk halkların dünya görüşü, davranış ve gerçekliğin çağdaş ekolojik tasavvuru için bir model oldu.

Naess, kendi adına, derin ekolojistleri 'askeri istila ve tahakküm kadar ekonomik ve kültürel istila ve tahakküme karşı mücadeleye' ve 'insan kabileleri ve kültürlerinin yok edilmesi kadar fok balıkları ve balinaların da yok edilmesine' başkaldırmaya yönlendirdi.¹²⁹ Bu yönelimler de sadece ABD'de değil, Naess'in *İnceleme* makalesinin neredeyse bilinmediği İngiltere ve Almanya dâhil olmak üzere 1970'lerde Batı dünyasının çoğunda çevreci grupların geleneksel anlayışı haline gelmekteydi. Gerçekten de, 1960'lar ve 1970'lerin Yeni Sol eylemciliğine bağlı olarak çevrecilerin antimilitarist ve do-

129 Ibid., s. 96.

ğayı koruma yanlısı geleneksel anlayışı, radikal siyasal ve toplumsal bir biçim elde etmişti.

Naess'in *İnceleme* makalesinde, makalenin yazıldığı sıra modası geçmiş olmayan değerli bir kısım vardı. Hatta Naess'in makalesinin en özgün özelliği gibi görünen biyomerkezciliği, John Muir ve onun bilinçli ya da farkında olmayan takipçilerince yazılan yazılardan etkilenen çevrecilerin repertuarına girmişti. Kısa ve özlüğüne rağmen, Naess'in makalesi kaçınılmaz olarak ve belki de kasten bir takım sorunları gündeme getirirken, günümüzün derin ekoloji hareketinin hâlâ peşini bırakmayan bu sorunları cevapsız bıraktı.

Neden derin ekoloji gibi bu kadar basit ve açıkça orijinallikten uzak olan bir düşünce akımı başlangıçta Amerika Birleşik Devletleri'nde ve daha sonra Avrupa'da kök saldı?

Büyük ölçüde, Naess'in ekolojik felsefesini çekici kılan özelliği sadeliği ve verdiği basit mesajdı. Derin ekoloji, takipçilerinden büyük entelektüel taleplerde bulunmamaktadır. Genellikle basit doktrinler ve metaforlar olarak sunulan görüşleri ve öncül kavramları, derin ekolojiyi bir şekilde 'doğayı seven' herkes için erişilebilir kılar. Derin ekoloji, fikir oluşumundan daha çok bir ruh haliydi, mesajını muhtelif gurular, şamanlar, rahipler, fakirler ve kuşku uyandıran psikoterapistler tarafından uzun süredir kullanılan aynı sezgisel materyallerden elde etmektedir. Derin ekoloji, aslında, akıldan ziyade kalbe hitap ederken, 'basit hayatın' nasıl yaşanılacağına ve 'ekolojik olarak' nasıl davranılacağına dair duygusal mesajını anlamak için çok az entelektüel çaba gerektirmektedir.

Bununla birlikte, neredeyse aynı anda ortaya çıkan benzer derecede sezgisel ekolojik eğilimlerden ziyade, derin ekolojinin popülaritesinin yükselişinin sebebi nedir? Naess'in daha ciddi akademik hayranlarından biri olan Warwick Fox, derin ekolojinin etkisini son derece başarılı bir halkla ilişkiler işi sonucu olarak izah etmektedir. Fox'un gözlemlediği üzere:

ekofelsefe toplumunun sığ/derin ekoloji ayrımını kabul etmesi, topluluğun herhangi bir kolektif kararından ziyade, 1979-80'ler sonrası birkaç yazarca ayrımın güçlü savunusuna dayalıdır. Başka bir deyişle, pek çok fikirde olduğu gibi sığ/derin ekoloji ayrımı da 'seçim' yerine, ilgili entelektüel topluluk

*tarafından üstlenilmişti.*¹³⁰

Fox'un 'birkaç yazar' olarak ima ettiği iki Kaliforniyalı akademisyen George Sessions ve Bill Devall, derin ekolojiyi yeni ortaya çıkan çevresel uzmanlık üzerine akademik konferanslarda ve özellikle de Sessions'ın 1970'lerin ortalarında çıkardığı süreli yayın olan *Ecophilosophy* vasıtasıyla büyük bir şevkle destekliyordu. Fox'a göre, eğer verili bir 'tipoloji' (bu örnekte Naess'inki) 'diğer tipolojilerin bulamadığı yerde bir çift ikna edici, kendini adanmış, çalışkan ve güzel konuşan destekçi bulursa [...] tanınabilir bir entelektüel hareketin/grubun/okulun başlangıcına sahip olursunuz.'¹³¹

Gerçekten de, derin ekolojinin tanıtımında yönelik Devall ve Sessions öyle önem taşıyordu ki harekete dair son derece sempatik yaklaşımı olan Fox'un gözlemlediği üzere bu iki isim,

*birincisi, Naess'in (derin ve sığ ekoloji arasındaki) ayrımının ekofelsefe topluluğuna (yaklaşık 1979-80 gibi) tanıtımının neredeyse tamamından sorumlu oldukları için; ikincisi, Naess'le birlikte, ekofelsefe topluluğuna nüfuz ederek Naess'in tipolojisine referansın birkaç yıl içinde standart olarak kabul edildiği noktaya (genel olarak 1983-84 yıllarında) gelmesinden çok büyük ölçüde sorumlu oldukları için; ve üçüncü olarak, yine Naess ile birlikte birçok bireysel ekofelsefeciyi etkileyip kendilerini derin ekolojist olarak tanımlamalarından ve/veya diğer ekofelsefeciler tarafından derin ekolojistler veya onların yakın akrabaları olarak tanımlanmalarından önemli ölçüde sorumlu oldukları için, genel olarak ve tamamen haklı bir şekilde ekofelsefeciler tarafından kabul edilmişti.*¹³²

Aslında, Devall'in ve Sessions'ın derin ekolojiyi desteklemesi, 1970'lerin sonlarında yoğun olarak üniversite profesörlüğü çerçeve-

¹³⁰ Warwick Fox, *Toward a Transpersonal Ecology* (Boston: Shambhala Publications 1990), s. 58, vurgu eklendi.

¹³¹ Ibid., s. 59.

¹³² Ibid., s. 60. Fox'un derin ekoloji ve onun gelişimine dair açıklaması, kendisinin itibarlı bir üye olup olmadığına bakılmaksızın, 'hareket' içinde en ciddiye alınan açıklamalardan biridir.

sinde Sierra, Pitzer ve Humboldt Üniversiteleri gibi taşra kampüslerinde gerçekleşti. Sessions'ı genel olarak cezbeden yönelim, Spinoza ve Whitehead'e olan ilgisinin, 1973'e kadar çalışmaları pek bilinmeyen Naess'e olan ilgisinden daha çok olmasından kaynaklanmış olabilir. Naess ise anlaşılan Spinoza'ya olan ortak ilgisinden dolayı Sessions'ı çekiyordu. Devall de Sessions'ı ekolojik bir kuramcıdan ziyade vahşi doğa koruma uzmanı olarak takip etmiş görünmekteydi.

Her durumda akademisyenler, dergilerde, bültenlerde, konferanslarda ve seminerlerde genellikle diğer akademisyenlerle muhatap olur. Herhangi bir profesyonel zümre gibi, birbirlerinin çalışmalarına referans verirler ve kampüs dünyalarının etrafında dönen toplumsal veya çevresel hareketlerin dışında kendi aralarında toplumsal bir ağ oluştururlar. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerin başında derin ekoloji, çoğunlukla kampüs odaklı bir olguydu. Takipçileri temel olarak üniversite hocalarından ve onlardan etkilenen öğrencilerden oluşmuş gibi görünmekteydi, bunların çoğu da kendilerini kendi disiplinlerine hapsetmiş olup etraflarındaki gerçek çevresel hareketlere sadece bakıvermekle yetiniyorlardı.

Fakat derin ekolojinin yükselişinde, Sessions'ın ve Devall'in destek ve tanıtım çabalarından bile çok daha büyük önem arz eden husus, Yeni Solun düşüşünü izleyen, sezgisel ve mistik düşünceleri destekleyen ideolojik iklimdi. Bu düşünceler, ara sıra görülen siyasal eylemcilik ile Asya mistisizmine yönelik büyük hayranlığı kaynaştıran 1960'ların karşı-kültüründe zaten var olmuştu. Yeni Sol'un çöküşüyle, 'New Age'de karşı-kültürün mistisizmi gerçek anlamda Kaliforniya'da patladı. Mistisizmin dev dalgası, tüm narsistik yan ürünleri ile birlikte Sunbelt civarında ilerliyordu ve haklı olarak Amerika Birleşik Devletleri'nin Mistik Bölgesi olarak adlandırılabilcek bir kültürel bölge yarattı.

Devall ve Sessions'ın yazılarından yola çıkarak, akademik manastırları onlara üniversite ve bölgelerindeki karşı-kültürel dünyada patlayan mistik virüslere karşı savunma sağlamadı. Taoist, Budist, pagan, büyülu ve genel ifadeyle mistik düşüncelerle dolmuş olan

Kaliforniya havası, herkesçe bilindiği gibi, Batı dünyasında çok az örneğine rastlanır bir şekilde, doğaüstülük ve esasen kültün eklektik versiyonlarını üretmişti.

Radikal 1960'ların Yeni Solu, kültür alanında ortaya çıkmış olan çeşitli spiritüalizmleri siyasal balastla yükleyerek aşağı yukarı dengeli bir hale getirdi. Sadece sezgi tek başına kampüste siyasal örgütlenme şöyle dursun, Güney'deki kurumsallaşmış ırkçılığa karşı savaşmak için ya da kuzeydeki üniversitelerde serbest konuşma özgürlüğünün bastırılmasını protesto etmek için dahi yeterli değildi. Ulusal düzeyde, harareti bir hal almış mutlak toplumsal devrim düşünceleri, bir dereceye kadar Kaliforniya'nın bohemyasında ortaya çıkan az çok gülünç olan dinsel kültürleri gölgeleyen siyasal bağnazlık oluşturmuştu.

Ne var ki, Yeni Sol'un Kaliforniya'nın karşı-kültürüne dayattığı seküler kısıtlamalar ortadan kalktığında, Mistik Bölge'nin sersem spiritüalizmi geleneksel mıntıkasına geri döndü. Daha da kötüsü, 1970'lerde ve 1980'lerde Amerikalı yaşamı sembolize eden anlamsızlık ve boğucu vasatlıkta anomi haline karşı kısmen bir yatıştırıcı olarak; kısmen de Yeni Sol örgütlerinin yerini alan gurular için son derece kârlı bir gelir kaynağı olduğu için, bu spiritüalizm dışlandığı 10 yıllık dönemin yüksek siyasallaşmış haline karşı militanca bir tavır takındı. Yeni Sol'un en azından kendi iç tartışmaları ve hizip çatışmalarında talep etmeyi becerdiği fikir teatisi ve buna yönelik ciddi tartışma ihtiyacının yerini, giderek, Mistik Bölge'nin önceki nesillere karşı beslediği fantazi dünyası almıştı. Hayalperest 'duygular' akılcılığın 'şaşırtıcı' zorluklarını yerinden ederken, efsane oluşturma ve gizemin sunduğu tatlar, sekülerlik ve entelektüel berraklığın soğukkanlı taleplerini yerinden etti.

Açıkçası, derin ekolojinin Kaliforniya'da, daha doğrusu Mistik Bölge'nin genelinde kök salması için 1970'lerin sonu ideal bir zaman dilimiydi. Tipik Sunbelt üslubuyla, derin ekoloji, herkesin adapte olabilmesine yetecek kadar yüzeysel bir *Weltanschauung* (dünya görüşü) ve tüm sorunlu ruhlar için dinlendirici bir uyku sunmaya yetecek kadar ruhsal olarak ilham verici bir hale dönüşmek için ideal bir slogandı. Gerçekten de, derin ekoloji, siyasal ra-

dikalizme nazaran evde Disneyland ve Hollywood'la çok daha fazla hissedilen bir kültürün entelektüel baş ağırları için mükemmel bir ağı kesiciydi.

Derin ekolojiye öncülük eden Mistik Bölge, Batı medeniyetinin zorlu siyasi ve entelektüel sıkıntılarına karşı çare ve rahatlık arayışında yalnız değildi. Günümüz kültürüne yerleşmiş olan anti-hümanizm, mistisizm ve mizantropi, zamanımızın toplumsal çöküşünde uzun köklere sahiptir. Derin ekoloji, bu çöküşün nedenlerinden biri olmaktan daha çok bu çöküşün bir belirtisidir.

Sonunda derin ekolojinin kampüsten daha geniş bir kamusal alana yayılmasını sağlayan, doğayı korumaya yönelik bir doğrudan eylem hareketiydi. Earth First! (Önce Dünya!), Naess'in 'biyosferik eşitlikçi' ya da 'biyomerkezcilik' kavramlarına manşet niteliği kazandırmıştı.

Desert Solitaire gibi kitapları doğa üzerine okurlardan oluşan geniş bir kitle edinmiş olan Edward Abbey'den esinlenerek, Amerika'nın güneybatısındaki bir dizi oldukça genç vahşi hayat tutkunu, 'ilkel' Amerika'yı olabildiğince korumak ve mümkünse genişletmek için bir doğrudan eylem biçimi olarak 'monkeywrenching' (sabotaj) hareketi başlattı. 'Sabotaj' kavramı, Amerikan çölllerinde dolaşarak, reklam panolarını ve hafriyat ekipmanlarını yıkan ve nihayetinde Glen Kanyon Barajı'nı havaya uçurmak için talihsiz bir girişimi planlayan çevreci sabotajcılardan oluşan bir grubun anlatıldığı Abbey'in popüler romanı *The Monkey Wrench Gang*'den (1975) geldi.

Earth First!, çevreci örgütlerden gelen David Foreman, Howie Wolke, Bart Koehler ve Ron Kezar ile Yeni Sol savaş karşıtı eylemciliği geçmişi bulunan Mike Roselle olmak üzere, 1980'lerde beş erkek tarafından kuruldu. Foreman'ın *Confessions of an Eco-Warrior*'ından yola çıkarak, Earth First! ismi gezegenin önceliğini 'Önce İnsan' gibi 'hümanist' kavramların üstünde ifade etmek için seçildi.¹³³ Bu isim, bir zamanlar Barry Goldwater hayranı ve siya-

133 Dave Foreman, *Confessions of an EcoWarrior* (New York: Crown Trade Paperbacks; 1991), s. 26.

sal muhafazakâr olan Foreman tarafından bulunmuştu ve Roselle de bir daire içinde sıkılmış bir yumruktan oluşan logoyu tasarlamıştı. Foreman'ın koyduğu isim insan türüne karşı mizantrop tutumunu gösteriyorsa, Roselle'in logosu da görünüşte kendi toplumsal görüşlerinin bazılarını türettiği sol geleneğin etkisini yansıtıyordu. Daha sonraları Roselle, muhtemelen mizantropluğu nedeniyle Foreman'la ilişkisini kesmişti.

Örgütsel olarak, Earth First! çevre hareketi içindeki gevşek örgütlenme eğiliminden daha fazlası olmadı. Aslında, ABD'deki faaliyetlerinin çoğu esasen teatraldı. 'Sabotaj' ve 'ekotaj' destekçisi sloganları ile gerçekten ziyade retorik ile öne çıkan grubun manşetlere çıkması da kerestecilik işlerine yönelik sabotaj tehditlerinden dolayı olmuştu. Destekçilerinin hayvan kostümleri giydiği ve büyük, dekoratif pankartlar taşıdığı kerestecilik alanlarındaki bu renkli gerilla tiyatroları, gazetelerin ön sayfalarını oluşturan medyatik fotoğraf fırsatlarıydı.

Earth First! ayrıca, tüm çevre hareketine 'terörist' yaftası yapıştırmaya eğilimli endüstrinin 'çevreci aşırılıkçılara' karşı çıgıllıkları için mükemmel ve çok ihtiyaç duyulan bir hedef haline geldi. Aslında, Earth First!'ün buldozerlerin önüne oturma, ağaç dallarını işgal etme ve orman arazisinin küçük kısımlarını ablukaya alma taktikleri büyük ölçüde sembolikti: hareket, doğayı kirletenler, keresteciler ve inşaatçılar için ciddi bir meydan okumadan daha çok bir medya yaratımıydı. Şüphesiz Earth First!, en azından Foreman'ın öncülük ettiği zamanlarda, geleneksel çevre örgütlerinin taleplerine daha keskin bir uç ekledi ve hatta diğer örgütleri mahcup etmekteydi, ama aslında başardıkları kısıtlı kalmıştı. Bunca iç anlaşmazlık sonrası, Earth First!'ün sağlam veya ayırt edilebilir bir hareket olduğu hala söylenebilir mi, tartışmaya açıktır.

Bununla birlikte, 'destansı' günlerinde, Earth First! üyeleri ve destekleyenleri açıkça anti-hümanist olan belirli görüşleri paylaşıyorlardı. Her ne kadar üyeleri-destekleyenleri (bu ikisi arasında ayırım yapmak zor) çeşitli çevresel gündemlere sahip olsa da, en konuşkan ve tanınmış liderleri açıkça Malthusçuydu ve hatta kaba mizantroplardı. Yeni Sol taktikleri ve logolarına rağmen, sosyal *statü-*

koyu ciddi bir şekilde eleştirmediler. En açık sözlü konuşmacılarının birçoğunun vurguladığı üzere, *Earth First!* toplumsal meseleleri kürklü veya tüylü insan harici olanlar değil de sadece çok küçümse-dikleri insan türüyle ilgili olan ‘hümanist’ meseleler olarak görüyor-lardı. 1980’lerin başlarına gelindiğinde, süreli yayınlarındaki sıkıl-mış yumruk logosu ve *Earth First!*’ün orijinal anlamı ne olursa ol-sun, derginin editörleri ve başyazarları derin ekolojiyi teorik çerçe-veleri olarak benimsemişlerdi ve derginin sayfaları derin ekolojinin ABD’deki önde gelen savunucuları Bill Devall ve George Sessions’a açılmıştı.

1980 ve 1981’de, derin ekolojinin bir hareket veya bir akademik dalga olup olmadığına karar vermek doğrusu zor olurdu. Naess’in *İnceleme* makalesi Kaliforniya’da bile birkaç kampüsün ötesinde bilinmediği için, derin ekolojinin etkisi, Sessions’ın bülteni olan *Ecophilosophy*’yi okuyan ya da akademik konferanslarda Devall’in çalışmalarını dinleyenlerin sayısına bağlı görünüyordu. İşin garibi, 1978’e kadar Sessions’la tanışmayan Naess bile, derin ekoloji ifa-desini daha tutumlu bir şekilde kullanıyordu. Warwick Fox’a göre, Devall, ‘derin ekolojinin temel fikirlerini *derin ekoloji adı altında* uzun uzun [Naess’e göre] ayrıntılandırmış, ve mevcut literatürün çoğunu bu fikirlerle temas noktaları açısından incelemiş ve sınıf-landırmıştı.’¹³⁴

İkinci bir bülten dizisinde, Sessions Naess’ten bile daha geliş-kin bir biçimde, artık derin ekoloji adıyla geçen ‘tipolojiyi’ kurmuş görünüyordu. Spinozacı panteizm ve Asya dinginciliğine olan tut-kusuna rağmen, Naess, geçmişindeki mantıksal pozitivistliğe olan güçlü kökleri muhafaza etmekteydi; daha önceki felsefi eğitimi-ni oluşturan analitik biçimciliğe benzer şekilde, kesin matematiksel ve mantıksal tanımlara sık sık başvuruyordu. Aksine, Sessions, yazıla-rı Naess’inkilerle belirgin bir şekilde tezat oluşturacak kadar şüphe götürmeyen bir mistiktir. Fox’un gözlemlediği gibi:

Derin ekoloji altında [Sessions], Hristiyan Fransiskanle-ri (Benediktin kaynak idaresine karşı); Spinoza’nın felsefesini;

134 Fox, *Transpersonal*, s. 66.

*Martin Heidegger'in geç dönem felsefesini; Robinson Jeffers'in panteist ekofelsefesini; Aldo Leopold'un ekosistem odaklı etiğini; John Rodman'ın ekolojik direncilekolojik duyarlılığını; Doğu süreç felsefesini (Taoizm ve Budizm); Batı süreç felsefesini (Heraclitos, Whitehead, ve Sessions için Spinoza da); çeşitli kabile kültürlerinin ekolojik bilgeliğini tasnif etmişti.*¹³⁵

Kısacası, bu 'tipoloji' eklektik bir karmaşadır. Spinoza, Heidegger'le bir kıyas kabul etmez ve Taoculuk ve Budizm'in 'süreç felsefeleri' olarak kabul edilebilmesi de en kibar haliyle tartışmaya açıktır. Yine de bu felsefelerin hepsinin olmasa bile çoğunun ortak noktası, Norveçli analitik ciddiyet kavramlarından çok, karakteristik olarak Kaliforniyalı 'bilgelik' kavramlarına benzeyen güçlü bir mistik içkin etkilenimdir. Dahası, hiçbir şekilde 'biyomerkezci' (aslında tam tersi doğrudur) görülemeyecek Spinoza ve belki bir iki kişi daha dışında, Fox'un saydığı ilk derin ekoloji düşünürlerinin çoğu esasen usçuluk karşılarıdır.

Bu nedenle, geniş kapsamlı ya da tutarlı bir derin ekoloji teorisini tam olarak oluşturan şeyin ne olduğu bu günlere dahi uzanan bir sorundu. Derin ekoloji literatürü yıllarca akademik makaleler ve Sessions'ın bültenleri ile sınırlıydı. 1980'lerin başlarına gelindiğinde, İngilizce'de aslında açıkça derin ekoloji kitabı olarak isimlendirilebilecek tek bir cilt bile henüz ortaya çıkmamıştı. Derin ekoloji sonraları ne ölçüde "kurulu" bir ekofelsefe haline geldiyse, bu aslında Sessions ve Devall'in bültenler ve konferans tebliğleri ile ulaşabilecekleri esas olarak iki yüz kadar öğretim üyesi ve/veya öğrencileri arasında olmuştu. Günümüzde artan desteğe rağmen, birçok akademik çevreci derin ekolojiye dikkate değer bir şüphecilikle yaklaştı ya da tamamen reddetti. Mistik Bölgenin geri kalanı için derin ekoloji, bir hareket veya tutarlı bir bakış açısı olmaktan ziyade, derin düşünmeyi kasteden bir yorumdu.

Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, derin ekoloji ifadesi, ilk olarak 1984'te Michael Tobias tarafından düzenlenen antoloji kitabının

¹³⁵ Ibid., s. 66-7.

başlığında geçmişti.¹³⁶ Tobias, bu kavramı geniş kapsamlı bir tabir olarak dönemin popüler çevreci literatüründen daha öte arayış içindeki herhangi bir anlayışı ifade etmek için kullanmış gibi görünmekteydi. Devall ve Sessions, *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered* başlıklı bir derleme hazırladıkları 1985'ten önce, İngilizce okur kitlesine derin ekolojinin kesin bir açıklaması sunulmamıştı.¹³⁷ Kitap gerçekten açıklayıcıydı, çünkü o zamandan beri Sessions'ın konuyla ilgili herhangi bir kitaptan daha fazla geliştirdiği derin ekolojinin eklektik tipolojisini yansıtıyordu.

Kendi ifadeleri ile Devall ve Sessions'ın *Derin Ekoloji*'sinin esas tezleri, 'diğer normlardan veya sezgilerden türemeyen iki nihai norm veya sezgidir [...] öz-gerçekleştirme ve biyomerkezci eşitlik.'¹³⁸

Onlardan önceki Naess gibi, Devall ve Sessions da mantıksal düşünceyi değil, sezgilerin terminolojisini kullanır. Sezgiler bir şey hakkında 'duyu' veya duygularımızı oluşturur. Anlık bir kişisel düşünce olarak, sezgiler çok güvenilir değildir; gerçekten de, derin ekoloji profesörlerinin sunduğu özgün *Weltanschauung*'dan da çok daha az bir şekilde, herhangi bir bakış açısı için güvencesiz bir zemin oluştururlar. Örneğin bu benim sezgidir ki Devall'in ve Sessions'ın sezgileri, fazlasıyla yanıltır – bu benim ya da onların çatışan sezgilerinin geçerliliği, sağlamlığı ya da kavrayışı hakkında hiçbir şey söylemez. İlahi rehberlikten yoksun olmakla birlikte, bu çatışmanın okurlarımızın sezgileri dışında nasıl çözülebileceğini göremiyorum.

O zaman, Devall ve Sessions'ın iki nihai normunun, 'olağan (!) mekanik varsayımlara dayanan modern bilim metodolojisi ve çok dar (!) veri anlayışı ile elbette doğrulanamayacağını' söylemesi sürp-

136 Michael Tobias, ed., *Deep Ecology* (San Diego: Avant Books, 1985). O zamanlar, 'Toward a Philosophy of Nature' adlı makalemi de içeren bir antolojinin bu başlığı taşımasını protesto etmişim, yanıt Tobias tarafından antolojinin Garrett Hardin! de dâhil olmak üzere derin ekolojist olmayan pek çok insanı içerdiği güvencesiydi.

137 Bill Devall ve George Sessions, *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered* (Layton, Utah: Gibbs M. Smith, 1985).

138 Devall ve Sessions, *Deep Ecology*, s. 66, vurgular orijinal metnin.

riz olmamalı.¹³⁹ Bu çarpık ve son derece aşağılayıcı ifade, derin ekolojinin 'normlarını' eleştirel analizin ulaşmasının ötesinde bir kapalı bölmede tutarak, derin ekolojiyi bilimin 'metodolojisine' ve mantıksal argümanın meydan okumasına karşı dokunulmaz kılar. Akıllı bir kenara koyarak, derin ekolojistler görüşlerini eleştiren herhangi bir yöntem veya veriyi, muhtemelen sezgisel olarak reddedebilirler.

Bu doğrultuda, derin ekoloji, giderek daha popülerleşen ancak bilimsel yöntemi 'mekanik' olarak niteleyen yanlış benzetmeye başvurur ve bilimsel yöntemin inceleme alanını 'çok dar bir veri tanımı' ile sınırlar. Bu anti-bilimselcilik, Mistik Bölgenin kokulu inziwa alanında iyi gidebilir, ancak 'bilim metodolojisi', çeşitli fikirlerin gerçekliğini ölçmek için, doktoralı veya doktorasız mistik guruların kehanetlerine değil de yalnız deneysel kanıta ihtiyaç duyar. Başka bir deyişle, bilim metodolojisi, düşünceleri kendinden menkul içgüdüsel anlayışlar temelinde değil, gerçekliğe dayalı olarak değerlendirebileceğimiz asgari bir nesnel ölçüt oluşturmaktadır. Bu, meleklerle olan deneyimlerden ırksal 'kirliliğin' faşist korkularına kadar değişen doğaüstü, manipülatif ve tehlikeli otoriter sezgiler tarafından kuşatılmış bir dünyada hiç de önemsiz bir sorun değildir.

Bilim metodolojisi de hep mekanik değildir. Yeniden açıklanması gerektiğine inandığım bir ifade olarak çoğunlukla 'bilimsel yöntem' diye adlandırılan şeyin haricinde, bilimsel analize ilişkin özgül teknikler genellikle bilimden bilime değişir. Bundan dolayı, derin ekoloji, 'bilim metodolojisinin', 'verilerin çok dar bir tanımı' ile sınırlandığı şeklindeki popüler bir önyargı üzerine oynamaktadır. Günümüzde kozmoloji, geniş kapsamlı, oldukça yaratıcı ve hatta diyalektik bir çalışma alanı olup, metodolojisini dar olarak nitelendirmek hafifçe söylemek gerekirse, büyük bir cehaletin ispattır. Evrenin kökenleri, doğası ve geleceği hakkındaki sürekli değişen ve genişleyen vizyonu, bilim kurguda hayal edilen en yaratıcı hikâyelere kafa tutmaktadır.

Kimyaya gelince, 'dağınık yapıları' ile Mistik Bölge'nin en mistik teorisyenlerinin de beslendiği sistem teorilerini türetmek için

139 Ibid., s. 66.

mükemmel bir bilimsel disiplindir. Biyoloji de kendi adına, derin ekolojinin kurucularının içgörülerinin dikkate değer bir biçimde yaratıcılıktan uzak bir biçimde görünmesini sağlayan zengin spekülasyonlar ve deneylerle doludur. Paleoantropoloji, etnoloji ve jeoloji, tek bir makalede, doğa ve insan dünyasının mucizelerine, New Age kitapçılarındaki spiritüalizm ve derin ekoloji üzerine olan tüm ciltlerden daha fazla ışık tutmuştur.

Devall ve Sessions'ın bize söylediği şey, aslında, derin ekoloji olarak adlandırılan, kendi sezgilerine dayanan bir ideolojiye sahip oldukları ve ona meydan okumanın, bilime atfettikleri dar ve mekanik yönleme mahkum olduğudur. Daha da kötüsü, sezgileri, büyük ihtimalle dar ve mekanik bir metodolojiden kaynaklanan rasyonel kriterler tarafından yargılanamaz. Ve asıl sorun burada yatıyor: Biz, Devall'ın ve Sessions'ın kriterleri ile, sezgilerinin rasyonel veya bilimsel incelemesine giremeyiz, çünkü bunu yapmak, kişisel inançlarının otoritesine meydan okuma olacaktır.

Bu nedenle, Devall ve Sessions için, sezgisel normlarının 'derin sorgulama süreci sonunda oluştuğunu ve felsefi ve dini *bilgelik* seviyesine erişmenin önemini ortaya koyduğunu' iddia etmek retoriktir.¹⁴⁰ 'Derin sorgulama süreci', hele burada referans verdikleri Arne Naess'inki gibi yalnızca sezgi üzerine dayanmaz. Eğer Devall ve Sessions'ın 'derin sorgulaması' geçerli deneyim olarak gördükleri dışında deneysel gerçeklik tarafından desteklenemezse, buna meydan okunamaz. Nesnel bilginin öncüllerini (buna bilim de dâhildir) ve mantıksal tutarlılığın gerekliliğini kabul etmeden ki bu ikisi de sezginin ayrıcalıklı iddiaları ile çelişmektedir, kimse bir felsefi ve dini bilgelğe ulaşamaz. Rasyonalite ve deneyimden yalıtılmış bir sorgulama sürecinin sorgulama içerdiği çok söylenemez. Sadece kişisel bir inanişaya dayanıyorsa, bir sezgi doğru veya aksi yanlış değildir.

Bu önemsiz bir husus değil. İnsanlığın, şamanlar, rahipler, şefler, monarklar, savaşçılar, patriarklar, egemen sınıflar, diktatörler ve benzerlerinin birikmiş 'sezgilerini' sarsmaya başlaması binlerce yıl aldı – bunların hepsi kendileri için büyük ayrıcalıklar iddia etti ve

140 Ibid. s. 66, vurgu eklendi.

‘içgüdüsel bilgelikleri’ temelinde altındakilere korkunç bir dehşet saçıyorlardı. Davranışlarını sorgulayabilecek rasyonel inceleme koşullarını ve içgörülerine dair mistik iddiaları sorgulayabilecek hakikatin bilimsel kriterlerini ortadan kaldırdığımızda, toplumsal elitler, herhangi bir dayanağı olmayan inanç sistemleri, irrasyonel gelenekler ile topluma ve dünyaya dair salt öznel görüşleri temelinde bütün halkı boyun eğdirmek, sömürmek ve öldürmek için tüm kartlarını kullanmakta özgürdüler.

Bu yüzyılın kapanış yıllarında çok sayıda sezgi ve irrasyonel inanç sistemi yeniden ön plana çıkmaktadır. Mistik kehanetlerden etnik nefretlere kadar, bu inanç sistemleri modern toplumun geleceğine ve insanların gerçekliği nasıl gördüğüne dair ciddi çıkarımlara sahiptir. Derin ekoloji, bu geriye doğru eğilime tamamen öznel, hatta kişisel ve çoğu zaman gerici olan cesaret verici iddialar ile katkıda bulunmuştur – ve ciddi olarak irdelenmesi gerekmektedir.

Devall ve Sessions sezdiği iki ‘nihai norm’dan ilki, ‘özgerçekleştirme’, daha asi ve tahmin edilemez olandır.

Son yılların karşı-kültüründe, bu Batılı felsefi, dini ve psikolojik anlatımdan daha sık yer bulan çok az terim vardı. Eğer özgerçekleştirme bir şey ifade ediyorsa, bu elbette kişinin kendine özgü ve bireysel potansiyelinin özgür gelişimini ima eder. Bu Avro-Amerikalı benlik ve bireyleşme imgesi yüzyıllardır oluşum halindedir. Devall ve Sessions, bu imgeyi, ‘bu ya da sonraki yaşamda, hedonist haz ya da dar anlamda bireysel kurtuluş için çabalayan izole bir ego olarak tanımlanan modern Batı *benliği*’ şeklinde küstahça karikatürleştirmiştir.¹⁴¹

Batı kültürü, yalıtılmış, hedonist ve maddi olarak egoistlikten çok daha ötede bir bireysellik duygusu geliştirdi. Gerçekten de, bireysel entelektüel ve ruhsal potansiyellerin ifası olarak özgerçekleştirme, diğer birçok düşünür gibi isimleri Devall ve Sessions’ın kitabında dikkat çekici bir biçimde yer bulmayan Sokrates, Platon, Aristo, Aquinas, Rönesans düşünürleri, Luther, Fransız Aydınlanmacıları, Hegel, Marx ve Freud için başlıca amaç olma-

¹⁴¹ Ibid., s. 67.

sa dahi önemli amaçlardan biriydi.

Bu isimlerin kitaplarında görünmemesinin nedeni açıktır. ‘Özgerçekleştirme’ ile Devall ve Sessions, öz-gizleme olarak adlandırılabilecek kendiliğin belirli bir tür dini anlayışını kastettikleri konusunda şüphe uyandırmaz. Onlara göre, ‘Modern Batı benliğinden’ sıyrılmamız ve ‘Kendiliğin’ ‘organik bütünlüğü’ temsil ettiği bir ‘kendi-içinde-Kendilik’ ile bireyin ortadan kalktığı Asyalı geleneksel birey anlayışına dönmemiz gerekmektedir. Daha doğrusu, Devall ve Sessions’a göre “‘bir” ifadesi sadece beni, tek bir insanı kapsamaz’, ‘ancak tüm insanları, balinaları, boz ayıları, bütün yağmur ormanı ekosistemlerini, dağlar ve nehirleri, topraktaki en küçük mikropları vb.’ de içerecek bir kendiliğe dönülmelidir.¹⁴² Tarihdışı kozmolojilerin bitmeyen doğal döngüleri içinde bu kendilik (ya da daha doğrusu, onun yokluğu), kaderi üzerinde kontrolden mahrum bırakılır. Tarihsel olarak böyle bir kendilik çoktandır despotik hükümdarlara ve derebeylerine boyun eğdirilmişti – ayaklanma ruhu bir yana köylülerin, zanaatkârların ve kölelerin kaderlerini dönüştürme arzusunu süzüp tüketen ideolojiler ya da ‘doğal düzen’, ‘doğal güçler’ ve ilahi ya da ‘kozmetik’ güç adına konuşanların hepsi.

Bireyliğin bu kendi kendini *inkâr eden* nosyonu, toplumsal yaşamı seküler hale getirmek ve ‘doğal olarak’ bahsedilmiş güçlerinin olduğu iddiasında bulunan imparatorluk hükümdarlarından kendini soyutlamak için, insanlığın hayvan tanrıları ve ruhlarını nihayet defetmesi gerekliliği ile benzerlik göstermektedir. ‘Düşüncesiz’ bir ‘bütün yağmur ormanı ekosistemleri, dağlar ve nehirler, topraktaki en küçük mikroplar vb.’ ‘topluluğunun’ bir parçası olarak kendini ‘gerçekleştiren’ ‘kendi-içinde-Kendilik’, kimliğini daha büyük bir kozmik bütünlük ile *birleştirmemiştir*, aksine kimliğini, kendine özgü *insan* niteliğini ve bireysel silüetini yitirmiştir.

Dahası, benlik kavramını insan olmayan canlılar ve hatta inorganik varlıklar için de kullanmak, terimin hiçbir kayda değer anlamıyla bir benlik oluşturmamayan bu olgulara antropomorfik bir davranışı varsayar. ‘Vb.’, bizi, bir kere dağlara ve nehirlerle kişilik atfet-

142 Ibid., s. 67, vurgu eklendi.

tikten sonra, ıssız ay, yıldızlar, yıldızlararası uzay ve galaksileri düşünmeye davet etmektedir – ‘kendi-içinde-Kendilik’ mertebesine göre belki de tüm kozmos ile ‘uyum’ ve ‘birbirine bağlılık’ içinde!

Taoizm ve Budizm’in ve bunların Batılı akrabalarının kaba bir Kaliforniya spiritüalizmine dönüşümü, bizi, neredeyse mükemmel bir biçimde, derin ekolojinin üzerinde durduğu diğer ‘nihai norma’ yönlendirir: ‘biyomerkezci eşitlik’. Basit ifadeyle:

*Biyomerkezci eşitliğin görüşü, biyosferdeki her şeyin, yaşama ve büyüme konusunda eşit hakka sahip olması ve daha geniş Öz-gerçekleştirme içinde kendi bireysel gelişim ve öz-gerçekleştirme biçimlerine erişmesidir. Bu temel görüş, ekosferdeki bütün organizmaların ve varlıkların, birbiriyle ilişkili bütünün parçaları olarak, içsel değer açısından eşit olduğu yönündedir.*¹⁴³

Bu çarpıcı doktrin, derin ekolojiyi tam olarak tanımlar. ‘Derin’, sadece yazarların ve takipçilerinin sezgilerinde değil, aynı zamanda birçok varsayımında da olup, her anlamda derindir.

Eğer benlik, derin ekolojistlere göre, yağmur ormanlarıyla, ekosistemlerle, dağlarla, nehirlerle ‘vb.’, birleşmeliyse – veya benim iddiama göre *ayrılmalıysa* – ‘biyomerkezci eşitliğin’ herhangi bir anlamı olması için, bu olguların insanın sahip olduğu entelektüellik, hayal gücü, öngörü, iletişim yetenekleri ve empatiyle uyumlu olması gerekir.

Öte yandan, biyomerkezçiliğin savunucusu olan Robyn Eckersley ile bu tür yeteneklerin gerekli olmadığı, ‘kuşların navigasyon becerilerinin’ insanların geniş yelpazede değişkenlik gösteren zekâsıyla eşit olduğu konusunda hemfikir olabiliriz.

İlk doğanın bizde yakın zamanda en gelişmiş biçimine ulaşmış olan bir şeyi elde etmek için uğraştığı (doğrulanamayan) iddiasında kendi kendine hizmet eden ve kibirli bir şey yok mu – ikinci doğa? Daha adil bir şekilde, biyomerkezci bir yaklaşım, özel yeteneklerimizin (örneğin, oldukça gelişmiş bir

¹⁴³ Ibid., s. 67, vurgu eklendi.

bilinç, dil ve alet yapma kapasitesi) evrim sonucu oluşan mükemmellik biçimi olduğu yerine, sayısız diğerleri yanında (örneğin kuşların navigasyon becerileri, yunusların sonar yeteneği ve oyuncu halleri ve karıncaların yoğun sosyallığı) mükemmelliğin sadece bir biçimi olduğunu basitçe kabul etmek olacaktır.¹⁴⁴

Kuşların navigasyon becerilerine sahip olup olmadıkları ki bu net coğrafi hedefler ile muazzam mesafelere göçlerini müzakere etmeye bilinçli faillik atfeder, ya da aslen gün ışığındaki ve belki dünyanın manyetik alanlarındaki değişimlere tropizma tepkileri bizi burada meşgul etmemelidir. Asıl önemli olan, Eckersley'nin, önceki yüzyıllar boyunca dünyayı bilinçli olarak haritalandıran, matematiksel koordinatlar veren ve manyetik pusulalar, kronometreler, radar ve diğer navigasyon aletlerini icat eden insanların entelektüel güçlerinin temelde itibarını küçültmeye yönelik, genel olarak derin ekolojistlerinkine benzer düşünce yapısıdır. İnsanlar bunu entellektüellik, esneklik ve hiçbir kuşun taklit edemediği tekniklerle yaptılar, yani harika bir ustalıkla; zira yetenek, doğal güçler ve uyaranlara fiziksel tepkilerden daha fazlasını içerir.

Eckersley, kuşların ekseriyetle tropizma tepkilerini insan düşüncesiyle eşit olarak ele aldığı anda, insan aklı ve olağanüstü yeteneklerinin önemini azaltmaktadır. Aynı şekilde, bitkiler fotosentez yaptığı, güneş ışığı ile karmaşık bir biyokimyasal reaksiyon dizisine girdiği için, bitkilerin insan entelektüelliği ile eşit becerilere sahip oldukları söylenebilir. Peki bu tür tepkiler fizikçilerin güneşteki füzyon tepkimelerinin nasıl olduğunu ve biyokimyacıların fotosentezin nasıl gerçekleştiğini anlama yeteneğine gerçekten orantılı mı? Eğer öyleyse, mercanlar ada üretme tekniklerini 'icat ettiler', ve bitkiler de yoğun ormanlık alanlarda güneşe ulaşma teknikleri 'icat ettiler'. Kısacası, insanın entelektüel öngörüsünü, mantıksal süreçlerini ve yaratıcılığını dışsal uyaranlara karşı tropizma tepkileriyle aynı kefeye

¹⁴⁴ Robyn Eckersley, 'Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin', *Environmental Ethics* cilt 11 (Yaz 1989), s. 115.

yerleştirmek, derin ekolojistlerin iddia ettiği gibi insanlığın doğal dünya ile etkileşimini anlamamızı sağlayan ‘derin’ kavrayışı canlandırmak değil, muazzam ölçüde bir entelektüel çamur yaratmaktır.

Eckersley’nin kaba tartışma düzeyi tesadüf değildir; Devall ve Sessions, Warwick Fox’u onaylarak alıntılıyıp, bizi bu sonuca hazırlar: ‘varoluş alanında kesin bir ontolojik ayırım [yapamayız]: İnsan ve insan dışı lemler arasında gerçeklikte iki kola ayrışım yoktur [...] sınırları algıladığımız ölçüde, derin ekolojik bilinç açısından eksik kalmaktayız.’¹⁴⁵

Zannedersem hiç kimse balinalara, bu yeni evrimsel muafiyetten bahsetmemiştir. Yine boz ayılar, kurtlar, tüm yağmur ormanı ekosistemleri, dağlar, nehirler, ‘vb.’ insanlar ile topluluk oluşturduklarının farkında değillerdir. Gerçekten de, yaşam biçimlerinin, ekosistemlerin, mineral maddelerin, ‘vb.’ uçsuz bucaksız derleminde, insanoğlu dışında hiçbir varlığın, kendi türünde olan üyelerle nasıl iletişim kurduklarından bağımsız olarak, ‘kesin ontolojik bölünmenin’ varlığı ya da yokluğu hakkında göründüğü kadarıyla bilgiye sahip olma yeterliliği yoktur. Eğer, Devall ve Sessions’ın inandığı gibi, insan ve insan dışı lemler arasında ‘kesin ontolojik bölünme’ yoksa, bu, abiyotik dünyadaki varlıklar şöyle dursun kendimiz hariç biyosferdeki her tür için bilinmeyen bir durumdur.

Aslında, insan olmayan ve insan arasındaki ontolojik ayırım çok gerçektir. İnsanlar, şüphesiz ki primatlar, memeliler ve omurgalılarıdır. Henüz hayvan derilerinden dışarı çıkamazlar. Organik evrimin ürünleri olarak, genel olarak karmaşık yaşam formlarına zevk, acı ve ölüm getiren doğal değişimlere tabidirler. Ancak, çok önemli bir gerçek vardır ki, sadece insanlar evrim denen bir doğal hadisenin varlığını bilir, daha doğrusu bilebilir; sadece insanlar ölümün bir gerçeklik olduğunu bilir; sadece insanlar öz-gerçekleştirme, biyomerkezci eşitlik ve ‘kendi-içinde-Kendilik’ gibi kavramları formüle edebilir; sadece insanlar geçmiş, şimdi ki ve gelecekteki varoluşları

145 Devall ve Sessions, *Deep Ecology*, s. 66. Doğrusu, Fox’un bu alıntısı derin ekolojiye yönelik eleştirisinden. *The Ecologist*, cilt 14, no. 5-6 (1984), s. 194-200 ve 201-4. Bu durum, Devall ve Sessions’ın bu yorumu derin ekolojinin hizmetine sunmasına engel olmadı.

hakkında genelleme yapabilir ve karmaşık teknolojiler üretebilir, şehirler oluşturabilir, karmaşık heceli bir biçimde iletişim kurabilirler, 'vb.' ! Bu muazzam nitelikleri ve kazanımları, insan ve insan olmayan yaşam formları arasındaki basit derecede farklılıklar olarak adlandırmak ve insan bilincini göçmen kuşların navigasyon becerileri ile eşdeğer tutmak, bu tür saçmalığın profesörlerden değil de çocuklardan beklenebileceği ölçüde ziyadesiyle saflıktır.

Göründüğü kadarıyla, derin ekolojistleri, tüm kollara ayrılma ve sınırlarıyla beraber bu 'bölünme' ile ilgili endişelendiren şey, varoluşunun barizliğinden daha çok, rahatsız ediciliğidir. Basit tekçiliklerini karartmalarının, defetmek zorunda hissettikleri Rene Descartes'ın dualizmine duydukları korku olduğunu varsayabiliriz. İronik olarak, insan olmayan tüm varlıkları tam olarak nefret ettikleri şeylere, antropomorfizmlere etkili bir biçimde dönüştüren Bambi tarzı bir antropomorfizme başvurmaksızın, bu düalizmle başa çıkamazlar. İnsanları insan olmayan hayvanlara dönüştüremezlerse, insan olmayan hayvanları insanlara dönüştürürler. Zira onlara göre, hayvanlar da insanlarla aynı derecede 'becerilere' sahiplerdi. Dünyanın kendi 'bilgeliğinin' olması, vahşi doğanın 'özgürlük' ile eşit sayılması ve tüm yaşam biçimlerinin 'ahlaki' nitelikler sergilemesi, tamamen insanın entelektüel, duygusal ve toplumsal gelişiminin ürünüdür.

Açıkça söylemek gerekirse: eğer insan, insan olmayan varlıklarla 'içsel değer olarak eşit' ise, o zaman insan ve insan olmayan arasındaki sınırlar silinir ve bu bağlamda ya insanlar, çeşitli hayvanlardan basitçe biridir, ya da insan olmayan varlıklar insandır.

Ama sonra, neden derin ekolojinin Disneyland dünyasında olmasınlar?

Desteksiz kişisel inançlara dair ölçüsüz iddialarla okuyucunun kafasını karıştıran Devall ve Sessions, okuyucuları diğer tür türler üzerinde efendi ya da usta değil de biyotik topluluğun 'basit vatandaşları' statüsüne indirgemek için düpedüz insani bir adı olan 'aktif derin sorgulama ve meditasyon sürecine' devam ettiler.¹⁴⁶

146 Ibid.. s. 68.

Devall ve Sessions, insanlara en çok yabancılaşan yorumları vermek için kelimeleri birden çok anlamla kullanır. Hayvan dünyasında demokrasi ne anlama geliyorsa gelsin, insanlar, biyosferik bir demokraside sadece 'basit vatandaşlar' değildir. Derin ekolojistler, *üstünlüğü* 'diğer tüm türlerin efendisi ve ustası' olmakla eş değer kabul edip, otoriter bir kavram olarak görse de, insanlar, diğer hayvansal türlere karşı son derece üstünlerdir. Ancak eğer sözlüğüm doğruysa, *üstünlük* yalnızca rütbede, statüde ve yetki mertebesindeki yüksek konum değil, aynı zamanda 'büyük değer, mükemmelliğin mertebesi; fevkalade' anlamı da taşır. Bu üstünlük, son derece seçici derin ekoloji sözlüğünde olmadığı anlaşılan, ve bir öğretmende ya da bir Zen üstadında bulmayı umabileceğimiz özellikler olarak, basitçe 'daha fazla bilgiye, öngörüye ve bilgeliğe sahip olmak' anlamına gelebilir.

Derin ekolojinin çelişkili varsayımları, sezgileri, antropomorfizmleri ve naif iddiaları bizi topaç gibi döndürmekte. 'Ekosferdeki' herhangi bir 'varlıktan', 'kıymet' veya 'değer' açısından özünde hiçbir farkımız olmadığına dair sezgisel zeminde karar kılmak için 'derin sorgulama' ile iştirake yükümlü tutuluyoruz. Yine de Devall, Sessions, Naess vd. tarafından çok değer verilen derin sorgulama, bizim dışımızda başka hiçbir yaşam biçiminin yapamayacağı bir şey. Ekosistemin büyüklüğü içinde, insanlardan başka hiçbir şey, 'biyomerkezci eşitlikçilik' kavramını dile getiremez, 'haklar', 'içsel değer' veya 'üstünlük' ve 'aşağılık' kavramlarını anlama kabiliyeti-ne dahi sahip değildir. Dil vasıtasıyla ve geniş sözcük repertuarımızdan aklımızda oluşturduğumuz zengin genelleştirmelerle sağlanan soyut düşüncenin kavramsal malzemesinden yoksun hayvanlara ahlak duygusu atfetmek, antropomorfizmin son noktasıdır.

Doğrusunu söylemek gerekirse, eğer ekosferde hiçbir şey değil de sadece 'basit vatandaşlar' olsaydık, davranışlarımızda öfkeli bir olmalıydık, tıpkı bir ayı *Urso-centric* (ayı-merkezci) ya da bir kurt *Cano-centric* (beyaz gri-merkezci) olduğu gibi. Yani, ekosferdeki basit vatandaşlar olarak ve başka bir şey olmayarak bizler, diğer tüm hayvanlar gibi, sadece kendi yaşamımız, rahatlığımız ve güvenliğimizle meşgul olmalıyız. Richard Watson'ın kurnazca belirt-

tiği üzere: 'eğer insanı doğanın bir parçası olarak diğer türlerle eşitlikçi koşullar temelinde değerlendireceksek, o zaman erkeğin davranışı ahlaki açıdan tarafsız olarak doğru kabul edilmelidir' – bu ahlak dışı gibi. Bu durumda, Watson şöyle devam ediyor: 'İnsan türünün diğer türlerin yerinden edilmesi ve neslinin tükenmesine neden olmasında ahlaki veya eksofik olarak yanlış bir şey olduğunu düşünmemeliyiz.'¹⁴⁷

Yine de, derin ekolojistler, biyosferik 'vatandaşlık' adına kesinlikle sadece hayatta kalmakla iştigal etmememizi istemekteler. Basitçe söylemek gerekirse: derin ekolojistler bize basit vatandaşlar olmamızı ve aynı zamanda oldukça olağandışı, doğrusu tamamen olağanüstü düşünmemizi ve davranmamızı bekliyorlar ve hatta buna mecbur kılıyorlar. Bilgece bir makalede, eleştirmen Harold Fromm bu çelişkiyi kayda değer bir özlülükle açıklıyor:

*Biyomerkezcilerin hayvanlar, bitkiler ve mineraller ile birbirine bağlandıkları 'içsel değer', aynı 'Tanrı'nın iradesinin', hiçbir zaman hiçbir şey söylemeyen sessiz bir evren üzerinde insanın kibri tarafından tasarlandığı gibi, arzulu insan ruhu tarafından tasarlanmıştır. [...] 'İçsel değer'in' 'biyomerkezcî' anlayışı, sıradan bir kişisel çıkara göre çok daha narsist bir şekilde 'insan merkezcidir', çünkü kişinin kendisinin değerli olarak algılanan dünyanın arkasındaki kukla oyuncusunu reddederek hedeflerine ulaşmayı ummaktadır.'*¹⁴⁸

Biyomerkezciler olarak derin ekolojistler, bizim, ipleri çeken ve kendimizin çekiyor olduğu gerçeğini görmezden gelen görünmez kuklacı rolünü üstlenmemizi istemektedir.

Eğer insanlar kendilerini sadece basit vatandaşlar olarak görürlerse veya biyosferdeki diğer tüm türlerle eşitlerse, insanlar görünmez kuklacılar olmalıdır: hayvan dünyasında hiçbir yerde bulunmayan etik kanunları tarafından yönlendirilmelidirler ve aynı za-

147 Richard Watson, 'Eco-Ethics: Challenging the Underlying Dogmas of Environmentalism', *Whole Earth Review* (Mart 1985), s. 5-13.

148 Harold Fromm, 'Ecology and Ideology', *Hudson Review* (Bahar 1992), s. 30.

manda, doğanın ahlak dışı dünyasından, kısacası etikten yoksunluktan, hakları ve içsel değerler açısından farklı olduklarını reddetmelidirler. Gerçekten de, derin ekolojistler açıkça insan merkezci bir argümanla, estetik, maddi ve manevi olarak doğal dünyaya karşı böyle bir tavır sergilemekten ‘fayda’ elde edeceğimiz için bizi böyle davranmaya çağırıyorlar. Açıkça insanlar, diğer yaşam biçimlerinden çok radikal bir biçimde farklı olduklarından, bütün biyosferde sadece insanların insan olmayan varlıklar üzerinde ‘haklar’ sağlayabileceği, derin ekolojistlerin aklına gelmiyor gibidir.

Derin ekolojistler bu bilmeceyi çözmeyi denediğinde, çözümleri en iyi olarak safсата ve en kötü olarak döngüseldir. ‘Kültürel nesneler olan ahlak ve değerlerin kullanılması,’ derin ekolojistlerin en mizantroplarından biri olan Christopher Manes’in gözlemiyle, ‘biyomerkezciliğin içeriğiyle çelişir görünmektedir ve yasal haklar kavramının geleneksel olarak kültürün doğa üzerindeki *zaferi* ya da Kantçı terimlerle görevin içgüdünün üzerinde olması ile bağlantılı olduğu düşünüldüğünde, kuşkusuz ki doğanın haklarından bahsetmek yersizdir.’¹⁴⁹ Hakların, ‘kültürün doğa üzerindeki *zaferi*’ olarak küçültücü bir ifadeyle nitelendirilmesine rağmen, ‘yasal haklar’ genellikle kültür yasalarına karşı zıt konumda olabilen ‘etik’ ve ‘değerler’ ile zorunlu olarak ya da çoğu zaman aynı kefiye koyulabilir değildir. Dahası, insanoğlunun yokluğunda, Doğa, kendi kendine herhangi bir haklar sistemi yaratamaz ve bu bizi hala bir bilmececinin içinde bırakır. Manes bunu çözmek için, Naess’in ‘benliğimizin, sadece egomuz ve ahlak kurallarının üzerinde etki ettiği toplumsal benliğimizi değil, aynı zamanda ekolojinin kendisi ile daha geniş bir özdeşleşmeyi de içerdiği’ yorumuna başvurur. Açıkça konuşmak gerekirse: bu, ‘derin’ bir cevap değil, saf retoriktir. Aslında, ‘egomuzu ve toplumsal benliğimizi’ genişletmek, zorunlu olarak diğer yaşam formları, dağlar, nehirler, vb. olarak ‘ekolojiyle daha geniş bir özdeşleşmeye’ sebep olmaz. Benliğin, muhakkak herkesi kapsayan doğal dünyaya zıt olarak kurulmadığı, diğer *insan* benliklerine karşı biçimlendiği birçok kişilik örneği vardır.

Başka bir ideolojik stratejide, Manes ‘Ekolojik Benlik kavramında insan çıkarları ve doğal çıkarların kaynaştırıldığını ve gele-

149 Christopher Manes, *Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization* (Boston: Little, Brown & Co., 1990), s. 147-8.

neksel hak ve değerler söylemine başvurmaya gerek olmadığını' ileri sürer. 'Biyosferin *bütünlüğü*, *kendi kişiliklerimizin bütünlüğü* olarak görülür; doğal dünyanın hakları ise *insan ve insancıl olma hakkımızda* işaret edilmektedir.'¹⁵⁰

Bu, teslim bayrağı anlamına geliyor. 'Doğa'ya', etik açıdan bile tanımlanabilen hangi 'çıkarlar' atfedilebilir? Bunlar, 'içsel değeri' tüm diğer yaşam formlarınıninkine eşit olan 'basit vatandaşlar' olan insanların çıkarı ile nasıl 'kaynaştırılır'? Biyosferin 'bütünlüğünü' oluşturan nedir? Doğal dünyanın 'hakları' neden 'insan ve insancıl olma hakkımızda' işaret edilmektedir? Eğer insan ahlakından ve 'insan çıkarlarının' antropomorfik bir kavramsallaştırmasından değilse, 'çıkarlar' ve 'bütünlük' fikirleri nereden geldi?

Toplumda var olan haklar, ahlaki eleştiriler, bilgelik ve felsefenin, sanki insanlık olmaksızın meydana çıkıp tek başlarına varlıklarını sürdürebilirler gibi, mekanik olarak biyosfere aktarılması, insanlığın doğal dünya ile olan etkileşimini fena halde gizemli hale getirmek ve bu belirgin bir biçimde insana dair olan bu kavramların zengin içeriğini etkisizleştirmektir. Tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlarından yoksun bırakılan bu toplumsal fikirler ve uygulamalar, ucuz sloganlar haline dönüştürüldü. Bu bağların elden çıkarılması, insanlığın doğal dünyayla ilişkilerinde ve insan ile toplumsal dünyadaki insan arasında kullanılabilecek ciddi bir ahlakı formüle etmeyi imkânsız kılar. Sezgisel bir bulutta yüzen soyutlamalara indirgenmiş olan 'değerler', 'haklar' ve 'insancıl' davranışlar, basitçe bu kavramların insani kökenlerini atlayan bir *de facto* dualizmde gerçek olandan daha aşkındır ve aslına bakarsak kaçmaya çalıştığı bu kökenlere esir düşer. Manes'in Warwick Fox'u hatırlatarak yazdığı gibi, bu ekolojik ahlakın asıl amacı, sanki doğal dünya ile ilgili ahlaki emirlere uyabilen sadece ve sadece insanoğlunun kendisi değilmiş gibi, 'insanoğlunu merkezi konumundan etmektir.'¹⁵¹

Derin ekoloji, insan ruhunu önemsizleştirirken, en temel ilkelelerini desteklemek için insani cazibeye büyük ölçüde bağlıdır. Dahası, devasa boyutta gizemli kendi-içinde-Kendiliğin insanın birey-

¹⁵⁰ Ibid., s. 148, vurgu eklendi.

¹⁵¹ Ibid., s. 147.

selliğini soğurması, gerici bir mesajı devam ettirir. Bireylerin neredeyse hiçbir kontrolünün olmadığı toplumsal güçler ve kurumların saldırıları sonucu kişilik duygusunun köreldiği bir kitle toplumunda; güçsüzlük çığır açan bir toplumsal patoloji haline geldiğinde; kadınların, beyaz olmayanların, yoksulların ve imkânı kısıt olanların, çokuluslu şirketlere, gayrişahsi bürokrasilere ve devlete karşı ellerinde özerklik ve özgürlük namına ne kaldıysa teslim etmeleri istendiğinde; ‘insanoğlunun merkezi konumundan edilmesi,’ korkutucu oranda bir kültürel ve toplumsal barbarlığa yol açmıştır.

Eşit derecede rahatsız edici şey, birçok derin ekolojistin teşvik ettiği açık mizantropidir. Örneğin, Christopher Manes’e göre, insanlık çevrenin ‘*nispeten harcanabilir bir parçasıdır*.’¹⁵² İnsanlığa dair böylesi aşağılayıcı görüşler, derin ekolojinin en önemli kuramcılarının yazılarındaki insan yaşamına karşı soğuk kayıtsızlık ve acıma ile birbirine benzer. Şu ikilemi düşünün: aktif bir çingiraklı yılan, bir ailenin evini mesken tutar ve burada yaşayan çocuk için büyük bir tehlike oluşturur. Baba, yılanı öldürüp öldürmeyeceğini ya da çocuğunun ölümünü riske atacağına karar vermelidir. Çoğu insan için bu zor bir karar olmaz; ama derin ekolojistler için, çocuğun ve yılanın yaşama dair temel gereksinimleri eşittir. *Simple in Means, Rich in Ends* (1990) adlı kitabında böyle bir olaydan bahseden Bill Devall, bu tür kararların alınabileceği, ‘tür tarafsızlığı’ ilkesi geliştirir. Devall’ın ilkesi şu şekildedir: ‘Gerçek çatışmaların çözümünde adalet, ancak insanlara insan olduklarından dolayı özel bir ayrıcalık verilmediğinde gerçekleşebilir.’ Bu ilke gereğince, insanlar, bu tür problemlerle başa çıkarken, sadece ‘insanlar olduklarından’ dolayı kendilerine ‘özel ayrıcalıklar’ verilmeyeceğini kabullenmelidir.¹⁵³ Çingiraklı yilandan birkaç ısılıkla kurtulmuş olan çocuğun babası, yılanı öldürmeyi tercih ederek, Devall’ın sitemine maruz kalıyor: ‘Ünlü on üçüncü yüzyıl hikâyesinde Aziz Francis’in kuzey İtalya’da bir kurt ve köylüler arasında barışı sağladığı gibi, babanın da çingi-

152 Ibid., s. 71, vurgu orijinal metnin.

153 Bill Devall, *Simple in Means, Rich in Ends: Practicing Deep Ecology* (Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1990), s. 176.

raklı yılanla barış yapmasını istedim.¹⁵⁴ Ne yazık ki, bizler Francis gibi Tanrı'yla özel bir iletişim hattı olan 'azizler' değiliz.

Devall'in sadece aptal olduğundan şüphelenmesek bile, kitabının kapanış sayfalarında katıksız mizantropi ortaya çıkar: 'Metropollerde yaşayan yüzlerce milyon insana sırtımızı çevirirsek, merhametten yoksun ve mizantrop görünürüz (!). Ancak, bir seçim yapılması gerektiğinde, nesli tehlike altında olan türlerin ve hayvanların yanında savaşmak, derin ekoloji prensipleri ile tutarlı görünmektedir.'¹⁵⁵ – ve 'yitik hümanistlerin' endişesi olan kalabalık şehir sakinlerinin kötü durumunu muhtemelen göz ardı etmektedir. Devall'in kentler hakkında endişeleri, sadece 'vahşi hayvanların' (!) yokluğu değil, aynı zamanda 'kentli elitlerin' 'materyalist ideolojileri ve nihilizmi' ile ne kadar güç kullandıklarıdır. Devall'in görüşüne göre, bu eğilim de ayrıca 'Latin Amerika ve Afrika'dan, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'ya büyük ölçekli göçleri' dik kafalı bir şekilde savunacak olan, sadece 'yitik hümanistlerin' bir kaygısıdır.¹⁵⁶ Bu tür görüşler, Birinci Dünya'da Üçüncü Dünya'dan gelen beyaz olmayan insanlara karşı yoğunlaşan gerici ideolojiyi anımsatmaktadır.

Son olarak, derin ekoloji, Devall ve Sessions'a göre, nüfusta ki büyümenin gıda üretimini geride bıraktığına dair uyarıları, 'endüstriyel/teknolojik iyimserlik dalgası tarafından göz ardı edilen' Malthus'un kalıcı mirasının varisidir.¹⁵⁷ Bundan dolayı, derin ekolojistler, *Overshoot*'un yazarı William Catton, Jr.'ı 'ekolojik taşıma kapasitesi' kavramını kullandığı için övdüler ve bize 'radikal ekolojist Paul Ehrlich'in 1960'lardaki çalışmalarını önceden gören' ve çevre krizini 'açıkça telaffuz eden' William Vogt'u hatırlattılar. Vogt'un nüfusu azaltmak için Üçüncü Dünya ülkelerine antibiyotik verilmemesi formülünden ise söz edilmedi. (bkz. 3. Bölüm)¹⁵⁸

Derin ekolojinin mizantrop yönelimi, akademik çevre baskısından muaf ve Naess, Devall ve Sessions'tan daha açık sözlü olan,

154 Ibid., s. 177.

155 Ibid., s. 189.

156 Ibid., s. 189.

157 Sessions ve Devall, *Deep Ecology*, s. 46.

158 Ibid.

Earth First!’ün kurucu düşünürleri tarafından mantıksal sonucuna götürüldü.

Yüz kızartıcı bir kader anı, *Earth First!*’ün şüphe edilemez lideri David Foreman’la 1986 yılında Bill Devall tarafından yapılan ve Avustralyalı bir süreli yayın olan *Simply Living*’de yayımlanan bir röportajda gerçekleşti.¹⁵⁹ Devall’in röportaja girizgâhı, Foreman’a duyduğu hayranlık bakımından eşsizdi. Devall şöyle demişti: ‘(Foreman’in) alıntılarında biri, John Muir’den aylar ve insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili. Muir, yüz yıldan fazla bir süre önce, aylar ve insanlar arasında bir savaş çıkması durumunda, aylar tarafından savaşılmaya çok hevesli olacağını yazdı. Foreman: “O gün geldi ve aylar için hizmete giriyorum” diyor.’

Devall, Foreman’a ilk, ‘Derin ekoloji ve Earth First! arasında ki ilişki nedir?’ sorusunu sordu. Foreman’ın cevabı şu oldu: ‘Bence derin ekoloji, *Earth First!*’ün felsefesidir. Hemen hemen aynı şeyler, [ama] ben EF!’ün, derin ekolojinin *özel bir biçimi* olduğunu düşünüyorum.’ Bununla birlikte, kader anı, Devall’in yönelttiği şu soru sonrasında oluştu: ‘Nüfusun önemli bir konu olduğunu düşünüyor musun?’ Foreman’ın cevabı buydu:

İnsanlara Etiyopya’da yapabileceğimiz en kötü şeyin onlara yardım etmek, en iyi şeyin de doğanın kendi dengesini aramasına, insanların açlıktan ölmesine izin vermek olduğunu söylediğimde, bunun korkunç bir şey olduğunu düşündüler. Ama alternatif olan da, asla bir ömür boyu yaşamayacak olan bu yarı ölü çocukları gidip kurtarmanız. Bu çocukların gelişimleri eksik kalacak. Ve on yıllık bir zaman diliminde gerçekleşecek olan şey, iki kat daha fazla insanın acı çekip ve ölecek olmasıdır.

Bu merhametli düşünceleri, Latin Amerika’dan ABD’ye göç konusunda bir görüşü izledi. ‘ABD’nin, Latin Amerika’daki sorunlara yönelik bir taşma supapı olmasına izin vermek, hiçbir şeyi çözüyor. Sadece, ABD’de sahip olduğumuz kaynaklara daha faz-

159 Bill Devall, ‘A Spanner in the Woods’, David Foreman ile mülakat. *Simply Living* içinde, cilt 2, no. 12 (1986-87), s. 3-4. *Simply Living* Avustralya’da

la baskı yapıyor. Vahşi doğamızın daha fazla tahrip olmasına, suyun ve havanın daha fazla zehirlenmesine neden oluyor ve Latin Amerika'daki sorunlara yardımcı olmuyor.' ABD'de derin ekolojiyi yayan üç saç ayağından biri olan Devall, bu ifadelere itiraz edecek bir şey bulamadı; daha doğrusu, şu yardımcı soruyu sunarak, Foreman'ın kaygısının meşruiyetini kabul ediyor gibi görünüyor-du: 'Ana akım çevre grupları nüfus sorunuyla neden ilgilenmediler?'

Foreman'ın akıl hocası Edward Abbey, bu röportajı takip eden tartışmalara etnik şovenizm, daha doğrusu nativizm unsurlarını soktu. Abbey şöyle yazdı:

*Amerika'ya daha fazla göçü durdurmak için pek çok neden var. Bununla birlikte, nadiren bahsedilen, kültüredir: Bugün içinde yaşadığımız ABD, kusurlu bir şekilde gerçekleşmiş olsa da gelenekleri ve idealleri ile Kuzey Avrupa uygarlığının bir ürünüdür. Ülkemizin, bizim ülkemizin, Latinleşmesine izin verirse [...] daha katı bir sınıf sistemini, patronaj siyasetini kabullenmek durumunda kalacağız [...] ve toplumsal değişimin olağan araçları olarak suç ve şiddete daha fazla bel bağlamak zorunda kalacağız.*¹⁶⁰

Başka bir yerde bu konuyu tekrarladı:

*Belki de sürekli devam eden sanayi ve nüfusta büyüme, insan mutluluğuna giden doğru yol değildir. [...] Bu durumda, Amerika vatandaşları olarak, milyonlarca aç, cahil, vasıfsız ve kültürel-ahlaki-genetik olarak zayıf insanın kitlesel akınına dur çağrısında bulunmayı düşünmek, bizim için akıllıca olabilir.*¹⁶¹

'Genetik olarak zayıf', o kadar mı? İnsanın bağırsı geliyor: gerçekten mi!

Öyle ki, bu düşüncelere ve Foreman-Devall röportajına cev-

160 Edward Abbey, editöre mektup, *Bloomsbury Review* (Nisan-Mayıs 1986), s. 4.

161 Edward Abbey, 'Immigration and Liberal Taboos', *One Life at a Time*, Please (New York: Henry Holt and Co., 1988), s. 43.

ben yazdığım 'Toplumsal Ekoloji "Derin Ekolojiye" Karşı: Ekoloji Hareketi için bir Meydan Okuma' adlı makale, *Earth First*'ün çeşitli sayılarında zalimce sertlikle karşılandı ve komünistlikle suçlandı.¹⁶² Akademik derin ekolojistlerin, Foreman'ın *Simply Living* röportajında dile getirdiği mizantrop ve nativist görüşlerden bu güne kadar kendilerini ayırtırıp ayırtırmadığını sadece merak edebilirim.¹⁶³ Benim müdahalemden sonra bile, Arne Naess, Bill Devall, George Sessions ve Warwick Fox'un Foreman'ın pozisyonunu çeşitli derecede vurgularla reddetmeleri, bildiğim kadarıyla bir yıl aldı.¹⁶⁴ Daha sonra, Foreman, benimle bir tartışmasında, şiddetli mizantrop formülasyonlarını geri çekmiş görünüyordu. Yaklaşık iki yıl boyunca, çevre basını, Foreman'ın *Simply Living*'teki görüşleri ile benim görüşlerimin taraftarları arasındaki eleştiriler ve karşı eleştirilerle yankılanıyordu ve bu güne kadar da tamamen sakinleşmediler.¹⁶⁵ Sessions'ın Foreman'ın görüşlerinden ayrışmasının ise aslında kuşkulu olduğu ortaya çıktı. 1992 yılında Foreman'ın yeni dergisi *Wild Earth*'te yazan Sessions, şunları söyledi:

162 Murray Bookchin, 'Social Ecology Versus "Deep Ecology"', *Green Perspectives*, no. 4-5 (Eylül 1987). *Earth First!* (1 Kasım 1987) s. 17- 22. Edward Abbey ile aramdaki tartışma için, bkz. Utne Reader (Ocak-Şubat 1988), s. 4-8 ve (Mart-Nisan 1988), s. 7.

163 George Bradford da Foreman'ın mülakatını ilk eleştirenlerden biriydi 'How Deep is Deep Ecology?' ilk basımı *Fifth Estate* (Sonbahar 1987) içinde ve daha sonra aynı başlıkla kitapçık olarak basıldı (Ojai, CA: Times Change Press, 1989), s. 49. Yine de Bradford derin ekolojinin yaban hayatına yönelik inancına soğuk değildi. Teknolojik yeniliklere, en önde gelen derin ekoloji kuramcılarından bile daha muhalif olarak şunları yazmıştı: 'Derin ekoloji, vahşi ve özgür olan her şeyi seviyor, bu yüzden bu makaleyi yazmayı zorlaştıran duruma karşı derin ekolojistlere yakınlık hissediyorum.'

164 Bkz. Bill Devall, 'Deep Ecology and Its Critics'; George Sessions, 'Ecocentrism and the Greens: Deep Ecology and the Environmental Task'; ve Arne Naess, 'A European Looks at the North American Branch of the Deep Ecology Movement', hepsi *Trumpeter* içinde, cilt 5, no. 2 (Bahar 1988). Ayrıca bkz. Warwick Fox, 'The Deep Ecology-Ecofeminism Debate and Its Parallels', *Environmental Ethics*, cilt 11 (Bahar 1989), s. 20-1, not 38.

165 Foreman'la tartışmam kitap olarak basıldı, *Defending the Earth* (Boston: South End Press, 1990).

1987'de Murray Bookchin ve Sosyal Ekoloji grubu Earth First! ve Derin Ekoloji Felsefesi'ne saldırdı. Etiyopyalıların açlıktan ölmeye terkedilmesi ve Doğa'nın nüfus kontrol cihazı olarak AIDS'le ilgili münferit Earth First!'çülerin bazı gelişigüzel ifadeleri, (gezegende çağdaş insanın nasıl dengesiz olduğu mesajını vermek için, şok edici potansiyelinden dolayı bir dereceye kadar başvuruldu) Bookchin'e ihtiyacı olan fırsatı sağladı.¹⁶⁶

Sessions'ın, daha önce terk ettiği Foreman'ın tutumuyla dayanışma ifadesi, zar zor yoruma layıktır. *Simply Living* röportajı yayımlandığında, bildiğim kadarıyla, Foreman, Devall veya derin ekoloji 'hareketi' içinde yer alan diğer aydınların hiçbiri de Foreman'ın gözlemlerini sadece şok edici potansiyelinden dolayı aktarmaları bir yana dursun, 'gelişigüzel' olarak nitelendirmiyordu. Tam tersine, Foreman ve destekçilerinin çoğu, bu sözleri militanca savundu.

Derin ekoloji ve literatürünün çoğu, Nasyonel Sosyalizm'in yükselişinden önce, Almanya'da Fritz Stern ve George Mosse tarafından anlatılan gerici görüşleri korkutucu bir şekilde anımsatmaktadır.¹⁶⁷ Earth First!'ün militan günlerinde 'Pleistocene Geri Dön!' gibi haykırıışlar, hiçbir hayvanın sahip olamayacağı bir ahlakı uygulaması için insana hitap etse bile, insanın benzersizliğini inkâr eden bir zihniyete katkıda bulunur. Aynı zamanda, derin ekoloji, insanlığı oldukça değersiz görür. Derin ekoloji literatürü, insanlığın gezegendeki bir 'kansere' olduğu ve doğal dünyaya insan müdahalesinin şeytani olduğu ithamlarıyla doludur. Çağımıza ızdırap veren toplumsal hastalıklar ile bu hastalıkların toplumun doğal dünyayla olan ilişkisinin belirlenmesindeki rolleri arasında neredeyse hiç bağlantı kurulmamıştır. Lynn White, Jr'ın, şu andaki çevresel sorunlarımızın Hristiyanlığın doğal dünyaya tepeden bakması gibi kültü-

166 George Sessions, 'Radical Environmentalism in the 90s', *Wild Earth* (Sonbahar 1992), s. 66, vurgu eklendi.

167 Bkz. Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961); ve George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich* (New York: Grosset and Dunlap, 1964).

rel kökenlerden kaynaklandığı şeklindeki temel varsayımını kabul eder.¹⁶⁸ Bu argüman, toplumun doğal dünyayla olan ilişkisini basit psikolojik terimlere indirgemektedir. Buna göre, bireyler olarak kendi başımıza düşüncelerimizi ve yaşam alışkanlıklarımızı düzeltirsek, muhtemelen biyosferin kabul edilebilir ekolojik alışkanlıklara sahip ‘basit vatandaşları’ olabiliriz. Ekolojik kriz ve kaynaklarına dair, sosyobiyoloji ve eko-mistisizm gibi bu kişisel bakış açısının etkileri, kamuoyunun dikkatini ekolojik bozulmanın toplumsal kökenlerinden, dini bir bakış açısına olmasa da psikolojik bir tartışma seviyesine kaydırdı.

Derin ekolojistlerin belki de toplumsal yönden en ilgilisi olan Arne Naess, toplumsal fikirleri ele aldığı vakit, adeta aşırı tutarsızlıklar içine düşer. *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*’de Naess’in iddiasına göre, ‘derin ekolojistler, komünizmden ziyade şiddet karşıtı anarşizm yönünde ilerlemektedir. Çağdaş şiddet karşıtı anarşistler, açıkça politik üçgenin yeşil yönüne yakındır.’ Bundan sonra Naess, görünüşteki nazik anarşizminden, ‘muazzam ve katlanarak artan insan nüfusu baskısı ve birçok yerde savaş ya da savaş benzeri koşulların varlığında, bazı *oldukça* güçlü merkezi siyasal kurumların varlığının sürdürülmesinin kaçınılmaz olduğu’ iddiasına doğru çabukça savruluyordu.¹⁶⁹ Gerçekten de, bu çok talepkar görünmesin diye, ‘yerel özerklik düzeyi ne kadar yüksekse, temel yeşil siyasete yönelik yerel sabotajı geçersiz kılmak için o denli *güçlü merkezi otoritenin* gerekli olduğunu’ eklemişti. “‘Yerel özerklik düzeyi ne kadar yüksekse’, ‘merkezi otoriteye’ olan ihtiyacımız o kadar yüksektir” ifadesindeki ‘İmalı deyiş’ unsuru bir yana, güçlü bir merkezi otorite için böylesine çağrılar, not düşülsün, Avrupa’da aşırı sağcı ‘çevrecilerin’ temel amentüsünü oluşturmaktadır.¹⁷⁰

Naess’in güçlü bir devlete olan bağlılığı göz önünde tutulursa, özgür seçim, kendine özgü davranış, kişisel yetenekler ve bireysel-

168 Lynn White, Jr., ‘The Historic Roots of Our Ecologic Crisis’, *Science*, cilt. 155 (10 Mart, 1967), s. 1203-7.

169 Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 157, vurgu eklendi.

170 Naess, *Ecology, Community*, s. 157, vurgu eklendi.

liğe ne olur? Ya da, bu hususta 'şiddet karşıtı anarşizmine' ne olur? Ve eğer içinde 'kendiliğin' çözülmesi gereken Kozmik 'Kendilik', bir insanüstü organizma, bir 'bütün', bir 'bütünlük' müdür? Bu durum, kastlar etrafında şekillenmiş geleneksel aileler ve topluluklardaki kişisel kimlikleri siler, derin ekoloji, 'Doğa Haklarını' sürdürmek adına kolaylıkla güçlü bir merkezi devlet için bir ideoloji haline gelebilir.

Eko-mistisizm, ortaçağcılığa geri dönüş gibi görünen bir ölçekte Anglo Amerikan ve Alman bilinçliliğine bela olan, daha geniş bir yelpazedeki mistisizmlerin bir parçasıdır. Gerçekten de, spiritüalizmin ve mistisizmin giderek genişleyen manzarasında önde gelen ideolojilerden bazıları olarak [ruhsal, ç.n.] kanal olma gibi fenomenler, astroloji, feng shui, tarot, Jungçu arketip psikoloji, infantilizm ve melek bilim gibi olayları görmezden gelirken, İslami ve Hristiyan köktencililiğinin yükselişiyle ilgili kaygılarını dile getirecek kadar kendini beğenmiştir.

İki yüzyıllık aydınlanmacı hümanizme ve akılcılığa rağmen, son birkaç on yıl, halkın kayda değer bir kısmının doğaüstü ve insanüstü kültlere yöneldiği korkunç bir gerilemeye şahitlik etti. Örneğin, Amerikalıların yüzde 90'ından fazlası, doğaüstü bir tanrının varlığına inanmakta. Benzer bir sayı, ruhlarının ölümsüzlüğüne inanmakta ve yakın zamandaki kitaplardan bir sızıntıya göre, birkaç kişi bu inancı 'ölüme yakın' deneyimlerle 'test' etmiştir. Amerikan halkının yüzde altmış yedisi 'altıncı hissi' (extrasensory perception - ESP) deneyimlediğini iddia etmekte; yüzde 42'si, ölümlerle temas kurduğunu (ya da kurmakta olduğunu) kabul etmekte; yüzde 31'i geleceği görebilme gücüne sahip olduğunu iddia etmektedir ve yüzde 29'unun şu ya da bu şekilde kehanetleri vardı.

Bu araştırmayı 1980'lerin sonunda Chicago Ulusal Düşünce Araştırma Konseyi ile birlikte yürüten Andrew Greeley şöyle diyor: 'Araştırmalarımız, doğaüstünü deneyimleyenlerin, entelektüel olarak kabul edip etmediklerinden bağımsız olarak, her şey olabileceklerini ancak dindar deliller veya psikiyatrik vakalar olmadıklarını göstermektedir. Çoğunlukla bunlar eğitim ve zekâda normların biraz üstünde ve dini bağlılıkta ortalamanın biraz altında sı-

radan Amerikalılar.¹⁷¹ Avrupalılar da bu sorunun katı bir biçimde Amerikaya özgü olduğu konusunda kendini avutmamalıdır: Batı Avrupa'da ölçek ABD'de olduğu kadar büyük olmayabilir, fakat mistisizmin kıtada hızlıca büyüdüğüne dair ilk izlenimlere göre bulgular vardır.

Gerçekten de, Nobel fizik ödülü kazanmış olanlar ve yüksek kültürün diğer önde gelen isimlerinin, tanrıların ve ruhların varlığını ciddiyle tartıştığı bir dönemde, Greeley ve arkadaşlarınınca araştırılan daha az eğitilmiş, sıradan insanlar arasında neler olup bittiği hususunda ürpermek için nedenimiz var. Kendi inançlarıyla ilgili araştırma yapan *doğaüstü* âlem heveslileri, kamuoyu zihnindeki algılarıyla ilgili biraz hayal kırıklığına uğrayabilirler.

Birleşik Devletler, hakikaten doğaüstü inanışlar ve kocakarı ilaçları ile kaynamakta. Radyo ve tv yayınları, çoğu zaman şüpheli teolojik geçmiş ve hatta daha da fazla şüpheli ahlaka sahip olan kökten-ci vaizlerle doludur; medyumlar ve astrologların (birçoğu 'profesyonel' dernekler! tarafından kendi mesleklerini icra etme ruhsatına sahip olan) reklamları her yerdedir. Bu tele 'görüşçüler', tipik olarak dakikası 3.95 dolarlık (4 dolar ile karşılaştırıldığında kelepir!) uygun bir ücret karşılığında telefon üzerinden yaşam ve kader hakkındaki içgörülerini sunmaya hazırdır. Bu tür meblağların, günlük gazetelerin astroloji sütunlarından ya da *Miracles* (mucizeler) gibi isimleri olan dergilerden derledikleri öneri ve tahminlerle iş yapan, çoğu cimri mistiğin hevesini kaçırmaması yine de muhtemeldir. Bu yayınlar, çeşitli yollarla bağırıp çağırarak Tanrı'ya dair görüşlerini belirten ve dünya dışı insanlarla iletişim kurduklarını iddia eden kişilerle röportaj yapan 'kanaat belirleyicilerinin' rahatsız edici yaygınlıklarıyla darmadağın haldedir. Süpermarketlerdeki tabloid gazeteler, Mısır mumyalarının canlanmasıyla, en küçük çocuğu yarı-balık yarı-insan olan ebeveynlere kadar her şeyi kutlamaktadır.

Şüphesiz ki mistik inanışlar, Birleşik Devletlerde elmalı turta, Britanya'da balık ve patates kızartması, Almanya'da küçük tombul

171 Andrew Greeley, 'Mysticism Goes Mainstream', *American Health* (Ocak-Şubat 1987), s. 47-9.

sis gibi ya da belki de her yerde McDonald's hamburgeri gibi, Avro-Amerikan yaşamının bir parçasıdır. Antik Roma'ya, orta çağ dünyasına ya da Reform'a bakarak, bu inanışların nasıl kolayca, evrenselci dinler ya da şeytanbilimlere dönüştüğüne dair kanıtlar bulmaya ihtiyacımız yok. Utah'taki kendi bölgesinden Amerika Birleşik Devletleri'nin her yerine ve yurtdışındaki birçok ülkeye yayılan Son Zaman Azizler Kilisesi'nin (Mormonlar) patlayıcı büyümesi, aslında yaşam ve maddenin 'sırlarının' ortaya çıkmış olduğu bir çağda yaşayan insanların artan bölünüşünü gösteriyor. Mary Eddy Baker'in, modern tıbbı, İncil'in emirlerinin iyileştirici gücü lehine reddeden Hristiyan Bilimi öğretisinin etkisi, Mark Twain'in, Mormonizm ve Hristiyan Bilimine dair iğneleyici kitaplarının etkisini aşmaktadır. Yine de, Hristiyan bilimi sadece bir asırdır oluşum halindedir, Mormonizm ise dünya çapında sadece son iki nesil önce ortaya çıkmıştı.

Günümüz inanışlarını eşsiz bir fenomen haline getiren şey, geçmiş dönemler gibi seküler bir bilginin olmadığı zamanda değil de tersine bu türden bilginin fazlasıyla var olduğu bir zamanda ortaya çıkmalarıdır.

Mistik ve özellikle akılcılık karşıtı ve anti-hümanist inanışlar yaygınlaşmakta, çünkü gittikçe daha fazla insan, belli belirsiz olsa bile, gerçekliğin doğası hakkında çok fazla şey bilmekte ve bildiklerinden korkmaktadırlar. Bilim ve akıl, insanlara, etraflarındaki dünyayı daha iyiye veya kötüye doğru değiştirmek için muazzam güçleriyle beraber, kendi kendilerine olduklarını 'söyledi'. Metafizik ve yüksek kültürün etkisini abartmayalım diye, akademisyenler tarafından bu kavramların çoğu vurgulanmış olmasına rağmen, insanların sorunu Hegel ve Nietzsche'nin onlara 'Tanrı öldü' ya da Max Weber'in 'dünyanın büyüğü bozuldu' demiş olmaları değildi.

Modern tarikatçıların birkaç Nietzsche'yi okumuştur belki, Hegel'i daha da azı okumuştur, Weber'le aşına olmaları ise muhtemel değil. Akademisyenlerin, kendi ilgi alanlarını akademisyen olmayan kitlelerinkine karşı avutması kibirdir. Dahası, tarihin gösterdiği gibi, 'Tanrı yaşıyor' ve dünyanın 'büyülü' olduğu inancıyla insanlar oldukça korkutucu davranabilirler ve omuzlarında kıtlıktan

savaşa berbat ızdırapların yükünü çekebilirler. Halen devam ettirdikleri veya bıraktıkları arkaik inançlardan çok daha önemli olan, insanlık durumunun kendisindeki çelişkilerdir. Teknolojinin maddi bolluk, güvenlik ve ıkona sıkına çalışmaktan özgürlüğe dair muazzam vaadi, insanlığın çoğu için yerine getirilmemiştir ve mevcut durumdan kaçmaya yönelik bir isteği doğuran, ideolojik hiper gerçekliğin gücünden ziyade, büyük ölçüde, toplumsal gerçekliğin gizemli bir hale getirilmesidir.

Basitçe söylemek gerekirse: modern insanlar, eski zamanlarda atalarının kalplerini dolduran aynı özveriyle geleneksel inançlara bağlı kalıyorlar. Militanca bir ateist Komünist devletin yıkılmasının ardından Rusya’da dinin muazzam canlanması, 1917 ile 1980 arasında iki nesil ‘sosyalist’ yeniden eğitimin ardından burjuva kötü kalpliliği ve anti-Semitizmin büyümesiyle birlikte, inanç sistemlerinin sadece inanç sistemleri olduğundaki zayıflığını ispatlar. İnsan davranışını ve hatta insanların sahip olduğunu iddia ettiği inançları, inançların kendisinden çok daha fazlasını açıklamak durumundadır.

Çoğu insan için, gerçekten önemli olan, inançlarının etraflarındaki gerçeklikle tutarlı olup olmadığıdır. Eğer tutarlı değiller ise insanlar inançlarını değiştirebilir, gerçekliği açıklayan aydınlanmacı bir hümanizmi ya da gerçeklerden kaçmalarına izin veren batıl inançları benimseyebilirler. Kendi zamanımızda inanç sistemleri özellikle zayıftır, çünkü toplumsal dünya herhangi bir ideolojiyi uzunca bir süre ayakta tutamayacak ölçüde çok hızlı bir şekilde değişmektedir. Günümüzde kabul edilebilir görünen bir ideoloji, daha üzerinde durulmadan ve popüler zihnin derinliklerine yerleşmeden önce, yarın modası geçmiş hale gelebilir.

Bu hızlı toplumsal dönüşümlerin sonucu, köklü geleneksel ideolojilerden ziyade inanışların, ciddi olarak üzerinde düşünülmüş olan kanaatlerden ziyade daha hafif mitlerin ve en önemlisi, yarım yamalak inanılan ve örtü gibi rahatça kenara fırlatılan ve kolaylıkla kabul edilen saçmalıklardan oluşan inanışların dünyasında yaşıyor olmamızdır. Psikik istikrarsızlık, büyük ölçüde, modern toplumsal ve teknolojik istikrarsızlığı yansıtır. Bir çılgınlık ne kadar aptalcay-

sa, ideolojik bir oyuncak olarak benimsenmesi ve daha sonra gelip geçici bir saçmalığa dönüşmesi o kadar olasıdır. Geleceği, insanlara, rasyonel kontrole ihtiyaç duyan ve yönetimi gizemle örtülmüş gibi görünen, değişen bir dünyanın taleplerinden kurtulmalarını sağlayıp sağlayamayacağına bağlıdır. Böylelikle, eko-mistisizmden çeşitli teizmlere günümüz inanışları, abartılı iddialarına rağmen hiçbir şeyi ‘yeniden büyüleyici hale getirmemektedir’. Geniş anlamda, akılcı bir yaşam tarzına yönelik potansiyellerinin bir ekolojik, toplumsal veya askeri felaketçe yarıda kesilmediği durumlarda, er ya da geç bir biçimde, samimi ve laik bir anlayışla uğraşacak olan, aşırı derecede mobil bir gerçeklikten kaçınmanın aracıdır.

Psikolojik olarak gerçeklerden kaçınma süreci 1970’lerin başından beri fazlasıyla gündemdeydi. Kökleri, siyasal yönünü kaybettikten sonra hızla kişiselliğe, kişisel gelişim için sürekli değişen bir ‘her derde deva’ yığınınına ve ‘Beatnik’ (avare) gençliğinden miras kalan bir mistisizme yönelik parçalara ayrılan, 1960’ların karşı-kültüründe bulunabilirdi. 1977’de *Psychology Today*’in izni ile yayınlanan bir ‘kişisel gelişime dair her şeyin kitabı’, yüzden fazla çeşitli kendini bulma, yatıştırma ve/veya geliştirme stratejisini listelemekteydi.¹⁷² Bu stratejilerden bazılarının, oldukça kısa ömürleri sonrası modası geçmiştir; bazıları neredeyse tamamen psişik ve toplumsal atalet ile marjinal olarak kalmaktadırlar; epeyce bir kısmı şimdi ‘yerleşik’ teknikler olarak kabul edilmiştir; ve yine bir kısmı da bütünlükleri içinde yarı-dini ve dini inanç sistemleri haline gelmiştir. Çoğu durumda en büyük başarıları, her biri gelişmiş ‘yeniden büyüleme’ ya da terapi için diğerlerine sinerjik olarak katkıda bulunan, ‘kullanılabilir’, ‘pratik’ ve mümkün olduğunca ‘değiştirilebilir’ olmalarıdır.

Akupunktur, tabii ki antik çağın prestijine sahiptir. Tıpkı eski Yunanlıların uzun tarihi nedeniyle Mısır’ın bilgeliğin pınarı olduğunu düşündüğü gibi, şamanizm, tantra ve yogayı da yanında sayabildiğimiz akupunktur, eski Oryantal kökenli soy ağacını paylaş-

172 Katinka Matson, *The Psychology Today Omnibook of Personal Development* (New York: William Morrow & Co., 1977).

maktadır. Ancak, 'her şeyin kitabının' çoğu, geleneksel, hatta uzun zaman önce terkedilmiş olup da yüzyıl sonu yeni yüzyıl başı tekrar kullanıma sokulan inançların ürünü olan 'eski-yeni' mistisizm ve teizmlerce yerinden edilen ve altın çağı çoktan geçmiş olan 1970'lerin popüler teknikleri ve inanç sistemleriyle doludur. Bakıldığında, gençlikle, peri masalları dünyasına ve yaşamın çocukluk evrelerine düzenli bir geri çekilme ile damgalanmışlardır. Esas olarak bunlar, tüm evreleri, acıları ve talepleriyle birlikte, eleştirel inceleme ve entelektüel büyümeye kapalı olan ilkel şeylerdir.

Örnek bir ilkel moda, yetişkinliğin deneyim, akılcılık ve sorumluluk ile lekelediği bireyin 'içsel doğası' üzerine odaklanan özel hayatın masumiyetini yitirmesi düşüncesi etrafında şekillenmiş bir inanç vasıtasıyla, onlarca yıl önce doğmuş olan bir ruhsal tavrı simgeleyen, 'içteki çocuğun' arayışıdır. Neo-Freudyen çocuksu polimorfizm, Jungçu arketipler ve benzer kavramlar ile anlamlandırılan bu tavrın kökenleri, hatta çocukluk masumiyetine ve utangaç uysallığa, olgunluk ve olgunluğun dünya hakkındaki fazlaca medeni şüphelerinin üstünde bir değer veren bir Hristiyan öğretilerine kadar uzanabilir.

Yetişkin izleyiciler için bir çizgi dizi olan *The Simpsons*'ün yeni popüleritesi gibi, yeni infantilizm de yaş ve tecrübe sınırlarının ötesinde, psişede hâlâ varlığını koruyan emme içgüdüsüne başvuruyor gibi görünmektedir. *Newsweek*'in bildirdiğine göre, "‘Baby boomer’lar", sürekli gençler gibi, gerçek gençler ise bebekler gibi davranıyor'. Revaçta olan bir New York dans kulübündeki bir meyve suyu barında, adamın biri, bir köşede 'pijama, Donald Duck sırt çantası ve Dr. Seuss tarzı beresiyle çılgınca kendinden geçmekte. Dans salonunda neredeyse herkes emzik, boncuk, oyuncak bebek benzeri heykelcik ve oyuncaklarla oynuyor. Yirmili yaşlarının başlarında gülbüz bir inşaat işçisi şöyle diyor: "Yine küçük çocuk olmak zorundayız. O hayat çok güzeldi. Sadece emiyordun."¹⁷³

İnfantilizm, özellikle her yaşta yetişkin için tasarlanmış oyuncak ve oyun satan, son moda mağazalarda sürmektedir. Sadece çocuk

173 Ned Zeman. 'Who Let the Inner Child Out?' *Newsweek*. 28 Aralık 1992, s. 67.

kolyeleri değil, devasa Panda ayılar da uykuya giden yolculukta tüylü şeylere sarılmak isteyebilecek orta sınıf bir erkeğe veya kadına sunulmaktadır. Eğer nostalji sayılmıyorsa, 'London Bridge Is Falling Down' gibi şarkılar ile yavaş yavaş uykuya dalmak için kasetler satın alınabilir. *Batman* ve *The Flintstones* gibi baby boomer'lar çocukken popüler olan çizgi filmlere dayanan filmler, bugün rekor sayıda yetişkin izleyici çekmektedir.

Bu çocukça davranışlar eğer dünyaya dair bilgimizi geliştirmiyorsa, ölüme yakın deneyimler yaşadıklarını söyleyen insanlar, bir sonraki yaşamın iyi biteceği konusunda bizi temin etmektedirler. Görünüşe göre herkes cennette iyi karşılanacaktır. Artan sayıda makale, kitap ve radyo ve televizyon röportajları, sonraki yaşamın hatlarını açıklamaktadır. Ruhun ölümsüzlüğünden şüphe duyanlar için ise ölüme yakın deneyimlerin çoğu, aslında bu tarz kitapların satış rakamlarına bakıldığında, okuyucunun bu dünyevi çile dünyasında kalmak için halen neden istekli olduğuna dair şaşırmamıza neden olan, yaşamın geçici olarak sona erdiği an sonrası davetkâr bir şekilde parlayan bir ışığı tasvir etmektedir.

Eko-mistisizm kültürlü kesim için olabilir, ancak melekbilim herkes içindir. İncil teolojisinin modern Yuppi ve pleb kültürüne doğru bu genişlemesi, bazı din adamlarının endişe duymasına neden olmuştur – hepimizin doğrudan iletişim kurabildiği meleklerimiz varsa, din adamlarına ne ihtiyacımız var? Her halükarda, *Time* dergisindeki birkaç yazarın baş makalesinin başlığını anarak, 'aramızdaki melekler' ile halk arasında büyüyen cazibe, modern mistik Zeitgeist'in sadece görünmez ve metafizik olana değil, aynı zamanda somutluk ve dokunurluğa nasıl yaslandığının bir örneği olarak kabul edilebilir.¹⁷⁴

Din adamlarının kaygıları bir yana, diğerleri gibi Harvard İlahiyat Okulu ve Boston Üniversitesi gibi prestijli kurumlar da melekler üzerine dersler sunmaktadır ve büyümekte olan inanan dinleyici kitlesinin potansiyeli yabana atılmamalıdır. Yakın zamandaki bir Time/CNN telefon araştırması, Amerikan halkının yaklaşık yüzde

174 Sam Ellis et al., 'The Angels Among Us', *Time*, 27 Aralık 1993, s. 56-5.

70'inin meleklerin var olduğuna inandığını gösteriyor. Yüzde 55'lik bir kesim, meleklerin, tanrının yarattığı ve tanrının dünyadaki aracılığı olan, daha yüksek ruhsal varlıklar olduklarına inanmaktadır. Başka bir yüzde 15'lik kesim, ölen insanların ruhları olduklarına inanmaktadır. Sadece yüzde 7'lik bir dilim meleklerin hayal gücünün bir ürünü olduğuna inanırken, yüzde 18'i onları sembolik olarak önemli bulmaktadır.

Melekler can sıkıcı biçimde görünmez oldukları için, bazı teknikler onları somutlaştırmaya mecbur etmek için açıkça önemlidir. Meleklerin dokunulabilir kılınmasını sağlamak için gerçek bir endüstri gelişti. *Time*'ın yakın zamanlı bir makalesinde denildiği üzere:

Modern tecessümlerinde bu kudretli elçiler [melekler], kolayca sindirilen, bir lokmalık varlıklara indirgenmiştir. Kortutucu melek sınıfı, oyuncak bebek gibi melek tasvirlerine dönüşmüştür. Tanrı ve kurallarından fazlasıyla boğulanlar için, teologların ileri sürdüğü üzere, melekler kullanışlı tavizler olup, adeta yumuşak tüylü ve krema gibi tatlılara benzeyen, nazik, yargılayıcı olmayan varlıklardır. Aynı zamanda melekler, aspirin gibi herkesin erişimine açıktır. New Jersey Mountainside'daki evinden AngelWatch adında bir bülten yayımlayan Eileen Feeman'ın iddia ettiği üzere, 'her birimizin bir koruyucu meleği vardır'. 'Onlar, tehditkâr olmayan, bilge ve yaşayan varlıklardır. İsteyip istemediğimizden bağımsız olarak bize yardım önerirler. Ama çoğunlukla onları görmezden geliyoruz.'

Eğer görmezden gelirsek merhametsiz oluruz ve ayrıca yirminci yüzyılın kapanış yılları, yakın zamanda, on üçüncü yüzyılda ortaçağdaki atalarımızın onlara vermiş olduğu ilgiden daha fazla ilgi gösterebileceğimizin hissini veriyor. Yazarlar, biçimleri ve yanılma payları, ilgimizi çekmelerinin nedenleri, melek karşılaşmalarının doğası ve işlevleri hakkında ciddi spekülasyonlar yapmaktadırlar. Teologlar şimdi, 'melekbilimin' önemsizleştirilmesinin öyle bir noktaya eriştiğinden şikâyet etmektedirler ki konuyla ilgili *Time*

muhabirleri, ‘melekleri evcil hayvanlara dönüştüren, okuyucuları kendi iç meleği ile temas kurmaya davet eden veya kendi “melek psikoterapistlerini” çağıran, ya da kendilerini yetiştirmekte olan melekler olarak gören popüler yazarlar, ucuza kaçak maneviyat ticareti yapıyorlar’ diye belirtmişlerdi.

Bu büyüleyici alana giren yeni üyeler, ‘*Meleğinize Sorun*’a başvurarak ‘[kendi] yaşamlarını kolaylaştırmak ve geliştirmek için cennetin elçileriyle çalışma konusunda pratik bir rehber’ edinebilir. Sadece 10 dolar karşılığı böylesine hükmedici bir güce sahip olmak, mevcut standartlarda adeta sudan ucuzdur.¹⁷⁵ Gerçekten de, kitap kapağı şu şekilde tanıtımını yapar: ‘Eğer bu kitabı aldıysan, melekler şimdiden sana dokundular’, ki bu da kitabı satın alma ihtiyacını ortadan kaldırabilir. Ama almalısınız, içinde kürek kemiğinden filizlenen süslü kanatları olan, şirin, adil, açık kahverengi bir kadın meleği bulacaksınız. Kitabın içindeki çizimler, meleklerin, kendilerini ‘katmanların müziğine’ alıştırmak için mi veya karşı yönden yaklaşan trafikten kaçınmak için mi olduğu belli olmayan bir nedenle, trompet çaldığını gösterir.

Kitabın çoğu, nasıl ‘meleklerle sorabileceğimiz’ üzerine ya da daha fazla ilham verici bir şekilde, ‘Grounding (odaklanma)’, ‘Releasing (kendini serbest bırakma)’, ‘Aligning (aynı hizaya gelme)’, ‘Conversing (meleklerle konuşma)’ ve ‘Enjoying (tadını çıkarma)’ gibi alt bölümlere ayrılan [ve bu bölümlerin baş harflerinden oluşan, meleklerle iletişime geçme sürecini tanımlayan, ç.n.] ‘GRACE (İnayet) Süreci’ ile ilgili pratik bilgilerle doludur. ‘Meleklerle bağlantı kurmanın ince ayarı’, ‘melekler ile mektup yazma ve rüya görme’, ‘hedeflerinize ulaşmak için meleklerle birlikte çalışma’, ‘dinlenme ve tedavi sürecinde melekler ile birlikte çalışma’ ve eğer bütün bu esaslar yetmediyse, ‘bütün ilişkilerde melekler ile çalışma’ ile nasıl ‘Meleklerle ortaklık’ içinde çalışılacağını öğrenebilirsiniz. Gerçekten de, yükünüz bir meleğin üstesinden gelmesi için çok ağır olmasın diye de, kitap ‘melekler ile gruplar halinde çalışma’ başlıklı bir bölümle kapanır. Yazarlar, meleklerle seslendiğimiz yolu dinleye-

175 Alma Daniel, Timothy Wyllie, ve Andrew Ramer. *Ask Your Angels* (New York: Ballantine Books, 1992).

bilelim diye bir teyp cihazı kullanılmasını tavsiye etmektedir; böylece, teknolojik çağ tanrısallığa ve kutsamalarına girmiş olmaktadır.

Bu tür bir zihniyet, Sör James Frazier'ın *The Golden Bough*'da açıkladığı ve dikkate değer ölçüde detayla tasvir ettiği bir bakış açısı olan, sempatik büyü uzmanlık alanında yer almaktadır. İlkel soyu oldukça bellidir: melekler, muhtelif tanrılardı ve daha önce, insanların şamanlar ve rahiplerin yardımıyla kendi zengin hayal gücünde yoktan yarattığı ruhlardı. Eğer Hristiyanlık insanları 'meleklerin' biraz altında derecelendiriyorsa, onlar gerçekte hiçbir şeyin altında değildir ve eğer dünyayı 'yeniden büyüleyici' ya da 'kutsal' hale getirmek, hiçliğe bakmak ve dünyayı kendi hayal gücünün ürünleriyle doldurmak anlamına geliyorsa, aydınlanmacı hümanizm de insanlığın gerçekliğe bakmasını ve dünyadaki kendi yerini anlamaya çalışmasını talep etmektedir.

5. İlkel Efsanesi

Avrupalı sömürgecilerin yerli halklara uyguladıkları suistimal-ler hakkında örtük bir uzlaşmaya varılmasının ardından, 'ilkelin' gerçekçi ve sempatik bir görünümünü elde etme olasılığının, 'ilkel' olanı soylu vahşilerin postmodern bir parodisine dönüştüren çeşitli eko-mistikler, medeniyet karşıtları ve daha genel olarak, kendini 'ilkelci' olarak tanımlayanlar tarafından içinin boşaltılması gerçeğinde çelişkili bir ironi vardır.

Bugün Avro-Amerikan ilkelcileri, yerli halkların yaşamları ve kültürlerine yönelik anlayışımızı, onlara insanüstü, cennet gibi boyutlar atfederek fena halde çarpıtmışlardır. Görünüşte ilkel yaşam tarzlarını 'basit yaşam' ve 'doğaya yakınlık' modellerine dönüştürerek, yalnızca kabile kültürlerini, toplumsal uyum ve erdemin romantik karikatürlerine dönüştürmekle kalmadılar, aynı zamanda ayrıcalıklı, şehirli beyaz insanların öykünmesi gereken bir standart olarak şahlandırdılar.

Bu romantikleşme son derece naif olmakla kalmamaktadır, aynı zamanda yerli halklara, gerçek sorunlarını, ihtiyaçlarını ve daha iyi bir gelecek için umutlarını küçümseyen ideolojik bir yük getirmektedir. Daha da kötüsü, 'soylu vahşi' miti, Avro-Amerikalı tasdikim itibarına ve tanımladıkları haklara sahip olmak için yerlileri üstün varlıklar olmak, gerçekten de davranış ve düşüncede neredeyse melek gibi erdemli ve örnek olmak durumunda bırakır.

Yerli 'ilkellerin' karşı karşıya olduğu gerçeklikler ile Avro-Amerikan ilkelcilerinin kendilerine dayattıkları ağır beklentiler arasındaki bu çelişki, fazlasıyla somuttur. 1970'lerin ortalarında Ku-

zeybatı Yerli toplulukları somon yetiştirmek ve toplamak için teknolojik olarak sofistike yöntemler kullanmaya başlamıştı. Yıllar süren ihmal ve yoksulluktan sonra elde ettikleri başarılar, takdire şayan olduğu kadar dokunaklıydı. Washington, Bellingham'da katıldığım bir konferans sırasında, benim şaşkınlığıma, bazı beyaz eko-mistikler ve ilkelciler onları modern teknolojik, muhtemelen 'ekolojik olmayan' yöntemleri kullandıkları için yerin dibine soktular. Yüzyıllar boyunca 'vahşiler' olarak aşağılanmış ve sömürülmüş olan Yerlilere, artık çok medeni oldukları söyleniyordu. Gelişmiş su ürünleri yetiştiriciliği tekniklerini benimseyerek, eko-mistik gök kubbede yüksek merteye için kalifiye olamadılar. Daha önceki ilkel oldukları için kötülen bu insanlar, artık ilkel olmadıkları için kötüleniyordu.

Bu tarz eko-mistik ve ilkelci kibir bugün salgın haldedir. İlkelcilik, şüphesiz, (endüstriyel ve teknokratik olarak tanımlanmış) medeniyetin toptan reddedilmesinden, 'ilkel duyarlılık' ya da 'tinsellik' tarafından yönlendirilen medeni uygulamalarla uzlaşıya kadar değişen yüzlere sahiptir. Nitekim yazıları Earth First! için ilham kaynağı olan ve kendinden menkul 'radikal' çevreciler tarafından saygıyla atıf yapılan Edward Abbey de yakın dönem yazılarında 'daha yüksek bir medeniyetin yaklaşan restorasyonunu', mevcut askeri-sınai medeniyetlere nazaran tercih ettiğini ifade ediyordu. Bu tercih kesinlikle her ilerici standartla övgüye değer bulunacaktır. Ancak Abbey'nin 'yüksek medeniyeti', ortaya çıktığı üzere, 'sayıca mütevazı dağınık insan topluluklarının balıkçılık, avcılık, yiyecek toplama, küçük ölçekli çiftçilik ve hayvancılıkla', yani birbirleriyle çelişiyor gibi gözüken mesleklerin tuhaf bir karışımıyla ('yiyecek toplama' ile 'küçük ölçekli hayvancılık' işbirliği?), yaşadığı [yaşayacağı] bir medeniyettir. Yeni 'ilkeller, yani vahşi doğanın bir oyun alanı değil, doğal ve doğuştan evleri olduğu insanlar, yılda bir kez, terk edilmiş şehirlerin harabelerinde, ahlaki, manevi ve entelektüel yenilenme için büyük festivallerde bir araya geleceklerdi.'¹⁷⁶ 'Terk edil-

176 Edward Abbey. 'A Response to Schmookler on Anarchy'. *Earth First!*, 1

miş şehirlerin harabeleri', aynı zamanda 'ahlaki, manevi ve entelektüel bir yenilenme' için hakir görülen oyun alanı ve işin garibi 'yüksek medeniyetin' festivalleri için sahne haline gelmişti – şehir hayatını herhangi bir şekilde yerine oturtması gereken bir mekân!

Tüm uyumsuzlukları ve kentin evrenselleştirici tarihsel rolünü kavramadaki başarısızlığına rağmen, Abbey'nin tassavvuru hiçbir şekilde bu son moda ilkelciliğin en uç örneği değildir. *Earth First!* destekçileri yaygın olarak üzerinde 'Pleistocene Geri Dön!' yazan, adeta kamyon arkası yazıları taşımaktalardı. *Earth First!*'ün eski editörü olan John Davis'in yazdığı gibi, 'Earth First! hareketi içinde birçoğumuz, insanların şimdilerde gördüklerimizin aksine, daha çok on beş bin yıl önceki gibi yaşadıklarını görmek istiyor'. Bu da Christopher Manes'in güzelce ifade ettiği gibi, 'kabile halklarının tarımsal ekonomilerinin yerine geçecek olan avcı-toplayıcı tür' anlamına gelir.¹⁷⁷ Modern insanlığın neden doğrudan doğruya Sunbelt şehirlerinden geç Paleolitik döneme doğru düz bir çizgi çizmesi gerektiği, çözmek için okuyucuya bırakacağım bir meseledir.

Eko-mistikler ve ilkelciler tarafından verilen örneklerden yola çıkarak, 'ilkel' duyarlılıklar, Amerikalı Kızılderililere atfedilen inanç ve uygulamalara karşılık gelir. Kızılderililerin Arkaik uygulamalar ve 'Paleolitik' görüşlerle böyle tanımlanması, Avro-Amerikalı ilkelcilerin beklentileri ile bu yücelttikleri halklar arasında sert ihtilaf-lara yol açmıştı. Eko-mistikler, ilkelciler ve derin ekolojistler, yerli Amerikalıların sulama amaçlı olarak nehirlerden gelen suyu yönlendirme ve kabile topraklarında kereste toplama haklarına karşı çıkmışlardı. Avrupalı yerleşimciler tarafından toprakları çalınan ve kültürleri yıkılan, soykırımcı saldırılara kurban edilen, av ve verimli toprağa serbest erişimi engellenen yerli halklardan şimdi, eğer eko-mistiklerin kendi istedikleri yapılırsa, beyaz dünyanın doğal karşıladığı ve kabul ettiği ayrıcalıklar olarak 'teknokratik-endüstriyel' destek sistemlerini reddetmesi bekleniyordu.

Son derece sofistike bir teknolojiyle daha da sertleşen rekabetçi bir 'serbest teşebbüs' ekonomisinin, yerli halklar ya da Avro-

¹⁷⁷ Christopher Manes, *Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization* (Boston: Little, Brown & Co., 1990), s. 237.

Amerikalılar için arzu edilen şey olduğu iddiasında bulunmuyorum. Tam tersine, sermaye birikimine ve kâra odaklanmamış bir hayat tarzını savunmaktayım. İlgî ve alaka bakımından ayrıcalıklı azınlığı merkeze alan ‘teknokratik-endüstriyel’ toplumun da tarafını tutmuyorum. Aksine: insan hayatı, sanat, idealler ve ekolojik ve insani olan bir tinsellik ile zenginleştirilmiş değilse anlamsızdır.

Ancak maddi güvensizlik ve zahmetle yüklü bir hayat tarzı, insan hayatını anlamlı ve yaratıcı kılan bireysel ve toplumsal özgürlüğün – aslında bu, kuvvetle muhtemel zengin bir ekolojik duyarlılığı teşvik edecektir – gelişmesine yardımcı olamaz. Maddi yönden yoksun, mideleri boş ve toplumsal olarak imkânları az olan insanlar, vahşi yaşamın ve ormanların bozulmamışlığı ile çok ilgili olacak gibi değildirler. İhtiyaçları olan şey, diğer yaşam biçimlerinin refahını düşünmeden önce yiyecek ve iyi bir yaşamdır.

İdealleştirilmiş ‘ilkel’ bir dünyaya dönmeye çalışarak, ekolojik bir duyarlılık bulunamaz. Tarih öncesi döneme ait grup ve kabile toplumlarında, insanlık neredeyse tamamen kontrol edilemez doğal güçlerin ve gerçekliğin açıkça yanlış ve anlaşılması güç tasavvurlarının insafına kalmıştı.

Eko-mistikler gibi, ilkelciler de kamuoyunun dikkatini, toplumu rasyonel hatlar boyunca ciddi bir şekilde yeniden inşa etme görevlerinden, uzun süredir kayıp geçmişe atfedilen, şüpheli ve çoğu kez icat edilmiş kırsal kültürel davranışlara doğru kaydırıyorlar. Muhtemelen hiç varolmayan, bozulmamış ve ilkel bir geçmişin ef-sanevi kavramlarını, hem yerli hem de Avro-Amerikalı halklar için henüz kazanılmamış bir geleceğin hümanist bir tasavvurunun yerine geçirmeye çalışıyorlar.

Yerli yaşamı anlamak, paleoantropoloji ve antropolojinin sağladığı kanıtlara dayanarak, gerçekten bildiğimiz şeye karşılık gelen ‘ilkel’ ve medeniyet arasındaki *dengeyi* bulmamızı gerektirir. Bu sorun, Paleolitik atalarımızın yaptığı ya da düşündüğüne inanmak *istediğimiz* şeylerin hayalci anlatımlarıyla bir kenara atılamaz. Buzul çağındaki insanlar ve var olan yerliler hakkında sahip olduğumuz kanıtlar, kendi koşullarına göre ciddiyetle incelenmeli, hüsnükuruntudan etkilenmemelidir.

İlkel dünyaya atfettiğimiz doğal özellikler ve uygar dünyaya atfettiğimiz sentetik özellikler her ne olursa olsun, eski Viktoryen dönemin şeytani yerli vahşi imgesi ve çağdaş eko-mistik imge olarak meleksi yerli *aziz*, artık değer veremeyeceğimiz mitlerdir. Modern medeniyet, büyük ölçüde efsane üzerine kurulmuş bir geçmişin içinde çözünemeyecek kadar dinamiktir. Gelecek bir iki nesilde, insanlığın teknolojik, bilimsel ve endüstriyel olarak son üç asırdan daha hızlı bir şekilde ilerlemesi muhtemeldir.

Fakat bu değişiklikler hangi *yönde* olacak? Toplumun içinde ve toplum ile doğal dünya arasında hassas bir denge yaratan akılcı bir geleceğe doğru mu olacak? Ya da daha önceki egemenlik sistemlerinin bile mülayim görünmesini sağlayan otoriter ve sömürücü bir toplumsal düzene doğru mu?

Eğer ilkelciler 'doğaya yakınlıktan' bahsetmek için *ilkel* kelimesini kullanıyorlarsa, *ilkel kültür* tabiri basbayağı bir oksimorondur; ilkellik, kültür veya toplum için neredeyse hiç 'doğal' bir olgu değildir, daha ziyade birinci doğaya ait bir olgudur.

Hayvanlar az çok toplumsal olmalarına rağmen, sosyallikleri bir toplumun varlığının kanıtı değildir. *Toplum*, insanoğluna özgüdür. *Toplum* ile belirgin olarak yapılandırılmış ve değişebilir kurumları arasında ve *topluluk* ile organizmalar arasındaki basit, çoğu kez ayırmamış ilişkiler arasında önemli bir fark vardır. Toplamlar, iyi ya da kötü bir şekilde kurumlarını sağlamlaştırıp yerleşik hale getirmekle beraber, insan eylemi ile *değiştirilebilirler*, hayvan toplulukları ise ya arı kovanı gibi genetik faktörlerin ürünüdür ya da nispeten biçimsiz ve dengesizdirler. Kurtlar, Afrika köpekleri ve babunlar gibi insan olmayan hayvanlar aslında çok sosyal olabilirler; fakat su samurları tarafından istiridye kabuklarını açmak için taşların *bu amaçla özel* kullanımının veya termitlere ulaşmak için şempanzelerin dalları kullanmasının, özenle şekillendirilmiş kalıcı veya yarı kalıcı uygulamalarıyla bir teknoloji (veya antropologların adlandırmasıyla bir araç kiti) oluşturmalarının ötesinde, sosyalliğin sonucu olarak bir *toplum* meydana gelmez. Açıkça insana dair bir olgu olan, yeniden şekillendirilebilen veya radikal olarak değiştirilebilen toplumsal kurumların yokluğunda, insan olmayan hayvanlar, gruplar

oluşturabilir ve dağılılabirler; ancak 'sosyal böcekler' gibi genetik sebeplerle toplanmalarından ayrı olarak, en düşük seviyede bir yapı ve sürekliliğe sahiptirler.

Bu yüzden hiçbir kültür, tam olarak biyolojik anlamda 'doğal' değildir. Kuşkusuz bir kabile kültürü, çevresinin nispeten bozulmamış olması nedeniyle 'doğaya yakın' olabilir, ancak üyelerinin genellikle, doğal evrim tarafından şekillenen, kendilerinin bulundukları yerlerden başka hiçbir yaşam alanı hakkında haberleri yoktur. Bunları çevreleyen ormanlar, çayırlar ve dağlar ile yemek, giyim ve barınak için kullandıkları yaban hayatı ve bitkiler, sayısız yıllar hatta sonsuz zamandır oluşum halindedir, fakat insanların ürettiği bir kaç şey dışında görünüşte değişimlerle bozulmamış bir dünyadır.

Bu tür kabile kültürleri, toplumsal kurumlarını, yaş, cinsiyet, akrabalık gibi biyolojik öncülleri nedeniyle doğal görünebilen, yaş grupları, cinsiyet ilişkileri ve akrabalık bağları gibi biyolojik olgulara dayandırabilirler; fakat bu olgular birinci doğanın değil, ikinci doğanın bir parçasıdır. İnsan olmayan hayvanlar arasında böyle kurumsal topluluklar yoktur. İnsan olmayan hayvanların gerontokrasileri, patriarkileri ya da anne dışında ortak soy ve çocuklar arası ilişkiye dayanan hak ve ödevler sistemi yoktur; hatta bu ilişkiler dahi devam ettiği yerlerde, zaman içinde istikrarsız ve geçici olma eğilimindedir.

Buna karşılık, ikinci doğanın insan toplumları, hayvan topluluklarından niteliksel bir ayrılma, kesin biyolojik olgulara yabancılaşmadır, bununla birlikte başlangıçta belirli biyolojik gerçeklere dayanırlar. 'Doğaya yakın' olan 'ilkel' bir kültür, hiçbir şekilde doğal dünyayla veya birinci doğayla uyumlu değildir. Bir kere insanlar ve ilk insanlar bir araç kitini tasarlayıp meydana getirdikten, muhafaza edip kalıcılaştırdıktan ve detaylandırdıktan, tam gelişmemiş de olsa bir işbölümü oluşturduktan, yiyecek paylaşp fedakârca davrandıktan ve ilişkilerini ayırt edilebilir yapılar içine yerleştirdikten sonra, artık sadece çevrelerine uyum sağlamadılar; çevrelerini farklı amaçlara yönelik olarak önemli ölçüde değiştirmeye başladılar. Yaratıcıları ikinci doğa, onları, yalnız hayvanlar olarak bulundukları birinci doğadan özünde ayırdı. Bu nedenle, bir insan kültür-

rü ilkel olabilmesine rağmen, salt biyolojik yaşam tarzları ile özdeş değildi, doğrusu şempanzeler ve babunlar arasında varolan oldukça toplumsal ilişkilerle bile özdeş değildi.

İnsanların artık bir şeyler yapmakla uğraşması ve araç gereç kullanımı, diğer hayvanlarda daha henüz başlangıç seviyesinde görülebildiği yerde, onları diğer yaşam formlarından keskin bir şekilde ayırıyordu. Genellikle daha uyumlu bir yaşam alanı ve yaşam biçimi yaratmak için araçlara ihtiyaç duydukları düşüncesiyle, kendi çevrelerini isteyerek dönüştürmeye başladılar.

O zaman, 'ilkel kültür' aslında çok 'doğadışıdır'. İlkel kültür, hayvan davranışının büyük ölçüde edilgen ve uyarlanabilir doğası ile kesin bir kırılmayı işaret eder. 'İlkel kültürden' bahsetmek, toplum kavramı bir yana, 'ilkeli' tamamen esrarengiz hale getirmektir. Toplumun ortaya çıkmasıyla birlikte, büyük ölçüde genetik olarak yönlendirilmiş davranışlardan kaynaklanan esasen biyolojik olan bir alandan, niteliksel olarak yeni bir evrim, öznellik ve en azından potansiyel olarak bir özgürlük alanı ortaya çıkmıştır.

Tuhaf olan şu ki grup ve kabile kültürlerinin birinci doğa ile bağının kopması, en açık şekilde günümüzde eko-mistiklerin ve ilkelcilerin coşkulu bir şekilde kutladıkları 'ilkel tinselliğin' ortaya çıkışında görülmektedir.

'İlkel' olsun ya da olmasın, tinsellik tamamen ideolojiktir. Yani, düşünme, simgeleştirme ve deneyimi yansıtma sürecidir. Birçok hayvan akıllı veya zeki görünmesine rağmen, ideolojileri yoktur; aksine, insanların ise kesinlikle vardır. Çevrelerini simgesel tabirlerle anlamaya çalıştıkları sistematik biçimleri vardır; dil gibi karmaşık bir ifade biçimine sahiptirler; yaşam araçlarını kazanmak ve belli kabul edilmiş kurallar etrafında malları dağıtmak için genellikle işbirliği içinde çalışırlar; ortak görevler üstlenirler ve belirli haklar talep ederler. Kısacası, eylemlerini entelektüel ve duygusal olarak tutarlı kılan inançlar geliştirmektedirler.

Bu düşünce biçimlerinin örfe dayalı olması, ahlaken kutsal kabul edilmesi ve büyü-dinsel inançlar tarafından yönlendirilmesi veya ahlak kurallarına dayanması ve akılcılık ilkeleri tarafından yönlendirilmesi, insanların gerçek dünyada nasıl davrandığını açık-

ça etkiler. Gerçekten de ne kadar değişebilir olursa olsun, bu etkiler genellikle hayvan içgüdüsünün azim ve kararlılığına sahiptir.

Tam olarak bu tür inanç sistemleri ya da tinsellik biçimleri, insanları, onları çevreleyen doğal dünyaya önemli derecede yabancılaştırır ve beraber paylaştıkları doğal ortamdaki hayvanlardan ayırır. Yani, eko-mistiklerin 'ilkel' duyarlılıkları uygar olanlardan ayırt etmek için zikrettiği düşünsel sistemler, hâlihazırda son derece karmaşıktır ve grup ve kabile halkları, akıllarında formüle ettikleri öğretilere göre hareket ederek birinci doğayı aşmışlardır; gerçekten de, dünya üzerinde bilinçli davranan toplumsal varlıklar olarak, çevrelerini ellerinden geldiğince en iyi şekilde işlerler, daha doğrusu değiştirirler. Bu bağlamda, grup ve kabile halkları, kendileri ile birinci doğa arasında, birinci doğada hiçbir derece veya nitelikte emsali bulunmayan bir uçurum açarlar.

'İlkel' duyarlılıklara dair eko-mistik ve ilkelci düşünce için daha da rahatsız edici olan şey ise yerli kültürlerin tinsel bakış açılarının, çoğu kez çevrelerine karşı onların altını oymasındır. Zorlu bir dünyada yaşamın gereklilikleri, genellikle yerlileri diğer yaşam biçimleriyle rekabet içine sokar; bu da, belirli bir habitatı diğer hayvanlara elverişsiz kılan ciddi çevresel değişikliklere yol açabilecek bir çatışmadır. Bu değişiklikler de besi hayvanlarının tamamen yok edilmesiyle, daha doğrusu büyük ölçekte acımasızca telef olmasıyla sonuçlanabilir.

Bu da yerli halkların sırtına, modern insanlara göre maddi ihtiyaçlarını karşılamada kendilerini daha özverili ve daha az oportünist kılan New Age yaşam tarzı ve tinselliğini yükleyerek, yerli halkların zekasını aşağılamaktadır. Verili bir çevre ile ilgilenmeye dair yerli yöntemler, modern olanlardan kayda değer ölçüde farklılık gösterse de şüphesiz ki insan olmayan canlıların refahı ile ilgili kaygılanmak için kendilerini yeterince ayrıcalıklı ve boş zamana sahip kılacak modern bir teknik gelişme düzeyine ulaşmadıkları sürece, yani, bugün birçok eko-mistik ve ilkelci gibi iyi beslenen, iyi bir eve sahip ve varlıklı olmadıkları takdirde; hiçbir insan yiyecek, barınma ve kendini savunma ihtiyaçlarını başka türlerin lehine aptalca feda ederek hayatta kalamazdı.

Biyosferin korunmasına yönelik bir endişeyle, bizi gayretli bir biçimde 'Paleolitik bir bilinç' geliştirmeye teşvik eden çoğu ekomistik ve ilkelcinin iyi niyetini küçümsemek istemiyorum. Ancak, bu 'bilincin' belli tedirgin özellikleri, övgüye değer bir sonucu elde etmenin yolunda durmaktadır.

Öncelikle, modern insanlar kesinlikle Paleolitik veya 'buzul çağı' insanları gibi değildir. Avro-Amerika buzul çağları esnasında, Paleolitik insanların büyük çoğunluğu muhtemelen, daha önce de belirttiğim gibi Afrika ve Güney Asya'nın nispeten sıcak ya da ılık iklimlerinde yaşadılar. Buzul çağı ve sıcak iklim insanların, yaşadıkları son derece farklı dünyaları nasıl gördüklerini herhangi bir kesinlik ile bilmiyoruz. Paleolitik insanlar, ekomistiklerin ve ilkelcilerin kendilerine büyük bir hevesle atfettiği birleşik değer ve inançlar kümesi şöyle dursun, ortak bir duyarlılığı dahi neredeyse hiç paylaşamayacakları, muazzam çeşitlilik gösteren iklim ve çevre koşullarında yaşadılar.

Günümüzün yerli topluluklarındaki değerler ve inançlar çoğu zaman, ekomistiklerin ve ilkelcilerin, yerli halkların düşünmesi gerektiğini düşündüğü şeylere uymamaktadır. Yerli halkların duyarlılıkları, genellikle daha çok pragmatik ve Max Oelschlaeger'in *The Idea of Wilderness* kitabında bizi inandırdığından daha az 'tinsel-dir'.¹⁷⁸ Avcı-derleyiciler olarak düşmanlarını arkadaşlarından bilmezler. Çoğu kez diğer avcı hayvanlarla rekabet halinde iken avladıkları hayvanların davranışlarını ve alışkanlıklarını anlamak zorundadırlar. Sürüleri tuzağa yönlendirmek için pratik teknikler geliştirmeli ve avladıkları hayvanların kurbanı olmamak için büyük, tehlikeli av hayvanlarına dair sistematik, dikkatli bir şekilde koordine edilmiş yöntemler geliştirmelidirler. Yaşadıkları belirsiz ve güvencesiz dünyada, bu problemler neredeyse sınırsız olabilirdi.

Bu gerçeklerin ışığında, Oelschlaeger'in 'Paleolitik bilinç' kavramlarının çoğu inandırıcılıktan uzaktır. Bazıları, 'Paleolitik değerler' ile pek ilgisi olmayan, modern yerli halkların değerlerinden ya-

178 Max Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology* (New Haven: Yale University Press, 1991).

pılan çıkarımlara dayanmaktadır. Gerçekten de bugün yerli halklara dair pek çok değer, büyük ölçüde Batı ve İslam kültürleriyle yüzyıllar boyu süren temasları ile şekillenmiştir.

Oelschlaeger, Paleolitik avcı-derleyicilerin dünyayı manevi olarak bozulmamış gördükleri ve zamanın 'sonsuz bir efsanevi şimdi ki zamana sıkıştığı' ve 'ritüelin, yaşamın ve ölümün doğal ve döngüsel düzenini sürdürmek için gerekli olduğu' bir dünya olarak birinci doğayı, 'kadınsı', 'canlı' ve 'kutsal' saydıkları düşüncesini yaymaya çalışmaktadır.¹⁷⁹

Oysa Oelschlaeger, safça bir geçmişe dönük bakış açısıyla, yaklaşık iki milyon yıl süren ve Australopithecus türlerinden *Homo erectus*, Neanderthal, proto-*Homo sapiens sapiens* ve modern *Homo sapiens sapiens*'e kadar insansıları ve insanları kapsayan Paleolitik dünyayı anımsamaktadır. Grup ve kabile halklarının modern romantizasyondan, son derece değişken, farklı ve istikrarsız ortamlarıyla göze çarpan bir dünyadaki, çok çeşitli insansı ve insan türlerinin 'bilincine' ulaşmaktadır.

İlk olarak, 'Doğa' kavramı, tarihsel olarak çok gerilere giden uzun bir soyutlama sürecini içerir. Doğal ve doğal olmayan arasındaki ikilik, doğal olanı kavramsal olarak açık bir şekilde ortaya koymak için gereklidir. Elbette ki Paleolitik avcı-derleyiciler, habitatları hakkında muhtemelen de bütün yönleriyle bilgiliydi; gerçekten de, habitatın özellikleri hakkında pragmatik ve son derece somut bir bilgi, her avcı-derleyici topluluğun hayatta kalması ve esenliği için vazgeçilmez olurdu. Bu bakımdan, Paleolitik atalarımız bizden farklı değildi: Hakikaten, hayatta kalma stratejilerine tamamen aşina ve 'gözü açık' olmak durumundaydılar. Fakat onlar doğal ve doğal olmayan arasındaki karşıtlıkları ayırt edebilecek veya kendi dünyalarını doğal olarak adlandırabilecek durumda değillerdi, zira bizim kaygısızca 'Doğa' olarak adlandırdığımız şey, onların sadece etrafında varolan şeyler ve muhtemelen tek bildikleri şey olan habitatlarıydı. Doğa kavramı, aslında, insanların Doğa düşüncesine kar-

¹⁷⁹ Oelschlaeger, *Idea of Wilderness*, Tablo 1, 'Conjectures on a Paleolithic Idea of Wilderness', s. 12.

şı neyin Doğa olmadığını açığa çıkaracak ölçüde doğal dünyayı *dönüştürmeye* başladıkları zaman ortaya çıkmış olabilir.

Oelschlaeger bununla ne kastediyorsa kastetsin, Toprak Ana Tanrıçaya ya da doğurganlıkla ilişkili her şeye nüfuz eden, pan-teist ve kadınsı bir ilkeye atıfta bulunmadıkça, Paleolitik avcı-derleyicilerin doğal dünyayı 'tabiatı gereği kadınsı' düşünmeleri de net değildir. Toprak Ana tanrıça düşüncesi, yaşamın olağan doğal gerçeklerinin bariz bir şekilde antropomorfik bir yorumudur. Bu tür tanrıçalar genellikle dişi göğüsleri, kalçaları, bacakları ve kafaları ile belirgin biçimde insani tanrılar olarak cisimlendirilir. Tanrıça Astarte gibi bazı kadın temsillerinin, genel anlamda anneliğe dair bir ilkeyi simgelediğinden bile emin olamayız. Her halükarda, Astarte gibi tanrıçalar Paleolitik değildir; görüldüğü kadarıyla ilk kez tarihsel zamanın yüksek medeniyetlerine yaklaşmış olan Neolitik ve Tunç Çağı toplumlarında ortaya çıkmışlardır.

Buzul çağındaki yağmacı ve toplayıcıların, doğayı tabiatı gereği kadınsı gördüğü iddialarına dair en çok öne sürülen kanıtlar, üst Paleolitik dönem mağaralarında ve erken veya orta Neolitik dönem hanelerinde bulunan 'tanrıça' heykelcikleri olan 'Venüslerdir'. Bu kalıntıların neredeyse sadece tanrılar olduğu varsayımı, kesin bilgidен ziyade saf bir inanç meselesidir; modern zamanların yerli halkları tarafından benzer 'Venüslerin' kullanımlarına çok fazla ilgi gösterilmemiştir.

Margaret Ehrenberg, *Women in Prehistory* adlı görkemli çalışmasında, bu Taş Devri heykelciklerinin, bir Ana Tanrıça dininin ya da şunu da eklersek, 'tabiatı gereği kadınsı' olan Doğa anlayışının tarih öncesine hâkim olduğu görüşünü hiçbir şekilde desteklemediği konusunda bizi uyarmaktadır. Bu gibi heykelcikler, tapılacak ve dini olmalarından ziyade, pekala da pragmatik ve büyü amacıyla kullanılmış olabilirlerdi. Ehrenberg şöyle yazıyordu:

Heykelciklerin, doğurganlığa yardım etmek için sempatik büyü bağlamında kullanımı, birçok etnografik örnekte kanıtlanmıştır ve erkeğin döllemesi ile doğum arasındaki bağlantının tam olarak anlaşılmadığı toplumlarda heykelcikler, daha da önemli olarak algılanmış olabilirlerdi. Çocuk isteyen bir ka-

*dın, ya kendisinin hamile bir heykelcik ya da bilinen etnografik örneklerde daha yaygın olan biçimde, kendilerinin de nihayetinde olacakları yetişkin, çocuk bekleyen bir heykelcik yapardı. Daha sonra bu heykelciği yanında taşıyabilir, belki onunla beraber uyuyabilir veya başka ritüelleri gerçekleştirmek için kullanabilirdi.*¹⁸⁰

Ehrenberg'in bize söylediğine göre, bu tür adetler Batı Afrikalı ve Amerikalı Kızılderili kabileleri arasında görülmektedir. Bir ritüel tamamlandıktan sonra büyücü veya şamanın temsili bir heykelciği iskartaya çıkarması gibi, aynı şekilde bir kadın hamile kaldığında da ilgili heykelcik atılırdı. 'Hem Paleolitik hem de çok sayıda Neolitik heykelciğin, evler ve merkezler ile çoğu kez çer çöp ve döküntüler içinde bulunduğu gerçeği, spesifik bir tanrıyı simgeleyen heykelciklerin iskartaya çıkarılmasının daha az muhtemel görüldüğünü, fakat diğer heykelciklerin bir kez işlevini yerine getirdikten sonra bir kenara atılabildiği ihtimalini güçlendiriyordu.'

Tanrıçaların dünyanın her tarafında yüksek medeniyetler içinde var oldukları yadsınamaz. Bazen yaratıcı tanrılar olarak, bazen yıkıcı tanrılar olarak, bazen de her ikisi birden olarak varlardı; fakat çeşitli panteonlarda her zaman üstün bir statüye sahip değillerdi. Pagan dünyası, 'toprak' ya da başkaca tanrıçalarla kaynamaktaydı ve Hristiyan toplumlarda da 'Meryem' imgesiyle yer aldı. Fakat Ehrenberg'in, kadın heykelciklerin 'Toprak Ana Tanrıça' dini oluşturmadığını, hatta bu heykelciklerin yalnız büyü ve büyük ölçüde kişisel doğurganlık sembolleri olduğunu iddia ettiği ilgi çekici hipotezi, Paleolitik dünyada panteist üstünlüğe sahip oldukları inancından çok daha akla yatkındır.

Üst Paleolitik dönemde Toprak Ana tanrıça dininin varlığı konusunda daha da fazla şüphe uyandıran şey, sırf kadın olmayan birçok üst Paleolitik dönem heykelciğine dair bulgulardır. Richard E. Leakey, Batı Fransa'daki La Marche mağarasının duvarlarında elli

180 Margaret Ehrenberg, *Women in Prehistory* (Norman and London: University of Oklahoma Press, 1989), s. 75.

yedi ayırık insan kafası gravüründen bahsederek gözlemlediği üzere: 'sözde Venüsler, bombeli kalçaları ve göğüsleri olan heykelcikler [...] güya bir doğurganlık veya ana-tanrı imgesini cisimleştiriyordu. Bu türden heykelcikler, güçlü cinselliklerinde kesinlikle çok çarpıcıdır.' Ancak, Leakey şöyle uyarıda bulunur,

Şu ana kadar Avrupa çapında keşfedilen yüzlerce oyulmuş figürden bazıları kadın olarak tanımlanabilir, ancak bunların çoğu abartılı ölçülere sahip olmaktan ziyade doğal ölçülere sahiptir; bazıları da açıkça erkektir, fakat çoğunluğu, en azından gözümüzün gördüğü kadarıyla cinsiyetsizdir. Bombeli 'Venüslerin' sembolize ettiği kıta çapında bir ana-tanrı inancı düşüncesi, büyük ölçüde abartılmış gibi görünmektedir.¹⁸¹

Belki de bu yazının yazıldığı tarihte bilinen en eski Paleolitik heykelcik, Almanya'nın Hohlenstein kentinde bir mağarada bulunan yaklaşık 32.000 yıl öncesine ait bir erkek heykelciğidir. Yarı insan yarı hayvan olan eski Mısır tanrılarını andırır bir şekilde, bu erkek heykelcik de bir aslan maskesi giyiyor ya da bir aslan başına ve erkek vücuduna sahip görünmektedir. Heykelciğin bir tanrı mı, şaman mı, yoksa toplumun saygısı bahsedilmiş bir 'büyük adam' mı olduğunu söylemek imkânsızdır, ama kesinlikle kadın değildi.

Fevkalade betimlenen erkek bireylerin tam yüz oymaları ve duvarlara çizilmiş profilleri de aynı derecede etkileyicidir. Çekoslovakya'da Dolni Vestonice yakınında bulunan bir mamutun fildişinden özenle heykeli yapılmış bir erkek başı, göze çarpan bir kişiliği ve onurlu bir tavır simgeleyen büyüleyici detaylara ve dikkat çekici bir karakter gücüne sahiptir. Bu büst yaklaşık 26.000 yıl öncesine dayanmaktadır.

Üst Paleolitik döneme ait çizimler, görünüşü hayli betimleyici olan, aslında La Marche'da oyulmuş (büyük ölçüde erkek) insan yüzlerine benzer bir şekilde neşeli karikatürler gibi görünen erkek profilleri gösterir.¹⁸² Gerçekte, üst Paleolitik dönem halkları, bu-

181 Richard E. Leakey, *The Making of Mankind* (London: Abacus Books, 1981), s. 180.

182 İnsan kafalarına dair çok eski heykeller burada çok canlı bir biçimde görülebilir: *National Geographic*, cilt 174, no. 4 (Ekim 1988). Oymalar için Michel Lorblanchet, 'From Man to Animal to Sign in Paleolithic Art', Howard Morphy, ed., *Animals into Art* (U'Indon: Unwin Hyman, 1989) içinde, s. 136.

günkü sanatçılardan daha büyülü olmayan amaçlarla sanatsal çalışmalar ortaya çıkarmış olabilirlerdi – özellikle, bir kişinin suretini gelecek nesiller için onurlandırmak, kaydetmek için ya da basitçe bir grafiti olarak yapılan portreler ve oyma eserler. Bu eserlerin ne anlam taşıdıklarını yalnızca tahmin edebiliriz: bazı durumlarda büyük ihtimalle büyülü figürlerdi, bazılarında doğurganlık figürleri ve diğer bazı durumlarda karikatürler de dâhil olmak üzere tamamen kişisel çizimlerdi. Tüm bu figürleri yaşayan Doğanın ‘kadını’ sembolleri olarak bir araya toplayıp değerlendirmek, 30.000 yıllık bir zaman dilimini kanıtların ortaya koyduğu gibi değil de çok sayıda mistiğin Paleolitik insanların inanmalarını istediği şekilde geriye doğru okumaktır.

Eğer Oelschlaeger’in iddia ettiği gibi, Paleolitik avcı-derleyiciler için ‘tüm bitki ve hayvanlar dünyasının, hatta toprağın kendisinin de kutsal olduğu’ doğruysa, bu varsayım onları, çokça kötülünen Yahudi-Hristiyan inançlarıyla kıyaslandığında bile güç bela eşsiz kıları. ¹⁸³ Lynn White, Jr.’ın oldukça itibarlı çalışması ‘The Historical Roots of Our Ecologic Crisis’, Hristiyan geleneğinin özünde anti-doğalcı olduğuna dair çarpık bir tasvirini içeriyordu. ¹⁸⁴ Bu düşüncelerinde hiçbir şekilde yalnız olmamakla birlikte, White’in mevcut ekolojik krize dair oldukça öznel ve ideolojik açıklaması, ekolojik sorunlar hakkında bugün çok yaygın olan eko-mistik ve New Age çizgisindeki yorumlara büyük ölçüde katkıda bulunmuştur.

Bununla birlikte, birçok eko-mistik ve ilkelci, biyosfer üzerinde insana yücelik, daha doğrusu *kâhyalık* tahsis eden İncil’den metinler alıntılayabilir, zira gerçek şu ki, Yaratılış’taki Yehova da herhangi bir Toprak Ana tanrıçadan daha az üretken ve yaratıcı değildi. Kutsal kitapta Yahudi-Hristiyan tanrısı, evreni, ışığı ve her türlü canlı varlığı yarattı. ‘Doğuda bir Cennet bahçesi’ meydana getirdi, ‘seyri zevk veren ve meyvesinin tüketilmesi güzel olan her türlü ağacın’

¹⁸³ Max Oelschlaeger. *The Idea of Wilderness*. s. 12.

¹⁸⁴ Lynn White. Jr. ‘The Historical Roots of Our Ecologic Crisis’. *Science*, cilt 155 (10 Mart 1967), s. 1203-7.

'topraktan büyümesini' sağladı (Yaratılış 2: 8-9). Bu, estetik olduğu kadar işlevsel bir tanrıdır. Aynı zamanda, 'suyu, canlı varlıklarla dolu' kılan ve 'kuşların yeryüzünün üstünde, gökyüzü tavanının altında uçmasını' sağlayan, tapılabilecek bir biyologtur. 'İnsana' kahyalık rolünü biçmesine rağmen, görünüşte biyomerkezci bir bakış açısıyla, 'büyük deniz canavarlarını ve tüm yaşayan hayvanları, türlerine göre suları dolduranları ve türlerine göre her kanatlı kuşu dahi O yaratmıştır'. Onları kutsamaktadır ve 'üretken olmalarını ve sayıca artmalarını, deniz sularını doldurmalarını ve kuşların yeryüzünde çoğalmasını' buyurmuştur (Yaratılış 1: 20-23).

Doğrusu, Vaiz bizi şu hususta bilgilendirmektedir: 'Tanrı [insanları] test etmek ve *kendilerinin de hayvan olduklarını* görmelerini istemektedir. İnsanlığın ve hayvanın kaderi aynıdır: ikisi için de ölüm. Her ikisi de *aynı ruha* sahiptir; insanların hayvanlara *üstünlüğü yoktur*, hepsi rüzgâr gibi geçer [ölür, ç.n.]. Her ikisi de aynı yere gider, topraktan gelir ve toprağa döner' (Yaratılış 3: 18-20, vurgu eklenmiştir). Biyomerkezçiler, doğu ya da batı dini literatüründeki en cömert Toprak Ana tanrıçadan daha fazlasını isteyebilirler mi?

Oeschlaeger'in Paleolitik avcı-derleyicilerin dünyanın kutsal olduğu inancına sahip oldukları varsayımını ele alalım, dünyanın 'kutsallığı', Paleolitik avcı-derleyicilere veya eko-mistikler ve ilkelciler tarafından 'anti-doğalcı' olarak sürekli küçümsenen çağdaş Yahudilik ve Hristiyanlık'a özgü değildi. Bugün bildiğimiz kadarıyla, bu olguların nedenleri onlar için tam bir sır olmasına rağmen, Paleolitik avcı-derleyicilere bir şekilde geri dönmemiz gereken eşsiz bir doğalcı tinsellik atfetmek, sadece kötü bir antropoloji değil, aynı zamanda endişe verici bir saflıktır.

Erkek veya kadın bir yaratıcı tanrı içeren her din, yaratıcının çalışmasına ilahi veya 'kutsal' olarak davranmıştır. Doğrusu günümüzde çok daha sorunlu olan şey, Paleolitik avcı-derleyicilerin bu kelimeyi normalde tanımladığımız şekliyle aslında dindar olup olmadıkları veya ne olduklarını bilebildiğimiz ölçüde inanç sistemlerinin, esasen pragmatik ve araçsal olup olmadığıdır.

'İlkelerin' gerçekte inandığı, genel olarak düşünüldüğünden çok farklı olabilir. Modern antropologlar tarafından bilinen nere-

deyse tüm avcı-derleyici toplumlar, eğitilmiş Avro-Amerikan araştırmacılar onlara ulaşmadan önce Batının kültürel geleneklerinden ve dinlerinden zaten etkilenmişti. Paleolitik toplayıcılardan kalan eserler, ne düşündükleri hakkında tahminde bulunmamızı sağlayabilir; ama bizimki gibi mistisizmle dolu bir çağda, geç Paleolitik dönem mağaralarındaki heykelticikler, çizimler, resimler ve diğer materyaller hakkında çıkarımlarda bulunmak için büyük ihtiyat göstermek ve bu kalıntılardan, bugün çok moda olan psikolojik 'arketipler' ve 'doğuştan gelen' toplumsal cinsiyet duyarlılıkları hakkında mistik düşüncelere sığınmamak gerekir.

Estetik değerlerinin yanı sıra bu Paleolitik kalıntıların, özellikle hayvanları betimleyenlerinin başlıca işlevlerinin büyü olduğu görülmektedir.¹⁸⁵ Güney Fransa ve Pireneler'deki mağaralarda (geç Paleolitik kalıntıların klasik alanı denilen yerlerde) yaklaşık 30.000 yıl öncenin Orinyasiyen ve Magdalenian yağmacılarından geriye kalan resim, çizim ve heykeller genellikle hayvanları betimler, bazı durumlarda açıkça avcılar tarafından saldırıya uğramış hayvanlar tasvir edilmişlerdir. Bu tasvirler avda başarılı olmak için büyü çabalar mıdır? Aşırı avlanmış hayvanların azalan nüfusunu arttırmak için büyü çabaların kanıtı mıdır? Peşinde koşulan hayvanlara karşı saygılı bir tavrı mı gözler önüne seriyor? Bu soruları cevaplamak imkânsızdır, ortalıkta bunları bizim için cevaplayabilecek Paleolitik avcılar da yok.

Aslında bu resimler, heykeller ve çizimlerin işlevleri çok fazla olabilir. Bir fildişi levha üzerindeki dairesel kazınmış noktalar, Paleolitik insanların bir tür takvim geliştirmiş olabileceği izlenimini uyandırmaktadır; bir dikiş üzerine kazınmış bir mağara aslanı, taş atmak için bir hedef olarak kullanıldığını gösteren izlerle oyuk oyuk haldedir. Pek çok hayvan, estetik niyetin 'dini' olanlar kadar önemli olmadığını varsaymanın zor olduğunu gösteren, şaşırtıcı ve has-

185 Burada geç Paleolitik halklardan – *Homo sapiens sapiens*'ten bahsettiğim açıktır. Yine Paleolitik 'halklar' olarak görülebilecek ama arkalarında hiçbir sanatsal eser bırakmamış olan Neanderthaller, *Homo erectus*, *Homo habilis*, ve diğer Australopithecinelere bahsetmiyorum.

sas detaylarla tasvir edilmiştir. Av sahneleri, büyü ve ritüel sembollerinden ziyade belirli av partilerini kutlamak için resmedilmiş olabilir veya avcılık tekniklerini gençlere öğretmek için kullanılmış olabilir. Resimlerin ve eskizlerin çoğu hayvanları tasvir etmesine rağmen, yüzlercesi de her iki cinsiyetten insanları betimlemektedirler.

Geç Paleolitik atalarımızın, mağaralar ve ikamet ettikleri alanlardaki eserler, heykelcikler ve resimleri üretmeleri için çok sayıda olasılık öncülük etmiş olabilir. Hayvan figürlerinin ve bunları içeren tasvirlerin makul bir açıklamasını sunan en olası ortak payda, sempatik büyü'nün amaçlarına hizmet ettikleriydi: Heykelcikler, resimler ve av ile hamilelik gibi başarılı olayların çizimleri vasıtasıyla benzetmeler. Bunlar, hayvanlar için veya insanın refahı ve kaderini belirleyen Doğa için 'saygı' hususunda güç bela delil oluşturlar. Bu tür kavramlar, tarih öncesinden ayrışır, çarpıcı bir şekilde tarihseldir ve daha çok medeniyetin ürünleridir. Yine, Doğa gibi bir kavram, sadece köyler, kasabalar ve şehirler gibi 'doğal olmayan' ortamları yaratan; ormanları ve vahşi hayatı, tarım ve kentsel yaşam gibi 'doğal olmayan' faaliyetlerle ilişik içinde olmadıkları, gözlerden uzak bir alana iten insanlar için anlam taşımaktadır.

Paleolitik mağaralarda ve ikamet alanlarında bulduğumuz resimlerin ve heykellerin esasında pragmatik işlevlere sahip olduğunu düşünmek son derece mantıklıdır. Bunlar, büyük olasılıkla, hamilelik ve avlarda muvaffak olmak ve yaşamın maddi araçlarının edinilmesi hususunda insanlara yardımcı olmak gayesi taşıyordu. Büyü ve büyüü uygulamak için faydalanılan aletler nihai olarak, basitçe anlaşılamayan bir Doğa hakkında mistik bir 'bilgelik' çerçevesinde değil, et, deri, aletler için kemik ve benzerlerini elde etmek için gündelik neden-sonuç ya da araçsal rasyonalite çerçevesinde kullanılıyordu. Paleolitik avcı-derleyicileri, kendilerine verdikleri güvenin dışında başarılarını hiçbir şekilde arttırmayan, görünüşte iyi olan büyüü teknikleri kullandıkları için suçlayamayız. Mağara duvarlarına çizilen figürler avladıkları hayvanlar değildi ve kendilerinin veya şamanların betimlediği imgeler sadece benzeşimlerdi. Böy-

lelikle, bu figürler avları silah menziline çekmek için, oyuncularını zengin veya fakir yapan masaüstü oyunu Monopoly'den daha etkili olmadılar.

Bu büyü yöntemlerinin hayvanlara ya da vahşi yaşama duydukları saygıyı artırıp artırmadığı şüphelidir. Modern grup ve kabile halklarının öldürdükleri av hayvanına, hatta köpek gibi evcilleştirilmiş hayvanlarına karşı tavırları, hiçbir şey değilse bile en azından naziktir. Yalnız şunu belirtmek gerekir ki saygı, çoklu anlamları olan müphem bir sözcüktür. Eko-mistikler ve ilkelcilere göre aşk, korku, saygı, dini bir sezgi veya kimi iddialara göre yaban ve yaban hayatına yönelik içgüdüsel özlem olarak 'biyofili' anlamına gelebilir. Bütün bu olasılıklar, aslında bir dizi açıkça belirtilmemiş inancı varsayarlar ya da cevap vermeleri gereken soruları sormuş olurlar.

Paleolitik resimler ve oymalar hakkında anlamlı bir şey söylenebilirse, o da bunları meydana getiren avcı-derleyicilerin, büyüünün gücüne ya da Sir James Frazier'ın deyişiyle ilkel insanın bilimine dair pragmatik bir inanç besledikleridir.¹⁸⁶ Tarih öncesi atalarımızın böyle inanç sistemlerine sahip olmaları, onların refah ve esenliğini belirleyen, çoğu kez ürkütücü olan doğal güçler hakkında ne kadar az şey bildikleri düşünüldüğünde tamamen anlaşılabilir bir durumdur. Anlaşılması güç olan şey şu ki, görünüşte medeni olan milyonlarca insan, hatta eğitilmiş kent sakinleri bile, Paleolitik ve modern yerli inançlarının, modern bilimin mükemmel açıklamalarına nazaran doğal dünyaya dair daha geçerli, anlayışlı ve üstün bir izahı içerdiğine inanmaktadır.

Hemen hemen her yerde yerli halkların temel inanç sistemleri, büyüünün Paleolitik ideolojilerin tek bileşeni olmadığı fikrini verdi: cömert veya zararlı olan ruhlara, öngörülere ve hayali güçlere dair inanış, öyle ya da böyle teskin edilmeliydi – ne yazık ki krom kaplama tekno-endüstriyel-sibernetik toplumumuzda bugün hala fazlasıyla mevcut olan bir inanış.¹⁸⁷

186 Sir James Frazier, *The Golden Bough*, 1890 ed. (New York: Avenue Books, 1981), s. 120.

187 Ruhların varlığına dair bir inanış, 'tinsellik' ile eşitlenmemelidir; bu sözcük, belirli bir kültürü özgün kılan paylaşılan özelliklerden, kelimelerle tarif edilemez çeşitlilikte inançlara, hatta felsefi tartışmaların veya dini aşırılıkların ürünü

Mevcut grup ve kabile halkları hakkında bildiklerimizden yola çıkarak, muhtemelen bütün Paleolitik halklar 'ruhların', 'ruhlar âleminin' varlığına ve sonraları bir tür spiritüalizme inanıyorlardı. Bu inançlarının kaynağı nedir, nasıl geliştiler ve yaban ve yaban hayatına karşı hangi düşünceyi yansıtıyorlardı?

İlkel spiritüalizmin en olası kaynağı, bugün hâlâ eko-mistikler arasında hala uygulanan, bir gece dünyası hikmeti olan rüyalar gibi görünüyor. Yerli inananlar arasında spiritüalizm, artık tam olarak doğalcı ve bilimsel terimlerle açıklayabileceğimiz olgular için doğaüstü açıklamalar getirmektedir.¹⁸⁸ Rüya imgelerinin kavrayışından yoksun olan yerliler (ki modern zamanlara kadar bile can sıkıcı problemli bu), rüyalarda ölümleri görmeyi ya da sıra dışı yoğunlukta gelişen garip olaylar silsilesini açıklamak için ruhlara başvururlardı.

Rüyanın kendisi, muhtemelen uyanık dünyadan daha etkileyici olan, insan refahına ve bireyin ve toplumun üstlendiği yükümlülüklerle kılavuzluk eden başka bir dünyanın, bir ruh dünyasının varlığını ima etmekteydi. Bu türden bir yükümlülük ille de 'saygıdan' kaynaklanmaz, tamamen korku sonucu da oluşmuş olabilirdi. Şamanlar, ruh dünyasını başlı başına karmaşık bir evrenmiş gibi alayıp pullamış ve rüya malzemelerini, çoğu kez toplum değerlerini küçümseyen bu uzmanlara kayda değer kişisel güç ve maddi ayrıcalık kazandıran şekillerde süslemişlerdi. Rüyalar çok karmaşık, tuhaf ve korkutucu olabileceğinden, onları açıklayamayan insanlar, doğaüstünün önemini en aza indiren kendi seküler toplumumuzda bile, onları yorumlayabilecek herhangi bir hünerli bireyin iddialarına karşı savunmasız kalıyorlardı. Şamanlar ise, uygun mükâfatlar karşılığında açıklanamayan olayların yorumlarını vermek için her zaman hazır bulunuyorlardı.

olabilecek metafizik fenomenlere kadar herhangi bir şey anlamına gelebilir. Benim bu sözcüğü kullanışım esas olarak felsefi ve bir dereceye kadar kültürel; tınak içinde belirtmediğim sürece hiçbir zaman 'ruhları', 'spiritüalizmi' (çeşitli ruhlara yönelik inanç) ya da herhangi bir tür dini işaret etmek için kullanmıyorum.

188 *Doğaüstü* sözcüğünü yerlilerden bahsederken dikkatlice kullanıyorum. Ruh dünyası - hayal dünyası - onlar için 'doğal' görünmüş olabilirdi ve bu durumda uyku ile uyanma arasındaki ayrım da anlaşılabilir bir şekilde problemli hale gelirdi.

Şamanist hayal gücünün göz ardı edilmemesi gerekir: Efsanelerin yanı sıra büyü uygulamalarının detaylandırılmasında müthiş bir güç olabilir. Geç Paleolitik dönemde mağara duvarlarındaki figürler, bu durumun avcı-derleyici kültürlerde çok erken zamandan beri var olduklarını göstermektedir. Şamanlar, muhtemelen giderek artan karmaşıklıkta büyü teknikleri uyguladılar, çeşitli efsaneler ve ritüeller geliştirdiler, bireysel rüyaların anlamını açıkladılar ve özellikle yıldırım, gök gürültüsü ve depremlerin yarattığı kolektif korkuları yok ettiklerini söylediler. Maddi avantajları doğrultusunda, bu açıklanamaz olguları ve rüyalarındaki kötülük belirtileri ile tehlikeler dâhil fırtınalar, göktaşları, kuyruklu yıldızlar gibi daha gizemli fenomenler hakkındaki verili yorumları kendi çıkarları için kullanmışlardı.

Doğrusu, geç Paleolitik kültürlerin basitliğini ve bu bağlamda bugünkü grup ya da kabile kültürlerine benzerliklerini abartmaya yatkınsınız. Büyük Pireneler dağ geçitlerinde, geç dönem Paleolitik avcılarının çoğunlukla gerontokrasi biçimde hiyerarşik toplumsal örgütlenmeler oluşturduğuna ve el yapımı monteye yönelik bugünün nostalgisinin aksine, belirgin bir şekilde endüstriyel temelde aletler ürettiğine dair yeterli kanıt vardır. Kitle üretimi hiçbir şekilde modern zamanlarla sınırlı değildi.

Geç Paleolitik toplayıcılar, son derece zor koşullar altında nasıl hayatta kalabileceklerini şüphesiz çok iyi biliyorlardı. Hayvanların davranışlarına aşinaydılar ve avlanma için mükemmel teknikler geliştirdiler. Besleyici yenebilir bitkileri nasıl seçeceklerini ve zehirli olanlardan nasıl kaçınılacağını biliyorlardı. Yaşam alanlarına dair bilgileri ve geçimlerini sağlayabilme yetenekleri, her derecede olağanüstü idi.

Ancak, iklimsel, jeolojik ve yıldızsal olayların asıl sebepleri hakkında bilgileri çok kısıtlıydı. Bu insanların spiritüalizmi, büyük ölçüde cehaletlerinin yerini doldurmak için, bilinmeyi ve gizemle örtülü her şeyi açıklamaya yönelik bir çabaydı. Rüyalar ve görünürde kozmik olgular hakkında sahih bilginin yokluğunda şamanlar, çoğu zaman topluluklar içinde ve arasında güç ilişkilerini içeren toplumsal çıkarlara hizmet eden, benzeşimler ve fanteziler etra-

finda yapılandırılmış son derece yaratıcı bir açıklama külliyatı oluşturmuşlardı.

Bu bilginin çoğu, dünyaya düzen, anlam ve istikrar sağlamak için konuşan hayvanlar, esrarengiz kehanetler, insan benzeri efsaneler ve benzer büyümlü teknikler yığınıyla dolu, açık bir biçimde antropomorfikti. Böylelikle efsane, büyü ve kozmik anlatılar, hayatın şaşırtıcı ve gizemli gerçeklerini insan aklı ile anlaşılabilir hale getirdi. Daha yaygın biçimiyle, muhtemelen bu anlatılar olguları açıklamaktan ziyade, su yüzüne çıkan hiyerarşik tabakaların otoritesini meşrulaştırmak için tasarlanmışlardı.

Rüya ve ruh dünyalarının nasıl antropomorfik ve şamanist kontrole tabi olduğunu göstermek için, Kolombiyalı Makuna Kızılderililerinin inanç sistemi değerli bir örnektir. Bu insanlarla iki yılını geçiren Kaj Arhem şöyle gözlemler:

Makuna erkekleri avlanmaya ve balık tutmaya gittiklerinde, kendi anlayışları içinde, hayvan dünyasıyla bir mübadele gerçekleştirirler. Gerçekliğin başka bir boyutunda tüm hayvanların insan olduğuna inanırlar, bu boyutta hayvanların da insanlar gibi evleri ve bahçeleri, müzik aletleri ve ayın takıları, ilahileri ve dansları vardır. Topluluklar olarak bir araya gelip belirli topraklarda yaşarlar ve onların da şefleri veya 'hayvanların efendileri' vardır. Tıpkı (topluluğun) Ruh Dansları gibi, bir şaman büyük avlanma ve balık tutma seferlerinden önce, balık ve av hayvanlarının – Kızılderililerinkine benzer – uzun evlerini ziyaret etmeli ve şefleriyle görüşmelidir. Şaman onlara ruhsal gıdalar, koka ve enfiye sunar ve karşılığında balık ve av eti sözü verir.¹⁸⁹

Makuna kozmolojisi hakkında ilgi çekici olan şey, yalnızca insanlar ve hayvanlar arasındaki karşılıklılık ve şamanların bu müzakerelerdeki aktif rolü değildir; bu, gerçekliğin çoğu animist görüşünde beklenebilir. Fakat Makuna kozmolojisindeki 'ruh dünyası',

189 Kaj Arhem, 'Dance of the Water People', *Natural History*, Ocak 1992, s. 51.

Makuna toplumunun ve kültürünün tüm özelliklerini her ayrıntıda yansıtmaktadır. Yani, Makuna toplumu tamamen bir ruh dünyasına yayılmıştır.

Burada gerçeklik nedir ve ne değildir? Makuna, hayvan dünyasını kutsal olarak görüyor mu, yoksa sadece hayvanları kendi ihtiyaçlarıyla kurumsal ve kültürel olarak uyuşan ruhlar olarak yeniden mi tarif ettiler? Gerçekten de, Makuna'nın bariz antropomorfizmi, tüm hayvanları toplumsal ve bireysel olarak insanlara dönüştüren, böylece şamanist 'müzakerelerde' insan manipülasyonunun nesneleri haline getiren *de facto* bir insan merkezciğe nerede dönüşmektedir? Makuna 'hayvanlarının' insan gibi davranması ve belirgin bir biçimde insan dünyasına ait olan liderleriyle birlikte toplumsal kurumlar halinde örgütlenmiş olması, yerli halkların insan dışı yaşam formlarıyla ilişkilendirdiği halk mitiyle düpedüz çelişen 'ruh dünyasının' açık bir şekilde antropomorfik bir görünümüdür. Anlaşıldığı kadarıyla hayvan haline gelen veya hatta hayvanlarla bir arada var olanlar insanlar değildir, belli ki hayvanlar insan haline gelmektedir.

Ancak bunun devamında, hayvanları ve hayvan topluluklarını kendi toplumlarının bire bir kopyalarına dönüştürdükleri için, Makuna'ların pek çok eko-mistik ve ilkelcinin iddia ettiği gibi tüm dünyanın 'canlı' olduğuna inandıkları anlamı oluşmaz. Ondokuzuncu yüzyıl antropologu Edward Tylor'un 'Animizm' olarak adlandırdığı ve dünyada *her şeyin* canlı olduğu düşüncesi, bir kişinin çevresindeki her yerde yaşamı görmesine neden olmaz. Tylor'un bir Amerikalı Kızılderilinin bir atla rasyonel bir durummuş gibi anlaşılabileceği iddiasından, bir Kızılderilinin cansız şeyleri *bizatihi* canlı kabul ettiği anlamı çıkarılmamalıdır.¹⁹⁰ Yerli halklar, örneğin taşları ve atları eşit derecede canlı görece kadar mantıksız değildir. Doğal dünyayı kuramsal olarak 'animist biçimde' görmelerine rağmen, pratikte animist düşüncelerini dikkate değer ölçüde bir ihtiyatla uy-

190 Edward Tylor, *Primitive Cultures* (London: Murray, 1873); aktaran V. F.

Calverton, *The Making of Man: An Outline of Anthropology* (New York: Modern Library, 1931), s. 646.

gularlar. Tıpkı bugün dindar insanların çoğunun inanç sistemlerini, olağan dünyada hayatta kalmanın pratik gereklerinden ayırdıkları gibi, bu insanlar da Bronislaw Malinowski'nin gösterdiği üzere, gündelik hayatta kayalarla hayvanları çok farklı koşullarda ele almışlardı.¹⁹¹ A. Irving Hallowell eski bir Ojibva Kızılderilisine 'burada gördüğümüz *bütün* taşlar canlı mı' diye sorduğunda çok kurnaz bir karşılık almıştı. Eski Ojibva, önce 'Hayır!' diye vurgulu bir biçimde cevap verip, 'Ama *bazıları* evet' diye devam etmişti. Belki de halkına bir şekilde yararlı olanları kastediyordu.¹⁹²

Bu gözlemlerden hiçbiri, grup ve kabile halkları tarafından keşfedilen tekniklerin pratik değerinde eksik olduğunu iddia etmek anlamına gelmez. Tam tersine: eğer bugün herhangi biri mamutları, mastodonları, dev tembel hayvanları ve uzun boynuzlu bizonlarımızla, ok ve yaylarla avlamak istediye, hayvan davranışları hakkında geç Paleolitik atalarımızın biriktirdiği bilgiler gerçekten çok değerli olabilirdi. Toplumun, Edward Abbey'in öne sürdüğü gibi, 'balıkçılık, avlanma ve yiyecek toplama ile yaşayan dağınık insan nüfusu' dünyasına geri döndüğü bir zaman gelirse, onların 'bilgeliklerine' başvurmak isteyebiliriz.¹⁹³ Görüldüğü kadarıyla medeniyetimize sorumluluklar yükleyen tüm bilimsel ve teknik bilgi hususunda kafamızı boşaltabileceğimizi farzederek, belki de dünyayı inandıkları masallar ile yeniden büyüleyebildik. Uzak Paleolitik dönemin erkek ve kadınları için tam bir gizem olan olgular hakkında çok şey bilinen bir kültürde böyle bir geriye dönüş veya diriliş mümkün müdür, buna okuyucu karar vermek zorundadır.

Uzak atalarımızda 'Paleolitik tinselliğin' yaban hayatına, ormanlara ve içinde yaşadıkları çeşitli ekosistemlere karşı çevreci ve saygılı bir tutum geliştirdiği düşüncesi, belki de yeniden canlandırılan 'Paleolitik tinselliğin' erdemlerinin bugün ekomistikler ve ilkelciler ta-

191 Bkz. Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays* (Boston: Beacon Press, 1945).

192 A. Irving Hallowell, 'Ojibwa Ontology, Behavior, and World View', Stanley Diamond, ed., *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin* içinde (New York: Columbia University Press, 1960), s. 19-52.

193 Edward Abbey, 'A Response to Schmookler', *Earth First!*, 1 Ağustos 1986.

rafından desteklenmesinin ana sebebidir. Bunların bazıları da hayvanların şeflerinin yönetiminde bir ‘ruh dünyasında’ yaşadıklarına ya da rüya dünyasının etraflarındaki nesnel dünya kadar gerçek olduğuna inanıyordu.

Paleolitik atalarımız gibi yaşıyor görünen ve tarih öncesi dünyaya dair kanıtlar sunabileceği varsayılan modern yerliler, ne kadar ‘Paleolitik’ veya ‘ilkeldir’? Çoğu antropolog, karşılaştıkları avcı-derleyici toplulukların, özellikle de misyonerler, tüccar ve askerler eliyle erken dönem Avro-Amerikalı temaslar sonucu büyük ölçüde değişime uğradığı hususunda artık hemfikirdirler. Seçkin sosyal antropolog Clifford Geertz’in uyardığı gibi, geçmişte kültürel antropologların ‘doğal topluluklar’ olarak çalıştığı uzak “ücre” halklar, uzak geçmişin kalıntıları değildir. Geertz şöyle yazar:

*Gerçekleştirme, gönülsüz ve gecikmiş olarak, onları yaratan ve oluşumlarına katkı yapmaya devam eden daha büyük ölçekli sosyal değişim süreçlerinin ürünleri olan Pigmeler ve hatta Eskimolar’la değil, [antropoloji] alanında sanal bir krize yol açan bir şok olarak ortaya çıktı.*¹⁹⁴

Geç Paleolitik dönemin üzerinden geçen 15.000 veya 20.000 yıl kültürel ve toplumsal bir boşluk değildir, fakat günümüzde en izole yerli halkları bile derinden etkilemiştir. Adeta yaz sıcağındaki kar taneleri gibi kaybolmakta olan günümüzün ‘ilkelleri’ ise, kalıntıları abartılı fantezilerin nesnesi haline gelen geç Paleolitik halklardan kendilerini ayıran karmaşık gelişmeler geçirdiler.

1960’larda birçok antropolog, ‘ilkel’ masumiyet ve refahın idealize edilmiş tasavvurlarını benimsedi. Nisan 1969’da Chicago Üniversitesi’nde düzenlenen ‘Man the Hunter’ sempozyumu, ‘zengin’ avcı-derleyici kültürlerin ve bozulmamış ‘ilkel’ toplulukların varlığı hakkında bir efsane yaymıştı.¹⁹⁵ Bu durum, mistik ‘karşı-

194 Clifford Geertz. ‘Life on the Edge’, *The New York Review of Books*, 7 Nisan 1994, s. 3.

195 Bkz. Richard B. Lee ve Irven Devore, ed., *Man the Hunter* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1968).

kültür' ve daha sonraları New Age çocuklarına duymak istedikleri bir fikir verdi: yani, medeniyetin kötü olması ve çiçek ve boncuklarla süslenmiş olan neo-ilkelcilerin (oksimoron) çılgınca iyi oldukları. Çeşitli 'Pleistosen', 'Paleolitik' ve 'erken Neolitik' tinsellikler, adeta yağmurdan sonraki mantar gibi türediler.

'Man the Hunter' konferansından bu yana yapılan titiz araştırmalar, avcı-derleyici kültürlerde insanların ciddi maddi güvensizlik yaşadıklarını ve sıkıntı çektiklerini göstermektedir. Yerli halkları çeşitli 'ilkellik' düzeylerinde inceleyen monografik malzemeler, atalarımızın 'zenginlik' içinde olduğu ve gıpta edilecek kadar barışçıl ya da rahat hayat sürdüğüne dair 1960'ların efsaneleriyle çelişmektedir. Antropologların bir zamanlar 'varlıklı' olarak nitelendirdikleri, hatta sakın bir hayat sürdüklerini anlattığı günümüz avcı-derleyicilerinin çoğu, ciddi maddi yoksunluklardan muzdarip-lerdi ve yaşam süreleri genellikle oldukça kısaydı.

Bugünün yerli avcı-derleyicilerinin, Paleolitik avcı-derleyicilerin doğrudan bir uzantısı olduğuna dair herhangi bir yanılsamaya maruz kalmamalıyız; yerliler daha ziyade, ahır ve büyük ölçüde bahçecilik üzerine kurulu yaşam biçimlerinden, yaşanması zor olan çölle-re ve ormanlara sürüldüler. Edwin N. Wilmsen ve meslektaşlarının gösterdiği gibi, Kalahari çölündeki San insanları veya diğer ismiyle Buşmanlar, çarpıcı bir örnektir.¹⁹⁶ Geçtiğimiz birkaç on yıl boyunca, rahat ve maddi açıdan güvenli halklar olarak pop antropoloji literatüründe oldukça övülen bu avcı-toplayıcılar, ekicilik ve çoban-lıktan avcı toplayıcılığa doğru bir takım geçişler yaşamış görünmektedir. Yaşam tarzlarını 'varlıklı' olarak idealize etmek bir yana, on-ları Paleolitik olarak adlandırmak, en azından tartışmalıdır. On-ların çok övülen işbirliğine dayalı bakış açısı ve insanlar arasında pay-laşma eğilimi son on yıllarda iyice zayıflamıştı ve artık olumlu an-lamda zıttı oldukları Avrupalılar kadar açgözlü görünmektedirler.

Benzer olgulara dayanan makul spekülasyonlar, Avrupalıların yanı sıra rekabet içinde oldukları kabileler tarafından da yaşanma-

196 Bkz. Edwin N. Wilmsen, *Land Filled With Flies* (Chicago: University of Chicago Press. 1989).

sı zor olan alanlara itilen ve daha önceleri geliştirdikleri ileri tekniklere nazaran çok basit ve sıklıkla etkinliği düşük alet kitleri kullanmak zorunda kalan diğer günümüz grupları hakkında da yapılabilir. Bunlardan bazıları, işgalciler ve kaynaklara yönelen rakipler yüzünden daha basit ve daha az tatmin edici yaşam biçimlerini benimsemeye zorlanmıştı. Nitekim 1950'lerde 'keşfedilen' Yaqui Kızılderilileri, başlangıçta Avrupa etkisinden arınmış görünüyordu ve 30,000 yıl öncesinin geç Paleolitik halklarının kullandıklarından bile daha ilkel olan aletlerle 'kutsanmıştı'.¹⁹⁷ Yaqui, toprakları (başlangıçta öldürdükleri) misyonerler tarafından istila edildiği ve yerleşim alanlarının yakınındaki Amazon ormanında ağaçların yok edildiği ana kadar Avrupalıları hiç görmemişti. Kıyafet giymiyorlardı ve silahları sadece ok ve yaylardan oluşuyordu. Pençeli hayvan bacaklarından başka aletleri yoktu.

Ancak şüphesiz ki toplumlarında köle kastı vardı ve daha fazla çalışmanın ardından, antropologların bu halkların atalarının bir zamanlar çanağı çömleği ve toplumsal hiyerarşileri olan oldukça karmaşık bir bahçeci topluma sahip olduklarına inanmaları için iyi bir nedeni vardır. Bu toplumlar avcı-derleyici haline geldiler, zira yüzyıllar önce, geçmişlerinin tüm anılarını kaybedene kadar yağmacı Avrupalı sömürgecilerden kurtulmak için Amazon ormanının uzak köşelerine kaçmak zorunda kalmışlardı.

Günümüz grup ve kabile halkları, geç Paleolitik dönemden bu yana önemli kültürel değişimlere uğramış olmalıdır. Doğrusu, sadece diğer kültürlerle ilişkiler ve Avro-Amerikan temaslardan dolayı değil, muhtemelen yalnız birkaç yüzyıl önceki atalarından bile önemli ölçüde farklılaşmışlardır.

İlkelcilerin ve sosyobiologların, insanların genetik olarak avlanmaya yatkın olduğu ya da doğuştan gelen bir vahşi yaşam sevgisine sahip olduğu iddialarına rağmen, ilk atalarımız muhtemelen avcı değillerdi. Daha önce de belirttiğim gibi arkeolojik eserler ve giderek büyüyen bir antropolojik görüş, artık orta Paleoli-

197 Bkz. Allyn Maclean Stearman. *Yuqui: Forest Nomads in a Changing World* (Fort Worth, TX: Holt, Rinehart and Winston, 1989).

tik döneme, yani yaklaşık bir milyon yıl öncesine kadar, ilk insanların avcıdan daha çok av olma ihtimalini desteklemektedir. Otçul hayvanların iliğini çıkarmak maksadıyla uzun kemiklerini kırmak için taş aletler kullanarak, avcılardan ziyade leşçillere daha çok benziyorlardı.

Protein açısından zengin gıdalar edinmenin bu biçimi, günümüz 'avcı insan [man the hunter, ç.n.]' imgesini karşılamaktadır. Robert J. Blumenschine ve John A. Cavallo'nun gözlemlediği gibi: '[Avcı Adam] sorunu belki de evrimsel çalışmalarda olduğu kadar insanın doğasının tanımına da dokunduğu için önemlidir. Ne yazık ki, Avcı Adam teorisinin verdiği cevap, fosil kayıtlarına ve yiyecek bulma ekolojisine kıyasla, daha çok cinsel ve diğer önyargılara dayanmaktadır.'¹⁹⁸ Bu konuyla ilgili literatür öyle büyüdü ki 'leşçil insan' sonucu, artık paleoantropologların yaygın düşüncesi haline gelmektedir.

1969 konferansında 'Man the Hunter' düşüncesinin izini sürdükten sonra Blumenschine ve Cavallo, geç 1970'ler ve 1980'lerde yapılan daha yakın zamanlı çalışmaların, insansı ve hatta Homo atalarımızın gelişmiş leşçil olduklarına dair artan sayıda delil sunduğunu ve giderek etkili ezici ve kesici aletler geliştirerek diğer leşçillere karşı bir avantaj elde ettiklerini göstermektedir. Her ne kadar fırsatçı bir şekilde küçük hayvanların avlanması muhtemelen her zaman insansılar ve insanlar arasında vardiysa da, insanlar mızraklar ve daha sonra ok ve yaylar gibi atılan/fırlatılan silahları geliştirene kadar, güçlü yırtıcıların, özellikle de kısmen yenmiş avını ağaçta yalnız bırakan leoparların avına saldırdılar. Sivri kesici aletleri ve el baltaları onlara diğer leşçillere göre önemli avantajlar sağlamış olabilir: büyük yırtıcı hayvanlar tarafından uzaklaştırılmadan önce bu hayvanların avlarından geriye kalanları hızla kesebilirlerdi ve sırtlanların bile güçlü çeneleriyle kıramadığı besleyici ilik içeren uzun kemikleri kırabilirlerdi. Bu leşçil görüş, son olarak Lucy fosilinin kâşifi Donald Johanson ve meslektaşlarının ayrıntılı çalışmaları ile desteklenmiştir.¹⁹⁹

198 Robert J. Blumenschine ve John A. Cavallo. 'Scavenging and Human Evolution', *Scientific American* (Ekim 1992), s. 90-6.

199 Bkz. Donald Johanson et al.. *Ancestors: In Search of Human Origins* (New York: Villard Books, 1994).

Avrupa'da 40.000 yıl önce *Homo sapiens sapiens*'e ait teknolojik ve sanatsal bulgulardaki değişikliklerde görülen ve paleoantropologların gittikçe artan bir biçimde 'İnsan Devrimi' olarak adlandırdıkları, alet-edevat ve sanata dair önceki zamanlarda emsali olmayan ölçekte ve hızda zengin bir repertuar gelişmişti. Kısım, bu devrim heceli dillerin gelişimine bağlanabilir; kısım de çok zengin bir kültürel evrime, insanlarda topluluk bağlarının klan ve muhtemelen kabile örgütlenme biçimleri gibi oldukça karmaşık toplumsal kurumlara ayrılmasıyla ilişkilendirilebilir.

Bir anlamda, bildiğimiz insanoğlu gelmişti. Yenilikçi yetenekler ve doğal dünyayı başka bir yaşam formunca bilinmeyen bir dereceye kadar bilme, müdahale etme ve değiştirme kapasitesi ile nitelenen öz bilinç, karmaşık iletişim, akılcılık, işbirliği ve toplumsal örgütlenme potansiyelleri bakımından zenginerdi.

Peki, bu insanlar pratikte dünyayla nasıl başa çıkmışlardı, manevi donanımı ne olabilirdi? Doğal yaşamı koruma ve vahşi yaşama yönelik Paleolitik yaklaşımlarla ilgili arkeolojik ve etnografik bulgulardan ne anlayabiliriz? Diğer yaşam formlarıyla sadece manen değil, aynı zamanda varoluşsal olarak ilişkilerinde ne denli ekolojiklerdi?

Homo erectus zamanına kadar uzanan bir geçmişte, atalarımızın 'vahşi' çevrelerini kendi avantajlarına hizmet eden her şekilde değiştirmeye hazır olduklarına inanmak için her türlü nedenimiz var. *Erectus* ateş kullanabilme yeteneğini kazandıktan sonra, av hayvanlarının milyonlarca yıldır varlığını sürdürdüğü otlakları yaratmak için muhtemelen ormanları yakmıştı. Dahası, uçurumlarda av hayvanlarını panikletmek ve yırtıcı hayvanları kovalayıp bu hayvanların avlarına el koymak amacıyla, *erectus*'un meşaleleri ustaca kullandığından şüphelenmek için her türlü nedenimiz var.

Eğer *Homo erectus*, çevreyi ateşi kullanarak zaman içinde değiştirdiyse, insan cinsinin daha evrimleşmiş biçimlerinin bu değişimi daha geniş kapsamlı bir ölçekte gerçekleştirdiği kesindir. Uzak atalarımızın binlerce yıldır sistematik olarak çıkardıkları yangınlar olmasaydı, Avrasya, Afrika ve Amerika'daki orjinal otlak gibi görünen alanların çoğu halen sık ormanlarla kaplı olabilirdi. Yerli halk-

ların büyük otçul hayvanlar, düşmanlarını gizleyebilecek çalılıkların kaldırılması ve bahçecilik için açık alanlar sağlamaya yönelik tekrar tekrar çıkardığı yangınlar yüzünden, gerçekten de Kolomb öncesi Amerika'nın büyük bölümü Avrupalıların teması sırasında ormandan daha çok parka benziyordu.

Stephen J. Pyne'nin ayrıntılı çalışması olan *Fire in America*'da gözlemlediği gibi, 'bakir orman on altıncı ve on yedinci yüzyılda görülmemişti; bu tabir on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında icat edilmişti. Bu durumdan, Kızılderililerin çıkardıkları yangınlar büyük ölçüde sorumluydu.'²⁰⁰ Modern antropologlar ve botanikçiler için sık orman alanlarındaki insan faaliyetlerine dair bulgular, Amazon'da ve elbette tropikal Afrika'da bile çoğu tropik ormanın gerçekte ne kadar 'orijinal' olduğunu sorgulamaları için yeterince yaygın görünmektedir.

Diğer yaşam formları gibi Paleolitik atalarımız da yaşam alanlarını neredeyse tam kapasitede kullanmışlardı. Kuzey Amerika'da, yaklaşık 11,000 yıl önce son buzulların geri çekilmesi, büyük Pleistosen memelilerinin yüzde 80'inden fazlasının hızla yok oluşuyla damgalanmıştı; bu, diğer kıtalarda şu anki buzul sonrası dönemde meydana gelenlerden çok daha yüksek bir yok olma yüzdesiydi. Paul S. Martin'in de belirttiği gibi, Amerika'daki buzulların son geri çekilmesi, büyük memelilerin, ağırlıklı olarak giderek daha sofistike silah ve avlanma teknikleri kullanan insanlar tarafından 'aşırı katli' ile damgalanmıştı.²⁰¹ Amerika kıtasında evrimleşen ve sadece Avrasya'ya göç ettikleri için hayatta kalan mamut, mastodon, dev yer tembel hayvanı, devasa armadillolar, kılıç dişli kaplanlar, gri kurtlar, büyük kunduzlar ve çeşitli ayı türlerinin yanı sıra deve ve atlar faunası, Avrupalılar Amerikan kıyılarına ayak basmadan çok önce, bu kıtada tamamen yok olmuşlardı.

Bazıları, bu türlerin yok oluşunu, buzulların geri çekilmesini iz-

200 Stephen J. Pyne, *Fire in America* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), s. 71.

201 Paul S. Martin, 'Prehistoric Overkill', P. S. Martin and H. E. Wright, Jr. ed. *Pleistocene Extinctions: The Search for a Cause* içinde (New Haven: Yale University Press, 1967), s. 75.

leyen ekolojik değişikliklerin bir sonucu olarak açıklamaya çalışmışlardır. Belki, fakat bu memelilerin birçoğu, daha önceki buzul ve buzularası değişimlerde hayatta kalmışlardı, bu da buzul sonrası iklimsel ve ekolojik değişimlerin sonuncusunda hayatta kalamayacaklarını düşünmemiz için çok az sebep bırakır. Tamamen iklim değişikliğine dayalı bir açıklamayı kabul etmeyi zorlaştıran şey, muhtemelen buzul döneminde çokça rastlanan ladin ağacının bulunduğu çevrelere gerek duyan, son derece iyi muhafaza edilmiş bir mastodonun görece yakın zamandaki keşfidir. Bu soyu tükenmiş hayvanın midesindeki kalıntılar, şu anki buzul sonrası dünyada yaygın olan sığın gibi hayvanlar tarafından tercih edilen bataklık ortamına, gayet yeterli bir şekilde adapte olduğunu göstermektedir.

Kuzey Amerika'daki Pleistosen faunasının oluşturduğu birçok ekolojik yaşam alanı, bu faunanın yok oluşu sonrası, biyotik 'cennet' olarak Kuzey Amerika'ya ünlü karakterini veren Eski Dünya hayvanları tarafından işgal edildi: kısa boynuzlu bizon, Kanada ve Amerika geyiği, ren geyiği, Amerika yaban koyunu ve benzerleri. Develer ve atlardan farklı olarak, bu hayvanlar Amerika kıtasında evrimleşmemiş, aksine Avrasya'dan göç etmişlerdi.

Yine de, artık çoğu soyu tükenmiş faunanın proto-Kızılderili avcı-derleyiciler tarafından herhangi bir 'manevi' kısıtlama olmaksızın avlandığını ve en sonunda yok edildiğini savunan 'aşırı öldürme' iddiasını kabul etmek zorunda değiliz. Bu insanlar, 'Paleolitik tinsellikleri' ne olursa olsun, bazı 'manevi' kısıtlamalarla dahi av hayvanlarını avlamaya hazır dılar. Kızılderililerin yüzyıllardır binlerce hayvanı korkutarak kaçıştırdıkları uçurumların dibinde, muhtemelen leşlerinin kullanılabileceğinden çok daha fazla sayıda yoğun bizon kemiği tabakası bulundu. Kaliforniya Üniversitesi'nden Brian Reeves tarafından incelenen bir bölgedeki kemik birikimi, otuz beş ayak derinliğe ulaştı. Yine başka bir yerde, Alberta Arkeoloji Araştırmaları'ndan Jack Brink, yüzyıllar boyunca 123 bin bizonun Kızılderili avcılar tarafından tek bir 'atlama alanı' civarında ürkütölüp kaçıtırıldığını tahmin etmektedir. Brian Fagan'ın bu türden uçurum alanlarındaki araştırmalarında gözlemlediği gibi, 'Blackfoot [Kızılderili kabilesi, ç.n.] bizon avcılığını ve kasaplığı yüzyıllar-

dır sanayi ölçeğine yakın bir seviyede sürdürmekteydi', av sahasının yakınlarında yarı-kalıcı kamplarda kalıp, 'uzak mesafelerde yaşayan insanlarla avda elde edilenlerin ticaretini yapmaktaydı.'²⁰²

Yerli Amerikalılar, hiçbir şekilde hayvanları kitlesel ve sistematik olarak öldüren tek avcı-derleyici halk değildi. Örneğin, Suriye'deki Geç Paleolitik avcılar, tamamen yok oluncaya kadar ceylanları, mevsimsel göçleri esnasında av ve kasaplık alanlarına 'yönlendirmeyi' öğrenmiş görünmekteydi.²⁰³ Pirene geçitlerinde ve diğer dağlık bölgelerde de av hayvanları fiilen veya tamamen yok olmadan önce bu tür uygulamalar görülmüyordu. Doğrusunu söylemek gerekirse, doğurganlık ritüelleri, Paleolitik yağmacılara av olmuş büyük faunal sürü hayvanlarının azalmasına çok pratik bir cevap olabildi. Bu av hayvanlarının yok oluşu, tek başına iklimsel değişikliklere atfedilemez. Hayvanların evcilleştirilmesi, yok olma tehlikesi yaşayan belirli türleri korumuş olabilir, zira geç Paleolitik insanların avlanma mahareti, giderek daha sofistike ve ölümcül bir hal almıştı.

Amerika'da Avrupalıların yerleşimini takiben yaban hayatının çarpıcı bir şekilde yok oluşunu, hiçbir yerli Amerikan avcılık pratiği şüphesiz ki temize çıkaramaz. Ondokuzuncu yüzyılda ovalardaki büyük bizon sürülerinin, muhtemelen yirmi ya da otuz yıllık zaman diliminde beyaz avcılar tarafından sayıca kırk milyonu aşan büyüklükte imhasının, yerli halklar arasında hiçbir şekilde dengi yoktur. Binlerce yıl öncesinin Amerika Kızılderililerinin, Pireneli-lerin ve Suriyeli avcılarının, herhangi bir hayvanın yapacağı şeyden daha fazlasını yapmadıklarını vurgulamak isterim: yeterli miktarda yiyecek ve iyi barınak bulmaya çalıştılar – kısacası, hayatta kalmak ve hayatlarını olabildiğince rahat hale getirmek için akıllarını kullanmak.

Yaşamın 'kutsallığı' ile ilgili yarı-dini vicdanın, tarih öncesi atalarımızı yaban hayatına karşı günümüz insanlarına oranla daha na-

202 Aktaran Brian Fagan, 'Bison Hunters of the Northern Plains', *Archeology* (Mayıs-Haziran 1994), s. 38.

203 Anthony J. Legge and Peter A. Rowley-Conwy, 'Gazelle Killing in Stone Age Syria', *Scientific American*, cilt 257 (Ağustos 1987), s. 88-95.

zik ya da kibar bir hale getirdiğini düşünmek için de herhangi bir sebep yoktur.

Modern yerliler, yakaladıkları hayvanlara kötü davranıyorlardı ve çoğu zaman gereksiz acı veriyorlardı. Borneo'da bahçecilikle uğraşan halklar, bu yöntemleri sonucu kızarmış domuz etinin daha gevrek hale geldiği teorisine dayanarak, nesillerden beri domuzları öldürene kadar öfkeli bir şekilde dövüyorlardı. Eskimolar, Sibirya kurtlarıyla ilgilenirken son derece sert davrandılar, çoğu Ova Kızılderilisinin kendi köpeklerine davrandıkları gibi pişmanlık duymadan Sibirya kurtlarını sık sık tekmeleyip vuruyorlardı. Colin Turnbull, Orta Afrika'daki Ituri ormanı pigmelerine dair cömert ve takdir edici anlatımında, toplu av sonrası bir ağa yakalanmış, tatlı bir köpek benzeri yaratık olan sindula'nın nasıl işkence gördüğünü görünce şok olmuştu. Şok halindeki Turnbull'un gözlemlediği üzere, pigmeler kahkahalar eşliğinde hayvana tekrar tekrar mızrak fırlatıyorlardı, hayvan ise 'üçüncü bir mızrak yüreğini delene kadar hala debeleniyordu ve savaşıyordu', ve sonunda sefaletinden kurtulmuştu. Turnbull şöyle bildirir:

Başka zamanlarda, hala hayatta olan kuşların tüylerini hafifçe yakan Pigmeleri gördüm, eğer ölüm yavaş gelirse etin daha gevrek olduğu şeklinde açıkladılar. Ve oldukça değerli olan av köpekleri, doğdukları günden öldükleri güne kadar acımasızca tekmeleniyorlardı. [...] Pigmelerle hayvanlara davranışları hakkında konuştuğumda, bana güldüler ve 'Orman bize yiyecek için hayvanları verdi – bu hediye reddetmeli ve aklıktan ölmeli miyiz?' dediler. Hindi çiftliklerini, Şükran Gün'ünü ve kendi toplumumuz tarafından sadece yiyecek için kesmek niyetiyle yetiştirilen milyonlarca hayvanı düşündüm.²⁰⁴

Bu ifadeler, kibirli bir Avrupalının değil, fakat pigmelere olan duygusal yakınlığı yazılarının her satırında belli olan bir antropoloğundur.

204 Colin M. Turnbull, *The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo* (New York: Clarion/Simon and Schuster, 1961), s. 101-2.

Benim amacım, 'ilkel' halklar arasındaki istismar edici davranışları göstererek, günümüzde hayvan istismarını aklamak değildir, hayvanlara zulüm, nerede ve ne zaman olursa olsun insanlık dışıdır ve katlanılmazdır. Fakat, Paleolitik veya modern yağmacıların zaman zaman belirli türlerin öldürülmesiyle ilgili pragmatik kısıtlamalara gittikleri ya da tabulaştırdıkları için, bu hayvanları veya hayatlarını 'kutsal' saydıklarını sanmak naifliğin zirvesidir. Çoğu zaman, (genellikle çok faydacı nedenlerden dolayı) neye inandıklarıyla gerçekte neyi uyguladıkları arasında geniş bir uçurum vardı.

Kimi modern yerli Amerikalı şamanların ve önde gelenlerin, örneğin kurt, bizon, ayı veya kartalın 'kuzenimiz' veya 'kardeşimiz' olduğu hususunda heyecanlı nidaları, atalarının sadece birkaç nesil daha önce, bu hayvanlara akrabalık ilişkisi içinde yaklaştıkları anlamına gelmez.

Bizon ya da ayılar gibi besi hayvanlarını merkeze alan ayinler, sıklıkla pratik nedenlerden dolayı yapılıyordu: ava çıkıldığında bu hayvanları 'av' olmaya ikna etmek veya bu hayvanlar öldürüldükten sonra 'ruhlarını' dindirmek. Bu seremonilerin pragmatik anlamda özü, kurtadam ya da vampir yarasalarla karşılaşmaya dair çocuksu korkulardan prensipte farklı olmayan, benzer kökenlere dayanıyordu. Seremoniler, av hayvanlarını ortaya çıkaran biyotik faktörler hakkında çok az şey bildiklerinden dolayı bu biçimi almıştı. İlk halklar için her yer ruhlarla doluydu, bu da her şeyin canlı olduğunu düşünmelerinden ziyade, bizzat hayal dünyasının kendisinin muamma ve gizemin daimi kaynağı olmasından kaynaklanıyordu. Bu ruhlar mutlaka iyi huylu değildi; bilakis bunlar genellikle kötü niyetliydi. Hastalıklara ve kendi çocukları olsun, buzağılar olsun veya ayı yavruları olsun, bütün doğumlara ruhların neden olduğuna inanılıyordu. Eğer Geç Paleolitik atalarımız insanın üremesi hakkında muhtemelen çok az şey biliyor ya da hiçbir şey bilmiyorsa, neden hayvanların üremesi hakkında daha fazla şey bilmelilerdi ki? Çocukların ruhlar tarafından meydana getirildiğine inanıyorlarsa, niye buzağılar ya da ayı yavruları için farklı görüşlere sahip olmalılardı?

Batıl inançların bizzat kendisi batıl inançtı, yerli ruh-inançları

sadece yanlış değil, çoğu zaman da ekolojik olarak zararlıydı. Calvin Martin yakın zamanda, Avrupalıların temasından önce kutupaltı ormanı Algonkinlerinin, av hayvanlarıyla 'akdi' bir ilişki içinde hem insanların hem de hayvanların birbirlerini 'yok etmemek' üzerine anlaştıkları, seçici olarak avlanan çevreciler olduklarını ifade etmişti. Avrupalıların teması sonrası Algonkinler, Avrupalı hastalıklardan dolayı çok sayıda kayıp verdikleri zaman, hayvanların 'sözleşmeyi' ihlal edip, kabileler arasında salgınlara sebep olduğunu düşündüler. Martin'in iddiasına göre, bu bağlılığın sözde ihlali sonucunda, kötü niyetli hastalık taşıyıcıları oldukları inancıyla Algonkinler hayvanları açıkça katletmişlerdi.²⁰⁵ Bu teze güçlü bir şekilde itiraz edilmişti; bazı antropologlar, Martin'in ilgilendiği Kri halkının hiçbir zaman çevreci olmadıklarını keşfetmişlerdi.

Robert A. Brightman'ın büyü-lü-dini kavramlarla ilgili literatüre dair etkileyici değerlendirmesinde gözlemlediği üzere, gerçekten de Kriler görüldüğü kadarıyla 'avcılar tarafından öldürülen av hayvanlarının ölümünden sonra kendiliğinden yeniden canlandığına veya cenin olarak reenkarnasyona uğradığına' inanıyordu.

*1980'lerde Manitobalı Kriler bu süreci akwanaham otoskana, '[hayvan] kemiklerini saklar' diye adlandırmışlardı. Kimi Kri avcıları için bu tür olaylar doğal varsayılıyordu. Birkaç vesileyle bana, yetişkin, avlanmış bir hayvanın, bir önceki kış öldürülenle 'aynı hayvan' olduğu söylendi. Modern Kriler ayrıca, hayvanların kemiklerini çıkarmaya ve kanını boşaltmaya dair ritüel yöntemlerin, hayvanların yeniden canlanmasına ve reenkarnasyonuna delalet ve tesir ettiğini belirtmektedir. Bu bilgi ondokuzuncu ve onsekizinci yüzyıllarda mevcuttu ve büyük ihtimalle Algonkin kültürünün arkaik tabakalarından kaynaklanıyordu.*²⁰⁶

205 Calvin Martin, *Keepers of the Came: Indian-Animal Relationships and the Fur Trade* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978).

206 Robert A. Brightman, 'Conservation and Resource Depletion: The Case of the Boreal Forest Algonquians'. Bonnie J. McCay ve James M. Acheson, ed., *The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources* içinde (Tucson: University of Arizona Press, 1987), s. 131.

Brightman'ın Krilerin hayvanlara yönelik davranışlarından çıkardığı sonuç, 'ekolojik aklın', spiritüalizmin aşırılıklarına kıyasla daha ziyade bilgiye ve akılcı davranışa bağlı olduğuna işaret etmektedir. Brightman şunları gözlemler:

Eğer avcılar hayvanların idareli kullanılabileceğinden haberdar değillerse, avlanma sonucu soylarının tükenebileceğinin de farkında olmayabilirler. Av hayvanlarının yok olmasına yol açan Kriler ve diğer kabilelerin ilk başlarda, kendi rollerinin belirleyici olduğunu anladıkları varsayılmaz. İnsan-hayvan ilişkisinin dini tanımları aşırı öldürmeyi engellemekten ziyade, av hayvanlarının yok edilemeyeceği, ancak geçici olarak yerlerinden edilebileceği bir ilkel bolluk ortamını taahhüt ederek, bu durumu bir dereceye kadar teşvik etmişti. Rocky Dağları eteklerindeki bazı çağdaş Kriler, bu geleneksel anlayışı yeniden üretmektedir. Benzer şekilde, bazı Osnaburgh House Ojibvaları da 1960'larda doğayı korumanın gereksiz olduğunu, çünkü hayvanların ihtiyaç duyulduğunda avcılara 'verildiğini' belirtmiştir. Bu anlayışlar ayrıca subarktik Atabask grupları tarafından da paylaşılmaktadır.²⁰⁷

Ojibvaların, hayvanların büyük olasılıkla yararlı ruhlar tarafından avcılara 'verilmiş' olduğu görüşü, Turnbull'un gözlemlediği Ituri ormanı pigmelerinin düşüncelerine çok benzemektedir. Daha önce gördüğümüz üzere pigmeler, orman ruhunun, yaradılışları doğrultusunda ele geçirilmiş av hayvanlarını kendi topluluklarına armağan ettiğine inanarak, hayvanlara acımasızca işkence edebileceklerini açık bir şekilde deklare etmişlerdi. Aslında, Kuzey Amerika orman Kızılderilileri arasında doğayı korumaya yönelik belirli miktarda kanıt olmasına rağmen, İnnular gibi orman kabileleri arasında ve daha çarpıcı bir şekilde Büyük Göller bölgesindeki İrokualar arasında bu korumacı tutumun olmadığına dair çok daha fazla kanıt vardır. Bu insanların inancına göre, 'ihtiyaç duyup duyma-

dıklarından bağımsız olarak tüm hayvan türlerini, [...] dediklerine göre buldukları her şeyi, korku için öldürmeleri gerekliydi, eğer öldürmezlerse bu yaratıklar diğerlerine nasıl avlandıklarını anlatabilirdi ve bunun sonucunda da bir daha ihtiyaç duyulduğunda avlamaya hayvan bulunamazdı.²⁰⁸ Avrupalıların teması öncesi Kızılderili spiritüalizminin, av hayvanlarıyla 'kardeşçe' dayanışma içinde yaşadıklarına dair eko-mistik inançtan ziyade, aşırı avlanmayı teşvik ettiğine inanmak için çokça neden bulunmaktadır.

Bir kere daha belirtmek gerekirse, bu örnekler Avro-Amerikalıların yağmacı tavırlarıyla dünyanın her yerindeki vahşi yaşam ortamlarını kontrolsüz tahribini aklamak şöyle dursun, hiçbir şekilde yerli Amerikalı veya Afrikalı avcı-derleyici toplulukları karalama gayesi taşımamaktadır. Burada basitçe, avcı-derleyicilerin çevrelerine yönelik diğer yaşam formlarından daha az pragmatik olduklarına dair eko-mistik ve ilkelci efsaneleri çürütmeyi arzulamaktayım. Doğrusu, pragmatik yöntemlere sonuna kadar başvurmuşlardı, tüm spiritüalizmleri eko-mistik ve ilkelci efsanelerin aksi yönündeydi. Dahası, avcı-derleyicilerin hayvanlarla olan ilişkileri çok zayıftı. Geç Paleolitik avcılarının hayvanları mağara duvarlarına resmettikleri veya heykellerini yaptığı gerçeği, bu hayvanları bir mantarı akraba olarak göreceklelerinden daha fazla 'kardeş' olarak gördükleri anlamına gelmemektedir. Belirli bir türün veya bu hususta tüm hayvanların bir Şef Ruha sahip olduğu inancı, bireysel hayvanlara, Batı dünyasında Tanrıya tapınmanın daha az şanslı insanlar için derinlerde şefkat duygusu beslemeyi sağladığından daha fazla 'saygı' ile davranmaya yönelik bir teşviğin kanıtı değildir.

Eğer avcı-derleyiciler eko-mistiklerin iddia ettiği gibi dünyayı canlı görüyorlarsa, bu görüş bu insanların dünyalarının çoğunun hayatta olduğu gerçeği ile açıklanabilir. Dünyaları büyük ölçüde organik ve bildikleri tek dünyaydı. Eğer dünya onların gözünde kutsal olsaydı (kutsal olanı modern Avro-Amerikalı anlamda kabul ettiklerini varsayarak), bu, çevreleriyle 'iletişim kurmak' için veya

208 C. LeClerq. *First Establishment of the Faith in New France* (1691), s. 125:

aktaran Brightman, 'Conservation'.

daha gerçekçi bir şekilde, bir dereceye kadar çevrelerine hâkim olmak için güçlü ve pragmatik ihtiyaçlarından dolayı olabilirdi. Büyü ve ayinler, pragmatik amaçlara ulaşmak ve rüyalarında ortaya çıkan bilinmeyen ruh dünyasını açıklamak için etkili araçlar olarak görülüyordu. Modern insanlardan farklı olarak, hastalıkların asıl kökenlerini, havadaki ani değişikliklerin nedenlerini, ay ve güneş tutulmalarını, depremleri, hatta ölümün tam ne olduğunu bile anlamıyorlardı.

Doğruluklarına bakılmaksızın, günümüzdeki bazı ekolojik duyarlılıklarla yüzeysel bir yakınlığa sahip oldukları için büyüldini pratikleri övmek, fena halde yanıltıcıdır. Eğer modern avcılarleyiciler, sanki zaman 20.000 yıl içinde düşüncelerini etkilememiş gibi pastoral bir 'Paleolitik tinselliğe' sahiplerse, böylesi inançlara arkaik bilgeliklerinden dolayı değil, cehaletleri nedeniyle sahiplerdi. Modern eko-mistikler ve ilkelciler tarafından 'Paleolitik' diye göklere çıkarılan inançlar, desteklenebilir fikirlerden çok benzeşimlere dayanır ve ekolojik anlayıştan ziyade, daha çok anlaşılması güç rüyalardan türeyen bir ruh dünyasından ilham almaktadırlar.

'Paleolitik tinselliğin' yeniden canlandırılmasına yönelik çağrıda bulunmak, insanların, cehaleti bir değer olarak kabul etmesini, hatta bilim, felsefe, sosyal teori ve psikoloji tarafından kendilerine açılan büyüleyici dünyanın 'büyüsünü bozmasını' istemektir. Burada tartışmak istediğim insanlığın umududur ve insanlığın umudu ne cehalet, batıl inanç ve naif bir şaşkınlıkla ile gizemli hale sokulan efsanevi bir geçmişe geri dönüşte; ne de açgözlülük, rekabet ve tahakkümün nüfuz ettiği *statükoyu* pasif olarak kabul etmekte yatar. Modern çağda özgürleşme hareketlerinin savunduğu evrensellik ve paylaşımcılık düşüncesinin yanı sıra, bir yandan da yağmacı, fakat büyük ölçüde dar görüşlü 'ilkel' topluluklarda var olan yüksek işbirliği ruhunu da içerecek şekilde, geçmişten gelen korunmaya değer her şeyden faydalanacak olan bir gelecekte yatmaktadır.

Eğer işbirliği ve evrensellik bir araya getirilebiliyorsa, 'yeniden büyülenen' insanlığın, paylaşım ile canlanmış bir tinsellik, işbirliğiyle canlanmış bir toplum ve doğal dünyanın yanı sıra toplumsal dünyanın esenliğine hakkını veren bir duyarlılığın gelişimine yardım-

cı olduğu, gerçek bir akılcı toplumun ortaya çıkma olasılığı vardır.

İlkelcilik, böyle bir duyarlılığa ulaşmaya yönelik herhangi bir gi-rişimle ne yazık ki uyuşmazlık içindedir. Bu yaklaşım, bir şekilde, asla var olmamış entelektüel ve toplumsal masumiyetin efsanevi Altın ağına geri dönmeye çalışmaktadır. En iyi ihtimalle, ilkelcilik, insanların yalnızca çok kısıtlı nedenlerle müdahalede bulunabildikleri, mistikleştirilmiş bir Doğa için ‘ilkel saygı’ hakkında icat edilen efsanelere dayanan, akılcı olmayan bir zihniyeti savunmaktadır. En kötü durumda ise, insanlığa dair mizantrop bir bakış açısını, Doğanın el değmemiş boş alanlar ve bakir doğayla tanımlanmasını ve akılcılığa, bilime ve teknolojiye nefreti önermektedir.

Her iki görüş de anti-hümanisttir. Derin ekolojinin biyomerkezciliğine dayanarak ve postmodernistler tarafından geliştirilen bir dizi fikirden istifade ederek, insanlığın toplumsal evrimdeki eşsiz konumunu inkâr ederler ya da daha da kötüsü, hayvanlar ve insanlar arasında herhangi bir ayırım yapmayı imkânsız kılan ve ironik olarak, insan dışı yaşam ve refahı için insana herhangi bir sorumluluk vermeyen, efsanevi bir hayvan-insan topluluğunda salt insanlığı ortadan kaldırırlar. Bir kez daha Harold Fromm’ın ‘görünmez kuklacısı’ devrededir, kuklaların görünüşte kendi kendine tuhaflıklarıyla kuklacıların manipülasyonunu karıştırmaktadır.

6. Teknofobi ve Musibetleri

On sekizinci yüzyıldan itibaren aydınlanmacı hümanizm, ilerleyle özdeşleştirdiği üç temel ideal geliştirdi.

Bu ideallerin ilki ve en önemlisi, akla yeniden odaklanılmasıydı: gerçeği ele alırken mantıksal düşüncenin kullanılması. Antik Yunan ve bir dereceye kadar Roma'nın klasik kültürlerinin zamanından bu yana, akıl, en iyimser görüşle teolojinin hizmetine sürülmüştü. O zamandan beri, doğal dünya bir yana toplumsal düzenlemeler bile akılcı terimlerle açıklanmamıştı. Feodal hiyerarşiler ve kraliyet iktidarı Tanrı vergisi olarak görülürken, toplumsal eşitsizlikler, yargısı kendisine iman addedilen bir tanrının tartışılmaz takdiri olarak kabul edilmişti. Bu bakış açısı hem Devlet tarafından hem de Kilise tarafından, daha doğrusu gelenekler ve İncil'e ait emirlerle desteklenmişti, ancak muhtelif zamanlarda birçok radikal heretik ve halk ayaklanması bu bakış açısını reddetmişti.

On sekizinci yüzyıl Aydınlanması, dünyevi meselelere dair bu teolojik bakış açısını açıkça ve etkili bir şekilde sorguladı. İnsan ilişkilerinde ya da doğal dünyada olsun, bilgi ve hakikat taleplerinde düşüncesiz inanca karşı akılcı anlayışı koydu. Bu bağlamda Aydınlanma, Greko-Romen sanat ve retorik ilkelerini canlandıran, yenilikçi bir şimdiki zaman ve akılcı bir gelecekte ziyade, oldukça idealleştirilen antik geçmişi kutsayan, bir ya da iki yüzyıl öncesinin Rönesans'ını aşırıyordu.

Akla yönelik vurgusunun ardından Aydınlanma, ikinci olarak, toplumsal gerçekliğe ilişkin giderek daha seküler bir görüş geliştirdi – akla uygun bir şekilde duyarlı anayasal monarşilerin veya cumhuriyetlerin parçası olan toplumsal kurumları meşrulaştıran ve bireysel özgürlükleri ilerleten yeni bir yönetim biçiminin, toplum-

sal gerçekliği idi bu. Voltaire'in ünlü sloganı '*Ecrasez l'infame!*' ille de Kilise doktrini ve kurumların reddini değil, daha ziyade dogma, korku ve geleneğin gücüne dair siyasal, ahlaki ve sivil işler üzerinde bu doktrin ve kurumların yüz kızartıcı kontrolünün reddini ifade ediyordu. Aydınlanmacıların birçoğu, Kiliseyi Devletten ayırmaya ve toplum üzerinde yalnızca ahlaki gücü olan bir kurum haline getirmeye çalışmıştı.

Bu talep, şüphesiz, bir yönetim biçimi altındaki sivil hayata kilisenin karışmasını ortadan kaldırmaya yönelik bir girişimden daha fazlasıydı. Akılcılar olarak Aydınlanmacılar, insan davranışını belirlemede batıl inançların, mistisizm ve akılsız inançların olumsuz rolü hakkında son derece endişeliydi. Katı doğalcı terimlerle gerçekliğin bilimsel açıklamaları lehine, özellikle batıl inançların insanların birbirlerini değerlendirme yöntemlerinden defedilmesi gerektiğine inanıyorlardı. Etkileri bugünlerde anti-hümanistler tarafından küçümsenen ve abartılan Aydınlanma 'mekanikçilerinden' daha da fazlasını, Denis Diderot gibi zamanın incelikli eleştirel düşünürleri yapmıştı ve doğal dünyanın insan incelemesinin bir sahnesi, gerçekten de insan davranışları için bir rehber olduğu yönünde merkezi önemini vurgulamışlardı. Ortalıkta dolaşan birçok evrimsel ve diyalektik teoriyi göz önünde bulundurmadan Aydınlanmanın natüralizmini dar görüşlü mekanikçilik ile eşitlemek, günümüzün mistik ve irrasyonel amaçlarını desteklemek için onu karikatürize etmektir.

Sonuncusu ve çok önemli olarak, Aydınlanma, insanın maddi esenliği adına doğal güçleri kontrol etme gerekliliğine güçlü bir önem vermişti. On sekizinci yüzyıl toplumunda servete dair dehşet verici farklılıklar; Fransa'yı bezdiren sürüp giden kıtlıklar; şehirler ve köylerdeki alt sınıfların korkunç sefaleti (kırsal toplumun tüm pastoral imgelerine rağmen); ekonomik hayatın belirsizlikleri; kamusal yaşama katılımı kısıtlayan maddi yetersizlik ve ağır emek gerekliliği – bunların hepsi, insan özgürlüğü ve haysiyetini yükseltme potansiyeli taşıyan bilim ve teknolojiadaki ilerlemelerin, coşkulu şekilde benimsenmesine katkıda bulunmuştu.

Bu nokta ne kadar güçlü vurgulansa azdır. Her ne kadar Aydın-

lanmacılar esas olarak köylülerin ve zanaatkarların çalıştığı toprağın ve üretim araçlarının özel mülkiyetine karşı çıkmasalar da, doğaya hükmetme amacıyla bir ideolojik 'kibir' taşımadan, toplumsal amaçlar için bilimsel ve teknolojik ilerlemeleri destekleme konusunda neredeyse hepsi mutabakat halindeydiler. Diderot'nun devasa Ansiklopedi'sindeki bol teknik açıklamaların gösterdiği gibi, Aydınlanma, insanın zekâsını ve onun geçim kaynaklarının yeterliliğini sağlama vaadini, gerçekten de tahakküm hevesiyle doğal güçlere boyun eğdirmek için değil, daha katılımcı bir yönetimi ima eden mesajı ile işgücünü hafifleteceği için övüyordu.

Eğer Aydınlanma, Prometheus'u insan refahını teşvik eden ef-sanevi fail olarak gördüyse, bu artık birinci doğaya saygı duymadığı için değildi; gerçekten de, teknolojik, davranışsal, eğitim yönünden ya da ahlaki olarak çok az yüzyıl, 'doğal' olana on sekizinci yüzyıldan daha büyük bir bağlılık sergilemişti. Aydınlanma daha ziyade, toplumsal iyileşme ve görece özgür bir yönetim ile insanlığı yokluk ve ağır emekten kurtarmayı birbiriyle doğrudan birleştirdi.

Mülk sahipliğinin yeniden dağıtılması hususunda geniş çaplı ekonomik sonuçlar doğurmasına rağmen, onsekizinci yüzyılın büyük demokratik devrimleri, özellikle de Amerikan ve Fransız devrimleri ağırlıklı olarak siyasi olaylardı. En büyük ve uzun erimli başarıları, ekonomik açıdan değişken bir dünyada bireyin özerkliğini destekleyerek, kişisel özgürlük alanında gerçekleşmişti. Bununla birlikte, 'özgürlük, eşitlik, kardeşlik' sloganı kısmen beyhudeydi, zira bu devrimleri gerçekleştirmiş insanların büyük çoğunluğu, toprak üzerinde ve yeni ortaya çıkan fabrikalarda şafaktan alacakaranlığa kadar yoğun bir şekilde emek sarfederek, maddi yokluk içerisinde yaşamaya devam ediyorlardı. 'Özgürlük', geçim kaynakları ve özgürlüğü kullanmak için serbest zaman olmadan, sadece retorik olarak görünüyordu. 'Eşitlik' ise, statü farklılıklarına dayanan eski ayrıcalıkların yerini zenginlik farklılıklarına dayanan yeni ayrıcalıklar aldığı için devrimci ideallerin parodisi haline gelmişti.

Ondokuzuncu yüzyılda radikalizmin odak noktası ezici bir biçimde, salt siyasal eşitlikçilikten maddi eşitlikçiliğe; yani yalnızca kişisel siyasi özgürlüğü değil, aynı zamanda topraktaki, zanaat atöl-

yelerindeki veya fabrikalardaki tüm emekçi sınıflara itibar ve serbest zaman sağlayan bir eşitlik biçimine kaymıştı. Daha spesifik olarak, on dokuzuncu yüzyılın çeşitli sosyalizmleri, insanlığa yalnızca siyasal değil aynı zamanda ekonomik eşitlikçiliği getirecek, işbirliği yapan bir topluma duyulan ihtiyacı seslendiriyordu – bu, insanın maddi ihtiyaçlarının en az zahmetle karşılanmasını temel alan bir toplumdur. Eğer insanlık gerçekten demokratik bir yönetime ulaşmak istiyorsa, çalışan insanlar geçim kaynaklarını ve bu demokratik yapıya katılım göstermek için yeterli boş zamanı elde etmek zorundaydı.

Avrupa'nın ve Amerika'nın yoksul kitleleri, teknolojik gelişmeleri bu bağlamda değerlendiriyordu. Geleneksel zanaatları yok eden makine kullanımına karşı Ludist muhalefete rağmen (eklemem gerekirse, Ludizm'e dair günümüz çarpıtmalarının aksine teknolojik gelişmeye aslında karşı olmayan, şarta bağlı bir muhalefetti), emekçi sınıflar, insanın ilerlemesine dair endüstriyel dünyanın yol açtığı potansiyelleri, dikkate değer bir umutla incelediler ve toplumsal değişme için programlarına dâhil ettiler.

Gerçekten de, sanayileşmeye karşı direniş, idealize ettikleri kırsal toplumun kaybını eleştiren romantik entelektüeller, sanatçılar ve mistiklerden geldi; onu yarı-feodal geleneklere ve efsanevi bir zihniyetin içine batırdılar. Bu romantikler, yalnızca kapitalist kişisel çıkarların ve sömürüye dayalı üretim yöntemlerinin açıkça zararlı etkilerini lanetlemekle kalmamıştı, aynı zamanda akıl ve Aydınlanmanın kendisini de kötülemişlerdi. Ondokuzuncu yüzyıl romantik hareketinin niyetleri ne denli iyi olursa olsun, fikirleri daha sonra Alman faşizmiyle sonuçlanan bir 'halk' hareketini beslemişti.

Özellikle son yüzyılın en etkili sosyalist kuramcısı olan Karl Marx, kapitalizmin yayılmasıyla beraber, işbirliğine dayalı ve özgür bir toplum için maddi ön koşulların ortaya çıktığını tespit etmişti. Bu görüşü, kapitalist toplumsal ilişkileri takdir ettiği için değil, rekabete dayalı bir piyasa ekonomisinin teknolojik gelişmede büyük ilerlemeler sağlayacağına inandığı için destekliyordu. Bu tür ilerlemelerin, gelişen sosyalist hareketin maddi amaçları yanı sıra Aydınlanmanın siyasal ve kültürel amaçlarına da büyük ölçüde ulaşılma-

sını sağlayacak teknik temeli eninde sonunda oluşturacağını savunmaktaydı.

Marx'ın bir sınıfsal ve sömürüye dayalı toplumsal bir sistem olan kapitalizmi, ekonomik olarak özgürleşmiş bir topluma ulaşmak için 'tarihsel olarak gerekli' bir aşama olarak kutsamasında trajik bir ironi vardır. Kapitalizm, feodalizmin kalıtsal yönetim tabakasını aşındırsa bile, tahakküme karşı çıkmamıştı; kapitalistler, feodal öncülerinden daha az otoriter değillerdi. Bununla birlikte, yarattıkları burjuva tahakküm sistemini açıklamak daha zordu ve dolayısıyla daha etkili oldu. Bireysel özerklik efsanesi yaratarak ve bunu büyük demokratik devrimlerin kazanımlarıyla özdeşleştirerek, gelişmekte olan burjuvazi toplum üzerinde *de facto* egemenliğini meşrulaştırabilirdi. Burjuvazi, kapitalizmin, cesur özel teşebbüslerin, tutumluğun ve becerikliliğin sonucu gibi görünmesini sağladı. Kapitalizmin biçimsel eşitlik ilkesi, kanun önünde ya da 'fırsat eşitliği' adına olsun, toplumdaki *kayda değer ölçüdeki servet eşitsizliğini* ve etkisini gizliyordu. Gerçekten de kapitalizm destekçileri, 'herkesin' tercih ettiği takdirde kapitalist olabileceğinden dolayı, kapitalizmin aslında da bir sınıf toplumu olduğunu bile inkâr etmişlerdi.

Marx, bu gerici aldatmacanın ve düzgünce belirlenmiş kapitalist toplumsal ilişkilerin, tarihte en anlaşılması güç ve esrarengiz kılınan şey olduğunun son derece farkındaydı: 'eşit fırsat' efsanesiyle sınıf iktidarının kurnazca gizlendiği bir sistem. Toplumsal ilişkilere dair bu şaşırtma, günümüz sınıf iktidarının en karşı konulmaz gerçeklerinden biri olmaya devam etmektedir. Son iki yüzyılda, kapitalizm genel olarak düşünce yapılarını, şimdiki anti-hümanist ideolojilerin güçlü bir şekilde yararlandığı, bu şaşırtma doğrultusunda şartlandırmıştı.

Marx'ın, kapitalizmin sosyalizm için teknolojik önkoşulları sağladığına ve dolayısıyla 'ilerici' olduğuna dair iddiası, toplumun dönüştürülmesinde teorik olarak öngörmediği sorunlara yol açtı. Rekabet etrafında yapılandırılmış bir toplum, büyük bir toplumsal değişimden sonra bile, nasıl işbirliği etrafında yapılandırılmış bir topluma yol açabilirdi? Uzun sınıf iktidarı tarihinin çökeltisini barındıran bir toplum, büyük bir toplumsal değişimden sonra bile, na-

sıl kayda değer ölçüde eşitlik etrafında yapılandırılmış bir topluma yol açabilirdi? Bu sorunlar ondokuzuncu ve yirminci yüzyılın başlarındaki sosyalist hareketler tarafından yeterince çözüme kavuşturulamamıştı – ve bu güne kadar da halen geçerliliklerini korumaktadırlar.

Yine de pek çok açıdan, Marx'ın kapitalizmin teknolojik gelişmeye itici güç sağladığı vurgusu ileri görüşlüydü.

Son iki yüzyılda Avrupa ve Amerika'da hâkimiyet sağlamış olan piyasa ekonomisi, insanlık tarihinde benzeri görülmemiş bir endüstriyel aygıtı takdim etmişti. Naif yanılsamalar içindeymişçesine bulanıklaştırılmış bir geçmişe yönelik efsanevi sezgilerden çok daha üstün bir biçimde, dünyaya dair kapsamlı bir doğalcı ve bilimsel anlayışı teşvik etmişti. Kapitalizm, en azından katı bir biçimde pragmatik ve araçsal düzeyde, dünyanın çoğunu hayali bir animizm, dindarlık ve dar görüşlülükten, yani romantiklerin çok değer verdikleri 'büyülü' dünyadan, insan faaliyetlerini ve akılcı sorgulamayı teşvik eden seküler bir dünyaya taşıdı.

Aynı zamanda, kapitalist sistem, derin toplumsal ve eninde sonunda ekolojik istikrarsızlıklara yol açan çelişkilerle dolu bir sınıflı ve sömürüye dayalı bir toplumdur. 1830'lardan yüzyıl dönümüne gelindiğinde, kapitalizmin 'ilerici' boyutları, çirkin ve son derece anti-hümanist yönlerini gölgede bırakmıştı, bununla birlikte sömürülen sınıflar Avro-Amerikan dünyada kapitalist sisteme karşı umutsuz mücadelelerine devam ediyordu.

Yine de bu çelişkiler, sendikalar ve bir türden işçi partilerinin kazanımları olan reformlarla nihayetinde marjinalleşti. Avrupalı sosyalist hareketler, kapitalist düzeni daha adil ve eninde sonunda daha işbirliğine açık, hatta belki daha sosyalist hale getirecek şekilde yeterince geliştirmeyi savunan fikirlerle kaçınılmaz olarak flört ediyordu. Avrupalı ve Amerikalı sosyalist partiler önceki yüzyılın radikal söylemi içine batmış olsalar da, İngiltere'de, Almanya'da ve Fransa'da sosyalizmi asi olmaktansa giderek daha parlamenter kıldılar ve kendilerini de devrimci bir meydan okumadan ziyade sadık muhalefetler haline getirdiler.

Birinci Dünya Savaşı, kapitalist bir toplumdan işbirliği için-

de bir topluma doğru yavaş, ilerici bir toplumsal evrim efsanesini boşa çıkardı. Acımasızca dört yıl süren siper savaşı ve korkunç ölümcül silahlarla ezilen Avrupa'nın kitlesel ordularındaki askerler, ya Doğu'daki yerleşik toplumsal düzeni devirmek ya da Batı'daki düzeni ciddi bir şekilde tehdit etmek üzere evlerine geri döndüler.

1918 ve 1939 yılları arasında, yani iki savaş arası dönemde Avrupa toplumu bu zamana kadarki en önemli kader anı ile yüzleşmişti: ya piyasa toplumunu işbirliği esasında bir topluma dönüştürmeye yönelik hayati tarihsel misyonunu yerine getirecekti ya da korkunç gerici tepkilerin kaygı verici dönemine dönüşecekti. Bu dönemde çeşitli sosyalist hareketlerin, on dokuzuncu yüzyıl boyunca geliştirdikleri büyük hedeflere ulaşmadaki trajik başarısızlığı, Ağustos 1914'te başlayan ve çığır açan, Birinci Dünya Savaşı'na göre daha kanlı ve daha yıkıcı olan İkinci Dünya Savaşı'nın bile çözemediği bir krizi beslemeye hizmet etmişti.

Aslında, İkinci Dünya Savaşı kapitalist gelişmenin bir dönemiyle diğeri arasında keskin bir sınır oluşturdu. Amerika ve Avrupa'da 1920 ve 1930'ların sanayi öncesi kültürü henüz tamamen ekonomi tarafından soğurulmamıştı; gerçekten de, kapitalizm ondokuzuncu yüzyılın sonu itibarıyla ekonomik olarak baskın hale geldiğinde bile, toplumsal olarak her yere nüfuz etmekten çok uzaktı. Erken yirminci yüzyıl sosyal kuramcılarının metalaştırma olarak adlandırdıkları piyasa ilişkileri sistemi, büyük ölçüde aile ilişkileri, kişisel ilişkiler ve toplumsal bağların oluşturduğu sanayi öncesinin gündelik hayatına henüz tam olarak nüfuz etmemişti.

Bununla birlikte, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda, kültür ve ekonomi arasındaki bu ayrım ciddi anlamda değişime uğramıştı. 1950'lerin başından itibaren kapitalist piyasa, sadece bir veya iki nesil öncesinin kapitalizmiyle kıyaslandığında dahi, artık her yerde olacak şekilde ve her yere nüfuz ettiği bir noktaya kadar dünya çapında genişledi. Artık yatak odasından dersliklere, mutfaktan kiliseye kadar sıradan hayatın neredeyse tüm veçhelerine nüfuz etmekteydi. Üretim, tüketim, kâr ve büyümeye dair tanımlayıcı değerleriyle bu piyasa *toplumu*, başlıca çalışmaları kapitalist genişlemenin ve ona eşlik eden maddi kazanç kültürünün rekabetçi buy-

ruklarını ortaya çıkarmış olsa bile, 1850'lerde Marx tarafından sadece belirsiz bir biçimde öngörülmüştü. Tüketim için tüketim, ya da Marx'ın öngöremediği ve artık 'tüketimcilik' olarak adlandırdığımız durum, Marx'ın 'üretim için üretim' olarak adlandırdığı, toplumsal ihtiyaçlardan ya da sonuçlardan bağımsız olarak kendi içinde bir amaç haline gelen ve tüketicinin yanı sıra üreticiyi de içine alan genel ekonomik büyümenin zorunlu bir biçiminin ikinci sürati haline geldi.

'İlerici' teknolojik kazanımlarıyla körüklenen kapitalizm, böylece kendini bilim ve teknolojinin endüstriyel 'mantığı' gibi yansıtan, *teknolojik bir karakter* edindi. Böylelikle 'bireysel özerklik' ve 'siyasal özgürlük' toplumu olduğuna dair kendini gizemleştirmesine ek olarak, başka bir *şaşırtma tabakası* da edinmişti: bilimin, teknolojinin ve hatta aklın, sürekli genişleme için zorunluluk oluşturduğu efsanesi.

Bu kurnaz şaşırtma neredeyse bütün eko-mistikleri baştan çıkardı ve kapitalizmin iktisadi ve piyasa işlemlerini çevreleyen 'gizemi' artırdı. Aldatıcı bir lakap olarak *sanayi toplumu* sadece *kapitalizmle* eşanlamly hale gelmekle kalmadı, aynı zamanda fiilen bugün kapitalizmin yerini aldı ve başlangıcından beri kapitalizmi çevreleyen aldatmacaları da birleştirdi.

Büyükçe bir literatür ve hatta teknolojiye, kullanımını belirleyen toplumsal bağlamın *dışında* tekinsiz güçler arfeden bir gelenek oluşturan bu şaşırtma, aralarındaki en çok sesi çıkan olabilir. Sıradan bir insanın, tüm dünyayı devasa bir piyasaya ve fabrikaya dönüştürmeyi tehdit edenin bilim ve teknoloji olmadığını görmesi zorlaşmaktadır; aksine, piyasa ve fabrikanın kendisi insanın ruhunu 'teknolojikleştirmek', *nesneleştirmek* veya metalaştırmakla tehdit etmekte ve sermayenin genişlemesi için doğal dünyayı sadece ham maddelere indirgemektedir.

Böylelikle, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana ortaya çıkan göz kamaştırıcı bilimsel sıçramalar ve teknolojik yenilikler, *çok özgün toplumsal ilişkilerin ve sürekli büyüyen bir piyasa toplumunun ürünüdür*. Bilimin ve teknolojinin toplumdan 'özerk' ve toplumu yönlendirmeye dair denetleyici faktörler olduğu düşüncesi, belki de zama-

nımızın en sinsi yanılsamalarından biridir. Bilim ve tekniğin, araştırma hatlarına yol gösterdiği ve yeni gelişmelere yönelik kanaatleri genişlettiği kesinlikle doğrudur; ancak aksine bu gelişmeler, fiilen egemen piyasa toplumu tarafından yönlendirilmektedir.

Toplum, bilimsel ve teknolojik gelişmeleri teşvik etmesine rağmen, aynı zamanda tekellerin araştırmaya yön veren ihtiyaçlarına bağlı olarak yeni tekniklerin araştırılmasını *bastırabilmektedir* de. Büyük girişimlerin, bilim insanlarına ve mühendislere ilgi çekici gelmesine rağmen iş insanlarının bakış açısından yeterince kârlı görülmeyen araştırma hatlarını kasten görmezden gelirken, kendilerine iktisadi hegemonya sağlayacak olanlara verdikleri teşvikler düşünüldüğünde, tekелci kâr ve genişlemeci çıkarları merkeze alan bu ihtiyaçlar, ağırlıklı olarak ekonomiktir.

Bu nedenden dolayı organik tarım, güneş ve rüzgâr enerjisi, çevreyi kirletmeyen yakıtlar, geri dönüşüm teknikleri ve diğer pek çok çekici teknolojinin iş insanlarının ilgisini uyandırması yıllar aldı. Gerçekten de, 1970'lerde çevreci hareketlerin yükselmesiyle beraber bilim insanları ve mühendislerin, endüstrinin inatçı bir şekilde göz ardı ettiği veya hatta reddettiği ve kendilerini adayabilecekleri 'çevre dostu' teknolojiler geliştirmek için güvencesiz ve özel olarak finanse edilen enstitüler kurmaları, çoğu kez kaçınılmazdı. Büyük şirketler ve devlet kurumlarının nihayet 'ekoteknik' dediğim şeyin olanaklarını keşfetmek için araştırma başlattıkları yerlerde, bu kurumlar genellikle buna hatırı sayılır ölçüde kamuoyu baskısından sonra giriştiler. Günümüzde bile, taşımacılığın güvenliğini artıracak çeşitli teknolojiler, bunları geliştirmeye hevesli olan mühendisler için çekici olsalar da ne yazık ki halen çizim tahtalarında kalmışlardır, zira kurumsal bakış açısından ya çok maliyetli ya da kârlı değillerdir. Bilhassa kâr odaklı bir yaklaşım, cihazlarda, arabalarda, evlerde, hatta bugün alet edevatta dahi var olan 'planlı eskimeden' farklı olarak, kalıcı ürünler üretecek olan çelik üretim tesisleri de dâhil olmak üzere, bir sürü teknik alanda araştırmalara yön vermektedir.

Orta Çağ'da Hristiyanlığın toplumsal ilişkilere dinsel bir biçim verdiği gibi, kapitalizmin yapılandırıldığı fabrika modeli de top-

lumsal ilişkilere teknolojik bir biçim verdi. Bir anlamda her fabrika, Lewis Mumford'un emeği harekete geçirme yöntemleri için kullandığı tabirle bir 'megamakineler'. Megamakineler, yüksek teknolojiye dayanan modern toplumlara özgü değildir. Binlerce yıl önce, alet edevatın Neolitik döneme göre güç bela daha gelişmiş olduğu Yakın Doğu'da ve Roma dünyasında var olmuşlardı. Antik Mısır'ın piramitleri, Mezopotamya'nın tapınakları ve Roma'nın yolları esas olarak serflerin ve kölelerin kaba emeği tarafından inşa edilmişti. Erken modern dönemde kapitalizm, kırsal çiftlik işçisini çıkırığın ve el tezgâhının bir eklentisi haline getirerek, emeği daha mekanik olarak harekete geçirmişti. Zamanla, bu ikisi artık sadece ekonomiyi değil, toplumu bir bütün olarak kuşatan bir fabrika biçiminde bir araya getirildi.

Bugün, piyasanın kontrolsüz genişlemesi neredeyse tüm geleneksel kişisel ilişkileri meta bağlarına dönüştürerek, tüketimin erdemlerine ve 'iyi yaşamın' son derece sentetik bir imgesine olan inancı teşvik etmektedir. Teknolojik yenilik, gündelik hayatın metalaştırılmasını sadece kolaylaştırdı. Şüphesiz modern teknolojiler, televizyon örneğinde olduğu gibi, malların satışını teşvik etmek, beğenileri etkilemek ve yeni 'istekler' yaratmak için kullanılabilir. Fakat aynı şekilde, reklam teknikleri ortaçağ fuarlarında olsun, Rönesans pazarlarında olsun veya büyük kapitalizm öncesi ticaret merkezlerinde olsun, her zaman kullanılıyordu. Yüzyıllar boyunca kapitalizm öncesi toplumun kiliseleri ve camileri, dini, soylu ve kraliyet çıkarlarını teşvik etmek, yükümlülüklerin sessizce kabul edilmesini, azizlere hürmet edilmesini ve kişinin toplumsal 'iyiliğine' itaat edilmesini içeren mesajları vaaz etmek için son derece etkili ağırlardı. Din adamlarının tutsakların, ezilenlerin zihinleri üzerindeki dini kontrolü yerinden oynatabilmesinden önce, köklü toplumsal krizler gerekliydi. Bu, televangelistler olsun ya da olmasın, bugün tamamlanmış olmaktan çok uzak bir süreçtir.

Diğer taraftan eski dünyanın hayli medeni toplumları bile, en iyimser görüşle teknolojik gelişmeleri hayret verici derecede bir ilgisizlikle karşılamışlardı, en kötü ihtimalde de teknolojik gelişmelere aktif düşmanlık sergilemişlerdi, zira her şeyden önce köle eme-

ği ucuzdu ve her yerde bulunabiliyordu. Bu durum, buharlı motor ve çarkın bilinmediğinden değildi, ama asla endüstriyel kullanıma sokulmamışlardı. İronik olarak, (teknofobiklerin en anti-doğalcı ideolojilerden biri olarak gördüğü) Hristiyanlığın doruk noktasına ulaştığı Orta Çağlara kadar, iktidarlar teknolojik gelişmeleri, 'doğanın tahakkümünü' sürdürmek için bir ilham kaynağı olarak değil, daha ziyade şeytani olarak görüyorlardı.

Kapitalizm, daha önceleri herhangi bir toplumda görülmemiş bir coşkuyla sırtını teknolojiye yasladı ve onu 'sanayi toplumu' kıtlığında gizemlileştirdi, kapitalistler ise özellikle çok önemli teknolojileri ihmal ettiler ve büyümeye dair yegâne zorunluluklarına ve kâr için abartılı iştahlarına yarayan teknikleri geliştirmeyi seçtiler.

Teknolojinin ne ölçüde heteronom ya da bağımlı bir olgu olduğunu uzun uzadıya incelememin nedeni, eko-mistisizmin, teknolojinin toplumdan özerkliğini ve teknolojik yenilikleri teşvik eden ya da engelleyen derin toplumsal faktörleri kabaca gizleyen 'teknolojik zorunluluğun' gizemli havasını vurgulamaya yatkın olmasıdır. Bu basit bakış açısına göre, modern teknoloji ve 'teknolojik bir zihniyet', çevresel sorunların, kültürel huzursuzlukların ve 'ilkel' masmumiyetin yitirilmesinin başlıca ve çoğu zaman da mutlak nedenleri olmuştur.

Dahası, çağdaş teknoloji eleştirileri çoğu kez, ilkelcilik ve eko-mistisizm ile el ele gitmektedir. Sıkça söylediklerine göre, tekniklerin karmaşıklığı, bizi sadece doğal dünyayı yok etmekle değil, aynı zamanda biyosferde 'kutsal' olana dair saygımızı, yaşam için 'hislerimizi' ve 'tinsel' olanla ilişkimizi zedelemekle tehdit eden muazzam 'megamakinenin' yalnızca bir parçası kılarak, 'doğaya' ve 'ilkel' köklerimizimize yabancılaştırdı. Geçen yüzyılın romantiklerinden, şimdiki yüzyılın başlarındaki Alman muhafazakâr yazarlara kadar, teknolojik gelişmenin 'özerkliğini' vurgulayan ve açıkça ya da dolaylı bir biçimde, teknik olarak daha basit hayat biçimlerine geri dönüş çağrısında bulunan kitap ve süreli yayınlar sızıntısı ortaya çıktı. Hatta yakın zamanların teknofobik yazarlarından daha ilkelci olanları, Paleolitik mağara insanların, Neolitik bahçecilerin veya ortaçağ serflerinin ve zanaatkârlarının bozulmamış yaşamlarına geri dönme çağrısında bulunmaktadır.

Bu fikirlerin görüldüğü gibi kabul edilip edilemeyeceği, nazikçe söylemek gerekirse tartışmaya açıktır. Büyük ilerlemeler sayesinde kişisel bilgisayarlar insanların, hatta genellikle bu son derece sofistike aletleri tüy kalem lehine gözden çıkarmaya hazır olmayan teknofobiklerin hayatlarına bile biçim vermişti, öyle ki herhangi biri onların meyveler kadar doğal olduklarını ve Kaliforniya'daki portakal bahçelerinde yetiştiklerini düşünebilirdi. Hakikaten teknofobinin seçkin savunucularından pek azı, medeniyetin bu dehşetini terkedip, teknolojik yıkımdan arınmış hermetik hayatı yaşama-ya karar verdi; ayrıca, megamakineler ve birey ve toplum üzerindeki 'ruhsuzlaştırıcı' etkilerine karşı kitapları ve konferansları için ücret kabul etmekten de vazgeçmediler. Gerçekten de, bir ilkelci, teknofobik derginin itiraf ettiği gibi, 'Bir bilgisayarımız var – ve biz ondan nefret ediyoruz!' ²⁰⁹ Bu ifade, insanda meraka yol açar: Geçmişin büyük devrimleri basit el baskılarıyla eyleme geçmişken, bir tane bile olsa niçin bilgisayar edindiniz?

Eğer teknofobinin yol açtığı sadece bu türden ikiyüzlülük ve aptallık olsaydı, kolayca göz ardı edilebilirdi. Ancak teknofobi, eleştirel inceleme gerektiren ciddi anti-hümanist meselelere sebebiyet vermektedir.

İlk olarak, teknofobi, kendini adanmış çevreciler ve kültür eleştirmenleri için, dikkatlerini açıkça toplumsal kaygılardan uzaklaştırarak, yanıltıcı bir düşman oluşturur. İyi niyetli insanların, ciddi olarak savaşılmayacakları bir soruna, en başta bunun bir problem olduğunu kabul ettikleri varsayılarak özellikle teknolojiye odaklanması istenmektedir.

İkincisi, teknofobikler, destekçilerinin geçim kaynaklarından yoksun olduğu ve özgürlüklerini değerlendirebilecekleri boş zamana sahip olmadığı durumlarda, gerçekten demokratik bir toplumun nasıl mümkün olabileceğine dair stratejik soruyu cevapsız bıraktılar. 'İlkel' bir hayat tarzının, Jerry Mander'in ifadesiyle 'bankacı mesaisine' [çoğu iş koluna göre kısa mesai saatlerini vurgulayan deyim, ç.n.] olanak sağlayacağı iddiaları, basitçe yanıltıcıdır. ²¹⁰ Yer-

209 E. B. Maple, 'The Fifth Estate Enters the 20th Century. We Get a Computer and Hate It!' *Fifth Estate*, cilt 28, no. 2 (Yaz 1993), s. 6-7.

210 Jerry Mander, *In the Absence of the Sacred: The Failure of Technology and the Survival of the Indian Nations* (San Francisco: Sierra Club Books, 1991), s. 248.

li hayat tarzının erdemlerine dair 1960'lar ve 1970'lerdeki çılgınlıktan beslenen Mander'in kaynakları, Bölüm 5'de gördüğümüz gibi, eğer tamamen aldatıcı değilse dahi, artık ziyadesiyle kuşkuludur. İnsanlar okuryazarlıktan, kitaplardan, modern müzikten, fiziksel konfordan ve medeniyetle ilintili felsefi, bilimsel ve kültürel fikirlerin büyük zenginliklerinden vazgeçmeye hazır olmadıkça, verecekleri temel karar, teknolojik bilgi ve aletlere dair büyük birikimlerini *nasıl kullanacaklarıdır*, bunları *kullanıp kullanmamak değil*.

Bu karar önemli toplumsal kesimlerindir ve sadece öznel bir hayranlığa ya da teknolojik yeniliklerden tiksitmeye dayandırılmamalıdır. Daha iyi bir dünyada insanlık, mevcut teknolojik donanımının birçok parçasını atmayı, diğerlerini belki daha sofistike hale getirmeyi ve daha arzu edilen ekolojik üretim yöntemlerini kurmayı seçebilir. Fakat insanlığı ağır emek yükünden kurtaracak teknikler ve *herkesin* katılımcı olabileceği demokratik toplumsal örgütlenme biçimlerini vurgulayan değerler olmaksızın, gelecekte özgür bir topluma dair tüm umutlar hayaldir.

Tek başına teknolojik yenilik, demokratik bir siyasi kültür için gerekli olan serbest zamanı artırmayacaktır. Gerçekten de, sınıf toplumlarında, emeğin makinelerle yer değiştirmesi, gezegenin geniş alanlarının ormansızlaştırılması, Üçüncü Dünya'nın düşük ücretli nüfusunun sömürüsü için teknolojilerin kullanılması – bunların hepsi, teknolojinin kullanıldığı *usullere* dair toplumsal meseleyi kesinlikle ortaya koymaktadır.

Teknolojilerin tümü, toplumsal ve ekolojik refah üzerindeki etkilerinde tarafsız veya hatta muhakkak arzu edilir değildirler. Açıkçası nükleer silahlar ve enerji santralleri gibi bazı teknolojilerin tamamen yasaklanması gerekmektedir. Aynı şey tarımsal ve endüstriyel öldürücü ilaçlar, gözetim cihazları, yüksek teknoloji silahlar ve diğer bir sürü toplumsal ve ekolojik olarak zararlı teknik için de söylenebilir.

Ancak, teknolojiyi toplumsal bağlamından ustaca soyutlamak ve teknolojilerin mevcut yıkıcı kullanımlarının, daha iyi bir toplumda daha akılcı kullanılma potansiyellerine üstün gelmesine izin vermek, hangi teknolojilerin kullanılması *gerektiğini* ve bunların

hangi biçimleri alacaklarını seçme fırsatından bizi mahrum bırakır. Çeşitli toplumlar, verili bir teknolojiyi tamamen farklı şekillerde kullanırlar: bazıları kişisel kârlılık ve sömürücü amaçlar için; bazıları tutumluluk gelenekleri ya da toplumsal istikrarsızlık korkularından dolayı, onu kısıtlı bir şekilde kullanırlar; ve yine bazıları da, insanın özgürlüğünü, kendini gelişimini ve ekolojik duyarlılığı ilerletme adına akılcı biçimde kullanabilirler.

Modern teknofobikler, özellikle de mistik ikna yöntemleriyle uğraşanlar, toplumsal faktörleri teknolojik faktörlerle karıştırma eğilimindedir. Teknolojiye dair daha bilinçli eleştirmenlerden biri olan Langdon Winner, teknolojik faktörlerle toplumsal olanları ayırım gözetmeksizin birbirine karıştırmaktadır, bu da çoğu kez teknofobinin en aldatıcı savunularının neredeyse akla yatkın görünmesine neden olan bir yaklaşımdır. Winner şöyle gözlemler:

Modern toplumun tecrübesi bize eğer bir şey gösterdiyse, o da teknolojilerin beşeri faaliyetlere sadece yardımcı değil, aynı zamanda bu faaliyetleri ve bu faaliyetlerin anlamını yeniden şekillendirmeye çalışan etkili güçler olduğudur. Endüstriyel işyerine robotun girişi, yalnızca üretkenliği arttırmakla kalmaz, aynı zamanda 'işin' bu ortamda ne anlama geldiğini yeniden tanımlayarak, üretim sürecini çoğu kez radikal bir şekilde değiştirir. Tıbbi uygulamalarda yeni sofistike bir teknik ya da araç kullanılmaya başlandığında, bu durum sadece doktorların yaptıklarını değil, aynı zamanda insanların sağlık, hastalık ve tıbbi bakım hakkındaki düşüncelerini de dönüştürür. İletişim, ulaşım, imalat, tarım ve benzeri tekniklerde bu türden yaygın değişiklikler, büyük ölçüde, bizim zamanımızı insanlık tarihinin ilk dönemlerinden ayırt eden niteliklerdir. 'Yalnızca' teknolojik varlıklar olarak görmeye meyilli olduğumuz şeylerin, toplumsal ve ahlaki hayat koşullarında ne denli geniş yer aldıklarının farkına varmaya başlarsak, bu türden şeyler çok daha ilginç ve sorunlu hale gelmektedir.²¹¹

211 Langdon Winner, *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1986), s. 6.

Ancak bir teknolojinin toplumsal bağlamı nasıl etkilediği, tamamen hangi yeni teknolojilerin uygulamaya konduğuna ve bunun nedenlerine bağlıdır. Bugün yaşadığımızdan farklı olarak işbirliği içinde olan bir toplumda, bir fabrika ortamına sokulan bir robot, insanları ağır emek yükünden ve montaj bandından kurtararak, keyifli ve yaratıcı faaliyetlerle ilgilenebilmeleri için onları özgür bırakabilir. Öte yandan, bir piyasada, bugün yaşadığımız gibi kâr odaklı bir toplumda, bir robot, görevleri robotun varlığıyla organize edilen işçilerin sömürsünü muhtemelen yoğunlaştıracak ve robot tarafından yerinden edilenlerin ekonomik sorunlarını arttıracaktır. Winner'ın, bir robotun iş üzerindeki etkisine dair birleştirici ifadesi, aslında, yeterli toplumsal bağlamsallıktan yoksun ve aydınlatıcı olmaktan ziyade daha kafa karıştırıcı olma eğilimindedir.

Winner'ın, 'insanın varoluş koşullarının yeniden oluşturulması süreci boyunca kendi isteğimizle uykuda geziyoruz' diye açtığı 'teknolojik uyurgezerlik' kavramında içkin olan, kendisinin toplumsal uyurgezerliğidir.²¹² Winner için mevcut toplum, verili, görünüşe göre değiştirilemez bir olgudur ve bugünkü ve gelecekteki teknolojik yeniliklerin arka planıdır. Teknolojinin, aletlerin ve makinelerin var olduğu toplumsal bağlamca idare edilmekten ziyade özerk bir şekilde hareket ettiği fikri, özünde hayalidir. Robot tarafından yapılan işin azaltılmasının, gerçekte hayatı daha kolay ve hatta daha zengin hale getirebileceği, etkilerinin asgari veya hatta arzu edilir olabileceği hususu, teknolojinin toplumu şekillendirdiğini savunan kuramcılarının fikirlerine meyilli olan Winner'ın kitabında dile getirilmez.

Açıklanamayan 'teknolojik zorunluluklar' ve teknolojik değişimin psişik etkileri ile meşgul olan birçok tekonofobik gibi, Winner da toplumsal meselelerin merkeziliğini marjinalleştirmektedir. Nitekim okurlarına, teknolojik değişimin toplum ve değerleri üzerindeki etkilerinin farkında olmaları yönünde çağrıda bulunmaktadır. Bu nispeten anlaşılması zor bir istektir, zira mevcut toplumun doğası, çatışan çıkarlar ve mevcut insanlık durumuna akılcı alternatif-

ler belirsiz kalır ve her zaman olduğu gibi problemleri bir şekilde birbirine karışmışlardır. Yani problem, teknolojinin gelişimini kimin kontrol ettiği ile ilgilidir. Acımasız, gerçek dünyada, yeni teknolojilerin hangilerinin işyerleri, hastaneler, fabrikalara getirilip getirilmeyeceğine karar verenler, bu işletmelerin sahipleri. Muğlak bir şekilde ‘yeni sınıf’ olarak da adlandırılan idareciler, mühendisler ve bilim insanları dahi, modern ekonomide teknolojinin kullanımına yönelik uzun erimli kararlar alamazlar. Nihayetinde, dünyanın her yerinde büyük şirketlerin son zamanlardaki ‘küçülme’ politikalarının da çok açık bir şekilde ortaya koyduğu üzere, belirli bir kuruluşta ne tür bir teknolojinin kullanılacağına, spesifik bir kaygının sahipleri ve yöneticileri karar vermektedir, sıradan vatandaşlar değil.

Bu sahipler ve yöneticiler, yeni bir teknolojinin toplumsal, psikolojik ve ideolojik etkileriyle, getirebileceği kâr ve rekabet avantajlarından daha az ilgilenmektedir. John D. Rockefeller gibi önceki dönemin kurumsal ‘patronlarından’ daha az toplumsal olarak görünür olan çağdaş ‘patronlar’, çoğu zaman iş yönetimi ve mühendisliğin daha karmaşık yönlerinde oldukça profesyonel ve iyi eğitimlidirler. Otoriteleri ise yalnızca bilgili teknik personel olarak değil, nihayetinde ekonomik piramidin tepesindeki mal sahipleri ve yöneticiler olarak sahip oldukları güçten kaynaklanmaktadır.

Winner’ın bakış açısı, *toplumsal iktidarın* gerçek sorunlarını gizleme eğilimindedir. Teknoloji, verili bir toplumun faaliyetlerini artırabilir ise de, aslen kendine hizmet eden mal sahipleri ve yöneticiler tarafından iktidarlarını uygulamak ve kazanımlarını artırmak için kullanılan spesifik bir araçtır. Winner’ın kitabı, yeni teknolojilerin insanlar ve değerlerine olan etkilerini vurgulayarak, bu etkilerin, gerçek hayattaki davranışları sıradan insanların ‘teknolojik uyurgezerlikten’ ne derece muzdarip oldukları üzerine değil de ezici bir şekilde ekonomik olgular üzerine kurulu olan belli toplumsal elitlerin manipülasyonlarının sonuçları olduğunu açıkça anlamamıza engel olur.

Şüphesiz, Winner’ın da belirttiği gibi, teknolojik değişimler ‘modern hayatın dokusunu etkilemektedir’, ancak toplumsal değişimler modern yaşamı daha büyük ölçüde etkilemektedir. Bu ne-

denle, dört yüz yıl öncesinin bir Rönesans bankacısının, diyelim ki Fugger bankacılık ailesinin bir üyesinin, bir dünya görüşü vardı, bireyselleştirilmiş bir benlik duygusuna sahipti ve Perikles zamanlarındaki bir Atinalı yurttaşa nazaran modern iş insanlarına çok daha benzer siyasi değerlere sahipti. Ne var ki Rönesans ve modern olanlarla kıyaslandığında, Yunan ve Rönesans teknolojileri oldukça benzerdi. Hem Fugger bankacısı hem de modern bankacı, birçok Yunan için alçaltıcı ve asosyal görünecek hesapçı, para odaklı, egoist ve ticari bir dünyada yaşadı. MÖ 5. yüzyılın Atinalılarından, *polis*in ya da ‘şehir devleti’ denilen oluşumun çıkarlarını, kişisel kaygılarının önüne koymaları bekleniyordu ve Fugger ve modern bankacılarla belirgin karşıtlık içinde bir tavırla, genellikle ticareti gerçek bir vatandaş için uygun olmayan, aşağılayıcı bir etkinlik olarak görüyorlardı. Ticaret odaklı Rönesans bankacıları ve Atinalılar arasındaki teknolojik mesafe nispeten küçük olmasına rağmen, ikisi arasındaki psikolojik mesafe muazzamdı.

Winner’ın teknolojik özerklik iddiası nihayetinde teknolojik determinizme dönüşür. Kadenci bir şekilde ifade ettiği gibi, eğer ‘araçlarımız oluşmakta olan kurumlarsa’ ve ‘ustalık (*techne*) en sonunda yönetim biçimi (*politeia*) haline geldiyse’, davranışlarımız teknolojik faktörler tarafından belirlenir. ‘Demokrasilerde siyasi bilgeliğin’ teknolojik yeniliği ‘disiplin’ altına alabileceğine dair sahici bir umut yoktur, zira ‘bu, halkta araçsal/işlevsel işlerin muhakemesinde nadiren başvurulan akıl ve anlayış nitelikleri gerektirir.’²¹³ Winner’ın ‘*The Whale and the Reactor*’ isimli kitabı, bir soruyla son bulmaktadır: ‘mevcut durumda toplumumuz anıtları, büyüklük takıntısına, savaşımlara ve doğal ve kültürel sınırların aşılmasına tercih ediyor görünmektedir. Bunlar dolarlarımız ve oylarımızla desteklediğimiz başarılar. Daha iyisini yapmak için hazır olana kadar daha ne kadar sürecek bu durum?’²¹⁴ Bu soru, güçlü ve varlıklıların oligarşisi olan bir siyasi sistemde ne kadar etkili bir oylama yapılabileceği meselesinden kaçınır – en kibar haliyle bu, ‘toplumumuzun’ tercihleri-

213 Ibid., s. 54, 55.

214 Ibid., s. 177-8.

ni askıda bırakan ve radikal zinde alternatiflere açıklığını çok sınırlı kılan bir gerçektir.

Jerry Mander gibi daha az sofistike teknofobikler arasında Winner'ın teknolojiye yönelik tavrına damga vuran belirsizlikler, 'kutsala' çağrıyla donatılmış ve Amerikan yerlisi olsun veya olmasın Mander'in genel olarak 'Kızılderililer' olarak adlandırdığı 'ilkelin' önünde diz çöken vahşi slogancılık haline gelmektedir.

Entelektüel olarak, Mander'in, *In the Absence of the Sacred* başlıklı kitabı, utanma sınırlarını açacak bir dereceye kadar toplumsal olanla teknolojiyi birbirine karıştıran, şiddetle çelişen argümanların bir kakofonisidir.²¹⁵ Bize söylediklerine göre, teknoloji, her tarafa yayılmıştır. Bilincimizi işgal eder ve her yeni kuşak teknik gelişmeyle bizi tamamen teknolojik bir çevreye hapsederek, doğal dünyadan ayırır.

Yine, megamakine imgesi korkunç yüzünü göstermektedir: 'Toplam etkileri daha güçlü ve yayginken, makineler arasındaki etkileşim ağı daha karmaşık ve görünmez hale gelmektedir. Daha da kuşatılmış bir haldeyiz ve bu gerçeğin daha az farkındayız. Çevremiz, dünya çapında tek bir makine haline gelen, fazlasıyla icat ettiğimiz bir üründür. Bunun içinde yaşıyoruz ve bir parçasıyız.'²¹⁶ Mander'e göre, bu 'etkileşim ağı' neredeyse tamamen teknoloji ve teknolojinin doğurduğu zihniyetin bir ürünüdür.

Berkeley merkezli Elmwood Enstitüsü'nün müdürü olan Mander, Kirkpatrick Sale'ın coşkuyla övgüler yağdırdığı üzere, 'arabalar, telefonlar, bilgisayarlar, bankalar, biyogenetik ve televizyon [...] bunların hepsinin dünyanın kaynaklarını tüketen ve halklarını robotlaştıran çılgın "megateknolojinin" bir parçası olarak gösterildiği, modern teknolojiye dair keskin bir eleştiri' getirmiştir.²¹⁷ Bu görüş, Elmwood Enstitüsü'nün üyeleri ve çalışanları tarafından hangi korkunç teknolojik eserlerin kullanıldığı hususunda okuyucuda merak oluşturur. Doğrusu, yalnızca 'eski bir IBM Selectric' kullandığından övgüyle bahseden Mander, iş arkadaşları arasında bir is-

215 Mander, *Absence of the Sacred*.

216 Ibid., s. 32.

217 Ibid., arka kapak.

tisna olabilir.²¹⁸ Her halükarda, kişisel bilgisayarlar gibi, eski, antika IBM Selectric'ler de ağaçlarda yetişmemektedir.

Mander, heyecanlı bir paragrafta, 1930 ve 1940'ların Bronx'unda, annesinin 'favori aktivitesinin alışveriş olduğu' ve temel ilacı aspirin gibi görünen bir hekimin, ailesinin sağlık gereksinimleriyle ilgilendiği bir zamandaki teknolojik olarak basit çocukluk dünyasından övgüyle söz etmektedir. Bu mutlu dönemin Mander ailesi, yayınların her gün yedi saatle sınırlandırıldığı bir dönemde, oturma odasında Milton Berle izlenebilen bir televizyona sahipti. Baba Mander'in en değerli şeyi, her üç yılda bir yenilediği Buick sedanıydı ve Mander'ler, Florida'ya yıllık aile gezilerinden ve oğul Mander için yaz kampında kalmaktan memnundular.²¹⁹

Yine de bu kırk elli yıl öncesinin dingin dönemi, 'tüketimcilik' ve 'teknolojiden' ne kadar bağımsızdı? Baba Mander yeni Buick'lere yönelik merakıyla ilgilenirken, anne Mander kıyafetleri yıkama tahatasıyla yıkayıp suyunu merdaneyle mi sıkıyordu? Yerleri, dizleri üzerinde mi temizliyordu? Temel gıda ürünleriyle dolu ağır alışveriş torbalarını taşıyor muydu, yoksa baba Mander tarafından yeni bir Buick'le pazara kadar götürülüp getiriliyor muydu?

Oğul Mandel bu önemsiz ayrıntılara girmemektedir. Ama takriben bir nesil öncesinin aynı Bronx ortamında büyüdüğüm için, Mander'lerin, bana, aileme ve arkadaşlarıma tamamen yabancı olan, fazlasıyla ayrıcalıklı orta sınıf konforlarına ve teknolojik güzelliklere sahip olmalarını protesto etmek zorunda hissediyorum. 1920'lerin başından 1930'lara kadar, kendi ailemin araba, televizyon seti veya telefon bir yana dursun, radyosu bile yoktu. Florida'ya seyahat edecek ya da beni yaz kampına gönderecek kadar da ayrıcalıklı değillerdi. [Büyük] Buhranın başlangıcında, annem ve benim bir aile hekimimiz bile yoktu. Bunun yerine, hasta olduğumuzda *herhangi bir* tıbbi yardım almayı umarak, New York kamu hastanelerinin kliniklerinde saatlerce otururduk.

Mander'i suçlamaya veya onunla deneyimleri karşılaştırma-

218 Ibid., s. 33.

219 Ibid., s. 11-24.

ya çalışmıyorum. Mander'in teknofobisi, son dönemin çoğu 'baby boomer'ının [doğum oranının yüksek olduğu bir dönemde doğmuş kişi, ç.n.] teknofobisine benzer şekilde, yeterince rahat bir hayat tarzı üzerine kuruluydu. Çocukların ölümcül kulak enfeksiyonları için tehlikeli mastoid kemik ameliyatı geçirdiği ve yaşlıların küçük yaralardan bile ciddi hastalığa yakalandığı bir dönemde antibiyotik kullanımına itirazı, doğru gelmemektedir. Antibiyotikler olmadan, ben muhtemelen 1940'ların başında streptokok enfeksiyonundan ölürdüm. Orta sınıflığın hatta varlıklı yaşam tarzının getirilerinden faydalanan, kadınları ev içi angaryasından özgür kılan cihazları, montaj bantlarındaki işçileri zihinsel olarak zayıflatan işlerden özgür kılan ve bir zamanlar tamamen 'Doğa Ananın' merhamesine ve 'Onun' iklimsel kaprislerine tâbi olan yerlerde açlıktan ölme alternatifler sunan makineleri kınayan teknofobiklerde, tiksindirici bir kibir vardır.

Bronx'taki çocukluğunun göreceli teknolojik basitliğinden övgüyle söz eden Mander, aslında piyasadan henüz tam olarak etkilanmemiş olan, birçok bakımdan bir sanayi öncesi *kültürünü*, Yahudi göçmen orta sınıf yaşam tarzını methetmektedir. Bu kültürün dili, değerleri, aile yapısı ve idealleri, aslında baba Mander'in Buick'ini takdir ettiği kadar, bu hayatı sürdürenlerin de genellikle takdir ettiği teknoloji tarafından değil, ama eninde sonunda kapitalizmin toplumsal yönden istilacı gücü ve onun meta yönelimi tarafından aşındırılmıştı.

Doğu Avrupalı bir göçmen olan annem, ilk 'Frigidaire'ini ve çamaşır ve kurutma makinelerine erişimini neredeyse aşırı bir mutluluk ile karşılamıştı. Çocukluğumda ve gençliğimde motorlu bir aracın sahibi olmak, tasavvur edilemez bir lüks olarak kabul ediliyordu, gerçekten de bu, yeni bir sosyal statünün işaretiydi. Yemek fiyatlarını düşürmek için pazarlık yapmak zorunda kalan yoksul insanlar arasında yaz tatilleri pek de yaygın değildi. Bir yetişkin olarak, bir dökümcü ve otomobil işçisi olarak çalıştım; sonunda bu zahmetten kurtulmak, en azından Mander'in reklam ajanslarıyla çalışmalarını bırakıp Elmwood Enstitüsü'ne geçtikten sonra deneyimlemiş görüldüğü gibi yoğun bir mesleki aydınlanmaydı.

Mander'in, ailesinin sanayi öncesi kültürel kökenlerini teknolojinin toplumsal kullanımları ile pervasızca karıştırması, Winner'ın daha sofistike kitabını da niteleyen aynı ideolojik kargaşaya yol açmaktadır. Farklı tartışma seviyelerine rağmen, her iki yazar da *akılcı* bir toplumda teknolojik yeniliğin vaatleri ile *mevcut* irrasyonel toplumdaki suistimalleri tekrar tekrar birbirine karıştırmaktadır. Hatırı sayılır ölçüde özgüvenle, bize, teknolojinin neticede bugün daha fazla boş zaman üretmediği – sanki 'bugün' bir şekilde 'ebedi' gibi kabul edilerek – ya da geçmiş nesillerin radikallerinin, işbirliğine dayanan bir toplumda teknolojinin özgürleşmek için kullanılabileceği gibi, kapitalizmde de sömürücü amaçlar için kullanılabileceğini bilmediği anlatılmıştır.

Daha da kötüsü, toplumdan asgari referansla anlattıklarına göre, *teknoloji* daha çok iş yaratmaktadır, zira teknolojik yenilikler mevcut durumda yarı zamanlı istihdamı ve düşük maaşı beraberinde getirdiği için, insanların artık bir yerine iki iş yapmaları gerekmektedir. Paragöz mal sahipleri ve yöneticiler sınıfının uygun-suz kârlarla piyasada bir 'rekabet üstünlüğü' kazanmak zorunda olması, kazanmayı istemesi ve bu paranın sömürüye yol açması, ciddi bir toplumsal uyurgezerlik vakası geliştiren Mander'in gözünden kaçmıştır. Emeği azaltmak yerine sömürmek için teknolojik yenilikleri kullanan ekonomik çıkar grupları sadece yüz karası hallerinden kurtulmakla kalmaz, aynı zamanda bu gibi teknikleri gösterişli bir şekilde kınamalarıyla tanınırlar.

Bu nedenle, tıp teknolojisinin 'genel olarak, daha uzun ömürlü yaşama yardımcı olduğunu ve bunun da iyi bir şey olduğunu' kabul ettikten sonra, Mander, buna karşılık, Birleşik Devletler'deki cina-yet oranının fırladığını, hapishane nüfusunun arttığını, intihar ve uyuşturucu kullanımının salgın boyutlarına ulaştığını, 32 milyon Amerikalının yoksulluk içinde yaşadığını, nüfusun yüzde 13'ünün sağlık sigortasına sahip olmadığını, 3 milyon insanın evsiz olduğunu, yüzde 27'sinin fonksiyonel cahil olduğunu ve 28 milyon Amerikalı yetişkinin bir tür ruhsal bozukluktan muzdarip olduğunu ha-

tırlatarak, elmalarla armutları birbirine karıştırmaktadır.²²⁰ Biri sormak zorunda – tüm bunlar gerçekten *teknoloji* yüzünden mi?

Son olarak, çevresel bozulmanın boyutlarıyla ilgili daha fazla istatistik paylaştıktan sonra, Mander'den bu korkunç ve açıkça toplumsal suistimallere izin veren, hatta teşvik eden bir topluma karşı güçlü bir sitemde bulunması beklenebilir. Bunun yerine, bize şöyle deniyor: 'Teknolojinin hayatı daha iyi hale getireceği varsayımı ve hem toplumsal hem de çevresel alanlardaki *bariz* başarısızlığı göz önünde bulundurulduğunda, teknoloji konusunda kabul ettiğimiz çılgın iddiaları keskin bir şekilde sorgulamamız gerekmez mi?'

Kitabının toplumsal amnezi üzerine olduğu şeklinde yayılmasıyla, okuyucu çoğu zaman, insanlar büyük bir karşılaşma grubunda, muhtemelen Elmwood Enstitüsü'nde bir araya gelebilselerdi, tüm sorunlarımızın mutlu bir şekilde çözülebileceği duygusuna kapılmaktadır. Görünüşe bakılırsa, 'teknotopya' vaadindeki bir inanca yönelik bizi büyüleyen bir 'teknoloji yanlısı paradigma' ile mest oluyoruz. Eğer bunun ruhumuza hitap eden *doğal çekiciliğini* ortadan kaldırılabilsaydık, kendimize ve muhtemelen toplumsal kurtuluşa giden – ve yerli Amerikalı duyarlılıklarının Kaliforniya versiyonunun tanımladığı gibi 'kutsal' tarafından yönlendirilen – yolumuzu bulabilirdik.²²²

Topluma gelince, Mander'in fikirleri yetersizdir. *In the Absence of the Sacred*'da bulunan en ufuk açıcı düşünce, 'şirketler makinelerdir' ibaresidir, bununla Mander şirketlerin bir iş teknolojisi oluşturduğunu ve 'teknolojik bir zihniyetin' ürünü olduğunu kastetmektedir.²²³ Mander'in işlevlerini kâr ve sermaye birikimi kaynakları olarak araştırması koşuluyla, şirketlerin gayri şahsi ve ahlakla ilgisiz olduğu, dolayısıyla makine benzeri olduğu bu formülasyon, makul bir metafor olabilir. Ancak, herhangi bir kapitalist teşebbüsün bu temel niteliklerine çok az önem verilmektedir. Alt başlıklarından biri olan 'The Profit Imperative', daraltılmış dört cümle-

220 Ibid., s. 28-9.

221 Ibid., s. 29. vurgu eklendi.

222 Ibid., s. 381.

223 Ibid., s. 121. Doğrusu, kitabın 7. bölümü 'Makineler olarak Şirketler' şeklinde başlıklandırılmıştır.

den oluşur ve 'kâr tüm kurumsal kararların nihai ölçüsüdür' sonucunu desteklemek için herhangi bir çözümleme yapılmamıştır.²²⁴ Mander'in şaşırtıcı bir şekilde kısaltılmış kâr tartışmasını takip eden 'The Growth Imperative' alt başlığı, yarım sayfadan az tutar ve bu başlık da sermaye genişlemesindeki zorlayıcı faktörlerin ciddi bir şekilde analiz edilmemesi nedeniyle dikkate değerdir. Son olarak, Mander takip eden 'Competition and Agression' alt başlığında rekabet ve saldırganlığı esasen, rakip profesyonel futbolcuların davranışlarıyla karşılaştırılabilir kişisel bir kavgacı davranış biçiminde, bireysel şirketler içinde bir iç sorun olarak görmektedir.²²⁵

Mander'in teknoloji yorumu temelde gericedir: yarı mistik bir 'etkileşimler ağı' olarak tasavvur edilen teknoloji, sadece neredeyse ruhsal ve kendi kendini var eden bir yaşam halini almakla kalmaz, aynı zamanda insan ilişkilerinin her boyutunda bulunan baskın bir varlık haline getirilir. Marx'ın 'meta fetişizmi' kavramında, tükettikleri nesneleri üreten insanlar, kapitalizm altında gizemli bir biçimde bu nesneler tarafından yönetiliyor görünürler; bu yüzden Mander için, insan ve doğal dünya arasındaki etkileşimlerden doğan teknoloji, insanlık durumunda biçimlendirici ve çok önemli bir rol oynayan gizemli 'otonom' bir güç haline gelir. Dolayısıyla, bugün insanlık durumunun sahil gerçekliğini anlamak için, yalnızca meta fetişizmini değil, aynı zamanda teknoloji fetişizmini de deşifre etmek zorundayız. Teknolojik olanlardan ziyade son derece gerçek bir meta ilişkileri ağına yaşamakla kalmıyoruz, aynı zamanda, teknoloji odaklı bir zihniyete nazaran piyasa odaklı bir zihniyetten haklı bir şekilde daha çok etkilenmiş durumdayız. Teknolojinin ruhumuzu nasıl etkilediğini değerlendirmekten çok daha fazla bir şekilde, hayatımızı güvenceye almakla ilgileniyoruz. Düşüncelerimiz, Kartezyen mekanikçiliğinin etkisinden ziyade, küçülen bütçelerimizi dengeleme girişimlerimiz nedeniyle daha fazla nicel satırlar etrafında şekillenmektedir.

Teknofobiklere ve anti-hümanistlere ızdırap veren toplumsal amnezi, insanların genellikle karşılaştığı dünyevi sorunlara karşı

224 Ibid., s. 129.

225 Ibid.. s. 129-30.

bir kibir oluşturur, sözde ‘teknotopyacıların’ (insan refahı ve maddi olarak zengin bir topluma ulaşılması ile ciddi olarak ilgilenen herkesi kapsar görünen bir kategori) kibrinden çok daha büyük olan bir New Age kibri. Gerçekten de, kendi haline bırakıldığında mevcut toplum, insanlığın, ‘kutsala’, hatta icat edilmiş bir ‘Paleolitik tinselliğe’ dönmeye yönelik hiçbir çağrının yapılmadığı, yapay olarak yaratılmış bir ortam olan ‘teknotopya’ içinde yaşamak zorunda kalacağı, ozon tabakasını geri getirebileceği, yeniden nefes alınabilir bir atmosferi sağlayabileceği, temel biyojeokimyasal çevrimlere verilen zararı telafi edebileceği ve umut vermeyen zehirli su rezervlerini temizleyebileceği şiddetli çevresel altüst oluşlara neden olabilir. Şayet böyle kapsamlı bir ekolojik bozulma meydana gelecek olursa, gelecek kuşaklar, şehirleri üzerinde kubbeler inşa etmek, oksijen üretme makineleri oluşturmak ve sentetik gıda üretmek zorunda kalabilirler.

Despotik siyasal sonuçlarıyla beraber böylesine kâbus gibi bir gelecek, teknolojik yenilik veya düşüncenin ürünü olmayacaktır. Bu gelecek, teknolojik yenilikler olsun ya da olmasın, rekabetçi doğası nedeniyle büyüme ve büyümenin getireceği kâra sınırlama getiremeyen bir toplumsal sistemin ürünü olacaktır. Rekabetçi piyasa toplumu karşı çıkılmadan genişlemeye devam ederse, bunun sebebi, toplumsal değişmeye yönelik geçmiş on yıllardaki ciddi radikal hareketlerin, son yıllarda kişinin kendi kurtuluşu ve narsisist aydınlanmalar için anti-hümanist, mistik ve teknofobik inançlar tarafından yerinden edilmesidir.

Mander’in ‘kutsal’ hakkındaki bilgisine gelince, *In the Absence of the Sacred*’daki antropolojinin çoğu kuşkuludur, zira büyük ölçüde 1960’ların ve 1970’lerin yerli ‘Man the Hunter’ okulundan yararlanılmıştı.

Mander, bu günlerde çok okunan anti teknoloji yazarlarının karakteristiğini sergilemektedir ve çoğu popüler meslektaş gibi, günümüzde yükselen teknofobiye oldukça beslemiştir. Fakat diğer kuramcılar, aydınlanmacı hümanizm ve anti-hümanizm arasındaki fikir ayrılığına dair geniş etkileri olan yazılarında, teknolojiyle felsefi olarak uğraşmaktadır. Günümüzün teknofobisinin eski bilimsel

kaynaklarından biri olan Jacques Ellul'un *Technological Society*'si, sadece teknolojiyi değil, *teknîği* (technique) de eleştirir; gerçekten de, terime öyle geniş bir kapsam vermiştir ki bugün bir amacı gerçekleştirmek için neredeyse her türlü yolu tanımlar hale gelmiştir: 'Kullandığım şekliyle *teknik* terimi, makineler, teknoloji veya bir sonuç elde etmeye yönelik o ya da bu prosedür anlamına gelmez. Teknolojik toplumumuzda teknik, insan faaliyetlerinin *her alanında akla uygun bir şekilde ulaşılan ve mutlak verimliliğe* (verili bir gelişme evresi için) *sahip olan yöntemlerin tümüdür*' diye belirtmiştir. Ellul'un modern dünyada insan üretimi nedensellik hakkında konuştuğu kadar, aletler ve makineler hakkında da konuştuğu varsayılabilir.²²⁶

Her ne kadar Ellul, kelimenin bu anlamıyla *teknîğin* iyi ya da kötü olduğuna inanmamız için belirli bir neden vermemesine rağmen, akıl ve bilinç teknik işlemlere girdiğinde 'teknîğin' değeri açıkça azalır. Her teknik işlem kaçınılmaz olarak akıl ve bilinç içerdiğinden, *teknîğin* düşünceyi asla dışlayabileceğine inanmak zordur. Böylece, iki kelime işlevsel olarak birbiriyle yer değiştirebilir. Gerçekten de, eğer Ellul ciddiye alınacaksa, insanlık, her zaman düşünce ve aletlerin birbirleriyle işlevsel olarak etkileşimde olduğu kadar teknolojik bir çağda yaşamaktaydı.

Ellul, 'bireysel eylemin ya da bazı içsel özgürlük alanlarının varlığını inkâr etmediğini' iddia ederek, 'bunların en genel analiz düzeyinde farkedilemez olduğunu' belirtmektedir.²²⁷ 'İçsel özgürlük alanına' giriş, kitabını sadece olgusal olmaktan çıkarır, zorunlu olarak yorumlayıcı bir kitaba da dönüştürür – bunun anlamı, biz yalnızca yorumlarının doğru olup olmadığını ve olguların hatasız olup olmadığını sorabiliriz. Her iki açıdan da Ellul bizi önemli ölçüde hayal kırıklığına uğratar. 'İlkelden' Sanayi Devrimi'ne doğru görkemli bir şekilde ilerlediği ve genel olarak 'teknîğin karakterolojisi' üzerine – 'modern nitelikleri', ekonomi üzerindeki etkisi, Devlet ile etkileşimi ve benzeri bir dizi son derece incelikli mesele ve başlıklarda –

226 Jacques Ellul, *The Technological Society* (New York: Vintage Books, 1964), s.

xxv.

227 Ibid., vurgular eklendi, s. xxviii.

‘izlenimlerini aktardığı’ bir çalışmada yorumlama, elbette, tümüyle kaçınılmazdır. Gerçekten de, ‘ilkel teknik’ tartışmasına girdiği andan itibaren, belirsiz ve spekülâtif temellere dayanan büyü hakkındaki görüşlerini ifade eder. Aynı zamanda antik Akdeniz, Asya ve Hristiyan dünyaları hakkındaki tartışmasında da Arşimet’e yüzeysel bir atıf dışında, Helenistik çağın olağanüstü teknolojik başarılarını tamamen ihmal etmektedir. Ancak burada söz konusu olan, Ellul’un kitabını yorumlamalarla doldurduğu için kabahatli olması değildir. Tam tersine, burada kabahat, bunu *yapmadığına* dair tamamen tuhaf ısrarındadır!

Her ne kadar Ellul ‘kasıtlı olarak betimlemenin ötesine geçmediğini’ ve ‘kötümser’ olduğunu reddetse de, hayli kalın kitabında verdiği sonuçlar, bu inkârı bariz bir şekilde yalanlamaktadır.²²⁸ Aslında, kendisi beceriksiz bir teknolojik deterministtir, belki dediği üzere ‘çok katı’ değil, ama yine de önemli ölçüde öyle. Ayrıca *son derece* kötümserdir. Ellul’un yaptığı şey, kaçınılmaz olarak diktatör bir ‘megamakine’ olarak sonuçlanan, her yerde olan tekniğin ‘diyalektliğini’ formüle etmektir. ‘A Look at the Year 2000’ (2000 Yılına Bakış) ile biten ‘A Look at the Future’ (Geleceğe Bakış) başlıklı kapanış bölümü, şöyle tarif eder,

*Olması gereken yekpare teknik dünya, yaklaşıyor. Bu kontrol edilebilirmiş veya yönlendirilebilirmiş gibi davranmak, kibirdir. Gerçekten de insan ırkı sonunda yeni ve alışılmamış bir evrende yaşadığını, kafası karışmış olsa da anlamaya başlıyor. Yeni [teknolojik] düzen ise, insan ve doğa arasındaki bir tampion olmak içindi. Ne yazık ki, insanın kendi doğal yapısıyla bütün ilişkilerini yitirdiği ve yalnızca yaşam dünyası ve kaba madde dünyasıyla ilişkileri sürdüren örgütlü teknik araçlar vasıtasıyla kurmak zorunda olduğu otonom bir şekilde evrilmiştir.*²²⁹

Mander ve onun gibileri öngörerek, Ellul şöyle söyler: ‘Yapay

228 Ibid.. s. xxvii.

229 Ibid., s. 428.

olarak yarattığı ortama hapsolmuş halde, insan “çıkışın olmadığını” keşfeder; yüzbinlerce yıldır adapte olduğu eski çevreyi tekrar bulmak için teknolojinin kabuğunu delemeyiz.²³⁰

İlkelciler, eko-mistikler ve teknofobikler tarafından geliştirilen en yıpranmış efsane olan, ‘yüzbinlerce yıldır [insanın] adapte olduğu eski çevreye’ dair ‘prelapsarian’ [adem ve havva öncesi masum ve bozulmamış dönem, ç.n.] tasavvur, eleştirel inceleme sonucu çökmektedir. Farklı insansı türler çeşitli vejetaryen yiyecek toplayıcılar, leşçiller ve belki de sadece son 60.000 yıl içinde oldukça sofistike avcılar olsa da, Avrupa’nın büyük bir kısmının hâlâ buzlarla kaplı olduğu ve ünlü Magdalenian kültürünün güney Fransa ve Pireneler’de gelişmekte olduğu bir dönemde, 30.000 yıl kadar önce Nil vadisinde belirli mevsimlerde insanların sistematik olarak yiyecek yetiştirmeye başladıklarına dair kanıt bile bulunmaktadır.

Bu farklılıkları, sadece tek bir ‘Paleolitik duyarlılık’ kurgusunu çürüttükleri için değil, aynı zamanda diğer çoğu teknofobik gibi Ellul’un da ‘teknolojik bir topluma’ yönelik ‘ilk adımların neden atıldığına’ dair açıklamasını yalnızca ideolojik ve öznel faktörlere dayandığı için vurgulamak önemlidir. ‘Teknik ilerlemenin yolunu hazırlayan ama bunu açıklayamayan’ bu ‘adımların’ bilimsel ilerlemenin sonucu olduğuna dair yaygın kanıyı reddettikten ve ‘teknikler tarihinin en yüksek makamını’ vermek için [Aydınlanmanın] felsefi fikirleri ve sistemlerinin gücünü abarttığını belirttikten sonra, Ellul, ‘[Aydınlanma] felsefesinden daha fazla, onsekizinci yüzyılın iyimser atmosferini’ takdir eder.²³¹

Bu açıklama sıradışıdır. Ellul, anlatıları, tarzının betimleyici canlılığı, nedensel bir açıklamayla kolayca karıştırılabilen Lewis Mumford’un tekniklerin gelişimine ilişkin çok farklı açıklamasına dayanarak, küçük teknik ilerlemelerin birikimlerinin, nihayetinde nüfus artışı, esnek bir ekonomik hayat ve muhakkak ‘toplumsal çevrenin elastikiyeti’ ile beraber nitel bir sıçramanın temelini attığını kabul etmektedir.²³²

230 Ibid., s. 428.

231 Ibid., s. 46, 47.

232 Ibid., s. 48-9.

Ancak bu ‘elastikiyetin’ ve ‘insanların’ kapsamlı teknolojik yeniliklere yönelik muhtemel açıklığının nasıl *oluştuğuna* gelince, Ellul bize Hristiyanlığın etkisinden geleneksel toplumsal grupların parçalanmasına kadar uzanan bir dizi ideolojik sebep vermektedir. Elbette Ellul, burjuvazinin, sanayi öncesi on sekizinci yüzyılın son derece endüstriyel on dokuzuncu yüzyıla evrilmesinde rol oynadığını kabul eder, ‘ancak bu, burjuvazinin toplumun tamamını taşıması için yeterli değildi.’²³³ Burjuvazinin ekonomik gücünden dolayı ‘toplumun tamamını’ beraberinde getirmeye ihtiyaç duymadığı, görüldüğü kadarıyla Ellul’un gözünden kaçmıştır. Aslında, daha da saçma bir şekilde, Ellul’a göre Karl Marx, sanki Ellul’un altın zamanı olarak gördüğü ‘on dokuzuncu yüzyılın ortasında’ o denli etkiliymiş gibi, ‘özgürleştirici olabileceğini’ öğütleyerek ‘tekniği, işçilerin gözünde iyileştirmişti’ ve sanayi proletaryası, 1848’de (zar zor bilinen) *Komünist Manifesto*’nun yayımlanmasının ardından adeta şiddetli bir yağmur sonrası mantar gibi bitmişti!²³⁴

Mander gibileri özellikle kaba bulan felsefi açıdan bilgili teknofobikler, ustalığı (*techne*) (ve muhtemelen teknolojiyi) büyük ölçüde metafizik bir kategoriye yükselten Martin Heidegger’in çalışmalarına, her zaman başvurabilirler. Heidegger’in Varlık ontolojisinin işkence eden karmaşıklıkları bu bölümün kapsamı dışındadır, ne de olsa, Heidegger’in kendi jargonunu kullanırsak, bu kadar çok farklı ‘orman yolunu (woodpaths)’ izleyen ve pek çok ‘dönüşle (turns)’ uğraşan bir felsefe ile detaylı bir şekilde başa çıkmak mümkün değildir. Heidegger’in ‘ontolojisi’ hususunda düşüncelerim kabul edilmelidir ki seçicidir ve onun sade temellerine odaklanmıştır. Burada şunu ekleyebilirim, çoğu takipçisi bir yana, bizzat Heidegger de 1920’lerden 1970’lerde yaşamının son yıllarına kadar kendisiyle çokça çelişmişti.

Heidegger’in insanın yaşam tarzını şekillendirmek için bir projeye sahip olduğu söylenebildiği kadar, bu aynı zamanda, kendi kendini üretebilen bir gerçeklikle, ‘oluş nitelikleriyle (isness)’ ya da daha ezoterik bir biçimde ‘Varlık (*Sein*)’ ile ilişkilerinde insanları

233 Ibid., s. 54.

234 Ibid., s. 54. Ellul’un argümanının beceriksizliğinin tam olarak takdir edilmesi için okunması gerekiyor.

‘aldatmaya yönelik’ kulan, her yere el uzatan bir teknokratik zihniyet ve uygarlık olarak anladığına karşı bir direniş çabası ya da şöyle mi demeli, tereddüttü. Çoğu Alman gericisiyle benzer biçimde, Heidegger demokratik ruhu, akılcılığı, bireye olan saygısı ve teknolojik gelişmeleriyle ‘moderniteyi’, yüzyıl önce doğduğu rustik dünyada kalıntılarının var olduğuna inandığı, insanlığın bir zamanlar ‘yaşamış’ olduğu ilkel ve naif bir masumiyetten ‘düşüş (*Gefallen*)’ olarak görüyordu.

‘Sahihlik’, herhangi bir felsefi gösteriş olmaksızın, ‘Tanrılarla’ ve modern dünyanın kusurlu özellikleri arasında hala geçmişini beslemeye çalışan sonraki halklarıyla bağlarını koruyan, Cermen kabilelerinin bozulmamış Tötonik dünyasında yatmaktadır. Bazı yazarlar, Heidegger’in prelapsarian mesajını, bireysel özgürlük konusundaki varsayılan inancına odaklanarak ve Fransız Devrimi’ne ve onun eşitlikçi, ‘sürü’ benzeri ‘İnsanlar’ demokrasisine karşı duyduğu nefreti göz ardı ederek bulanıklaştırmaya çalışırlar, yine de Heidegger’in bireyselliği inkârının ışığında bu tür bir görüşün solduğu vurgulamaya değerdir. 1933’te Nasyonal Sosyalist partiye üye olduktan sonra, ‘birey, kendi başına hiçbir şey ifade etmez’ diye iddia etmişti. ‘Mevcut durumda Volk’umuzun kaderi ise her şeydir.’²³⁵

On iki yıl sonra Almanya’nın yenilgisine kadar Nazi partisinin bir üyesi olarak kalan Heidegger’in anti-hümanizmi, rahatsız edici, çoğu kez de pervasızca gerici boyutlara ulaştı. Hitler’in iktidara gelişiyle Freiburg Üniversitesi’nin yeni atanmış rektörü olarak, Alman faşizminin *Führer* ilkesini süratle benimsedi ve ‘dünyanın karartılmasına, tanrıların kaçışına, yeryüzünün [teknoloji tarafından] yok edilmesine, insanların yığına dönüşmesine, özgür ve yaratıcı olan her şeye nefret ve şüpheyle bakılmasına’ bir antidot olarak Nasyonal Sosyalizm ruhunu selamlayıp, Rektor-*Führer* unvanını tercih etti.²³⁶ En berbat düşünceleri ise, bu satırların alındığı, ‘metafizik bir ba-

235 Aktaran Richard Wolin, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger* (New York and Oxford: Columbia University Press, 1990), s. 4.

236 Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959), s. 38. Türkçesi: *Metafiziğe Giriş*, Çev. Mesut Keskin, İstanbul: Avesta Yayınları, 2014.

kış açısıyla', Amerika ve Rusya tarafından 'dünyanın en uzak köşelerini [...] teknoloji ve [...] ekonomik sömürüyle' sıkıştırmakla tehdit etmek için oluşturulan 'kısaçlara' karşı olan konferanslarında yöneltilmişti.²³⁷

Heidegger'in belirttiği üzere teknoloji, 'sadece bir araç değil. Teknoloji, açığa çıkarmanın bir yoludur. Buna kulak asarsak, teknolojinin özüne dair başka bir koca âlem kendini gösterecektir. Bu, açığa çıkarmanın, yani hakikatin âlemidir.'²³⁸ Bundan sonra Heidegger teknolojinin dönüşümlerini, daha doğrusu endişe hali ve nihayetinde kibir, insan merkezilik ve insanın kullanımı ve sömürsü için nesnelerin mekanik olarak zorlanmasına sebebiyet veren mutasyonları teşhir eder.

Heidegger'in teknoloji konusundaki görüşleri, burada tartışmak için çok çeşitli nüansları olan daha geniş bir *weltanschauung* (dünya görüşünün) bir parçasıdır ve teknofobinin eleştirisi bağlamında mevcut tartışmamızdan feragat etmemizi gerektirecek derecede bir yorumlama çabasına ihtiyaç duyar. Şu kadarını söyleyebilirim, bir zanaat ürününün 'ifadesi' için ustalığın (*techne*) bir 'alan' olduğu zaman ortaya çıkan, oyduğu mors dişi içinde yer alan gizli bir biçimi 'meydana çıkardığına' inanan (ekleyebilirim ki oldukça yanlış bir biçimde) Eskimo oymacısından farklı olmayan Heidegger'in 'açığa çıkarma' yaklaşımında, epey bir ilkelci animizm vardır. Fakat bu konu, manevi olarak yüklü bir teknikten ziyade, metafizik meselesi olarak görülmelidir. Nitekim, Heidegger 'kömür ve maden çıkarılan' bir araziye 'itiraz etmek' yerine bir yel değirmenini övdüğü zaman, 'ekolojik' *olmamaktadır*. Heidegger, bir yel değirmeni ile ekolojik bir teknoloji olarak değil, 'yelkenleri gerçekten rüzgarda dönmekte, tümüyle rüzgârın esişine bırakılmış haldeler' düşüncesiyle daha çok metafizik olarak ilgilenmektedir. Yel değirmeni, 'hava akımlarından depolamak için enerji ortaya çıkarmaz'.²³⁹ Varlık ile ilişkili olan insan gibi, yel değirmeni de enerji elde etme-

237 Ibid., s. 39.

238 Martin Heidegger, 'The Question Concerning Technology', David Farrell Krell, ed. *Basic Writings* içinde (New York: Harper & Row, 1977), s. 294.

239 Heidegger, 'Question Concerning Technology', s. 296.

ye yönelik bir aygıt değil, rüzgârın ‘gerçekleşmesi’ için bir araçtır.

Temel olarak, teknolojiyle karşılıklı bir ilişkinin bu şekilde yorumlanması, toplumsal, psikolojik olduğu kadar metafizik olarak da dinginciliğe doğru bir gerilemeyi yansıtır. Heidegger, bir pasiflik mesajını veya bir insan faaliyeti, şeylerin kendileri *olmasına* ve kendilerini ‘açığa vurmalarına’ izin vermeye yönelik bir çaba olarak anlaşılan pasifliği ilerletmektedir. Heidegger, bir Nasyonal Sosyalist olarak ‘şeylerin kendileri olmasına izin vermekten’ ziyade, ideolojik olarak fazlasıyla angaje olup, ‘entelektüalizmi’, demokrasiyi, ‘dünyaya’ teknolojik müdahaleyle yok etmekle meşgul olmasaydı, ‘şeylerin kendileri olmasına izin vermek’, basmakalıp bir Taoist ve Budist bir öğretilerden biraz daha fazlası olabilirdi.

Zaman, mekân ve Heidegger’in insanlığın teknolojik ‘aldatmaya yönelişe’ ‘Düşüşü’ – Ellul gibi kendisinin de metafizik, kâbus olsa da kaçınılmaz olduğunu düşündüğü bir ‘Düşüş’ – olarak gördüğü soyut yöntem düşünüldüğünde, Holokost’u bir tekno sanayi ‘durumunun’ bir parçası olarak görmeye lütfettiği zaman, neden bunu önemsizleştirdiğini anlamak zor değildir. Heidegger’in soğukkanlılıkla ileri sürdüğü üzere, ‘Tarım şu anda motorlu (*motorrisierte*) bir gıda endüstrisidir, özünde gaz odaları ve imha kamplarında cesetlerin imalatıyla aynıdır’ ve hatta ‘kırsal bölgelerin ablukası ve açlık çekmesiyle aynıdır, hidrojen bombalarının üretimiyle aynıdır.’²⁴⁰ Birçok Yahudinin ölmesine sebebiyet veren, Nazi katillerini

240 Aktaran Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit: Zeitkritik nach Heidegger* (Freiburg and Munich: Verlag Karl Alber, 1983), s. 25. Bu kötü niyetli ve merhametsiz paragraf Victor Farias’ın kitabının İngilizce çevirisinde yer alır, *Heidegger and Nazism* (Philadelphia: Temple University Press, 1989), s. 287. Farias’ın Heidegger’e dair olağanüstü ve incelikli bir araştırmaya dayanan çalışması.

Hitler’in çöküşünden ve kendi takipçilerinin Nasyonal Sosyalist felsefenin kendinden menkul Führer’ini ideolojik bir musibetten fazlası olarak görmeye yönelik akademik atılımından sonra nahoş fikirlerini, kariyerini ve aldatma girişimlerini inceler. Bununla beraber Fanas’ın kitabı, bugün akademideki Heideggerci büyük ve küçük mandarinler hakkında suçlamaları içermektedir.

yönlendiren ideolojik amaçların önüne bu insanların katlinde kullanılan endüstriyel *araçları* yerleştirirken, Heidegger, parçası olduğu *spesifik* bir devlet aygıtının barbarlığını, *dünyanın tümüne* atfedebileceği teknik uzmanlıkla yer değiştirmektedir! 1949'da Bremen'de yaptığı bir konuşmada yer alan bu son derece açık ve kaba ifadeler, utanmazcadır. Ancak bu ifadeler, Heidegger bugün hayatta olsaydı çok cana yakın bulacağı bir sözcük seçimi olan kutsal adına, bu günlerde yaşadığımız korkunç ahlaki sonuçlara sahip olan tekniğe özerklik veren bir düşünce tarzına işaret etmektedir.

Nitekim teknofobi, mantıksal ve kaba ilkelci sonuçlarına bağlı kalıp, nihayet karanlık bir gericiliğe ve felç edici bir dinginliğe dönüştü. Zira medeniyetle yüzleşmemiz, 'Varlığın açığa vurmasının', yeryüzünde yalnızca 'yaşamanın' ve birçoğu derin ekolojinin kelime dağarcığına kaymış olsa da Heidegger'in laf kalabalığıyla 'şeylerin kendileri olmasına izin vermenin' öncesinde pasifliğe yol açıyorsa, barbarlığı desteklemek ve aydınlanmacı hümanizm arasında seçime devam etmek için hiçbir etik temel yoktur. Nesnellığe dayanan değerlerden vazgeçerek bizler, bir kuşun ağladığını duyabilen ve Nasyonal Sosyalist devlet tarafından öldürülen, bir zamanlar hayatta olan altı milyon insanın acılarını aynı ağırbaşlılıkla görmezden gelen bir tinselliğin, yarı-dini bir anti-hümanizmin içinde kaybolmuş durumdayız.

7. Postmodernist Nihilizm

Hümanizme, Aydınlanma'ya ve akla akademik olarak en sağlam saldırı, postmodernizm diye bilinen oldukça etkili felsefi eğilimdir. Postmodernizm teriminin, Anglo-Amerikan okuyucuların en çok bildikleri isimleri sayarsak, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Michel Foucault, Jacques Derrida'nın yanı sıra Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze ve Jean Baudrillard gibi eski Fransız solcular topluluğu gibi farklı, hatta kendine özgü görüşleri yeterince kapsayıp kapsamadığı tartışmalıdır.

Ancak, bazı temel ortak noktaların, çalışmalarını postmodernist ya da post-yapısalcı (iki sözcük sıklıkla birbirinin yerine kullanılır) olarak doğru biçimde adlandırdığına inanıyorum. Hiç şüphe yok ki Nietzsche ve Heidegger, Aydınlanma karşıtı görüşlerin Fransız Devrimi'nin etkilerine ve sanayi kapitalizminin ortaya çıkışına olan romantik tepkide temellendiği bir zamana aittir. Bu iki düşünür, duygularını çok farklı tonlarda ve formülasyonlarla ifade etse bile, on dokuzuncu yüzyıla ve yirminci yüzyılın başlarına uzanan anti-modernist geleneğin parçasıydı. Bu neslin çok sayıda seçkin entelektüeline, kapitalizmin toplumu makineleştirmesi ve sosyalist işçi sınıfı hareketinin yükselişi, belirsiz biçimde 'destansı' ve 'ilham veren' maziye karşı itici alternatifler gibi görünüyordu.

Bununla birlikte, Nietzsche ve Heidegger temel olarak hayal kırıklığı ve hüsrana felsefeleri geliştirdiler. Nietzsche'nin konuştuğu dünya, görünüşte renkli sanayi öncesi toplumdan, gri, duygusuz ticari bir topluma kültürel geçiş sürecini yaşadı. Heidegger, kendisi Güney Almanya Katolik gericiliğinin ürünü olmasına rağmen, Weimar dönemi hayal kırıklığı içinde izleyici buldu. Bu hayal kırıklıkları Büyük Savaş sırasında Alman imparatorluk iddialarıyla olduğu

kadar, Bolşevik Devrimi'nin verdiği sözü yerine getirmekte başarısız olan sosyalist hareketin iddialarıyla da ilgiliydi.

Tarz farklılıklarına ve farklı toplumsal kökenlerine rağmen Nietzsche ve Heidegger, kendi zamanlarının endişeli entelektüellerinin ilerlemeye olan inançlarını yitirmesine, anomiye ve parçalanmaya değindiler. Her ne kadar kuşaklar ayrı olsa da, daha sonraki düşünürlerin ve gazetecilerin temelde anti-modernist düşüncenin kaynaklarını buldukları, özellikle 20. yüzyılın ortalarında yaşanan sorunlu savaş dünyasında ek hayal kırıklıkları ortaya çıktıkça, ortak bir kültürel alan sağladılar.

İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllar, özellikle çatışmanın 'galip'lerinden biri olmayan Fransa'da yeni bir başarısızlık hissi doğurdu. 1940'da Naziler tarafından mağlup edilen Fransa, esasen Anglo-Amerikan orduları tarafından kurtarılmak zorundaydı. Ayrıca Fransa, Alman ordularının Avrupa'da yönetimini ele geçirdiği birçok ülke gibi bütünüyle 'işgal edilmiş' değildi. Gerçekten de, Fransızların bir arada yaşama düzeyi ve hatta savaşın ilk yıllarında Nazilerle yaptığı işbirliği göz önüne alındığında, çoğu vatandaşı Direniş'e yalnızca Almanya'nın savaşı kaybedeceğinin anlaşıldığı zaman katıldı. Nazilerden kurtuluştan ve solcuların, ılımlıların ve muhafazakârların ulusal canlanmayı sağlamak amacıyla bir araya gelmesinden, ulusal birliğin yaşadığı kısa toplumsal balayından sonra ülkenin en prestijli partisi olan Komünistlerin Soğuk Savaş politikaları; Üçüncü Cumhuriyet'in Çinhindi'ndeki varlıklarını korumaya yönelik çabaları; Cezayir'deki hezimet ve 1950'lerde, en azından ekonomik açıdan ülkeyi radikal biçimde modernleştirmeye kararlı Gaullecü Dördüncü Cumhuriyet sonucunda enkaza dönüşmüştü.

Kültürel olarak, Fransız entelektüelleri, özellikle de Jean-Paul Sartre'ın varoluşçu felsefesi, bireysel özerkliğe güçlü vurgusuyla ve hümanizme alenen bağlılığıyla kurtuluş günlerinin umut verici ruh halini, mümkün olduğu kadar uzun süre yeniden canlandırmaya çalıştı. Fakat Sartre ve meslektaşları, büyük ölçüde kişisel 'varoluş' felsefelerinin kökenlerini fena halde yanlış değerlendirdiler – yani Heidegger'i ve daha da şaşırtıcı biçimde sıkıntı yüklü kişisel teolo-

jisi liberal ya da radikal Fransız entelektüelleri arasında uygun bir yuva bulamayan Soren Kierkegaard'ı.

Heidegger, Sartre'in hümanist tepkisini 'Hümanizm Üzerine Mektup'ta alenen reddetmiş olmasına rağmen, Nazi bağlantıları nedeniyle ülkesinde büyük ölçüde itibarını yitirmiş olan Alman düşünür, modernizm ve akılcılık karşıtlığı nedeniyle kendisine bir Fransız kitlesi edinmişti. Bu kitle önemli ölçüde büyüdü ve İngilizce konuşan dünyaya ulaştı. Sartre, Fransız kültürel yaşamı üzerindeki etkisinin nihai çözülmesine neden olan adı çıkmış küstahlıkla hareket etti. Rus Komünizminden Çin Maoizmine ve oradan (hayatının son yıllarında iddia ettiği gibi, görüşlerinin kalıcı temeli olan) anarşizmin çeşitli tonlarına sıçradı. Bu onu, hümanizminin açık görüşlü, genç Fransız radikalleri arasındaki etkisine rağmen kendisini kısmen siyasal bir soytarı yaptı.

Komünist Parti savaş sonrası Fransız düşüncesinin gidişatını biçimlendirdi. Başlangıçta parti, geçici de olsa önemli sayıda katılım gösteren pek çok Fransız entelektüeline uygulanabilir bir temel sunar gibi göründü. Partinin, Fransa'nın görünüşte bitkin entelektüelleriyle tarihsel olarak bağlantısız ve onlara düşman olan işçi sınıfını etkileme gücü, Sartre'in varoluşçu müphemliklerine gerçekçi bir alternatif sunmuş gibi görünüyordu.

Sartre Fransa'nın toplumsal sorunlarından habersiz değildi; bilakis, *mükemmel* bir adanmış entelektüeldi; ancak siyasette naif ve istikrarsızdı. Fakat komünistler, Sartre'in somutlaştırdığı kafe-bar entelektüalizminin yanında güçlü ana direk gibi görünüyordu. Komünistlerin bağlı olduğu ahlaki olarak 'yenileyici' ve ayakları yere basan işçi sınıfı, kendisini partinin yürüngesinde hisseden herkese toplumsal ve kişisel bir terapi sağladı.

Fransız entelektüellerini savaş sonundan 1960'lara kadar uzanan sorunları incelemek, Fransız postmodernizminin nasıl ortaya çıktığını ve daha da önemlisi, büyük etkisini nasıl edindiğini anlamaya yardımcı olur. Postmodernizmin etkisi, Lyotard, Deleuze ve Baudrillard gibi 'solcu' postmodernistler düşünüldüğünde özellikle Paris'te Mayıs-Haziran 1968'de öğrenci ayaklanmasının başarısızlığına uğraması ve ayaklanmanın Komünist Parti'nin desteğini al-

mak konusundaki başarısızlığı, birçok insanın karşı-devrimci öfke gibi gördüğü öğrencilerin aleyhine dönmesiyle ilişkilendirilmelidir.

Öğrenci isyanı ve Mayıs ayında patlak veren işçi sınıfı genel grevinin entelektüel olarak postmodernizm ile hiçbir ilgisi yoktu. Postmodernizm siyasi açıdan entelektüel öğrenci radikalleri tarafından büyük oranda bilinmiyordu. Michel Foucault gibi 1960'lı yılların yükselen akademik 'yıldızları', Fransız öğrenci hareketini ve Mayıs-Haziran ayaklanmasını ya da çağrıldıklarında olayları (*événements*) doğrudan etkilemedi. Bunları etkileyen esasen Sartre'in hümanizmiydi, büyük ölçüde Cornelius Castoriadis'in *Sosyalizm ya da barbarlık* grubunun Parisli liberter sosyalizmiydi, Guy Debord'un Durumcuları'ydı (Situationists), Henri Lefebvre'in gündelik hayat eleştirisiydi ve radikal öğrencilerin çoğunun sahip olduğu görüşleri besleyen belirsiz bir kültürel anarşizmdi.²⁴¹

Ancak isyanın başarısızlığı, Yeni Sol'un genel olarak Avrupa ve Amerika'daki düşüşüyle birlikte, etkileri bugün hala hissedilen nihilist bir tepkinin ortamını hazırladı. Postmodernizm, Aydınlanma'nın akıl, bilim ve ilerleme ideallerine atfedilen başarısızlıklarına sadece nihilist bir tepki değildir. Aynı zamanda Fransa'da ve yüzyılın başka yerlerinde akılcı topluma ulaşmak için çeşitli sosyalizmlerin başarısızlıklarına karşı daha yakın bir kültürel tepkidir. Bu tarihsel başarısızlık, 1968 Mayıs-Haziran olaylarının yenilgisiyle en alt noktaya ulaştı – ki *bütün* ana postmodern düşünürler bu tarihsel çerçeve ve silsilede konumlandırılabilir.

Anlaşılan o ki, postmodernizmin üstünlüğüne yol açan doğrudan etkenler gelecekte unutulacaktır ve postmodernizmin kendisi, akademik kalelerinde daha çok anti-hümanist tepkiye yol açacaktır. Fakat Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida ve *diğerleri*

241 Mayıs-Haziran öğrenci hareketini doğrudan etkileyen Fransız düşünürlerinin mükemmel bir açıklaması için, okuyucu Arthur Hirsch, *The French New Left*'in (Boston: South End Press, 1981) 139-56 arasındaki sayfalara başvurmalıdır. Hirsch, ayaklanmanın ideolojik kaynaklarını tarif etme konusunda çok katkıda bulursa da - özellikle Daniel Cohn-Bendit'in bağlantılı olduğu *Noir et Rouge* grubunun ve Durumcular'ın etkisini göz ardı ediyor.

ni 20. yüzyılın son yirmi yılında bu kadar öne çıkaran özel koşullar 1960'lar da dâhil olmak üzere 1960'lara kadar olan devrimci hareketlerin akılcı topluma ulaşma yolunda endüstriyel ve ticari toplumun koyduğu devasa engelleri ortadan kaldırmaktaki yetersizliğinde bulunabilir.

Beklendiği üzere, postmodernizmin oldukça kabul gören bir ideoloji olarak ortaya çıkışı ile bunu yaygın biçimde makul hale getiren toplumsal koşulların ortaya çıkışı arasında simetri vardır. Çeşitli toplumlar, doğurduğu sorunların anlaşılmasını güçleştirerek hastalıklarını katlanılır kılan ideolojileri teşvik ederler. İlkel dünyadan, antik çağa oradan da ortaçağa kadar, dünya görüşleri, iktidarda olanların hegemonyasını desteklemeye ve bu dönemleri istikrarsızlaştıran krizleri açıklamaya çalıştılar. Ama aynı zamanda bu görüşler, kurulu toplumsal düzene karşı temizleyici (cathartically) isyankâr bir şekil aldılar. Erken dönem Hristiyanlık, ondan önceki Mitraizm gibi ve daha sonraki Reformasyon çarpıcı tipik örneklerdir.

Günümüz piyasa toplumu bu kuralın istisnası değildir. Gelişmiş kapitalizmin geleneksel toplumsal ve kültürel ilişkileri metalaştırma yoluyla parçalamadaki eğilimi, kendisinin gerici kültürel sonuçlarını oluşturur: özellikle, zihni, *parçalanma* ve *parçalanmanın sözde erdemleri adına* toplumsal düzende esir tutan pekiştirilmiş bir ideoloji. Toplumsal düzen umuttan erdem yaratamıyorsa, umutsuzluktan erdem yaratmaya çalışabilir. Postmodernistlerin mutlaka herhangi bir toplumsal sistemin ideolojik destekçisi olurken kişisel niyet taşıdığını veya yalnızca sermayenin yaratıkları olduğunu ileri sürmüyorum. Fakat verilen herhangi düşünce gövdesinin kabul edilebilir ya da akademik olarak saygın olmasını sağlayan şey, sunduğu kavrayışların niteliğinden çok, yerine getirdiği toplumsal işlevlerle ilgilidir. Aslında, postmodernizmi bu kadar cazip hale getiren fikirle 'in birçoğu çok yeni değildir ve birkaç yüzyıl hatta birkaç bin yıl boyunca çeşitli formlarda bulunan Batılı ve hatta Doğulu fikirler deposundan, sıklıkla bilmeden yeniden dolaşıma sokulmuştur.

İnsanlık durumu ve toplumsal sorumluluktan yoksun olma hakkında ne kadar güçsüz hissedilirse o kadar çok sinik ve egemen

toplumsal düzene esir hale gelinmiş olur. İlerleme umudu ve inancı yitirildiği ölçüde, yatıştırıcı görecelik, tarihdışılık ve nihai olarak nihilizm hakikatin nesnellığının, tarihin gerçekliğinin ve dünyayı değiştirmede aklın gücünün yerini alır. Toplumsal dingincilik ve bireysel yaşama geri çekilmeyi teşvik eden inançlar, kamusal alana yönelik eylemci ve müdahaleci zihniyeti etkisiz hale getirme eğilimindedir.

Hakikati ortaya çıkarmak için bir izlek olarak aklın tartışmaya açık olduğunu iddia ederek, aslında aklın ve hakikatin sadece insan yapımı toplumsal ürün olduğunu savunarak, postmodernizm bu süreci ilerletir. Nesnel bir tarihin varlığını inkâr eder, herhangi bir ahlaki dayanak ve toplumsal anlamdan mahrum bırakır. Uygarlık, akılcı kazanımların alanı olarak görülmez; umudun ve toplumsal basiretin temelini oluşturan ilerleme fikri tamamen kaybolmazsa da solmaya başlar.

Üstelik bu tür kapsamlı iddialar, (Jean-François Lyotard'ın ifadesini kullanırsak) 'postmodern durum'u, toplumsal analizi cansız ve hatta kansız hale getirerek yaratan toplumsal faktörleri belirsizleştirme eğilimindedir. Postmodernizm, *statükoyu* tam da onun temel işleyiş mekanizmasını değil etkilerini sorgulayarak destekleme eğilimdedir. Yer sorunu düşünüldüğünde, benim için genel olarak postmodernizmi incelemeyi ve halen daha az değişmekte olan, hatta anlaşılması güç düşüncelerini açıklamayı olanaksız hale getiriyor. Daha ziyade, kendimi bu kitaptaki sözcüğü kullandığım anlamda anti-hümanist olan postmodernizmin, toplumu ve insan deneyimini akılcı ve özgür kılmak için akıl, bilim ve teknolojinin gücüne olan inancı yıkan, bu özelliklerini incelemekle sınırlandıracağım.

Bu sınırlandırılmış kapsamda, postmodernizm yüzyılın sonlarında yaygın olan kuralsızlığı ve umutsuzluğu yansıtan parçalayan ve göreceli hale getiren *mükemmel* bir ideoloji olarak görülebilir. Bu bakımdan, postmodernizm, tam da 'yorgun' ve nihilist düşünce gövdesinden *dolayı*, mevcut toplumu meşrulaştırmaya hizmet edebilir veya hatta takipçilerinin mevcut toplumsal koşullar seti içinde zararsız biçimde 'yaşamasını' mümkün kılar. Kendilerini, özellikle mevcut toplumun yapısına meydan okuyan sorunlara ilişkin top-

lumsal isyancılar olarak görürler.

Postmodernizmin bu toplumsal açıdan dikkatleri başka yöne çeken yaklaşımının nasıl ortaya çıktığını anlamak için, sadece post-modern bakış açısının en yakın atalarına ve bunların tüm değerlerin değersizleşmesi için öncül sağlama biçimlerine üstünkörü bakmalıyız –Friedrich Nietzsche’nin ‘tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi’ (transvaluation of all values) çağrısına değil.

Nietzsche’nin isminin neredeyse her postmodernizm tartışmasında görünmesi asla tesadüfi değildir. Nitekim 1900’deki ölümünden önce bile farklı felsefi ve siyasal spektrumlardan muhalif teorisyenler tarafından olağanüstü sayılabilecek bir heyecanla kucaklanmıştı. Bugünkü etkisinin kapsamının, Kant, Hegel ve Marx dışındada, çok az örneği vardır.

Yakın zamana kadar Nietzsche’nin adı, ‘üstinsan’a duyulan elitist inancı, Hristiyanlığa olan nefretini ve sosyalizme, demokrasiye ve köle kitlelere ya da ‘sürü’ye yönelik aşındırıcı saldırıları akla getirdi. Aslında onun felsefesi, dönemini süsleyen ve çağımızda korkunç ürün vermeye başlayan çeşitli gerici inançlar için ideolojik donanım olarak görülüyordu. Bağnaz gericilerden ve hatta gerici anti-Semitik kız kardeşi Elizabeth Forster-Nietzsche’nin düzenlediği yazılarının Nazilerden aldığı takdir (ve Hitler’in Nietzsche arşivine yaptığı kişisel ziyaret ile birlikte) Nietzsche’nin Nasyonel Sosyalizmin öncülü olduğu inancını pekiştirdi.

Bununla birlikte, Nietzsche’nin burjuva yontulmamışların (philistines) yüzünü tokatlama eğilimi sosyalistlerden ve anarşistlerden methiyeler aldı. Her çeşit radikal, sözde anarşist Max Stirner’in fikirlerine olan akrabalığıyla, Nietzsche’nin militan bireyciliğinden memnundu. İspanyol sendikalist birliğin (Ulusal Emek Konfederasyonu, CNT) lideri Salvador Segui gibi sendikalistler ve Sosyalist Jack London’ın yaptığı gibi, coşkulu ikon kırıcılığını ve Alman devletine olan nefretini öven Emma Goldman gibi anarşistler arasında büyük beğeni kazandı. Siyonizm’in babası Theodore Herzl, Nietzsche’nin anti-Semit’ler konusundaki çirkin küçümsemelerine ve Yahudilere yüklediği methiyelere hayran olmasına rağmen birçok Marksist, Nietzsche’nin keskin burjuva aşağılıklığı ve bayağılığı eleştirisiyle dayanışma gösterdi.

Çoğu kimsenin sandığı üzere Nietzsche'nin, ne Alman milliyetçisi ne anti-Semit olmadığının günümüzde artık aydınlığa kavuşturulmaya ihtiyacı yoktur. Nietzsche gerçekten bireyciydi ve kitle kültürünün ve Hristiyanlığın 'sürü'ye aşıladığı 'köle zihniyeti'nin sert bir eleştirmeniydi. *Üstinsan*, bengi dönüş (eternal recurrence), 'iktidar istenci' olarak yaşam gibi felsefi kavramları ve onun kişisel öne mi bizi burada ilgilendirmiyor.

Göreceliği bakış açısının temel ilkesi yapan Nietzsche'nin düşüncesi, postmodernist düşünceye geçen yüzyılın herhangi bir diğer yazarından daha zekice bir temel oluşturuyor. Bunu yaparak, nesnel hakikate dayanan geleneksel felsefelerin görünüşteki tüm kesinliklerini sorguladı. Nesnel dünyanın varlığını reddettiğinden veya hatta bu geleneksel felsefi sorunun tartışılmasıyla çok ısrarla ilgilendiğinden değil; onun görecelilikten çıkardığı en önemli sonuç, olguları kendi nesnel geçerliliği olmaksızın yorumlara indirgemesiydi. Görüşleri, bu nedenle, onları formüle eden gözlemciden bağımsız olarak doğrulanabilir olup olmadıklarına dair kaygılar olmadan fikirleri karıştırma özgürlüğüne izin vermiş gibi görünüyordu. Nietzsche'nin eğer böyle söylenebilirse, agnostisizmi (bilinemezciği), değerlerden, teorilerden ve deneyimin dayandığı nesnel bir alandan bahsetmenin anlamsız olduğuna işaret eder.

Bu görecelik ya da Nietzsche'nin görüşünü adlandırdığı gibi 'perspektivizm', her düşünce gövdesinin oldukça karmaşık bir dünyada basit, kısmi ve tamamlanmamış bir perspektif olduğunu söyleyen Gustav Teichmüller'in düşüncesine dayanıyor. Görüşleri bugünlerde nadiren tartışılmasına rağmen Teichmüller için her bir dünya görüşü diğeriyle eşit ölçüde geçerlidir. Bu, postmodern düşünceye temel bir katkıdır. Fakat herhangi bir düşünce gövdesinin kısmi olduğu, gerçekliğin giderek daha kapsamlı anlaşılmasına katkıda bulunduğu yaklaşımı pek de yeni değildi: Hegel ve daha önce Aristoteles, kendi fikirlerinden önce gelen felsefi görüşlere 'perspektivist' yaklaşım benimsemişti. Üstelik Teichmüller, sadece yorumlamanın ötesinde, gerek tecrübe gerekse de akılla bilinmesi mümkün, karmaşık ve kavranılamaz bir gerçeklik olduğunu varsaydı.

Nietzsche bu geleneksel sonucu sorguluyor. Ölümünden sonra yayınlanmış küçük bir bölümde şöyle sorar:

O halde hakikat nedir? Şiirsel ve belagat olarak güzelleştirilmiş, yeri değiştirilmiş ve süslenmiş metaforlar, metonimiler ve antropomorfizmlerin uzun süren kullanımından sonra halka sağlam, meşru ve zorunlu görünen hareketli ordusu, kısaca insan ilişkilerinin bir toplamı: hakikatler, birinin bunun ne olduğunu unuttuğu yanılsamalardır; bitap ve duygusal gücü olmayan metaforlar; resimlerini kaybeden ve sadece metal olarak önemi olan, madeni para olarak görülmeyen madeni paralar.²⁴²

Nietzsche, tartışmasından hakikatin kesinliklerini çıkararak, postmodernizme intikamla birlikte giren radikal bir görecelik (öznel, hatta bir dilsel görecelik) ortaya koyar. Böylece:

Olguları duraksatan pozitivizme karşı – ‘Sadece gerçekler vardır’ – diyorum ki: Hayır, gerçekler tam olarak var olmayan şeydir, sadece yorumlardır. Herhangi bir gerçeği ‘kendinde’ kuramayız ... ‘Her şey öznel’dir dersin; hatta bu bile bir yorumdur. ‘Özne’ verili bir şey değildir, var olanın ardından eklenen, icat edilen ve tasarlanan bir şeydir. – Son olarak, yorumların arkasında bir yorumcu varsaymak gerekli midir? Hatta bu bile icattır, hipotezdir.²⁴³

Bu açıklamalardan hiçbirisi, Nietzsche’yi prensip olarak, reddettiğini ileri sürdüğü felsefi alanda düşünce ve gerçeklik hakkında söylemeyi sevdiği kadar özlü söz ayrıcalığını kullanmayı engellemez. Hatta kınadığı metafizikten hiçbir şekilde uzaklaşmadığı için tam bir felsefeye sahiptir. Nietzsche, örneğin bengi dönüş kavramını, ‘perspektifleri’ni nesnel geçerliliği ya da gerçekliği varmış gibi sunar. Bu kavramı metaforik bir nitelik verme yönündeki son girişimlere rağmen Nietzsche, doğal bilimlere bu döngüsel inanca iliş-

242 Friedrich Nietzsche, ‘On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense’, *The Portable Nietzsche*. Walter Kaufmann (çev. ve der.), (New York: Viking Portable Library, 1959), s. 46-7.

243 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*. Çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967), s. 267. Türkçesi: *Güç İstenci*. Çev. Sedat Umran, İstanbul: Say Yayınları, 2002.

kin ontolojik kanıt bulmak amacıyla incelemek istedi.

Nietzsche'nin başarısızlıklarının birçoğu, Heidegger ve daha sonra postmodernistler tarafından – tartışmaya açık biçimde – eleştirilse de postmodernist düşünce üzerine kalıcı izleri göz ardı edilemez. Gerçeği dilsel geleneklere ve olguları yorumlara indirgeyerek, postmodernistlere üslup ihtişamı ve ateşli militanlık yanında hakikati ve olguları radikal biçimde öznelleştirme ve nesnel tarih kavramının geçerliliğini inkâr etme araçları sağladı. Evrensel tarih, birbirinden kopuk, değişken ve yüzergezer bir anlatı koleksiyonundan fazlasıdır. Aynı parçalanma ve görünüşte yıkıcı strateji, tüm postmodernistleri spesifik toplumsal ya da hatta kişisel yaratımlar olarak büktüğü bilime, akla, özneye ve sosyal teoriye de uygulanabilir.

‘İnsanı’ ve akli sert biçimde reddederek Nietzsche, “dünya tarihi”nin en mağrur ve en yalancı anı’ boyunca zeki hayvanların bilgiyi icat ettiği önemsiz bir yıldız masalıyla – kozmik zamanda sadece bir dakika sonra ‘yıldızın soğuduğu ve zeki hayvanların ölmek zorunda kaldığı’ bir masalla – bizi eğlendirmektedir. Nietzsche’nin ileri sürdüğü gibi, bu masal, ‘insan aklının doğada ne kadar perişan, ne kadar müphem ve kararsız, ne kadar amaçsız ve keyfi göründüğünü’ yeterince tasvir etmez. ‘Mevcut olmadığı durumda sonsuzluklar olur ve tekrar yapıldığında hiçbir şey gerçekleşmeyecektir [...] Doğada o kadar değersiz ya da önemsiz hiçbir şey yoktur ki bilginin bu gücünün hafif nefesiyle bir çanta gibi derhal patlatılamaz.’²⁴⁴

Nietzsche’nin insanlığı açıkça değersizleştirme, akli aşağılama ve hakikati metafordan biraz daha fazlası olarak görmesi onu izleyen birçok gerici arasında yankı buldu. Nietzsche muhtemelen kendisini izleyenleri, Richard Wagner’i Alman milliyetçiliğine teslim olmasından ötürü seçtiği için, sıradan insan (*Reichsmenschen*) olarak mahkûm ederdi. Onun kendine özgü zihni ve dâhice tarzı, bizi çok kolayca edebi yörüngesine çeker ve kuvvetli ve renkli genellemelerle kafamızı karıştırır. Yine de düşüncesinin çoğunun temelini oluşturan mizantrop tavırları göz ardı edilmemelidir. Nietzsche melek de-

244 Nietzsche, ‘On Truth and Lie’, s. 42.

gildi ve öyle diyen herkesi küçümserdi. Kızgınlığı, aynı anda gönül alması ve zorbalığı, kendinden eminliği ve çelişkili olması kitaplarının farklı zaman dilimlerinde geniş yelpazedeki düşünürlerle konuşma yeteneğini açıklayabilir.

Filistinizmi Almanya'yı da İngiltere'den daha az etkilemeyen, geç dönem Viktoryan dünyaya yönelik eleştiri olan çalışması, umursamazca kendi kendini övmediğinde ıslıl ıslıldır. Metafor dalgaları ve acımasız bir dilsel deha okuyucuyu alır götürür. Eserlerinin, ölümünden yaklaşık yetmiş veya seksen yıl sonra toplumsal tepki döneminde ciddiye alınması ve Marx ve Freud'un yanında çağımızın en etkili üç filozofundan biri olarak hakkında çok sayıdaki yorum çıkması şaşırtıcı değildir. Toplumsal tepki kültürel çöküşü doğurur. Büyük ölçüde hayal kırıklığına uğramış Fransız solundan yararlanan bu çöküşün en açık akademik eleştirmenleri, çöküşün kendisinin en zorlayıcı belirtileri arasında yer alırlar.

Postmodernistler Nietzsche ile hangi akrabalıklarına sahip çıkarlar ve onun varsayılan kavrayışına ne eklediler?

Kuşkusuz, Nietzsche'nin doğrudan, 'programatik' katkısı perspektivizmidir; radikal, yeteri kadar kuramsallaştırılmamış göreceliliğidir. Buna onun açık akılcılık karşıtlığı, gerçeklik üzerine yaptığı dil(bilim)sel yorumu, nesnelliği inkâr etmesini ve var olanın ardından icat edilen ve tasarlanan bir şey olarak özne görüşünü – ve hatta 'yorumun arkasındaki yorumcu'nun mevcudiyetini sorguladığı hususu da eklemeliyiz. Bu paradokslar baş döndürücü olmakla kalmadı, aynı zamanda Nietzsche'nin kendisi de bu paradoksların çözülmemiş olduğunu reddetmeye yatkın sayılmazdı.

Bununla birlikte, 1950'lerin ve 1960'ların ilk yılları Paris'inde, postyapısalcı ve daha sonra postmodernist entelektüeller, daha önceki filozofların okuyucularını yola getiremediler ve çoğunlukla açık çelişkilere meyleden bu tür paradoksların üzerinde durmadılar. Aslında, elverişli olduğu zaman, modernite ve hümanizmin sözde 'sözmerkezci' düşüncesine meydan okuyan gerekli 'müphemlikler'i kutladılar.

Nietzsche'nin mirasını doğrudan sahiplenilen savaş sonrası Fransız filozoflardan en önemlisi – ve biçimsel olarak en büyüleyici ola-

nı – Michel Foucault idi. Postmodernizm gibi etiketlerden uzak durarak, 1984'te ölümünden kısa süre önce 'Ben Nietzsche'ciyim' diye ilan etti ve postmodernizmi geçici bir heves olarak alaycı mizahla küçümsedi. Foucault, erken eserleri ve Fransa içinden bir düşünür olarak bazı ayrıcalıkları sayesinde giderek daha fazla izleyici kitlesine sahip olsa da, Mayıs-Haziran olaylarından sonra toplum tarafından bilindi.²⁴⁵

1961'de Fransa'da *Deliliğin Tarihi*'nin yayınlanmasını ve 1963'te kısaltılmış biçimde İngilizce'ye çevirisini takiben 1965'te çok satan *Kelimeler ve Şeyler*'in yayınlanmasıyla birlikte Foucault'nun okuyucu sayısı arttı. *New York Times*'ta bir kitap incelemesinde kıyaslanan eseri, zamanın radikal kültürüyle Norman O. Brown'ın *Ölüme Karşı Hayat*'ından daha fazla alakalı görünmüyordu. 1975'te yayınlanan *Hapishanenin Doğuşu*'nun iki yıl içinde İngilizceye çevrilmesinden sonra şöhreti yükseldi. Ona kalmış dokuz yıl içinde, Foucault akademik alanda sadece Fransa'da değil Amerika'da da en rağbet gören, beğenilen ve kabul gören entelektüellerden biri haline geldi. 1980'lerde pek çok eleştirmen, onu yirminci yüzyılın sonlarındaki en büyük düşünür olarak selamladı.

Çalışmaları genellikle kişisel anlatılara dayalı ve spekülatif bir düşünür olarak çok inceden inceye araştırmayan bir tarihçi için bu muazzam beğeni neden? Foucault şöhretini, Mayıs-Haziran olaylarını başlatma rolüne ya da bu olayları temelden etkilemesine değil, 1968'in başarısızlığına ve sonraki gelişmelere borçludur. Kitapları kuşkusuz, olaylarla ilgili entelektüel bir ihtiyaca karşılık gelir: ikti-

245 Paris'e, biri 1967 sonbaharında ve biri de Temmuz 1968'in ortalarında, Bastille Günü'nden önceki akşam başkentte sokak kavgalarının meydana geldiği zaman ohnak üzere, iki kez oldukça uzun ziyaretler yaptım. Bu süre boyunca, çoğu öğrenci mücadelesine öncülük eden 22 Mart Hareketi'nde lider rol oynayan pek çok öğrenci aktivist ile röportaj yaptım. Onlara etkilendikleri felsefi ve siyasal eğilimleri sorduğumda, *Sosyalizm ya da Barbarlık* grubuna, anarşist *Noir et Rouge* grubuna ve hatta hareketin geri çekilmesinden dolayı belli bir küçümsemeyle baktıkları Durumculara sık sık gönderme yaptılar. Fakat görüştüklerimden kimse Foucault'dan bahsetmedi. Öğrenci hareketi üzerindeki ideolojik etkileri keşfetmeye istekli biri olarak, yıllar sonra Amerika'da moda olana kadar Foucault'nun varlığını dahi öğrenmedim.

darın, geleneksel sol ideolojinin eleştirisi ve marjinal yaşam tarzlarının kutlanması. Günlük hayatta, sıradan bilinç düzeyine nadiren ulaşan gizli tahakküm biçimleriyle çok yakından ilgilidir. Bu bağlamda, Foucault 1940'lara uzanan, gündelik hayat araştırmalarına öncülük eden Henri Lefebvre'in keşfettiği patikaları izledi. Ayrıca okuyucularının çoğu, Foucault'nun kitaplarını yetmişli ve izleyen sonraki yıllarda moda olan *bizatihi* uygarlığın ve ilerlemeye dair her inancın eleştirisi olarak gördü.²⁴⁶

Foucault, dile ve 'beşeri bilimler'e yaptığı gezintilerine rağmen her şeyden önce okuyucularının birçoğu tarafından görüldüğü gibi tahakküm tarihçisidir. Gerçekten de günümüzde birçok Parisli onu esasen filozof olarak değil tarihçi olarak görür. 1970'lerin başında ve ortalarında, Foucault'nun tahakküm eleştirisi, biçilmiş kaftan olsa da hiçbir şekilde orijinal değildi. Paris'teki 1968 öğrenci ayaklanması, yalnızca Stalinist Rusya'da sosyalizmin var olduğu mitine karşı bir ayaklanma değildi. Aynı zamanda Fransız akademisyenlerin benliğe dair geniş yorumunu özgürleşme gündemine yerleştiren gençlik alt kültürlerine karşı duyarlılığının arttığına dair kanıttı. Bu bakımdan Yeni Sol, başlangıçta, en azından Fransa'da hala güçlü partiler halinde düzenlenmiş olan Eski Sol'un ekonomist doktrinleriyle belirgin bir karşıtlık içindeydi. Özgürlük ve tahakküm, özellikle Marksist ya da Komünist olanlar yerine Dadaist ve Sürrealist geleneklere dayanan radikal bir estetikle renklendirildiğinde, geçmişte olduğundan daha geniş bir anlam kazanmış görünüyordu.

Anlaşılabilir biçimde, Mayıs-Haziran ayaklanmasının başarısızlığı, toplumsal gelişmenin büyük ölçüde kültürel yorumlarına yönelik yeni cazibeyi azaltmamıştır. Tam aksine: neredeyse her çeşit radikal insan, gerek geçmişte gerek günümüzde, gündelik hayatın baskıcı boyutlarıyla ilgili incelemelere, tarihin ve toplumun geleceği ile ilgili 'büyük', görünüşte soyut ve finalist teorilerden kaçan

246 Foucault'nun düşüncesinin çok katmanlı 'soykütüğü' ve tüm kıvrımları için bkz. James Miller'ın muhteşem çalışması, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Simon & Schuster. 1993). Pek çok açıdan saygılı ama eleştirel açıklaması. zamanımızın örtük bir eleştirisini içerir ve Foucault'nun görüşlerinin geliştirildiği felsefi ortamı irdeler.

tabi kılma ve baskıyı açıklayacak *somut* tahakküm biçimleri için çalışmalara olan ihtiyacı gördü.

Foucault'nun tahakküm ve iktidar eleştirisi giderek daha popüler hale geldi. Bu eleştiri, ihtiyaçları değişen derecelerde karşılayarak Fransa'da kayda değer, popüler beğeni edindi. Kitapları, röportajları ve dersleri akıl hastalarını 'tedavi ettiğini' iddia eden akıl hastaneleri ve mahkûmlarını 'rehabilite' ettiğini iddia eden hapishaneler gibi akılcı ve insancıl istisnalar biçimini alan baskıları tanımlamakla kalmadı. Aynı zamanda tahakküm ve iktidar eleştirisi, akıl hastaneleri ve hapishanelerden gündelik hayatın en küçük yönlerine uzanan her yerdeydi.

Ayrıca çalışmalarının başarmayı hedeflediği her neyse, Foucault bizzatıhi kurumlara saldırdı. Maocu Pierre Victor ile en ilginç diyaloglarından birinde Foucault, Fransız Devrimi esnasında 1792 Eylül katliamını savundu. Bu katliamda Devrimin 'iç düşmanları'ndan korkarak görünüşte kontrol edilemeyen kalabalıklar Paris bölgesi cezaevlerinde binlerce tutukluyu vahşice öldürdü. Öldürülenlerin çoğu siyasi tutsaklar değil, fahişeler, borçlular ve küçük suçlulardı. Foucault, katliamlarda 'iktidardakilerin manipüle edilmesine karşı siyasi bir eylem ve baskıcı sınıflara karşı bir intikam eylemi' olduğunu ilan etti. Foucault, kalabalığın uyguladığı bu 'halk adaleti' ile kurumsallaşmış 'otoriter tarz' arasında olumlu bir kıyas yapar. Otoriter tarz 1792 Paris Komünü

mahkeme kurmaya başladı: 'intikam çılgınlıkları atan' insanlar arasında üçüncü tarafı temsil eden masanın arkasındaki hakimler ve 'suçlu' ya da 'masum' sanıklar; 'gerçeği' ortaya çıkarmak veya 'itiraf' almak amacıyla yapılan soruşturma; neyin 'adil' olduğunu bulmak için yapılan tartışma. [...] Burada tekrar ortaya çıkan kırılğan da olsa devlet aygıtının embriyonik biçimini göremeyebilir miyiz.²⁴⁷

Bu pasaj, herhangi bir biçimdeki kurumsallaşmayı doğrudan

247 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-77*, (New York: Pantheon Books, 1980), s. 1-2.

hedef alıyor – sanki kalabalığın davranışı tamamen kendiliğinden-di (muhtemelen değil) ve Komün’ün *geçici* bir ‘mahkeme’ kurması, ‘embriyonik [...] devlet aygıtı’ (ki bu durumda, değil) oluşturu-yordu. Teorik ya da tarihsel bağlamda herhangi bir araştırmadan yok-sun Foucault’nun suçlu davranışına yönelik adil muamele konu-sundaki ifadeleri tümüyle pervasız ve yalnızca görünüşte radikaldir. Kurumsallaşmış insan etkileşiminde, hatta işlevsel ve *geçici* biçimle-rinde bile, ‘embriyonik’ bir devlet iktidarı görmek, yanıltıcı oldu-ğu kadar basittir. Foucault’nun görüşü, mantıksal sonucuna götürerek, Eylül kalabalıkları gibi ‘işlevsel’ yığınlarda bir şekilde pıhtıla-şan serbest bir kitle olmadığı sürece *herhangi bir* toplumun tahakküm ol-madan var olabileceği olasılığını esasen dışarıda bırakıyor. Kalabalı-ğın ‘eylemleri’nin keyfiliği, örgütlü ve akılcı insan davranışının buy-ruklarını zayıflatması, en iyi ihtimalle açıklanamamış veya en kötü ihtimalle bilinçli formülasyon düzeyine henüz ulaşmamış gibi gö-rünüyor. Foucault’nun iktidarı kişisel anlatılara dayalı ve neredey-se mikroskobik olarak ele alsa da, iktidarın her yerde var oluşunu göstermeye çalışması, aslında iktidarı sınırsız ve kavraması zor hale getirir. İktidarın, çoğu zaman oldukça marjinal ayrıntılarını, biliyo-ruz – fakat iktidarın *öncüllerini* ve *yapısını*, özellikle de ona daya-nak oluşturan önemli toplumsal ilişkileri bilmiyoruz. Yalnızca zo-run (Eylül 1792’deki kalabalıkların uyguladığı gibi) uygulanması olarak görüldüğünde, iktidar her yere yayıldığından başa çıkılmaz hale gelir. Ne kadar çok değişken olsa veya kurumlarda yoğunlaş-sa da iktidar her yerdedir ve işlevsel olarak, kavramanın ötesinde-dir. Tutukluları vahşice katleden Eylül katliamının kalabalıklarının, Paris Komünü’nün küçük suçlulardan devrim düşmanlarını ayıkla-mak amacıyla kurduğu mahkemeden daha ‘özgür’ ya da arzulu ol-malarının hiçbir doğru nedeni yoktur.

Daha açık olarak, iktidarın kendisi, ortadan kaldırılması ger-çekten mümkün olan bir şey değildir. İnsanları iradelerine karşı ha-rekete geçmeye zorlamak amacıyla kullanılan iktidar gibi hiyerar-şi, tahakküm ve sınıflar ortadan kaldırılabilir ve kaldırılmalıdır, yok edilebilir ve yok edilmelidir. Ancak iktidarın *özgürleştirici* kullanı-

mı, güçsüzleri güçlendirmek, kendi kendini yönetmeye ve toplumsal sorumluluk ihtiyacına dayalı bir toplum – kısaca *özgür kurumlar* – yaratmak için vazgeçilmezdir. İnsanın, iktidar talep etmeden, bunu müşterek ve akılcı yönlendiren amaçlar için kurumsallaştırmadan ve akılcı ihtiyaçları karşılamak için doğal dünyaya müdahale etmeden toplumsal ve kişisel varlıklar olarak özgür bir topluma sahip olabilmesi hayal edilemez gibi görünmektedir.

Foucault'nun kurumlara bu karşıtlığı, bizatihi iktidar eleştirisini büyük ölçüde zayıflatır. İktidarın temelli ve biçimsel uygulanması sadece onu rahatsız etmekle kalmaz; *tüm* biçimleriyle kurumsallaşma, iktidarın uygulanmasıyla o kadar ilgilidir ki eleştirisini tamamen indirgemeci kılar, yani anlamsızca soyuttur. İnsanların *topluma* sahip olmasını gerektiren çok sayıda 'kurum' bir yana aileler, klanlar, kabileler veya şu ya da bu şekilde belediyeler olsun kurumlar en basit insan ilişkilerinin bile bir parçasıdır. Böylece, Foucault, iktidarın *doğasına* çok az ilgi gösterir ya da hiç ilgi göstermez. Sözde-özgürlükçü yaklaşımı aşırı bireyciliğe meyletmek için son derece kapsamlıdır. Devlet kurumlarının elinde olan iktidar ile halk kurumlarının talep ettiği iktidar arasında ya da zulme neden olan kurumlar ile özgürlüğe götüren kurumlar arasında herhangi bir ayırım yapılmaz. Beklendiği gibi, kendi tarzında siyasi bir aktivist olan Foucault, epizodik olaylara kendini adanmıştı: gösteriler, protestolar, polisle çatışmalar. Kısaca, salt olayların akışında gelip geçen ve asla geniş toplumsal hareketlerin oluşumuna götürmeyen kesintili olaylara, tamamen geçici yerel durumlara bağlıdır. Foucault, iktidarın müspet bir yapısal analizini geliştirmeyerek, en iyi ihtimalle çalkantılı ve en kötü ihtimalle de edilgen olan olayların etkisinin ötesinde toplumsal değişim için bir çözüm önermez.

Marjinal olana düşkün veciz bir gezgin gibi Foucault, gizemli serüvene yönelik bir gözle tarihsel açıklamalar arar – eleştirmeni olmadığı, bilakis övdüğü, bilinç seviyesinin, doğrudan keşfedilebileceklerin altında gezinen efsanevi, 'maskelenmiş' olanı, aslında akıl dışını arar. Nietzsche Tanrı'nın öldüğünü ilan ederken, Foucault 'insanın sonunu' ilan eder; fakat Nietzsche beyanında militanken Foucault belirsiz ve eliptiktir. Dilin ontogenetik rolüne yap-

tığı vurguyla *Kelimeler ve Şeyler*'in genellikle dolambaçlı düzyazısı, Nietzsche'nin insanlığın gelip geçiciliğini onaylarken söylediğinden çok daha azını anlatıyor.

Gerçekten de, dili mit yaratır biçimde özel bir gizem duygusuyla kullanarak, Foucault insanlığın cenaze törenini ilan eder:

Böylece son insan, Tanrının ölümünden hem daha yaşlı hem de daha gençtir; Tanrıyı öldürdüğü için, kendi sonluluğuna kendi karşılık vermek zorundadır; fakat konuştuğu, düşündüğü ve varlığı Tanrının ölümünün olduğu için, cinayeti de ölmeye mahkûmdur; yeni Tanrılar, aynı Tanrılar, daha şimdiden geleceğin Okyanusunu kabartmaya başlamışlardır; insan ortadan kaybolacaktır. Tanrının ölümünden ziyade – veya daha doğrusu, bu ölümden ve onunla olan derin bir ilişkiden sonra – Nietzsche'nin ilan ettiği şey, katilinin sonudur; insanın çehresinin gülüşü içinde paramparça olması ve maskelerin geri dönüşüdür.²⁴⁸

Bu oldukça gerici bir ifadedir. 'Geleceğin Okyanusları'nda yeni tanrıların, aynı tanrılar'ın gelişini ilan ediyor. Yarı-mistik ve belirsiz düzyazısıyla, efsanevi 'maskelerini' çıkartarak Foucault'nun Tanrıyı insanlık durumundan uzaklaştırmaya ve insanlığı kendisiyle ve gerçeklikle yüz yüze getirmeye çalışan Aydınlanma'nın reddini özetler. Foucault'nun gördüğü gibi Nietzsche'nin bengi dönüş mitinde 'Tanrının Ölümü', yalnızca 'insanın sonu'nu değil, diğer tanrıların ve atalara ait maskelerin geri dönüşüne zemin hazırlar – nükleer bir soykırımda insanlığın fiziksel yıkımına olmasa bile.

Hakikate gelince, Foucault şunları yazar.

Hakikat, ne iktidarın dışında ne de iktidardan yoksun bir şey olduğudur. Tarihini ve işleyişini daha ayrıntılı olarak incelemenin faydalı olacağı bir mitin tersine, hakikat özgür ruh-

248 Michel Foucault. *The Order of Things* (New York: Vintage Books. 1973).

s. 385. Foucault'nun çalışmalarının yer aldığı dizinin editörü R. D. Laing idi.

Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.

1994, s. 536. Çeviri kısmen değiştirildi.

ların ödülü ve uzun yalnızlıkların çocuğu olmadığı gibi, kendilerini özgürleştirmeyi başarmış olanların ayrıcalığı da değildir. Hakikat bu dünyaya ait olan bir şeydir. Hakikat çok sayıda zorlama sayesinde ortaya çıkar. Ve düzenli iktidar etkileri yaratır. Her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi genel hakikat siyaseti vardır: yani her toplumun doğru kabul ettiği ve doğru olarak işlerliğe soktuğu söylem türleri; doğru sözceleri yanlış sözcelerden ayırt etmeye yarayan mekanizmalar ve merciler ile doğru ve yanlışın teyit edilme yolları, hakikatin edinilmesinde tercih edilen teknikler ile prosedürler; doğru kabul edilenleri söylemekle yükümlü olanların statüsü.²⁴⁹

Foucault, aslında, Nietzsche'nin kendi perspektivizmini herhangi bir hakikatin, bilginin, düşüncenin ve hiç olmadığı tarihin diyalektiğini eklemekten artırıır. Okuyucu, sabit zaman ve mekânın ve tüm 'maskeleri'nde iktidarın yoksul göreceliğine terk edilir. Tarih, her biri esasen hava geçirmez ve dışa kapalı olan 'hakikat rejimleri' şeklinde organize edilen 'veriler' olarak görünür. Bu 'hakikat rejimleri' göz önüne alındığında, toplumsal özgürlük esasen olanaksızdır, çünkü iktidar bu 'rejimler' tarafından uygulandığından bizatihi toplumsal hayatın *ayrılmaz* bir parçasıdır. 'Hakikat rejimleri', evrensel olması şöyle dursun, gelişen bir süreklilik olarak değil, parçalara ayrılmış 'ikinci el' biçiminde, birbirine bağlıdır.

Foucault'nun toplumsal özgürleşmeye erişebilme olasılığını reddettiğini öne sürmek için yeteri kadar müphem ve gizemli yazısı vardır. Belki de toplumsal düzene karşı koyabiliriz, ama Foucault'nun dediği gibi, sadece 'yerel ayaklanmaların' savunmacı eylemlerinde. 'Hakikat rejimlerinin' kuşatıcı otoritesine karşı koyabiliriz, itiraz edebiliriz, darbe indirebiliriz. Ancak yerleşik düzen ve onun yerini alan özgürleştirilmiş olana radikal gedik, toplumsal yaşamın ve onun vazgeçilmez kurumsallaşmasının esasen tabiiyet ve tahakküm sistemi olduğu öncülü tarafından olanaksız hale getirilir.

249 Foucault, *Power/Knowledge*, s. 131. Türkçesi: "Hakikat ve İktidar". Çev. Osman Akınhay, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Ayrıntı, İstanbul, 59-85, s. 82.

Bu, bir toplumsal formu diğeriyle değiştirmeye çalıştığımızda sadece 'yeniden yazdığımız' bir sistemdir.²⁵⁰

Foucault'nun dünyada var olan haksızlıklardan duygusal bakımdan endişe duyduğu ve insan haklarını savunmak için militanca harekete geçmeye hazır olduğu, insancıl olduğu konusunda pek az şüphe duyulabilir. Fakat eylemleri için hiçbir temel felsefe önermez ve birçok yönden bu felsefenin ortaya çıkışını boşa çıkarır. İktidar eleştirmeni olarak, aslında kaderimizi değiştirmek konusunda bizi oldukça güçsüz bırakır ve Nietzsche ile birlikte sadece Tanrının sonunu değil, insanın sonunu öngörür. Açık anti-hümanizmi, Aydınlanmanın başlattığı potansiyelleri reddetmesi, tarihdışılığı ve hakikati tahakküm 'rejimi' olarak ele alması, angaje olmuş Fransız entelektüeli imajını ve toplumsal etkilerini çok zayıflatıyor. Stalinizm'den Maoizm'e yaşam tarzı anarşizmine – daha doğru biçimde nihilizme – yirmi yıllık bir süre içinde sürüklendi. Burada mevzu bahis olan postyapısalcılığın ve postmodernizmin tanımlayıcı düşünürü olarak Foucault'nun temel düşüncesidir.

1960'ların başlarında Foucault ile birlikte ortaya çıkan ve 1968 olaylarının çöküşünden sonra gelişen çeşitli düşünürler, günümüzde postmodernizm olarak adlandırılan şeyin temelini attılar. Bu grubun en önemlileri arasında birçoğu meslek hayatını Amerika

250 Son çalışmalarında, özellikle 'Özne ve İktidar' adlı kısa makalesinde Foucault, 'benim [mevcut] araştırmamın genel teması iktidar değil özne'dir diye ilan etti. Ona göre bu değişiklik, 'öznenin nesneleştirilmesini incelerken bir iktidar tanımından yararlanmak isteniyorsa, bu tanımın boyutlarını genişletmek' anlamına geliyordu. Odaktaki bu değişim herhangi bir özgürleştirici amaç anlamına mı geliyordu? 'Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir... Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan [hükmedilen ve hükmeden] bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak durumundayız.' Bu pasajlar Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2. baskı (Chicago: University of Chicago Press, 1983), s. 209. 216'dan alındı. Türkçesi: "Özne ve İktidar", Çev. Osman Akinhay, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı, İstanbul, 2005, s. 57-82. Foucault'nun, yeni öznellik biçimlerini teşvik ederken sistemin olmaması istediği ve bize dayattığı şeyi 'reddetme' çağrısı, 1960'larda ortaya çıktı. Ne var ki sonradan narsisizm kültürü olarak hâkim düzende soğruldu. Bu nedenle, toplumu değiştirmek için hayati ihtiyaç, tek başına kendimiz değiliz.

Birleşik Devletleri'nde ve Fransa'da sürdüren Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Felix Guattari ve Jean Baudrillard yer alır. Bu yazarların tümü postmodernist etiketini kabul etmese de, çalışmaları bu reddi nadiren haklı çıkarır ve istisnasız tüm bu yazarlar, aydınlanmacı hümanizm dediğim fikirlerin toplamının sert muhalifleri olarak kabul edilebilirler.

Foucault'nun dışında, en çok bilinen, kitap, makale ve dersleri Anglo-Amerikan üniversitelerinde çok büyük etkisi olan, Sefarad kökenli Fransız Cezayirli olan Jacques Derrida'dır. Ve Derrida ve entelektüel temeli, izleyen sayfaların çoğunda esas olarak ilgileneceğimiz konu olacaktır.

Foucault kendini açıkça Nietzsche geleneğine yerleştirirken, Derrida kendini geç dönem Heidegger geleneğine yerleştirir. Bu iki 'gelenek'in aslında birbirinden açık biçimde ayırt edilebilirliği tartışmalıdır: Nietzsche iki Fransız düşünürünü görüşlerini formüle etmeleri için pek çok ortak ve tanımlayıcı fikirle besledi. Gördüğümüz gibi, Nietzsche zaten özneyi (veya 'yorumcu'yu), hakikatin nesnelliğini ve şeylerin sınırsız doğasında insanlığın önemini 'ortadan kaldırmıştı.' Bunlar Foucault ve Derrida'da esas motiflerdir. Fakat Derrida'nın kendisi, özellikle 'İnsanın Sonu'nun son sayfalarında ve *Tin Üzerine*'de Heidegger'le ve onun aşkınlığıyla akrabalığı üzerinde ısrar etti. Buna inanmamamız ve çekincelerini kabul etmememiz için herhangi bir sebep yok.²⁵¹

Günümüzde Heidegger'e (Foucault ve Derrida'da olduğu gibi) yapılan akademik yatırım o kadar devasadır ki Heidegger'in yirminci yüzyılın 'en büyük filozofu' statüsüne meydan okuyan herkes aşağılanma riski taşır. Oysa imparator aslında çok az sayıda kıyafet giyiyor. Önemli bir filozof olmak bir yana, Martin Heidegger sadece bir düşünür olarak aşırı derecede abartılmadı, aynı zamanda *Weltanschauung* düşüncesinin spektrumunda en gerici olanlardan biridir.

Güney Alman taşralılığının ürünü olan Heidegger, takipçileri-

251 Jacques Derrida, 'The Ends of Man', *Margins of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 123-34 ve Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

nin kabul etmeye meyilli olduğundan daha çok gösterişli ve gizemlidir.²⁵² Düşüncelerinin 1920'lerden 1970'lerdeki son çalışmalarına kadar olan seyri, Fritz Stern'in Kültür dini (*Kulturreligion*) dediği şeyin içine yerleştirir. Kültür dini,

*milliyetçiliği kucakladı. [...] Çünkü Alman idealizminin ve milliyetçiliğinin kimliğinde ısrar etti. Alman ulusunun özü, sanatçıların ve düşünürlerinin ortaya koyduğu ulusun ruhuyla ifade edildi ve zaman zaman basit, çürümemiş halkın hayatına yansdı. [...] Ortak olan, Alman ruhunun çöküşü, idealizmin siyasette realizm ve ticarete materyalizm güçleri tarafından yenilmesi hakkındaki feryatlardır.*²⁵³

Her ne kadar başlangıçta teoloji eğitimi almış olsa da, Heidegger'in 1920'lerdeki yazıları, felsefecileri, 'gerçeklere' doğrudan erişimin üzerini örten çok sayıda varsayımı ortadan kaldırmaya çağıran modern fenomenolojinin tanınmış 'babası' Edmund Hus-

252 Stefan Schimanski'nin 'ustası'nı tanımlaması daha ilginçtir, çünkü bu sönük öğrencisi tarafından yazılmıştır. Heidegger'in doğduğu Messkirch'i 1935'te Berlin'de kendisini ziyaret için Führer'den bir davetiye aldıktan sonra bile asla terk etmediği gerçeğini kutladıktan sonra (aslında, hem kendi başına hem de Naziler için seyahat etti), Schimanski, Heidegger'le tanışmasının, 'Kara Orman Dağlarındaki küçük Todtnau kasabasına bir saat araba sürmek zorunda oluşunu' ve daha sonra 'ilkel koşullar' altında 'az sayıda kitap' ve 'yazı kâğıdı yığını' ile birlikte yaşadığı bir dağın tepesine tırmanmak zorunda kaldığını anlatıyor. Filozof, bir Suabiyalı köylüsünün kostümü giymişti, Freiburg Üniversitesi Rektörü iken sık sık giydiği bir kıyafet. Onun ağır, kare şeklindeki kayak botları (mevsim yazdı) hala toprak ile olan ilişkisini daha fazla vurguluyordu. [...] ve kardeşi hala bölgede çiftçilik yapıyordu.' Birden fazla yazar Heidegger'e köylü-filozof olarak imada bulundu – bunun içerdiği taşrallığı vurgulamaksızın. Yaz mevsiminde kayak botları giymesinin tümüyle yapmacık tavır ya da Heidegger'in 'toprakla olan ilişkisi'nin kanıtı olup olmadığı konusunda okuyucu karar vermelidir. Bkz. Stefan Schimanski, önsöz, Martin Heidegger, *Existence and Being* (Chicago: Henry Regnery Co., 1949), s. ix-x.

253 Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology* (Berkeley: University of California Press, 1974), s. xxvi. Ayrıca bkz. George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich* (New York: Grosset and Dunlap, 1964).

serl ile olan eğitiminden kaynaklanan dünyeviliği korumaktadır. Husserl'in yaptığı çağrı, ampirizmden ziyade idealizmin bir türü içinde garip biçimde sona erer. Husserl'in asistanı ve Freiburg Üniversitesinde seçtiği halefi olarak Heidegger, 'gerçeklere' geri dönmek bir yana aslında onların anlaşılmasını güçleştirir. Ona Almanya ve yurtdışında itibar kazandıran ve Husserl'e 'dostluk ve hayranlık' ile ithaf ettiği *Varlık ve Zaman* (1927) adlı eserinde Heidegger'in jargonu, psikolojik kavramlara 'ontolojik' perspektif yükler. Bu, gerçekliğin doğasına dair soruşturma olarak ontolojiyi sadece üstün-körü andırır. Aslında, Heidegger bölgesel taşralılığına ve gericiliğine felsefeden fazlası olan metafizik bir psikolojide entelektüel nitelik kazandırdı ve ruhsal durumu ve duyguları kategorilere dönüştürerek entelektüel bir tarih yaptı. 1927'de yayımlanan ve hâlâ en iyi bilinen eseri, *Varlık ve Zaman*, Almanya'da, özellikle yabancılaşma, kültürel kötümserlik ve Weimar döneminin varoluş acısının (*Weltschmerz*) sarstığı gençler ve akademik mandarinler arasında hazır bir izleyici kitlesi buldu.

Heidegger, 2500 yıllık Batı felsefi düşüncesinden – yani aslında geleneksel ontolojinin kendisi ile – kökleriyle ve dallarıyla koptuğunu ileri sürdü. Yeni bir ontoloji üretmekten çok, uygun bağlantıları radikal biçimde yeniden tanımlamak için 'Varlık' ve 'Zaman' gibi geleneksel kategorileri kullanarak ontolojiyi yıktı. Heidegger, Platon'un zamanından itibaren ontolojinin, Platon'un 'formlar'ı, Aristoteles'in rüzü, Kartezyen özne, maddeciliğin maddesi ya da çağdaş bilimin enerjisi olsun geçici olguların nihai temellerinin açıklanmasına sabit biçimde odaklandığını iddia etti. Platon'un ya da Descartes'inki gibi belirli bir ontolojik görüşe katılıp katılmamalarına bakılmaksızın bu geleneksel odak noktalarının ontolojinin gerçek kaygıları olduğunu ve hala olması *gerektiği* için Heidegger'in şikâyetinin eleştirisi olarak beş para etmediğini vurgulayayım.

Fakat Heidegger'e göre, bu düşünce çizgisi olgu için 'olmak'ın ne anlama geldiğini 'gizledi' veya onla bağlantısını kaybetti. Belirli varlıklara veya oluşlara (entities - *Seiende*) kendilerini 'gerçekten' oldukları gibi 'olma'larına veya 'dışa vurmalarına' izin vermek yerine, 'olmayı' ya da 'Varlığı' (*Sein*) akılcı kategorilerde sınırlar. Bu 'gizle-

me' sırasında, insanlar 'Varlık'tan, aslında 'şeylerin kendileri'nden ayrılır ve varlıkları insanın kullanımı için sadece nesneler olarak gören üretimci bir zihniyet geliştirirler. Heidegger ontolojiyi, kültürel ve psikolojik bir eleştiri biçimine indirger. Bu eleştiri biçimi, tüm biçimleri ve özelliklerinde gerçeklikten ziyade 'kendini gerçekleştirme' olarak ontolojik 'Varlık' kavramını yeniden tanımlayan bir laf kabalalığının üzerini örter.

Kendi zamanımızda, Heidegger'e göre, şeylere karşı manipülatif ve teknokratik bir tavırla tamamen kuşatıldık. Öyle ki kendi sonlu-luğumuzdan ve faniliğimizden korktuğumuz 'gayrisahih' yaşamları sürdürerek 'Varlık'la olan temasımızdan yoksun kaldık, kendi başımıza terk edildik. Ölümün kesinliğini kahramanca onaylamak ve insan olmamızı ya da *Dasein*'i (tam anlamıyla: Orada-olma'yı) onay-larken 'sahih' hale gelmek bir yana, zengin olanaklarıyla, kendimizi doğadan ayırdık ve kaba maddeciliğe ve Heidegger'in 'Herkes' (*das Man*) ya da Nietzsche'nin 'sürü' olarak adlandırdığı şeyin hayatla-rını işgal eden gündelik önemsiz şeylere gömüldük. Endişe (*Angst*) bize nüfuz ediyor, 'dünya içinde var olma'mızı (ki bu Heidegger'e göre *Dasein*'in temel durumudur) giderek 'gayrisahih' (*uneigentlich*) hale getiren, 'müphemlik', 'boşboğazlık', *Dasein*'n sürü dünyasına 'düşmesinin' (*Verfallen*) damgasını vurduğu bir dünyaya 'fırlatıldık'.

Varlık ve Zaman esasen Soren Kierkegaard, Nietzsche ve Alman romantik muhafazakârların Aydınlanma karşıtı düşüncelerinden temalar ödünç alır. 'Düşüşümüzü' (fall) ya da sahilhlikten gayrisa-hihliğe 'düşmeyi' (falling) açıklamak amacıyla fiilleri isimlere dö-nüştüren metafizik bir terminolojiyi kullanır. Düşmek (*to fall*), ör-neğin, dini anlamla yüklü bir fiildir, fakat metafizik isime, 'düşme-ye' dönüştüğünde ne ifade ettiğini söylemek zordur, esasen kendi-mizi bulduğumuz dünyayı yaratmadığımız gerçeğiyle uğraşan 'fır-la-tılmışlık' örneğinde olduğu gibi. Bir süredir 'düşüğümüz' *Varlık ve Zaman* okumasından bellidir. Ancak, şimdi Heidegger'in bu terimi kullanması, İncil'in tek bir olayda kapsadığı yarı-dinsel bir bozulma anlamına gelmektedir. Öyle olsa bile, Heidegger'in 'düşmesinin' bir mezar için ödediğimiz veya ödemekte olduğumuz kaybın cezasını ve daha sonraki çalışmalarında kıyamet cezasını içeren İncil'in 'düş-

mesinin' seküler biçimi olduğu hissinden kaçmak zordur.

Heidegger, her zaman bize, kendisinden önceki diğer düşünürlerin daha özlü bir biçimde ifade ettiği açık formülasyonlar sağlamaz. *Varlık ve Zaman*'daki şu yoğun ifadeyi düşünün: 'Dasein 'nereye' gittiğine dair inancından 'emin' olsa da veya akılcı aydınlanma gereği nereden geldiğini bildiğini zannetse de şöyle bir fenomenal vaka tespitinde bulunabiliriz: Haletiruhiyesi Dasein'ı kendi şuradalığının öyleliğiyle karşı karşıya getirirken; şuradalığının öyleliği insafsızca sürüp giden bir muamma iken Dasein, gözlerini ona dikerek kalmaktadır.'²⁵⁴ Örneğin, Marx'ın daha etkileyici biçimde yazdığı durum için bunun aşırı yüklü bir lafazanlık olduğunu iddia etmeme izin verin: 'İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar ancak istedikleri gibi; kendi seçtikleri koşullar altında değil, doğrudan önlerinde buldukları, verili, geçmişten devreden koşullar altında yaparlar.'²⁵⁵

Heidegger-Derrida bağlantısının temellerine ineceksek, Heidegger'in postmodernizmin 'sahih' yüzünü gizleyen dilsel maskesini çıkarmak gerekir. Heidegger'in dilinin ona, döngüsel muhakemeye girmesine izin verdiği kolaylık; sıklıkla 'vicdan' söyleminin biçimi olarak 'sessizlik'e mistik başvurusu; bir yandan kişiselciliğe çelişkili vurgusu ve öte yandan bireysel eğilimlerin Halk'ın (Volk) kolektif 'kaderi'ne tabi kılınması, bütün bunlar sadece Heideggerci düşüncenin bir kitap genişliğinde açıklanmasıyla incelenebilir.

Fakat Heidegger'in bireyin, Alman gericiliğinin ve Nasyonal Sosyalist 'ruh hallerinin' merkezinde yer alan *Volksgemeinschaft* ya da etnik 'millet topluluğu' gibi rahatsız edici görünen şeyle ilişkisine dair düşünceleri görmezden gelinemeyecek kadar zorlayıcıdır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da bize 'kaderin, bir *Milletin*, bir topluluğun tarihselleştirilmesini nasıl belirlediğimiz' olduğunu söyler.

254 Martin Heidegger. *Being and Time*. Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), s. 175. Türkçesi: *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan Ökten, İstanbul: Agora, 2008, s. 143.

255 Karl Marx. 'The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon'. *Selected Works* Vol. 1 (Moscow: Progress Publishers, 1969), s. 398. Türkçesi: *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*. Çev. Erkin Özalp, İstanbul: Yordam, 2016.

‘Tecelli, münferit kaderlerin toplamından meydana geliyor değildir, hep-beraber-olmaklığın çok sayıda öznelerin bir arada-mevcut-oluşu demek olmadığı gibi. Aynı dünya içinde hep-beraber-olarak ve belirli imkânların kapalılığı-açma-kararlılığı içinde kalarak zaten kader, peşinen bunlar tarafından sevk edilmiş olmaktadır.’ Heidegger’in birkaç paragraf sonra eklediği gibi, ‘oldum-olası bir varoluş imkânının sahih biçimde tekrarı – Dasein’in kendi kahramanını seçmesi – varoluşsal bakımdan öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı üzerine temellenmektedir.’²⁵⁶

Bu pasajlarda, Heidegger *Varlık ve Zaman*’da ‘liderlik ilkesi’ni ‘ontolojisine’ yavaş yavaş yerleştiriyor. Heidegger’in gerici bir elitist olduğu şüpheye yer bırakmaz. Heidegger’e göre, ‘Herkes’ – açıkça Nietzscheci sürü – sahih azınlığın, özellikle vicdan, suçluluk, yükümlülük ve ölümün kesinliğine karşı kahramanca bir duruş tarafından yönlendirilen Alman gerici mandarinlerin gayrisahih ham maddesidir.

Heidegger’in ‘ontolojisi’nin siyaset felsefesiyle olan ilişkisine dair seçkin bir çalışmada, Richard Wolin, Heidegger’in düşüncesini takiben ‘Herkes’ ilgili şunları ileri sürer.

*Gündelik kamusal alanda yaşayanlar esasen kendilerini yönetmeye muktedir görülmezler. Bunun yerine, bu bakış açısını izleyen tek uygun siyaset felsefesi, yüzüstüce elitist olabilir: vatandaşların çoğunluğu, kendi yöntemlerine bırakıldıklarında, anlamlı bir yaşam sürdürmekten aciz olduklarından, ‘kefaret’ için tek umutları, yukarıdan dayatılan ‘daha yüksek bir manevi bir görev’de yatar.*²⁵⁷

Herkesin bildiği gibi, Heidegger 1933’te Nasyonal Sosyalist

256 Heidegger, *Being and Time*, s. 436, 437, vurgu eklendi. Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, s. 408-409. Macquarrie ve Robinson çevirisi, Heidegger’in dünyasındaki Volk’u genellikle *Menschen*’in karşılığı olarak kullanılan ‘halk-insanlar’ (people) olarak tercüme ediyor. Özellikle Heidegger’in ‘[Alman] topluluğunu tarihselleştirmesi’ bağlamında, Volk’un derinden etnik içerimleri göz önüne alındığında, ‘halk-insanlar’ (people) kullanımı, Heidegger’in rahatsız edici anlamını yumuşatıp etkisiz hale getirmektedir.

257 Richard Wolin, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger* (New York: Columbia University Press, 1990), s. 46.

partinin ateşli bir üyesi oldu ve Üçüncü Reich'in çöküşüne kadar üye olarak kaldı. Yine herkesin bildiği gibi, Nazizme daha dogmatik yaklaşımlarla sahip olduğu farklılıklar ne olursa olsun, 'manevi görevini' genişleterek, millet felsefesini hâlâ koruyarak 'yükseltmeye' çalıştı. Heidegger'in yaşamı ve felsefesinin bu kısmını reddetmek, onun geçmişini gizlemek amacıyla kendi alaycı girişimleri hakkında şu anda bildiklerimiz ışığında tamamen gayri meşrudur.

Nazi Partisi üyeliği için savaştan sonra herhangi pişmanlık da göstermedi. Soykırım ya da 'Holokost' ile yüzleşmeme ya da hatta farklılığını kabul etmedeki başarısızlığı aşağılıktır. Yahudi olan eski akıl hocası Edmund Husserl'e adadığı *Varlık ve Zaman*'dan bu ithafı çıkarmasına yönelik uydurma mazeretlerinde ve 1936'da Husserl'in ölümüne dair kendi sessizliğinde olduğu gibi. Nitekim otuzlu yıllar boyunca, Nasyonal Sosyalist Parti'ye girdikten sonra, 'felsefesi' giderek daha fazla anti-hümanist, soyut ve esas olarak da insanüstü bir form elde etmeye başladı.

Böylece, *Varlık ve Zaman*'da Varlık, diğer bütün 'oluşların' aksine, Varlığı anlama kapasitesine sahip *insan* ya da *Dasein* aracılığıyla kendisini dışa vurur. 1930'larda Heidegger'in bireysel bir fenomen olarak *Dasein* kavramı kolektif ve özsel olarak ulusçu-halkçı (*völkisch*) bir kavramda buharlaşır ve Varlık yarı-mistik bir özerklik kazanır.

Heidegger'in 1930'ların ortalarında ve 1940'lardaki 'dönüşüne' (*Kehre*) dair etkileyici ve zeki yorumunda, Richard Wolin geç dönem Heidegger'in düşüncesi hakkında şu gözlemi dile getirir. Bu düşünce

insan edilginliğinin ve eylemsizliğinin (Gelassenheit) özlü bir gerekçelendirmesi olarak zaman zaman ortaya çıkar. [...] Varlık, kadir-i mutlak temel bir gücün vafını, 'ilk muharrik'i [Aristo'nun kendi ontolojik Tanrı'sına atfettiği işlevi] varsayar. Bu gücün 'mevcudiyeti' insani ilişkilerin tali dünyasında ki olayların belirleyici, nihai bir örneği olduğunu kanıtlar. Uhrevi üstünlüğünde, bu güç, hem insan aklının mahkemesinden çekilir hem de insan türünün yetersizliklerine karşı koyar: 'Bir varlık, tüm varlıklara ve dolayısıyla tüm insanlara üstün gel-

mekle kalmaz aynı zamanda bilinmeyen bir Tanrı gibi kendi hakikatindeki 'özlere' dayanır. Bazen mevcut olduğu ve bazen mevcut olmadığı için, varoluş içindeki varlık gibi asla açıklanamaz: onun yerine sadece 'hatırlatılabilir'.²⁵⁸

Üçüncü Reich'in çöküşü Heidegger'in 'Ulusal Devrim'in 'manevi görevi'ne kalıcı sadakatini ortadan kaldırmamıştır. Hitler iktidara geldiğinde yandaşları tarafından ziyaret edilmesi ve Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm'in dünyevi eylemden farklılaşan canlandırıcı 'manevi' potansiyellerine vurgusu, ona daha sonraki Fransızca ve İngilizce konuşan dalkavukları arasında büyük bir meşruiyet kazandırdı. Heidegger'in faşist kumpas ve ihanetin yanlış yönlendirilmiş düğümünde tuzağa düşürülmüş bir naif olup olmadığını veya Fransız hayranlarının Freiburg Üniversitesi'nin eski rektörüne yönelik berbat bir hayranlık içinde sıkışıp kalmış naifler gibi davranmaya karar verip vermediğini söylemek zordur.

1930'ların başlarında yaptığı konuşmalardaki ve derslerindeki coşkulu faşistlik ve milliyetçilik, Heidegger'in metafiziği şiire özellikle Hölderlin'in şiirine, dilin ontogenetik (biyolojikal) rolüne ve Asya teizmini andıran dinginciliğe yönelik felsefi imalara dönerek daha 'sakin', aslında daha kadercı bir ton edindi. Savaş sonrası yazılarına mistisizm, doğrusu kıyamet teizmi sinmiştir. Eylül 1966'da Alman Der Spiegel'e (ölümünden sonra yayınlanması koşuluyla) verdiği röportajda 'teknolojik devlet' tehdidini ve aşağıdaki sonuçlarla birlikte onun saldırısına direnmede felsefenin rolünü ele aldı:

Eğer hızlı ve belki biraz da hararetli ancak uzun tefekküre dayanarak cevap verecek olursam: Felsefe dünyadaki mev-

258 Wolin, *Politics of Being*, s. 147. Wolin'in alıntılan Karl Löwith'in 1984'e yayınlanan *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit* eserinin değerlendirmesindendir. Kitabın yazıldığı sırasında Löwith'in kitabı henüz İngilizce'ye çevrilmemişti, ancak Löwith'in eski hocasının önemli açıklamalarından bazıları tercüme edilmiştir. Bunlar, Heidegger'in eleştirmenleri ve 'usta'nın eski öğrencilerinin eleştiri ve yorumlarının çok değerli bir seçkisi şu başlık altında yayınlanmıştır. *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. Richard Wolin (Cambridge, MA: MIT Press, 1993). Wolin'in önsözü ve giriş yazısı, Heidegger ve onun en önde gelen Fransız hayranlarından biri olan Jacques Derrida üzerine yorumları zorlayıcıdır.

cut durumu doğrudan değiştirmeye muktedir değildir. Bu sadece felsefe için değil, aynı zamanda tüm insan aracılığı ve çabaları için de geçerlidir. Bizi sadece tanrı kurtarabilir. Sanırım bize bırakılan tek kurtuluş olasılığı, tefekkür ve şiir aracılığıyla, tanrının ortaya çıkmasına ya da çöküş esnasında tanrının yokluğuna hazırlıklı olmaktır. Öyle ki, anlamsız ölümler yaşanmaz, ancak çöktüğümüzde, namevcut tanrı huzurunda çökeriz.²⁵⁹

Mülakat bir anlamda Heidegger'in vasiyetiydi – ve aynı zamanda da *Varlık ve Zaman*'a kadar geri götürülebilecek görüşlerinin büyüleyici bir açıklamasıydı. Heidegger'in ifadelerini olduğu gibi kabul etmek, onları kendi sözlerinin temel anlamından uzaklaştıran aşırı yüklü yorumlarla süslenmiş tefsirlerine bel bağlamaktan daha güvenlidir. Bu, şüphesiz, çalışmalarını ve postmodernizmi, yalnızca kendini adanmış girişimlerin erişebildiği anlaşılması güç bir dünyaya dönüştürmeyi başaran pek çok Heidegger yorumcusunu mahvedecek bir çözümdür.

Savaş sonrası Fransız filozofların, Heideggerci düşüncenin karanlık sularına girmesi, ciddi yansımaları olan bir felaketti – ve bu yüzyıl biterken bindirdikleri yükü hala taşıyoruz.

Nietzsche ve Heidegger her ne yazdıysalar, Fransız hayranları, belirsizliği pek çok açıdan arttırdı. İki Almanın faşizm ve milliyetçiliğe dönüş dışında, başardığından daha fazla anti-modern seviyeye ulaştı. Bu ekibin en can sıkıcı üyelerinden biri, Heidegger kullanımı, Anglo-Amerikan edebiyat eleştirisinde enkaz bırakan Jacques Derrida'dır. Bu enkaz toplumsal düşünceye de sirayet etmiştir.

Muazzam bir takipçiye sahip, yorulmak bilmez bir yazar ve konuşmacı olan Derrida, paradoksu, çelişkiyi, dilbilimsel hokkabazlığı ve olgunlaşmamış düşünceyi erdeme dönüştürmeyi başardı.

259 Martin Heidegger, 'Nur noch ein Gott kann uns retten' ['Bizi sadece tanrı kurtarabilir'], Rudolf Augstein ve Georg Wolff'un 23 Eylül 1966 tarihli röportaj. Röportaj on yıl sonra, 11 Mayıs 1976'da Heidegger'in ölümünden kısa bir süre sonra *Der Spiegel*'de yayınlandı. İngilizce çevirisi: Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers (New York: Paragon House, 1990), s. 56-7, vurgu eklendi. Kitap, Heidegger'in savunucuları ve eleştirmenlerinin yorumları ve belgeler derlemesidir.

Derrida, sözel jimnastiğinin birçoğunu Heidegger'den türetir, ancak kendi başına hatırı sayılır bir karışıklık yaratma sorumluluğunu reddedemez. Bir görüşü açıklamaktan çok karmakarışık hale getiren Derridacı zikzaklı düşüncelerin, iddiaların, yazıların, anlaşılması güç 'ufuklar'ın, 'mekânlar'ın ve rahatına düşkün sorgulamaların arapsaçına girmek, bana göre, bu kitabın kapsamı dışındadır. Gerçekten de, Derrida'ya hakkını vermek için birden fazla kitaba gerek duyulacaktı – ve bunu herhangi bir iltifat anlamda söylemiyorum.

Derrida'nın Heidegger'le ilişkisi, Charles Spinoza'nın yazdığı bir makalede, adım adım ve harfi harfine titizlikle anlatılır.²⁶⁰ Oldukça kolay tarzına rağmen, Spinoza'nın karşılaştırması zahmetlidir ve ben de onun tespit ettiği belirgin ortaklıkları ele almaktan daha fazlasını yapmayacağım.

Geleneksel inanç, Derrida'nın Heidegger'le olan yakınlığının, Heidegger'in az çok geleneksel ontolojiden savaş sonrası açık anti-hümanizme 'dönüş'üyle başladığıdır. Yine de Spinoza, Heidegger'in oldukça etkili savaş sonrası anti-hümanist makalesi 'Teknolojiye İlişkin Soruşturma'nın yanı sıra 1940'ların ve 1950'lerin sonundaki diğer makalelerinin yaptığı kadar, *Varlık ve Zaman*'ın da Derrida'nın düşüncesini beslediğini tamamen yanlışlıkla gösterir.

Bu ilişki yalnızca akademik bir konu değildir. Derrida, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da, 1920'lerin sonlarında ve özellikle 1930'larda yazdıklarında, hala 'mevcudiyet metafiziğine' bağlı olduğunun altını çizer. Platon ve Aristo'dan Hegel'e ve hatta Nietzsche'ye kadar Batı felsefesinin geleneksel ontolojilerini nitelleyen temellerin metafizik olduğunu iddia eder. Derrida için bu 'mevcudiyet metafiziği' hümanizmin, insan merkeziliğin, bilim ve akılcılığın temel dayanağını oluşturur – ki bu da, evet, nihai olarak faşizme yol açtı! Gerçekten de, Derrida'nın analizini doğru okursam, Nasyonal Sosyalizm hümanizmin hatta muhtemelen zirvesi-

260 Charles Spinoza, 'Derrida and Heidegger: Iterability and Ercignis', Hubert Dreyfus ve Harrison Hall, eds. *Heidegger: A Critical Reader*, (Oxford: Basil Blackwell, 1992), s. 270-97. Ne Spinoza'nın makalesi ne de bir bütün olarak kitap genel okur için tasarlanmamıştır. Her ikisi de Heidegger'le ve çeşitli yazarların ele aldığı konularla büyük bir yakınlık gerektirir.

nin sonucudur.

Derridacıların Heidegger'in açık veya gizli 'hümanizmi' olarak gördüğü şeye anlam vermek amacıyla, 1933'te Freiburg Üniversitesi rektörlüğünü üstlenirken verdiği derste, Heidegger'in daha iğrenç Nazi 'metinler'inden birine, en bilinenine 'Alman Üniversitesinin Kendini Hâkim Kılması'na atıfta bulunmaya değer. Üniversitenin Üçüncü Reich'a hizmet etmesi gerektiğini 'ruh'a ve 'ruhsal liderlik'e atıfta bulunup süsleyerek söyleyen Heidegger'in konuşması, aslında sadece 'negatif özgürlük' olarak akademik özgürlüğün reddedilmesi ve 'üç bağ'ın sonucu olan öğrencilerin daha 'maddi' hizmet isteği çağrıları etrafında dönüyor. Her üçü de büyük ölçüde Hitlerci'dir: Halkın, devletin kaderine, manevi göreve üç bağı eşit *ölçüde başlangıcından beri* Alman özünde vardır. Bu özden gelen üç hizmet – İşçilik Hizmeti, Askerlik Hizmeti ve Bilgi Hizmetidir – bunlar eşit olarak gereklidir ve eşit derecededir.²⁶¹

Heidegger, 'Ruh'a atıf yaptığında şoven ve ırkçı söylemlerden de bağımsız değildi. Kendisini dinleyenlere şunları söyledi:

*Ruh dünya aklı şöyle dursun ne boş bir zekâ, ne belirsiz bir zekâ oyunudur, ne de sınırsız sürüklenmenin akılcı tahlilidir; ruh, Varlığın özüne yönelik kararlılığı bilerek en başından beri uyumlulaştırılmıştır. Ve bir milletin [Volk] ruhsal dünyası, kültürün üstyapısı değildir, yararlı bilgi ve değerlerle dolu bir cephanedir. Milletin dünyası ve kan bağı güçlerini en derinden koruyan, milletin varlığını en derinden uyandıran ve en derinden sarsan güçtür.*²⁶²

Rektörlük konuşmasındaki bu tür pasajları manevi olarak kabul etmek çok büyük bir saflık (ya da naiflik) gerektirir; yine de geleneksel, muhtemelen hümanist bir mevcudiyet metafiziği ile az uyumlu olsa da; elbette faşist retorikte iğrenç bir yorumdur. Jacques Derrida'nın etrafında toplanan 'Fransız Heideggercilerine' yönelik çarpıcı anlatılarında, Luc Ferry ve Alain Renault, 'Heidegger'in Na-

261 Martin Heidegger: 'The Self-Assertion of the German University', Neske ve Kettering, *Martin Heidegger*, s. 11.

262 Ibid., s. 9.

zizmi sorunuyla' karşı karşıya kalmalarıyla ilgili şunları ileri sürerler: *sonunda taraflarını seçtiler ve olağanüstü bir öneri aracılığıyla görüşlerini buldular: eğer Heidegger bir Nazi olsaydı (ki bunu artık hiç kimse tartışamaz) bunun nedeni kesinlikle demokratik hümanizmin dünyasını kınamadığı ve muhafazakâr devrimin cazibesini gördüğü için olmazdı. Eğer Derrida'nın öğrencisi [Philippe Lacoue-Labarthe], (Nazizm bir hümanizmdir) (metinde böyle) diye soğukkanlı biçimde iddia ederse, 1933'teki Heidegger'in doğal olarak Nazizme yöneldiği sonucuna varmalıyız, çünkü o hala henüz yeterince yapıbozuma uğratamadığı hümanist ve tinselci geleneğin pençesindeydi, işte cevap (quod erat demonstrandum, Q.E.D.)²⁶³*

Aslında, Derrida'nın *Tin Üzerine: Heidegger ve Soru* isimli eseri, Ferry ve Renault'nun kayda değer bir isabetle nişan aldığını doğruluyor.²⁶⁴ Derrida'nın 'metni', okuyucuyu rektörlük konuşmasından daha soyut bir tartışmaya götüren 'Tin'in (Geist) anlamı üzerine girift bir dizi soruyla başlar. Heidegger'in konuşmasına çok büyük hava katması için felsefi lafazanlığı kullanmasının Nazi rejiminin ihtiyaçlarına hizmet etmek anlamına geldiğini görmek entelektüel hiçbir açığozluk gerektirmez. Derrida bu gerçekten kaçamaz. Ancak bu konudaki yorumlarına Heidegger'in felsefi terimleri (felsefi anlamda özellikle 'tini') manipülasyonunu kabul eder gibi görüldüğü çok sayıda kaçamak söz damgasını vurmuştur.

Bu yüzden Derrida, 'Heidegger'in Nasyonal Sosyalizmi tinselleştirdiğinin *söylenebileceğini*' ileri sürdü. Ve Heidegger bunun için *kınanabilirdi*, daha sonra Nietzsche'yi, intikam ruhunu, en tepe noktaya tinselleştirilmiş 'intikam ruhu'na yüceltmekle kınadığı gibi. Bu bağlantıda Heidegger'in ve Nietzsche'nin sözleri karşılaştırılabilir bir önem taşıyor ve Heidegger kendi rektörlük konuşmasında esasen felsefi konulara eğiliyordu:

263 Luc Ferry ve Alain Renault, *Heidegger and Modernity*, Çev. Franklin Philip (Chicago and London: University of Chicago Press, 1990), s. 2.

264 Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), s. 31-46.

Ancak diğer (!) yandan, Derrida, argümanın iki tarafını da eşit derecede haklıymış gibi ele alarak ilerler.

*nazizmi tinselleştirme riskini alarak, bu olumlama (!) ile (tinsellik, bilim, sorgulama, vs.) mimleyerek Heidegger Nazizmi temize çıkarmaya veya kurtarmaya çalışabilir. Aynı şekilde, bu, Heidegger'in bağlılığını bir kenara koyar ve mensubiyetini bitirir (!) Bu konuşma artık sadece (!) belirsiz güçlere (forces) başvurulmuş 'ideolojik' kampa ait gibi görünmez. Bu güçler, 'toprak ve kan'ın tinsel yorumundan başka bir şeye göre tinsel değil, doğal, biyolojik, ırksaldır.*²⁶⁵

Konuşmanın yapı sökümü, gittikçe daha berbat hale gelir. Heidegger'in konuşması ideolojik olduğu için ve bu 'belirsiz güçler'e, 'milletin dünyası ve kan bağı güçleri'ne başvuruyordu. Hatta Platon'a, Yunan felsefesine, Hegel'e ve Alman militarizminin mükemmel teorisini General von Clausewitz'e atıf yaparak onları onurlandırıyorlardı.²⁶⁶

Heidegger'in ve Derrida'nın benzerliklerine gelirsek: Özellikle Heidegger'in atölyesindeki taşralı zanaatkâr ve Derrida'nın dil üzerine farklı vurgularına rağmen, ikisi arasındaki ayrımlar önemli değildir. Heidegger'in 'teçhizat' kavramı, bir zanaatkârın çalıştığı araçlar ve teknikler, Derrida'nın *différance* kavramına veya tanımları dilbilimsel olarak anlama biçimimize tekabül eder. Olguları kavramamız, doğru/yanlış, gerçek/hayali, keşfedilen/icat edilen vb. anlamdaki farklılıklara veya karşıtıklara bağlıdır. Derrida için, 'gösterilen kavramı asla kendinde ve kendi için mevcut değildir'. Gerçekten de, 'her kavram, ötekine, diğer kavramlara atıfta bulunduğu bir zincir ya da sistem içinde *sistematik* farklılıklar oyunu yoluyla yazılır.'²⁶⁷

Heidegger'in 'teçhizat'ı ve Derrida'nın *différance*'inin uy-

265 Ibid., p. 39, vurgu eklendi.

266 Richard Wolin, Derrida'nın Heidegger'in 'hümanizmi' yorumlamasının gerici sonuçlarını burada tekrarlayamayacağım ayrıntılı biçimde yorumladı. Bkz. Wolin, *Politics of Being*, s. 156-60.

267 Jacques Derrida, 'Differance' (1968), *Margins of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 11, vurgu eklendi.

gulamada yakınlaştığı üzerinde çok durmayacağım, fakat sadece Derrida'nın '*Différance*' makalesinin kapanış sayfalarında benzerliklerinden haberdar olduğunu not edeceğim. Ve 'dönüş' sonrası ya da savaş sonrası Heidegger'i değil, *Varlık ve Zaman*'ın yazarının kendisini inceleyeceğiz. Spinoza, Derrida'nın *différance*'ının [Heidegger'in kavramlarına benzerliklerini, ç.n.] göstermeye devam ediyor:

*[Différance] Heidegger'in, şeyleri pratikler ya da bileşenler yerine farklılıklar sistemleri açısından görmek için ayarlamalar yaptıktan sonra açığa vuran (varlık) kavramına çok yaklaşıyor [...] Hiç kimse différence'i kontrol edemez. Bu, birinin dili kontrol ettiğini düşünmek gibi olurdu. Yeni bir açığa vurma (revealing) biçimi gerçekleştiğinde, bunun Derrida'nın différence hakkındaki fikirlerini Heidegger'in diline tercüme etmek anlamına geldiğini söyleyebiliriz.*²⁶⁸

Bazen Derrida, Heidegger'in dışındaki Heidegger gibi görünür. Çünkü *différance*'ı (daha az olsa da toplumu) kontrol eden 'kişiler' değil, yaşanmış deneyim ve tarihin ötesinde *différance*'ların kendisini 'açığa vurma' biçimlerini şeyleştiren müphem ve gayri şahsi 'sistemler'dir. İkisi arasındaki benzerliklerin yanı sıra, aralarındaki farklılıklar anti-hümanizmlerinin kişisel düzeyi etrafında ilerlemeler ve geri çekilmeler, açıklamalar ve gizlemelerdir. Derrida'nın (bu yazıdan yola çıkarak), Heidegger'in, felsefeyi tüm kültürel başarılarımızın ve sorunlarımızın kaynağı olarak kabul eden görüşünü paylaştığında, Heidegger'in metafiziği insan davranışında belirleyici faktör olarak gördüğü meslek hayatının ilk dönemlerinde ortaya attığı iddiaya hiçbir şey eklemiyor.

Heidegger ve Derrida arasındaki benzerlikler hakkında daha çok yazılabilirse de, ikili arasındaki paralellikler 'Öteki'ye odaklanma biçiminde sona eriyor. Heidegger örneğinde, *Varlık ve Zaman*'da 'Hergünkü Kendi-Olma' [bir birey olarak M. B.] ve 'Herkes' ya da Nietzscheci dili kullanırsak 'sürü' bölümü sahih bir elit veya kahra-

268 Spinoza, 'Derrida and Heidegger', s. 274, 275, vurgu eklendi.

manın daha sonraki etkileriyle birlikte 'sürünün' kışkırtmasıyla aynı düzeye getirilmesini irdeler. Derrida örneğinde, 'farklılıklar oyunu herhangi bir anda veya anlamda sentezleri, göndermeleri engelleyen, sadece kendisine gönderme yaparak basit bir ögenin kendinde ve kendi için mevcut olduğunu, böylece 'hiçbir öge bir diğer ögeye gönderme yapmadan bir gösterge olarak işleyemeceğini varsayar.'²⁶⁹

Heidegger'in örneğinde elit ya da kahramana götüren 'Onlar'a yer tahsis eden aynı düzeye getirme süreci var gibi görünmektedir. Yine Derrida'nın örneğinde de biçimleri, a priori kategorileri ve itici güçleriyle 'mevcudiyet metafiziği'ni yaratarak ve kemikleştirerek tüm geleneksel felsefelerin bastırmaya çalıştığı *différance*'ın oyunu aracılığıyla 'ötekiliğe' genişletilen 'farklılıklar' 'zinciri'ndeki bağlantıya yol açan aynı düzeye getirme süreci var gibi görünmektedir. Bu soyut felsefi bakış açısından bakıldığında, Foucault gibi Derrida, 'felsefenin "sınırları"nı oluşturan 'Ötekiler'e ilgi gösterir.

Edebî bakış açısından, bu bastırılmış 'Öteki' bir 'metindeki' gizli anlamları içerir. Toplumsal açıdan bakıldığında, kadınlar, Batılı olmayanlar, marjinaler ve benzerleri gibi bastırılmış 'Öteki'yi de içerir. Her iki durumda da Batı 'sözmerkezciliği'nin kurbanlarıdır. 'Yapıbozum', Derrida'nın metinsel analizlere getirdiği pratik, *différance*'ın öğelerini (gizli göndermeleri) açığa çıkararak 'sözmerkezcilik' ve her yere nüfuz etmiş 'mevcudiyet metafiziği'ni zayıflatır. Buna maruz kalmak belirli bir çalışmanın görünüşteki tutarlılığını altüst eder. Yapıbozum örneğin 'insanlık'ta, bastırılmış ötekinin, kadınlığın izlerini ya da belki de erkek ya da kadın gibi türleri bulur. Yapıbozum, kendisini bir 'metin' üzerinde 'yazan' ayrıcalıklı göstergeyi (insanı) merkezsizleştirir. Bu ayrıcalıklı göstergeler tümüyle istikrarsız ya da marjinal göstergelerle ('karar verilemez') ve çok önemli ölçüde 'erteleme' ile sürekli zayıflatılmaktadır, buradaki bir gösterge her zaman belirli bir çalışmada örtük olan diğer göstergelere atıfta bulunmaktadır, böylece bir 'metnin' sözmerkezli tutarlılık iddialarını istikrarsız hale getirmektedir. Dolayısıyla yapıbo-

269 Heidegger, *Being and Time*, s. 163-8; Jacques Derrida, 'Semiology and Grammatology: Interview with Julia Kristeva', *Positions*, Çev. Alan Bass (1972; Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 25.

zum, bir 'metnin' yapısı ve kimliğinin merkeziliğini zayıflatan, kolları gizli ya da örtük 'ötekiler'e doğru sürekli genişleyen bir ahtapot gibi düşünülebilir. Aslında eleştirmene seçtiği herhangi bir yönde sınırsızca dolaşma izni veren serbest çağrışım biçimidir.

Bu yüzden yapıbozum, geniş kapsamlı eleştiri adına bağdaşmazlık için bir formül ve pratiktir. İçkin eleştiri, şüphesiz, keyfi olmadığı sürece kesinlikle arzu edilir. Ancak 'sözmerkezcilik' karşıtlığı nedeniyle, yapıbozum neredeyse her şey anlamına gelebilir. Mevcut kullanımda, yapıbozum, en küstah eleştirilerden neredeyse anlaşılmaz 'metafizik' analizlere kadar değişebilir. 1968'de, Derrida'nın kendisi, kavramı, kıyametlerin moda olduğu zamanda, apokaliptik terimlerle tanımladı. Bundan sonra, kavramın anlamı, 'radikal bir titreme'den kaderci bir tanı(n)maya doğru zamanla olgunlaşmış gibi görünmektedir. Batılı akılcılığı tümüyle hatta 'izlerinde' bile bizledir ve kesintiler, her zaman kaçınılmaz biçimde, sürekli ve sonsuza dek bozulması gereken eski bir dokuda yeniden yazılır.²⁷⁰ Yazılı 'metine' konuşma karşısında ayrıcalık vererek, yapıbozum, okuyucuyu çalışmanın yazarından uzaklaştırır ve onu tamamen yorumcunun ellerine veya Harold Fromm'ın 'görünmez kukla oynatıcılarının' merhametine bırakır. (bkz. 4. Bölüm)

Aslında yapıbozum, 'metni' o kadar gayri şahsileştirir ki okuyucuyu edebi eserde sıklıkla gündeme getirilen hararetli sorunlardan sağ salım uzaklaştırır. Varoluşsal içerikten arındırılmış, köklerinden koparılmış bu yazılar, boş tahtada seçilen dama taşı parçaları gibi soğukkanlı biçimde herhangi bir konfigürasyon içinde ustalıkla yönetilebilir. Arthur C. Danto şunlara dikkat çeker:

Derrida'nın tarzından sonra felsefi metinlerini sadece karşılıklı ilişki ağları olarak ele almak, onları okuyucularından uzak bir yere koymaktır ve böylece edebiyatın gerektirdiği biçimde bizle ilgili olanı kat edilemez biçimde imkânsız kılmaktır. Felsefi metinler hiçbir referans olmaksızın içsel veya tesadüfi dışsal olanları kurtaran sadece kelimelerden oluşan eserler haline gelirler. Ve onları okumak sanki bizimle hiçbir ilgisi yok-

270 Derrida, 'Semiology and Grammatology', s. 24.

*muş gibi dışsallaşır, sadece öylesine oradalmıuş gibi, mantıklı dantel işlemenin karmaşık süslenmiş alaşımı, şaşırtıcı ve güzel ve anlamsızmış gibi.*²⁷¹

Danto, Derridacılar ve yapıbozumculara karşı çok kibardır. Yapıbozumcular okuyucuyu, genellikle, yüreklendirici sorgulardan sınırsız serbest çağrışıma dönüştüren Derrida'nın kendi 'metinler'inin özelliği olan anlaşılması zor soru yağmuruna maruz bırakır. Yapıbozumunun işbaşındayken isabetli açıklamasını yaparken, David Lehman, 'Lucy' serisinden Wordsworth'un sekiz satırlık hüznü şiiirinde (Sakin Bir Uyku Mühürledi Ruhumu) ölmüş bir kız için matemini ifade ettiğini gösterdi. Önde gelen yapıbozumcu J. Hillis Miller bu şiiri bükerek jargon yüklü bir yoruma sürükledi. Şiir tam olarak alıntılanacak kadar kısadır:

Sakin bir uyku mühürledi ruhumu;
İnsanca korkularım yoktu;
Dünyaya ait yılların dokunuşunu
Hissedemeyen bir şey gibiydi o.

Artık hareketsiz, güçsüz;
Ne işitir, ne görür;
Dönüp durur yeryüzünün günlük akışında
Kayalarla, taşlarla ve ağaçlarla.

Miller bu basit, tutumlu ve dokunaklı şiiri yalnızca bir 'aporia deneyiminde ya da akla durgunluk veren tümüyle akla uygun hale getirilebilir anlamın askıya alınmasına yol açan mecaz oyunu' olarak ele almakla kalmaz (bu jargonu yorumlama girişiminde bulunmayacağım), ancak Lehman'ın dikkat çektiği gibi Miller şunları ileri sürer.

Şiir, 'kızına veya kız kardeşine karşı anneyi ya da belki de herhangi bir kadın aile üyesini, aile dışından bir kadına kar-

271 Arthur C. Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art* (New York: Columbia University Press, 1986), s. 160.

şı, yani anne, kız kardeşi ya da kızı metres veya eşe karşı ya da kısaca, meşru cinsel duygulara karşı enstest arzulara' karşı temsile eder. Miller, şiirin görüldüğünden 'daha garip', geleneksel yorumların izin verdiğinden daha yabancı ve daha esrarengiz olduğunda ısrar ediyor. Şiirin ikinci dörtlüğünde 'Ben' yoktur, Miller Lucy'nin ölümünün sonucu olarak belki de 'konuşmacının kendi benliğini yitirdiğine' dikkat çeker.²⁷²

Miller'in serbest çağrışımı, 'metnin' görüşünü tamamen kaybedene kadar oldukça 'keyfi' biçimde devam eder ve kendimizi Latince 'ışık' kökenden gelen Lucy isminin etimolojik olarak türetilirken buluruz. Bu türetme ile Miller'a nihai sıçramasını gerçekleştirme' izni verir. Şiir, ona göre, bir kayıp alegorisidir. Ama Wordsworth'un yasını tuttuğu ölü bir kız değildir; 'logos olarak baba güneş, lider güç ve anlam pınarı olarak ışığın kayıp kaynağıdır.'²⁷³ Wordsworth'un yazdığını artık ele almayabiliriz veya alabiliriz, fakat açık olan şudur ki tamamen eleştirmenin ellerindeyiz.

Mayıs-Haziran 1968'in başarısızlığından sonra kendileri için postmodernist hücrelerde yer edinen incelenecek birkaç Fransız solcu entelektüel kalır. Bir akademisyen olan Gilles Deleuze ve deneysel psikanalitik kliniğin solcu militanı ve uygulayıcısı Felix Guattari ile birlikte 1972'de, 1968 sonrasının semalarına fırlayan bir kitap (*Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*) yazdılar.²⁷⁴ Bu kitap esas olarak Wilhelm Reich, R. D. Laing, David Cooper, Norman O. Brown ve Michel Foucault'nun eserlerinde bulunan unsurları 1960'ların ve 1970'lerin İngilizce konuşulan dünyasında yaygın tema olan baskı ve özgürleşme için cinselliğin kullanımları ile bir araya getirdi. Fransa'da bu tema nispeten yeni gibi göründü; bu ne-

272 David Lehman, *Signs of the Times: Deconstruction and the Fall of Paul de Man* (New York: Poseidon Press, 1991), s. 125-7.

273 Ibid., s. 125-7.

274 Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane (New York: Viking Press, 1977). Türkçesi: *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, F. Ege, H. Erdoğan, M. Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014.

denle kitap ‘özgünlüğü’nden ötürü takdir topladı.

‘Gerçek şu ki, cinsellik her yerdedir’, diye yazar Deleuze ve Guattari, sanki ifade şoke edici olmasa da sıra dışıymış gibi. Cinsellik sadece fiziksel olarak çok biçimli değildir, aynı zamanda toplumsal olarak da çok biçimlidir. Böylece: yazarlar, ‘Hitler’in faşistleri cinsel olarak uyandırdığını’ ilan ederler. ‘Bayraklar, milletler, ordular, bankalar pek çok insanı harekete geçirdi. Devrimci makine, en azından bu zorlayıcı makinelerin kesintiler üretmek ve akışları seferber etmek için sahip olduğu kadar gücü edinemiyorsa, hiçbir şeydir.’²⁷⁵ Bu kavramlar, Wilhelm Reich’in kavramlarına doğrudan kendisinden alıntı yapılmadan alınabilecek kadar yakındır.

Deleuze ve Guattari için şizofreni, aile içi patolojiden daha çok toplumsal bir patolojidir, Freud’un ‘anne ve baba’ yaklaşımından farklılaştıklarını iddia ettikleri bir kavrayıştır. Radikal entelektüellerin görevi, görünüşte bireysel patolojileri kuşatan bu toplumsal alanı irdelemektir; ancak bunu Henri Lefebvre’in gündelik olan üzerine vurgusunu andırır biçimde mikro-siyasal bir düzeyde yapmaktır. Gerçekten devrimci bir hareket, özellikle faşizmin ‘bayraklar, milletler, ordular’ vb.nin ürettiği cinsel uyarılmanın radikal alternatifi olacaksa bireysel insani ‘arzulayan makinelerdeki’ enerji tıkanıklıklarını serbest bırakması diye daha büyük toplumsal meselelerle fazla meşgul olmamalıdır. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari, ‘bilinç öncesi düzeydeki devrimci grubun, iktidarı ele geçirirken bile, arzu üretimi köleleştirmeyi ve ezmeyi sürdüren güç biçimine atıfta bulunduğu müddetçe zaptedilen bir grup olarak kaldığını’²⁷⁶ ileri sürer. Ne var ki, ‘arzu üretimi’ bilinçli seviyesine ulaştıktan sonra, devrimci bir ‘makinenin’, arzu ve libidinal cinsel siyaset ile öfkelenen, naif ‘yaşam tarzı’ anarşizminin ötesine nasıl geçtiği ve bir bütün olarak toplumu nasıl değiştirmeye çalıştığı açık değildir.

Anti-Oidipus’un bu sorunu ele almak için başka bir cilde fena halde ihtiyacı vardı. Önceki kitapları *Kapitalist ve Şizofreni* gibi aynı alt başlıkla süslenmiş, hayranlarının sekiz yıl sonra (1980) kavuştuğu, ortak çalışmaları *Bin Yayla* oldu. Toplumsal değişim me-

275 Ibid.. s. 293.

276 Ibid.. s. 348.

seleleriyle yüzleşmek bir yana, bu çalışmada Deleuze ve Guattari, edebi üsluplarda, entelektüel kaprislerde, İngilizceye çeviren Brian Massumi'nin yazdığı gibi 'keneler ve yorganlar ve bulanık kümeler ve nooloji ve siyasal iktisat' gibi önemsiz alanlarda çıktığı gezintilerde rahatına düşkün biçimde kural tanımadı. Massumi okuru, 'kitabı nasıl yaklaşıcağını bilmek zor' diye uyardı.²⁷⁷ Massumi'nin aşırı kibarca öne sürdüğü gibi, 'karışık teknik dağarcığını' bir kenara bırakırsak, 'yazarlar bir kaydı dinlermiş gibi okumamızı tavsiye ediyor.'²⁷⁸

Kısaca, 'arzulayan makinelerin' toplumsal devrimci hatlar boyunca nasıl geliştirilebileceği sorusu cevaplanmamıştır. Bunun yerine, dil, üslup ve düzensizlikleriyle eleştirel incelemeden bağışık olan Deleuze ve Guattari, akılcı düşünme ve onun entelektüel sonuçları üzerine tipik postmodernist saldırı başlattı. Akıllı 'ağaç' ile karşılaştırarak, kökleri (temeller), biçimi (mantık) ve yapısı (tutunum) olan, bilgi için çok eski Batı metaforuna meydan okudular. Bunun yerine yeraltında kıvrılan 'köksap' metaforunu yani çokluk, heterojenlik, merkezsizlik, biçimsizlik, yani tutarsızlık kavramlarını andıran filizlerin yayılmasını önerdiler. Bu 'rizomatik' imgelem ve yöntem bizi mikroanalizleriyle; tarihi, tefrikalar ve süreksiz olaylar içinde eritme eğiliminde olan Foucault'ya geri getirir. Beklediği üzere, Foucault *Anti-Oidipus*'a coşkulu biçimde onaylayan bir giriş yazdı.

Anti-Oidipus'un Fransa'da canlanmaya neden olduğu zamanda, Jean-François Lyotard da postmodernist dünyada parlamaya başladı. Açıkça 'otonomist', solcu olarak Guattari'den daha dogmatik olan Lyotard, 1968 *olayları* boyunca *Sosyalizm ya da barbarlık* grubundan dogmatik İşçilerin Gücü grubuna geçti. Soldaki marjinal olana coşkusu azaldıktan sonra, Lyotard 'proleter devrim'i akademik postmodernizm uğruna terk etmeye karar verdi. Lyotard'ın pozisyonundaki bu yeni canlanma, bana göre, Derrida ile arasındaki farklılıkları en aza indirgeyen pek çok değişiklik geçirdi. Edebiya-

277 Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Çev. Brian Massumi (1980; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. ix.

278 Ibid.

tın ötesindeki alanlarda Derrida'dan daha az yapıbozumcu olmayan Lyotard, Paul Feyerabend'in kaotik 'epistemolojik anarşizmi' ile bağlanan Nietzsche ve Wittgenstein'in bileşiminden kendi 'grammatolojisini' yarattı. Lyotard'ın 'dilin pragmatizminin', 'konuşmanın mücadele etmek olduğuna'²⁷⁹ dair özellikli ve sarsıcı olmayan bir sonuca nasıl ulaştığını incelemek, çok da verimli değildir.

Amacımız açısından daha önemlisi, Lyotard'ın akıl, nesnellik ve hakikate karşı kuvvetli bir düşmanlık sergilemesidir. Bütün olaylar aslında anlatılardır; onların 'nesnelliği', onları bir anlatı olarak yazıp yazmadığımıza bağlı değildir. Kendisiyle yapılan bir diyalogda, Lyotard-I adını vereceğim ses şöyle bildirir: 'Hikâyemi anlattığımda, evrensel bir tarihin sözcüsü olarak hareket etmiyorum. Ve profesyonel bir teorisyen olma iddiasında ya da dünyayı kayıp anlamını hatırlatarak kurtardığım iddiasında bulunmuyorum.' 'Ne!' 'İkinci ses olan Lyotard-II, çığlık atıyor. '[Paris] Komünü, Kronstadt ve '56'daki Budapeşte sadece hikâyelerdi! Peki ya ölen insanlar?'

Lyotard-I bu şikâyeti şu yorumla reddeder: 'Ölümler, hayattakiler ölümlerini anlatılara kaydedene kadar ölü değildir. Ölüm bir arşiv meselesidir. Hakkınızda hikâyeler anlatıldığında ve sadece hakkınızda hikâyeler anlatıldığında ölüsünüz. Ve arşivi hatta belgelerin en sakinleştiricisini dâhil ederek istediğiniz kadar genişletebilirsiniz.'²⁸⁰ Olaylar sadece hikâyelerdir; teoriler, muhtemelen yapıbozum gerektiren 'gizli anlatılar'dır ve bu tür iddialar genellikle seslendirilmiş gibi, 'tüm zamanlar için geçerli olma iddiaları ile alınmalıdır.' Olaylara ve kuramlara bu Nietzscheci-perspektivist bakış, postmodernist dünyada yaygındır ve gerçekliği araştırmaktan ziyade çeşitli metinler arasında 'agonistik' düellolara yol açar.

Lyotard gibi, Jean Baudrillard da Fransız solunun akademisyen-

279 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), s. 10. Türkçesi: *Postmodern Durum*, Çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

280 Jean-François Lyotard, 'Lessons in Paganism', Andrew Benjamin, ed. *The Lyotard Reader*, (Oxford: Basil Blackwell, 1989), s. 126. Kronstadt, Kızıl bahriyeli-lerin 1921'de Bolşeviklere karşı yürüttüğü isyanın yeri olan Kronstadt'a gönderme yapar.

nidir. Aslında Marx'ın meta fetişizm teorisini psikolojik olarak ezi- ci medya görüntüleri ve 'gösteri' ile 'tüketim toplumu' eleştirisine genişletti.

Baudrillard'a göre, kapitalist metalar, Marx'ın iktisadi yöne- limli 'değişim değeri alanını tamamlayan göstergelerin 'hiper- uygarlığı'nı, 'göstergelerin değeri'nin simgesel alanını üretti. Ger- çekten de, 'işaret değeri' yalnızca simgesel maddi olmayan malla- rı değil aynı zamanda 'karşılıklı bakışmaları, karşılıklı hediye ver- meleri, israf ve şöleni – dolayısıyla bir yok etmeyi (üretimin bir de- ğer olarak kabul ettiğini değersiz hale getirmeyi) de içerebilir.'²⁸¹ Baudrillard'a göre, simgesel değişimi kaldırarak toplum, kapitaliz- min katı üretici mantığını zayıflatabilir.

1970'lerin sonlarında Baudrillard, zamanımızı göstergelerin kendi yaşamlarını edindiği ve toplumsal yaşama hâkim olduğu 'si- mulasyonlar' dönemi olarak anlatıyordu. Gerçek, doktor ve dedek- tifleri oynayan aktörlerin teknik tavsiye için talep edildiği televiz- yon oyunlarında olduğu gibi, imgesi veya simülasyonu ile değiştirir- lir. Hiper-gerçeklik, gerçekliğin yerini alır; Marshall McLuhan'dan bir sözcük ödünç alırsak, imgeler kolajlara 'içe doğru patlar' ve rek- lam medyayı, televizyon programlarında birbiri ardına koşan gö- rüntülerin göz kamaştırıcı ve hissizleştirici bir bulanıklık oluşturdu- ğu noktaya şişirmektedir. Yaşamlarını ele geçiren simülasyonlar kar- şısında insanlar, güçten düşmüş ve kayıtsız hale gelirler öyle ki bu 'içe patlama' deneyimi, zamanında çok değer verilen gelenekleri ve siyasal fikirleri anlamsızlaştıran görüntüye daraltır.

Sonunda, Baudrillard kendi simülasyonların içe patlaması kav- ramınca ele geçirilir ki iktidarın kendisinin 'göstergelere dönüştü- ğünü ve göstergeler aracılığıyla *yaratıldığını*'²⁸² ileri sürer. Baudril- lard kendi simülasyon tartışmasınınca ele geçirilmiş olabilir ve araştır-

281 Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign* (St. Louis: Telos Press, 1981), s. 207. Türkçesi: Göstergenin Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri, Çev. Oğuz Adanır, Ali Bilgin, İstanbul: Boğaziçi Üniv. Yay., 2009, s. 265-66.

282 Jean Baudrillard, *Forget Foucault* (New York: Semiotext[e], 1987), s. 58. vurgu eklendi. Türkçesi: *Foucault'yu Unutmak*, Çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yay., 2013.

dığı içe patlamanın içine çekilmiş olabilir. Her halükarda, Baudrillard, Deleuze ve Guattari'nin mikro-siyasetinin bile yeterince 'moleküler' olmadığı kadar çok köken biçimde iktidarın merkezsizleşmesi çağrısında bulunuyor. Son olarak, daha sonraki yazılarında, tümüyle simülasyon dünyasının içine çekildi, bunun sonucu olarak eseri, tam da bugün bizi bombalayan görüntülerin bir araya gelmesinin parçası oldu.

Simgesel değişimi bile toplumsal bir ihtiyaç olarak attıktan sonra Baudrillard, çorak bir nihilizme varır. 'Eğer nihilist olmak, kafayı artık üretim tarzına değil yok olma-kaybolma tarzına takmaksa, o halde ben nihilistim' diyerek, 1980'lerin ortasında dile getirdi. 'Yok olma-kaybolma, faşizm, içe patlama, *Verswinden*'in (ortadan kaybolanın) öfkesi.'²⁸³ Fakat Baudrillard, bir zamanlar toplumsal düzene meydan okuyan radikal nihilizmin, 'ütopya' olduğunu ileri sürer. Sistemin kendisi de 'sistemi reddeden de'²⁸⁴ dâhil olmak üzere, kayıtsızlaşan *her şeyi* tersine çevirme gücüne sahip olma anlamında nihilisttir.

Douglas Kellner'in 'çıkılmaz sokak' olarak adlandırdığı bu pasaj, Baudrillard'ın hiper-gerçeğe yolculuğunun sonunu imlemedi.²⁸⁵ Fakat benim açımdan bu çıkılmaz sokak, postmodernist felsefenin saçmalıkları hakkında bilmemiz gereken her şeyi bize söylüyor – eğer postmodernizmi bir felsefe olarak kabul ederek onurlandırıcaksak.

283 Jean Baudrillard: 'On Nihilism', *On the Beach*, no. 6 (Spring 1984); aktaran Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond* (Stanford: Stanford University Press, 1989), s. 118, 119.

284 Baudrillard, 'On Nihilism'.

285 Kellner, *Baudrillard*, s. 119.

8. Bilim ve Bilim Karşıtlığı: Her Şey Uyar

Postmodernizm, sadece felsefeye değil, mimari, edebi, kültürel ve davranışsal stillere de uygulanan bir kavramdır. Postmodern olmak, günümüzde 'modaya uygun' olmaktır, bu sözcük bir dereceye kadar eleştirmeyi iddia ettiği çağdaş kültürün bir parçası haline gelmiştir. Bu durum, postmodernizmin bilim sosyolojisi üzerinde etkisi olmasaydı, onu epey zararsız, hatta gülünç kılabilirdi. Bilimsel alanda postmodernizmin anti-hümanizmi tarafından beslenen görelilik eğilimleri, yalnızca bilimsel araştırmalara karşı popüler tavırlar nedeniyle değil, birazdan göreceğimiz gibi, aklın kendisine karşı da yıpratıcı olmaktadır.

Vurgulamak isterim ki, *bilimle* gerçek fizik, kimya, biyoloji, fizik, antropoloji ve onlardan doğan astrofizik, biyokimya, moleküler biyoloji ve arkeoloji gibi disiplinleri kastediyorum. Bu disiplinleri asgari ölçüde bilim olarak tanımlayan şey, dışsal gerçekliğin nispeten düzenli olduğunu ve birçok yönünün ya da gelişim düzeyinin keşfedilebileceğini ve insanın ihtiyaçları ve arzularına yönelik pratik kullanımı olabilen doğrulanabilir, test edilebilir ve öngörülebilir yasalar olarak sistematik hale getirilebileceğini önceden varsaydıkları gerçeğidir.

Doğal dünyanın daha somut gerçeklerine kıyasla teorinin spekülatif belirsizlikleriyle daha çok uğraşan toplum, insan davranışı, ekonomi ve benzeri alanlarda çalışmalar, insan iradesinin kaprislerine ve keyfi etkileşimlerine o kadar bağımlıdır ki yalnızca yasalara ve öngörülebilir davranışlara dayanan bilimlerin bütünlüğüne zarar vererek bilim olarak adlandırılabilirler. İktisat, sosyoloji ve psikoloji dâhil olmak üzere 'toplumsal araştırmaları' 'bilim' olarak görmek,

sözcüğün kendisini ve hakikat kriterlerini anlamsızlaştırmaktır.²⁸⁶

Vurgulamak isterim ki *bilim* de *bilimcilik* ile karıştırılmamalıdır. Bilimcilik, tipik olarak fizikte kullanılan bilimsel teknik ve ölçütlerin, bilgi ve insan faaliyetlerinin *tüm* alanlarına uygulanabileceğini iddia eden bir zihniyet veya inançtır. İnsanların ve doğal dünyanın etkin kontrolünü (rasyonalizasyonunu) sağlama yönünde bir bakış açısıyla bilimcilik, deneyimin bütün zenginliğinin bilimsel analiz ile kapsanabileceği fikrini ilerleterek, toplumsal ilişkilerde etkinliği ve değerden-bağımsız ‘nesnelliği’ vurgulamaktadır. Bilimcilik son iki yüzyıl boyunca yaygın olmasına rağmen, Aydınlanma düşüncelerinin ve on dokuzuncu yüzyılın sosyal teori ve siyaset üzerine yazan çoğu yazarının, hatta Charles Fourier gibi ütopyacıların naif bir başarısızlığıdır, yani *sosyal bilimler ve siyaset bilimi* gibi ifadelerde ısrar eden bir başarısızlıktır.

Bilim ve bilimcilik arasındaki ayrım çok güçlü bir şekilde vurgulanmalıdır, çünkü ikisi çok yaygın olarak karıştırılmakta ve bu karışıklığın sonucu olarak, bilimciliğin toplumsal hayat üzerindeki zararlı etkilerinden, özellikle gündelik hayatın insandışılaştırılması ve mekanikleştirilmesini teşvik etmesinden bilim sorumlu tutulmaktadır.

Bilim ve bilimcilik arasındaki ayrımlar, doğrudan günümüzde moda olan ‘bilim sosyolojilerini’ ilgilendirir. Postmodernistler ve benzer şekilde anti-hümanistler, ‘bilimselleştirmeyi’, daha doğru-

286 Dolayısıyla, sosyoloji veya psikoloji kelimelerini kuramsal tartışmalar harici kullanmıyorum. Felsefe gibi bu ikisinin de bilginin gelişiminde açıkça bir yeri bulunmaktadır, fakat kesinlikle bilim değildir. ‘Pozitif bilimlerde’ de ortaya çıkan kuramsal tartışmalara olan saygım büyüktür ve önemsizleştirmek istemem. Bununla birlikte, rahatsız edici olan şey, toplumsal kuramlaştırmanın, fizikçilerin ve kimyacıların formüle ettiği türden zorlayıcı yasaları üretebileceği iddiasıdır. Kuşkusuz, Emile Durkheim’ın intihar çalışması gibi bir sosyometri, bilimsel bir çabaya çok benzemektedir ve doğal bilimlerle sosyal teoriler arasında gri bir alanda bulunmaktadır. Fakat Karl Mannheim ya da Talcott Parsons gibi ‘sosyal bilimci’ denilenlerin kesinliğe dair daha genel iddiaları, aslında bir fizikçiden talep edilen doğruluğu barındırdığını iddia edemeyen spekülasyon kuramlarıdır.

su gündelik hayatın ve çalışmanın *rasyonelleştirilmesini* eleştirdiklerinde güçlü bir noktaya varmaktadırlar. Bu eleştiriler, yalnızca anti-hümanistlerin fazlasıyla esinlendiği romantikler tarafından değil, aynı zamanda Marx ve Max Weber'den C. Wright Mills ve Herbert Marcuse'ye kadar hümanist toplumsal düşünürler tarafından da nesiller boyunca yapılmıştır.

Bilimselliğin nesnelliği üzerine postmodernist ve anti-hümanist saldırılara büyük bir itici güç sağlayan şey, Thomas S. Kuhn'un ilk olarak 1962'de yayımlanan kitabı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'ydı (*The Structure of Scientific Revolutions*).²⁸⁷ Paul Hoyningen-Huene, Kuhn'un 'bilim felsefesine' dair araştırmasında, 'artık ele avuca sığmayacak kadar büyüklükte bir ikincil literatürün ortaya çıkışına sebebiyet veren' bu kitabı, 'çeyrek yüzyılın en etkili akademik kitaplarından biri' olarak tanımlamıştı.²⁸⁸

Kuhn'un kitabının başlıca tezi, hakikatin bilimsel anlayışının ve ilerlemelerinin paradigmlar şeklinde tezahür etmesidir; paradigma ile de 'bir bilim çevresine belli bir süre için model sorular ve çözümler sağlayan, evrensel olarak kabul edilen bilimsel kazanımları' kastetmektedir.²⁸⁹ Büyük bilimsel 'devrimler', sadece teori ve olguların kademeli birikimlerinden ibaret değildir; daha ziyade, hâkim bir bilimsel konsensüs değiştiğinde ortaya çıkan radikal 'paradigma değişimleridir'. Yeni bir konsensüs, daha açıklayıcı hipotezlerin ve destekleyici verilerin ortaya çıkmasından veya hatta bilim insanlarının kendi aralarında yalnızca fikir değişimlerinden kaynaklanabilmektedir.

Yerleşik bir paradigmayı işaret eden 'normal bilimde' yeterince çok sayıda 'anomali' ortaya çıktıktan sonra, temelde bilimin belirli bir alanı hakkında tamamen yeni bir düşünme biçimi oluşturduğu

287 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962; genişletilmiş baskı 1970). Türkçesi: *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1982.

288 Paul Hoyningen-Huene, *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*, Çev. Alexander T. Levine (Chicago and London: University of Chicago Press, 1993), s. xv.

289 Kuhn, *Structure*, s. viii.

için ‘yeni bir paradigmaya’ yönelik talep olur – sonrasında yeni bir ‘normal bilim’, yeni kabul edilen paradigma içinde kendini pekiştirir. Özellikle, Kuhn’un kitabı, tarih boyunca bilimsel toplulukların muhafazakâr davranışlarını inceler: bu toplulukların hâkim ‘paradigmaya’ tutunma eğilimleri. Paradigma tanımı oldukça kısıtlı olan Kuhn, bu sözcüğün, New Age’ciler, derin ekolojistler ve 1960’ların ‘karşı-kültürünün’ diğer ideolojik çocukları tarafından gerçek bir dünya görüşü anlamına gelecek şekilde genişletilmesinden ise neredeyse hiç sorumlu tutulamaz.

Fakat Kuhn, ‘sosyoloji’ ya da ‘bilim felsefesi’ için ne derecede temel oluşturmuştu?

Kuhn’un yazıları etrafında gelişen büyük literatür, Kuhn’un görüşlerini neo-Kantçı, fenomenolojik, ampirik ve geniş anlamda postmodernist olarak nitelendirmiştir. Ancak *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’na daha yakından bakıldığında, bilimin nasıl ‘devrim’ veya ‘paradigma değişimleri’ geçirdiğinin psikolojik bir açıklaması olduğu görülmektedir. Bu kitap, ‘bilimsel yöntemin’ analizi ya da tadili şöyle dursun, kesinlikle bir epistemoloji çalışması değildir.

Kuhn, düşüncelerinin birçoğuna ilham veren, başta ‘büyüyen çocuğun çeşitli dünyalarını ve birinden diğerine geçiş sürecini aydınlatan Jean Piaget’ olmak üzere, psikologlara ve benzer şekilde ‘algı psikolojisi, özellikle de Gestalt psikologları üzerine’ okumalarına atıfta bulunmaktan çekinmedi. Ayrıca kendisini felsefi bir bakış açısından ziyade psikolojik davranışa yönelttiği görünen B. L. Whorf’un ‘dilin dünya görüşü üzerindeki etkisine dair yorumlarının’ ve W. V. O. Quine’in ‘analitik-sentetik ayrımın felsefi bulmacalarının’ etkisinin hakkını da teslim etmekteydi.²⁹⁰

Bilim metodolojileri söz konusu olduğunda, Kuhn’un katkıları büyük ölçüde marjinal ve betimleyici olmuştur. Aslında Kuhn, bu hususa dair var olan genel yanlış kaniya rağmen, ‘bilimsel yöntem’ üzerine bir kitap yazmadı. Tümevarım ve tümdengelimnin faydaları hakkında araştırmalar, yaklaşık 2.300 yıl önceye, Aristoteles’in zamanına kadar uzanır ve Orta Çağ’da Hristiyan skolastikler tara-

290 Ibid., s. vi.

findan biçimlendirilmiştir. Deneylemenin önemi (Francis Bacon), spekülatif hipotezleri tümdengelimci bir yaklaşımla birleştirmenin önemi (William Whewell) ve doğal fenomenlerin nedenlerini belirlemek için uyuma ve farklılık yöntemlerini kullanmanın önemi (John Stuart Mill) – bu metodolojik vurguların hepsinin uzun bir soyağacı vardır. Son zamanlarda, mantıksal pozitivist doğrulanabilirlik ilkesi ve bilimsel bir hipotezin olası doğruluğu düşünülmeden önce yanlışlanabilir olması gerekliliğini savunan Karl Popper’in yanlışlama yöntemiyle, bilimsel yönetime dair daha sofistike ve anlaşılması zor görüşler geliştirilmiştir.

Kuhn, bu metodolojik konularla uğraşmamaktadır. Daha ziyade, bilim insanlarının kendi alanlarında ‘normal bilimi’ nasıl kabul ettiklerini, hâkim bir paradigmaya ‘anomalileri’ nasıl ihtiyatlı bir şekilde entegre etmeye çalıştıklarını, sorunlu anomalilerle daha uygun bir şekilde başa çıkan alternatif paradigmaların onları nasıl şüpheye düşürdüğünü ve nihayet eski bir paradigmadan yenisine doğru bir ‘değişimi’ gerçekleştirirken, bilim insanlarının nasıl bir tür ‘din değiştirme’ yaşadıklarını veya ‘siyasal devrim’ (Kuhn’un kendi ifadeleri) geçirdiklerini incelemektedir.

Esasen Kuhn’un gösterdiği şey, bilim insanlarının da çoğu insan gibi olduğudur. Her şeyi bilen ve nesnel entelektüel mandarinler olmaktan çok, tipik insanlardır. Çoğu insan gibi, belirli bir paradigma veya bakış açısı telkin edildiğinde, değişime direnme eğilimi gösterirler. Yerleşik inançlara meydan okuyan bariz anomalilerin geçerliliği ve önemi konusunda (bazen oldukça mantıksız bir şekilde) kavgaya ederler. Karşılaştıkları meydan okuyan görüşler hakkında ‘krizlere’ girerler, fakat zamanla yeni bir paradigmayı ‘normal bilim’ olarak kabul ederler; ta ki başka bir paradigma değişiminin ızdırabını çekmek zorunda kaldıkları ana kadar. Bu insanlar da sıradan insan davranışlarına işaret eden ateşli tutkulara, şartlı reflekslere, yerleşik geleneklere, psikolojik engellere ve kavgacı güdülere tabilerdir.

Nihayetinde – ve Kuhn çok az aldırış etmekle beraber – aslında *manasız olmayan* başka şeyler de yapmaktadırlar. Dini fanatiklerin, zihni bulanık mistiklerin ve köklü anti-rasyonalistlerin aksine bilim insanları, olguların, mantıksal çıkarımların ve rasyonel de-

ğerlendirmenin gerekliliklerine er ya da geç cevap vermek *zorundadırlar*. Tüm deneysel prosedürlerinde ‘bilimsel yöntem’ izlemeyebilirler; fakat asgari olarak iddialarını, doğaüstü veya mistik faktörlere başvurmadan, matematiksel, deneysel olarak veya her iki şekilde de *kanıtlamak* zorundadırlar.

Bu bağlamda, tümevarım, tümdengelim ya da hipotetik-tümdengelimci yöntemler gibi çeşitli spesifik bilimsel yöntemler, yalnızca verili bir hipotezin doğruluğuna ulaşmak için bir dizi prosedür değildir. Önemli ölçüde, bilimsel hipotezlerin geçerliliğini sağlamak için daha büyük deneysel kriterleri desteklemeye hizmet ederler. Yani, isterse sezgi, çene çalma, rüyalar, fanteziler, ya da sistematik düşünce yoluyla olsun, bilim insanlarının hipotezlerine nasıl vardıklarına bakılmaksızın, hipotezlerinin bilim dünyasında kabul edilebilir olması için bunları dikkatli bir biçimde formüle edilmiş, deneysel ve mantıksal ispat standartlarına tabi tutmaları gerekir.

Talepkar natüralizmi, gerçeklik ilkesi ve mantıksal tutarlılığı ile bu kriterler, bilim insanlarının laboratuvarların, kütüphanelerin, dersliklerin, konferans salonlarının, kafeteryaların veya yatak odalarının içinde ve dışında ‘nasıl’ davrandığına dair dedikoducu post-modernist ve anti-hümanist anlatılar bir yana, bilimin doğaüstü ve mistik eleştirmenleri tarafından ileri sürülen kriterlerin hiçbirinden aşılması değildir.

Kısacası, sıklıkla kullandığımız ve en iyi ihtimalle ideal bir prosedürü niteleyen *bilimsel yöntem* tabiri, daha uygun olarak *bilimsel kriterler* olarak adlandırılabilir – yani, bilim insanlarının sonuçlarına kişisel yöntemleriyle ulaşırsalar dahi, bu sonuçları sezgisel veya mistik bir şekilde değil, doğrulanabilir tahminler ve gerçekler olarak formüle etmek zorunda olduklarını tanımlayan ispat standartları.

Kuhn, dürüst olmak gerekirse, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’nda bilim insanlarının özel hayatlarını araştırarak kadar kaba değildi. Daha ziyade, bir topluluk olarak bilim insanlarının ‘normal bilimde’, yeni paradigmalarda ve paradigma değişimlerinde anomalileri genellikle nasıl ele aldığını incelemişti. Ne yazık ki, bilim insanlarının çoğunlukla nesnelliğin buzdan ölçütlerine dayanan prosedürle-

ri adım adım takip etmediğini ortaya koyması, bilimsel doğrulama yöntemlerini, hatta gerçek dünyaya dair bilginin kaynağı olarak bilimin bütünlüğünü altüst etmeye yönelik bir literatürün ateşlenmesine neden olmuştu.

Birçok anti-hümanistin, özellikle New Age mistikleri, anti-rasyonalistler, kendinden menkul 'karşı-kültürcüler' ve postmodernistlerin, bilimin gerçekliğin sınırlı yönlerini bile açıklama kapasitesini inkâr etmeye yönelik tutkulu çabaları, aslında bilimsel doğrulama *kriterlerinden* ziyade, bilim insanlarının *nasıl* bilim yaptığına yönelen şiddetli bir tartışma yaratmıştır. Yani, tartışma, bilim insanlarının çalışmalarını haklı gösteren veya yetersiz bulan nihai kriterler yerine, bilim yaparken iştigal ettikleri 'kişisel yöntemlere' odaklanır. Akıllara zarar derecede bir alakasız çıkarım (non-sequitur) olarak görülebilecek bir ideolojik sıçramayla anti-hümanistler, çoğu kez bu bilimsel davranış kişisel yöntemlerini, bilimin *kendisinin* bir efsane olduğuna dair yüzeysel bir sonuca ulaşmak için kullanmaktadır.

Bu aşırı mantıksız iddiayı ileri süren anti-hümanistlerin, sonrasında bilimi kendi saflarına kattıkları varsayılabilir, zira bilim insanlarına atfettikleri yöntem, kendi alanlarını, çeşitli Taoizm, Budizm ve bir Kaliforniya ve Stonehenge mistisizmleri potpurisini niteleyen entelektüel kaosa tıpatıp benzemektedir.

Bu olgu, belirteyim ki katı bir biçimde Amerikan veya İngiliz değildir; postmodernizm ve 'söyleminin' evi olan Paris'te de yayılabileceği geniş alanlar bulmuştur. Yükselen yıldız Bruno Latour'a göre, bilim insanlarının nasıl davrandığı ve ne keşfettikleri arasındaki karışıklık, postmodernist bir ayaklanma doğurdu. Paris'teki Ecole Nationale Supérieure des Mines'de profesör olan Latour, İngiliz 'sosyolog' Steve Woolgar ile işbirliği içinde La Jolla, Kaliforniya'daki Salk Biyolojik Araştırmalar Enstitüsü'nde bilim insanlarının davranışlarını inceleyen bir 'alan araştırması' – *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts* – gerçekleştirdiğinde, 'antropolog' olarak itibar kazanmıştı.²⁹¹ Latour, Franz Boas'ın ya da Claude Levi-Strauss'un

291 Bruno Latour ve Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, 2. ed. (Princeton: Princeton University Press, 1986): orijinal basım yılı 1979.

zihinsel görünüşü ile bilimsel bir laboratuvarın balta girmemiş ormanlarına girerek, 'saha çalışmasının' çoğunu tamamlamış görünüyordu. Enstitünün bilim insanları ve üyelerini dinleyip ve etkileşimlerini gözlemlemenin yanı sıra, zaman zaman bilimsel araştırmalara yardımcı olmuş ve onlarla mülakatlar gerçekleştirmişti.

Kuhn'un kitabından açıkça etkilenen Latour, tam olarak ne aradığını bulmuştu – yani, bilim insanları da sıradan insanlar gibi davranıyorlar. Enstitünün bilim insanlarını 'kabile' olarak nitelendiren saha çalışmamız, her birkaç dakikada bir deneklerinin eski ve yeni bilimsel makaleler ve yeni bilimsel bulgu söylentileri üzerine görüş alışverişinde bulunduğunu; kısacası, bir kafesteki yetenekli primatlardan farklı olmayan bir şekilde birbirleriyle etkileşime girdiklerini belirtmektedir.

Değerli 'antropoloğumuzun' önemsiz gözlemleri sayıca artınca, 'laboratuvarda yürütülen rutin işin' – sürpriz! – 'bilimsel faaliyetlerin rutin olarak görülen ufak ayrıntılarına' dayandığı, 'düzensiz düzensizliğe' doğru aşağı hareketi fark etmiştir.²⁹² Çok geçmeden, bu doğaya dair gözlemlerine dayanarak, 'bilim insanlarının açıklamalarının [...] tipik olarak araştırma raporlarına sebep olan *faaliyetin* doğasını sistematik olarak gizlediğini' öğreniyoruz.²⁹³ *Sonuçlar* yerine *faaliyet* sözcüğünün kullanılması, bilim insanlarının davranışları, özellikle formel gözlem veya analizlerde aykırılıklarını gizlemeleri hakkında en kötüsünü farzediyor gibi görünmektedir.

Bilim insanlarının iş yerindeki davranışlarına dair çalışmasına ayak uyduran Latour da bilim insanlarının düzenli bir metodoloji uygulama iddialarını yerine getirmediğini ileri sürmek için kuantum sıçraması yapmaktadır. Laboratuvar rutinlerini oluşturan mikro-ilişkisel uzlaşının bir sonucu olarak, olguların 'toplumsal olarak inşa edildiği', *keşfedilmediği* sonucuna varır; *geçerlilikleri* ise toplumsal dünyadaki öznel etkileşimlere, doğal dünyanın gerçekliklerinden (tabii eğer varsa) daha fazla bağlıdır. Bu sonuç, gerçekliğin aslında kaotik olduğunu ve yalnızca düzensiz bilim insanları

292 Ibid.. s. 27.

293 Ibid.. s. 28, vurgu eklendi.

tarafından düzenli şemalar olarak tanzim edilebileceğini ileri süren postmodernist düşüncayı destekliyor görünmektedir.

Böylece öğrenmiş oluruz ki,

bilimsel aktivite 'doğa ile ilgili' değildir, gerçekliği inşa etmek için şiddetli bir mücadeledir. Laboratuvar, bu inşa sürecini mümkün kılan iş yeri ve üretici güçler kümesidir. Bir ifade her stabilize edildiğinde, laboratuvara yeniden girer (bir makine, yazılı/kayıt aygıtı, beceri, rutin, önyargı, tümdengelim, program vb. kılığında) ve ifadeler arasındaki farkı arttırmak için kullanılır. Somutlaştırılmış ifadeye meydan okuma maliyeti inanılmaz derecede yüksektir. Gerçeklik gizlenmiştir.²⁹⁴

Ne yazık ki Latour ve Woolgar'ın kitabındaki çok az şey böylesine kapsamlı bir sonucu destekler, bilim insanlarının görünüşte meydan okumaktan korktukları iddia edilen 'somutlaştırılmış ifadelerden' ziyade, çok daha gizemli bir sonuca varmaktadır. İddialarının aksine, görünüşte 'somutlaştırılmış ifadeler', günümüzde muazzam meydan okumalara tekrar tekrar maruz kalmaktadır ve Latour'un gerçekliğin 'gizlendiği' iddiasıyla açık bir biçimde çelişerek, bilimsel dergilerde nüshalar boyunca öfkeli tartışmalar yürütülmektedir.

Doğrusu, Latour'un saha çalışmasının, bilim insanlarının geliş gidişleri, kaprisleri ve etkileşimleri hakkında dedikodu akışından daha fazlasını ortaya çıkardığını göremiyorum. Yine de 'felsefi' özgüvenle Latour ve Woolgar, çarpıcı bir şekilde göreceli bir hükme varırlar:

Bir biyoloji laboratuvarında olgunun inşasına dair açıklamamız, bilim insanlarının kendileri tarafından üretilenlere göre ne üstün ne de daha düşüktür. Üstün değildir, çünkü 'gerçekliğe' daha iyi erişimimiz olduğunu iddia etmiyoruz ve bilimsel faaliyet tanımımızdan kurtulabileceğimizi iddia etmiyoruz: düzensizlikten bir maliyet karşılığında ve daha önceden mevcut olan düzene başvurmadan düzen inşa edilmesi. Te-

294 Ibid.. s. 243, vurgu eklendi.

*mel olarak, kendi açıklamamız da kurgudan daha fazlası değildir.*²⁹⁵

Postmodernist laf kalabalığından sıyrılan Latour ve Woolgar, çalışmalarının sadece bir kurgu olduğunu kabul etmekle neredeyse gurur duymaktadırlar. Doğal dünyayla ilgili varsayımlarımızı yargılayacak hiçbir kriter sunmadıkları gibi, gerçekliğe dair doğru ifadeleri formüle etmek için ‘daha önceden mevcut olan düzeni’ temel almaktan da mahrum bırakılıyor. Böylelikle, kitabın orijinal yayıncılarını da açıkça kızdıran ve haklı olarak “‘kendi değersizliğini ilan eden’ bir şeyi yayınlama alışkanlığı içinde olmadıklarını’ belirtmelerine sebebiyet veren, süregelen ve çözölemeyen bir soruna mahkûm oluyoruz.”²⁹⁶ Bu yüzden, gözden geçirilmiş baskıda yazarlar, önemli bir kelime oyunu sonrasında, bilimsel ‘yorumların, rol yaptıkları (*perform*) kadar bilgi vermedikleri (*inform*)’ ibaresiyle sonuçlanan bir dipnot eklemişlerdi. Performansı kriter olarak belirleyip bilim insanlarını aktörlere çevirerek, Latour ve Woolgar kibirli bir tavırla, ‘bilim insanlarımızın içinde yaşadığımız dünyayı sergilemekte, bizim onu yapıbozuma uğratışımızdan açıkça daha donanımlı olduğunu’ ifade etmektedir.²⁹⁷

Latour’un bundan sonra sessizliği, cesaretin daha iyi bir yönü olarak bulabileceği düşünülebilirdi, ancak bunun yerine daha da iddialı bir çalışma olan *Science in Action*’a girişti. Burada bilim dünyasını, makaleler, birlikler ve oyunculukların savaşı doğal dünyaya dair güvenilir bir hakikat sunmak için aşılması zor hale gelene kadar, her beyaz önlüklü katılımcının diğerlerinin ‘kurgu’larını defettiği, herkese karşı bir savaş olarak görmektedir. Bunun sonucu olarak: ‘Bir anlaşmazlığın çözümü, Doğanın temsiline sebebi olup, sonucu olmadığı için, bir anlaşmazlığın nasıl ve neden çözüldüğü-

295 Ibid., s. 257.

296 Ibid., s. 284.

297 Ibid., s. 285.

nü açıklamak için bu sonucu, Doğayı asla kullanamayız.²⁹⁸ Artık sadece bilim değil, doğal dünyanın kendisi de toplumsal bir kurgu haline gelmiştir. Bilimsel savaş alanında sahipsiz topraklarda sıkışmış olan bizler, herhangi bir bilimsel sonucun nesnel geçerliliğini nasıl belirleyeceğimiz hususunda ne yapacağımızı bilmez bir haldeyiz.

Paul R. Gross ve Norman Levitt'in yerinde gözlemlediği gibi, eğer Latour'un bilim kavramını hakikat araştırması olarak değil de bir çatışma çözümü biçimi olarak kabul edersek, 'William Harvey'in kan dolaşımına ilişkin görüşünü, kanın kalpten atardamarlar aracılığıyla yayılıp toplardamarlar yoluyla geri döndüğü için değil, Harvey bir "temsil" inşa edebildiği ve bilim insanlarının uzlaşıları arasında kendine bir yer bulduğu için onu eleştirenlerin görüşlerine baskın geldiğine inanmalıyız!'²⁹⁹

Latour'un bilime dair postmodernist 'analizinin' çoğunda, bilimin doğal dünyayı anlama yeteneğini yâdsıma çabasında, fakat belki de aklın kendisinin geçerliliğinin yadsınmasında kararlı olduğu görünmektedir. Bilimi bu şekilde hor görme, özellikle yirminci yüzyıl sonlarında savunmasız olduğu görünen amaçsız zihinler için bir sonuç olarak kolaylıkla teizme kayabilir.

Bilim karşıtı literatür, incelikli kategorize edebilmek için nispeten çok çeşitlidir. Karışık mesajları ve çeşitli kesimlere hitap etmesi göz önüne alındığında, bu mesajların çoğu, kitaptan kitaba, bölümden bölüme, hatta sayfadan sayfaya kadar büyük ölçüde çelişkilidir. Bazı feministler, cebirden biyolojiye kadar her şeyi komik-

298 Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), s. 258.

299 Paul R. Gross ve Norman Levitt, *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1994), s. 58. Bu kitabın başlığında *akademik* sözcüğünün vurgulanması gerekir; sırasıyla bir biyolog ve matematikçi olan yazarların hiçbirisi, solun 1990'ların rahatı yerinde postmodernist mutasyonlarına karşı usandırıcı bir saldırıda bulunuyor gibi görünmemektedir. Buna karşın, Amerikan akademisindeki sahte-'solcu' postmodernistlerin ahmaklıklarına tepki olarak, eski bir radikal ekolojist olan, şimdilerde ise kapitalizmin bir apolojisti Martin Lewis'ten dahi övgüyle söz ederek, muhafazakâr pozisyonlara sürüklenmektedir.

lik sınırında cinsiyetleştirmeye çalışmışlardı. Teist erkek ve kız kardeşleri bilimi insanlığın 'büyüsünün bozulmasının' kaynağı olarak açıkça kınıyor olsalar dahi, spiritualistler ve mistikler bilimi büyük ölçüde dini amaçların hizmetine sokmaya çalıştılar. Diğerleri de bilimin ne olduğunu, bilimin genellikle silah teknolojisi ve emek sömürüsü gibi açıkça yıkıcı nitelikteki amaçlar için kullanıldığı gerçeğiyle karıştırmaktadır. Epistemolojik anarşistler de bu eleştiri zemininde yer alarak, bilimin herhangi bir geçerli akılcı zemine sahip olduğunu yadsıyor ve daha kaotik olanın daha iyi olduğu düşüncesiyle kaos sınırlarında dolaşan entelektüel bir 'liberalliği' destekliyorlardı.

Bilimi cinsiyetleştirmeye çalışan feministler arasında retorik, sıklıkla gözlemin yerini alır ve sezgi hemen hemen erkeklerin etkilendiği, bu dünyaya ait olmayan bir bilgelik kaynağı olarak övülmektedir. Örneğin Maryanne Campbell ve Randall K. Campbell-Wright, mevcut cebirsel çalışmaların ötesinde bir ilerlemeyi içermeyen, ancak muhtemelen 'cinsiyet stereotipleri' içeren ve 'matematiğin, doğası Öteki tarafından fethedilmeyi arzu eden bir kadın olarak tasvir edildiği' üniversite cebir kitaplarındaki problemlerin yeniden ifade edilmesini talep ettikleri bir 'feminist cebir' çağrısında bulunmuşlardı. Sağlaması için, öğrencilerin 'Tom ve Debbie'den' ziyade, lezbiyen bir çift olan 'Sue ve Debbie'nin' yeni evlerini nasıl finanse edeceğini hesaplamaları istenmelidir. Ders kitabındaki soruların bu minvalde yeniden yazılması, kadın öğrencilerin cebire daha fazla ilgi göstermelerine neden olup olmayacağı tartışılabilir; ama kadın isimleri kullanmanın, aksi halde kadınların isteksiz olduğu mantıksal problemleri çözme konusunda kadınları cezbedebileceğini varsaymak, kadınları alçaltıcı tavrından azade değildir.³⁰⁰

Tamamen kadınlara ait düşünme, yaşama, hissetme ve anlama biçimleri hakkında artık oldukça geniş olan literatür, Viktorya dönemi erkekleri ve eskilerin aile liderlerinin kadınlara yönelik bakış

300 Mary Anne Campbell ve Randall K. Campbell-Wright: 'Toward A Feminist Algebra', Mathematical Association of America'ya sunulan tebliğ (t.y.); aktaran Gross ve Levitt, *Higher Superstition*, s. 120.

açısına benzer bir şekilde, kadınların aşırı duyarlı varlıklar olarak görünmesine neden olabilmektedir. Kadınları bir gettoda tecrit etmek yerine, kabiliyetlerine dair bu geleneksel pederşahi imaj bütünüyle dağıtılmalıdır. Rahatsız edici olan şey, çok fazla sayıda kendinden menkul 'feministin' sadece bu güncellenmiş Viktorya stereotiplerine imkân vermekle kalmaması, aynı zamanda onları göklerle çıkarmasıdır!

Örneğin, Biyoloji ve Toplumsal Cinsiyet Çalışma Grubu'nun dokuz ortak yazarı, memeli döllenmesinin bilimsel tasvirlerini cinsiyet yanlı olarak görmektedir. Sonuçta sperm, aktif olarak resmedilmektedir, yumurta ise sırtüstü ve pasiftir. Bu erkekleşmiş biyolojide, çalışma grubu şöyle gözlemlemektedir: 'Dölleyici sperm, diğerleri ölürken hayatta kalan bir kahraman, bir asker, bir çelik parça, başarılı bir sevgili ve yumurtada hareketin sebebidir. Yumurta ise pasif bir kurban, bir fahişe ve nihayetinde yerine getirilmesini arzuladığı duyguları tatmin edilen uygun bir hanımefendidir.'³⁰¹ Bu tür yorumlar, dogmatik feministler ile eril dünya arasındaki kavgayı, *kurban* ve *fahişe* gibi sıfatların absürtleştiği ve aslında anlam olarak ucuzlatıldığı sitolojik (hücrebilimsel) düzeye indirir. Patriyarkanın jinekolojiye indirgenmesi aslında daha önceki dönemlerde gerçekleşmişti, ancak bu tür görüşler ortadan kalkalı uzun zaman olmuştur ve bunların kalan kısımları da ciddi bir saldırı altındadır. Gerçekten de, Amerikan tıp fakültelerinde artık yeni öğrencilerin çoğunluğu kadındır. David Freeman'ın *Discover*'ın Haziran 1992 sayısında belirttiği gibi, 'kaçmak için çabasına rağmen [bir sperm hücrecini] sıkıştıran' ve sonrasında içine 'çeken' 'saldırgan bir yumurtanın' kimilerinin tecavüzle kıyaslayabileceği hareketlerini öğrenme konusunda da kadınların rahat olacaklarını düşünmek zordur.

Fizik ve kimyayı cinsiyetleştirmeye yönelik girişimler de aynı derecede saçmadır ve süreç içinde ciddi disiplinler olarak geçerliliklerini azaltmaktadır. Bu girişimler genellikle epistemolojik zeminde yapılır. Bazı feminist ideologlar, mekanikçi, 'sözmerkezci' ve nö-

301 Ibid., s. 120.

rolojik olarak oldukça duygusuz olan erkeklerin aksine, kadınların kozmosu anlamak için daha derin, daha organik, sezgisel ve nörosensitif donanıma sahip olduklarını savunmaktadır. Buna göre kadınlar, fiziksel gerçekleri, karşı cinslerine yabancı olan içgörüyle kavrarlar. Bu görüşler, eski zamanlara dayanan Hermetik ve Gnostik ‘bilgeliliğin’, okültün, büyü ve mistik düşüncelerin yeniden değer kazanmasına katkıda bulunmuştur.

Carolyn Merchant’ın *Doğanın Ölümü: Kadın, Ekoloji ve Bilimsel Devrim* (*Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*) başlıklı kitabı, bu ilgiyi canlandırmak için son zamanlardaki herhangi bir kitaptan daha fazlasını yaptı.³⁰² Bilimin, endüstriyel kapitalizmin ve modern patriyarkanın yükselişinin tarihsel olarak daha kadın odaklı, doğa dostu bir kültürün gerilemesiyle birlikte gerçekleştiğini anlatan Merchant, daha ‘kadınsı’ ve ‘ekolojik’ bakış açıları arasında yer alan bilim öncesi kozmolojilere yönelik güçlü eğilimler sergilemektedir. Merchant’tan öğrendiğimiz şey, ‘Bilimsel Devrim’, “doğa üzerine [bir] iktidar” ideolojisi, birbiri yerine geçebilen atom ve insan uzuvlarının ontolojisi ve onun [birinci doğanın] en içteki sırlarına “nüfuz etme” metodolojisidir.³⁰³ Böylelikle birinci doğayı *bilmek*, doğal dünyanın ‘sırlarını’ ‘araştırmak’, insanlığın ve birinci doğanın geri kalanı için fayda sağlayabilecek keşifler olması bir yana, bu eylemler keşiften çok tecavüz gibi bir girişim haline gelir.

Bu piyesin kötü karakterleri ve kahramanları vardır – ve kitap, hatırı sayılır ölçüde kaçamak ifadelerle, bu görüşlere dair güvenilmez yorumlar getirmektedir. En nam salmış kötü karakteri ise ekofeminizmin jargonunu kullanırsak, teknolojiye ve ‘Dünya’nın tecavüzüne’ odaklanan, ‘bilimi’ temelde şeytani olan Francis Bacon’dur. Merchant, yirminci yüzyılın sonlarında üstünlük sağlayan bir noktadan, Engizisyonun işkencelerine maruz kalan bir cadı misali, kadınsı bir ‘Doğanın’ ‘sırlarını’ ‘gasp etme’ arayışında olan, bir kadın düşmanı olarak Bacon’ı yapıbozuma uğratar. Eğer Bacon’ın bilim-

302 Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (San Francisco: Harper & Row, 1980).

303 Ibid., s. 295.

sel deney çağrısı, cadılara yönelik otomatik olarak devreye sokulan işkenceyle karışır, bu görüşün gerçekten desteklenebileceğinden şüphe duymamız gerekir; zira Kıta Avrupası'ndaki cadılığı yargılayanların aksine, Bacon'un zamanındaki İngilizler, cadılıkla suçlanan kadınları veya erkekleri otomatikman işkenceye maruz bırakmamıştı, ancak bu Merchant'ın kitabının büyük bir okuyucu kitlesinin, Bacon'ı arketip bilim insanı-kadın düşmanı olarak tanımlamasını engellemedi.

Bacon, açlık, batıl inanç, acımasızlık, muazzam bir ölüm oranı ve yeomanların ekonomik olarak mülksüzleştirilmesi ile mahvolmuş halde bir İngiltere'de yaşadı; ütopyası Yeni Atlantis'te (*The New Atlantis*) açıkça ortaya koyduğu *nihai* amacı da iyi bir gerekçeyle, teknolojik ilerlemeler ve bilimin tekniğe uygulanması neticesinde yaşam koşullarının iyileştirilmesi ile sonuçlanabileceğini umduğu sorunlar olarak, yoksulluğun ve erken ölümün kaçınılmazlığının azaltılmasıydı. Bunların hepsi, *The Death of Nature*'da, çok az yer alır. Ayrıca Merchant'ın kahramanlarından Paracelsus'un, kadınları açıkça küçümseyen hevesli bir kadın düşmanı olduğu gerçeğinden de söz edilmez.

Bugün, birçok önemli feminist düşünce, bilim *olarak* bilime ve aslında 'erkeksi' akıl biçimlerine karşı çıkmaktadır. Bu mesaj sadece, kadına özgü benzersiz bilme biçimlerini icat etmeleri ve doğuştan 'organik bilgeliğe' sahip olmaları gereken, hormonal kaynaklı duyguların beyinsiz birikimi olarak geleneksel pederşahi kadın imgesini tekrarlamaz, aynı zamanda feminizmdeki bu eğilimler doğrudan akılcılık karşıtlığını besler. Çoğu Amerikan üniversitesinde kadınlar, bilimsel keşifler ve akılcılığın uygulamaya konabileceği ahlaki ve toplumsal olarak faydalı kullanımlar ile ilgilenmeleri gerektiği düşüncesinden yoksun bırakan bir şekilde telkin edilmektedirler. En az bu denli rahatsız edici olan ise bilimin anti-hümanist ve postmodernist imgelerinin artık, geçmiş yıllarda *bilimsel* ve teknolojik ilerlemelerin akılcı bir toplumda insan özgürlüğünün hizmetinde olacağına ve teizmi ve batıl inancı zayıflatmak için kullanılacağına yönelik derin inançla, bu gelişmeleri hevesli bir biçimde müjdeleyen Sol'un kalıntıları ile ilişkilendirilmesidir.

Bilime yönelik itirazın günümüzde bu kadar şahlanmış olması, birçok mistiğin yirminci yüzyıl bilimini çeşitli teizm veya spiritüalizmlere uygun hale getirmeye çalışmasını engellemedi.

Bu tür girişimler arasında, en azından kitap satışları açısından belki de en başarılı olanı, Fritjof Capra'nın *Fiziğin Taosu*'dur (*Tao of Physics*).³⁰⁴ Modern fiziğin mistisizme, özellikle de Doğu türlerine ne kadar uygun olduğunu ortaya koyan kitap, 1975'te yayımlanmasından bu yana milyonlarca okura ulaşmıştır. Bilim insanları – en azından Viyana Üniversitesi'nden doktorası bulunan ve dünya çapında saygın kurumlarda araştırma yapmış olan Capra – bilim konusunda yanılığa düşmemelidir. Yine de Latour'un gösterdiği gibi, onlar da insandır ve kafaları güvenilir gerçeklerin yanı sıra tuhaf düşüncelerle de dolu olabilir. Bu nedenle, (atom bombasının 'babası') Niels Bohr J. Robert Oppenheimer'in ve (Nazi askeri projeleri ile ilişkisi henüz netleştirilmemiş olan) Werner Heisenberg'in modern fizik ile Doğu dinleri arasında yakınlık olduğuna inandığını öğrenmemiz bizi şaşırtmamalıdır. Einstein, Spinozist türden bir panteist ve birçok Nobel ödülü sahibi, Nazi 'tinselliğinin' destekçileriydi. Bu parlak bilim insanları bazen bize bilimle ilgili hiçbir şey söylemeyen ideolojik çaylaklar oluyorlardı.

Fritjof Capra, örneğin, bir mistiktir. Çalışmasının belirtilen amacı,

modern fizik kavramları ile Uzak Doğu'nun felsefi ve dini geleneklerindeki temel fikirler arasındaki ilişkiyi incelemektir. [...] Yirminci yüzyıl fiziğinin iki dayanağı – kuantum teorisi ve görelilik teorisi – bizi, dünyayı bir Hindu, Budist veya Taocu'nun gördüğü şekilde görmeye zorlamakta ve submikroskopik (mikroskopla görülemeyecek kadar küçük) dünya fenomenini tanımlamak için bu iki teoriyi birleştirmeye yönelik yakın zamanlı teşebbüslere baktığımızda, benzerliğin nasıl güçlendiğini göstermektedir: tüm maddelerin oluştuğu atom altı parçacıkların özellikleri ve etkileşimleri.

304 Fritjof Capra, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism* (Berkeley: Shambhala, 1975)

Aslında, Capra parçacık fiziği ve mistisizm arasında geniş çapta benzerlikler bulur: ‘Modern fiziğe paralellikler sadece Hinduizm’in *Vedalarında*, *I Ching*’de veya Budist *sutralarda* değil, aynı zamanda Heraklitos’un *Fragmanlarında*, İbn Arabî’nin Sufizminde ya da Ya-qui büyücüsü Don Juan’ın öğretilerinde de görülmektedir.³⁰⁵

Eğer Capra, kapsamlı genellikleri de göz önüne alındığında kuantum ve görelilik teorisini, birçok varyasyonu, nüansı ve özgüllüğü olan geniş kapsamlı mistik ideolojiler dizisiyle birleştirmede *başarısız* olsaydı, bu bir mucize olurdu. Modern fizik, gerçekte, sağduyulu algıyı küçümsemektedir ve Capra’nın atıf yaptığı mistisizm destekçileri de şaşırtıcı benzerlikleri övmeye tamamen hazırdır. Tıpkı mistikler gibi, fizikçiler de ‘artık gerçekliğin kıyaslanamaz bir deneyimi ile uğraşıyorlar’ (her ne kadar sofistike teknik ekipmanlarla olsa da).³⁰⁶ Ve mistikler gibi, fizikçiler de genellikle evreni ‘gözlemciyi her zaman temel bir şekilde içeren dinamik, ayrılmaz bir bütün’ olarak ‘deneyimliyorlar’ (farklı organizasyon düzeylerinde olsa da).³⁰⁷

Hinduizm, Budizm, Çin öğretisi, Taoizm ve Zen gibi çeşitli Doğu dinlerini sıraladıktan sonra, Capra bizi parçacık fiziği ve görelilik fiziğinde zengince formüle edilmiş hakikat veya keşifleri, Doğunun mistik metinlerinden – içgörülerden ziyade metafor olsalar dahi – alıntılarla eşleştirdiği ‘Tüm Nesnelerin Bütünselliği’, ‘Karşıtlıklar Dünyasının Ötesinde’ ve ‘Kozmik Dans’ başlıklarına geri götürmektedir. Bu eklektik karmaşada, Doğu bilgeleri, çoğu din eğitmeninin kehanetlerin gerçekleşmemesine önlem olarak genellikle lafı dolandıran ve dolaylı anlatımlarına benzer şekilde, çoğu zaman çoklu anlamlara sahip olan muğlak ifadelerle konuşmaktadır. Bu esnada Batılı fizikçiler ise teori ve keşiflerinin, matematiksel formüller ve deneysel bulgulara dayalı *akılcı* açıklamalarını sağlama gayretinde görünüyordular. Tao’nun, ‘İnsan dünyanın yasalarına uyar; / Dünya göğün yasalarına uyar; / Gök Tao’nun yasalarına uyar; / Tao ise içsel doğasının yasalarına uyar,’ öğretisi takipçilerine yardımcı

305 Ibid., s. 18-19..

306 Ibid., s. 51.

307 Ibid., s. 81.

olabilir, ancak modern fiziğin gözlemlerini anlamalarına pek yardımcı olmayacaktır.³⁰⁸ Daha sonra, 1982'de yayımlanan Capra'nın Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası (*Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*) isimli kitabı ise psişik rahatsızlıklarımız için geçici bir çare teşkil etmeyen hiç değilse bir fikir bulmanın zor olduğu, birbirleriyle ilişkisi tartışmalı olan bilgi alanlarının bir buketi olarak modern fiziği, Prigogine'in tüketimli yapılar teorisini, 'bütünsel' sağlığı ve güneş enerjisini eklektik olarak birleştiriyordu.

Elbette modern bilim, ilerleyişine uygun yerli teolojiyle uzlaştırılmaya çalışılabilir. Böylece: 'Klasik bilimin çöküşü ve modern fiziğin yükselişi,' James W. Jones'a göre, 'yeni bir doğa teolojisi için olanak sağlamaktadır.' Ve Jones'un dediği olursa, bu intikam dolu bir teoloji olacaktır.

*Fiziksel dünya, maddi olmayan tanrısal Ruh'tan kaynaklanır ve ortaya çıkar; fiziksel dünyayı oluşturan olayların aldığı biçimler Tanrı'nın takdiridir; evren çeşitlilikte bir birliktir. [...] Tanrı'nın içkinliği, Ruh'un madde içindeki varlığıdır; aşkınlığı, evrene sahip olduğu biçimi (belirli simetrilerin uygulanmasıyla) verme ve kainatın olaylarını kaotik ya da keyfi bir şekilde değil, fakat birçok olasılıktan yalnızca birinin gerçekleştiği, özgür ve dikkatli bir seçimin ürünü olarak meydana getirme özgürlüğüdür.*³⁰⁹

Bütüne bakıldığında, Jones evrenin çeşitliliğini vurgulamaya istekli olmasına rağmen, Spinozacı eğilimler gösteren bu İsa-bilim çalışması, Capra'nın evrenin birliği hakkındaki tezi ile açıkça hemfikiridir. Daha bariz bir şekilde Hristiyan ve açık bir şekilde bilim karşıtı olan Philip Sherrard bize, 'insanın bilmeye dair egemen yetisi veya aracı akıl değildir ve [...] dolayısıyla bilgisi, rasyonel alanla sınırlı değildir' uyarısında bulunur. Akla ek olarak, insan sahip olduğu 'rasyonelüstü yeti veya organ aracılığıyla, tanrısal varlık ile doğ-

308 Ibid.. s. 289.

309 James W. Jones. *The Redemption of Matter: Toward the Rapprochement of Science and Religion* (Lanham, MD, and London: University Press of America, 1984), s. 131-2.

rudan komünyona katılma, doğrudan tinsel ya da metafizik gerçekleri deneyimleme ve her şeyin hakikatini ya da doğasını bilme kabiliyetindedir.³¹⁰

O zaman nerede hata yaptık? Neden ‘rasyonelüstü yetilerimizi’ kullanıp, ‘tanrısal varlık ile doğrudan komünyona katılma’ ve gerçekliği doğrudan deneyimleme konusunda başarısızlığa uğradık? Elbette burada sorumlu tutulan gizli, sinsi tehlike, ‘tüm zihinsel bakış açımızın radikal bir şekilde yeniden şekillendirmesini var-sayan “modern bilimdir”. Varlığa yönelik yeni bir yaklaşım, doğaya yönelik yeni bir yaklaşım, kısaca yeni bir felsefe içerir.’ Böylece bilimin, ‘insanlığın büyük bir atılımını, olağanüstü bir ilerlemesini, hatta çağımızın gelmesinin bir işaretini temsil ettiğine’ inanmaya yönlendirildik.

Fakat artık, ‘[bilime] teslimiyetimizin sonuçlarını görmeye başlıyoruz – ve bu sonuçları ancak şimdi görmeye başlıyoruz’ – yani, tanrısal ve doğal olanla doğrudan iletişimi kaybetmemiz ve ‘çok emin olamamamız’. Bu talihsizliğin ‘meyveleri’ arasında, ‘herkesin görebilmesi için açık, dayandığı felsefede de örtük olarak, insanın ve kendi adına kurduğu toplumun insandışılaştırılması vardır.’³¹¹ Vurgulamak gerekir ki Sherrard, bir Chautauqua çadırında Kutsal Ruh adına dans eden bir dindar ya da bir televangelist değildir; küçük kitabının yarısından fazlası, King’s College, Londra Üniversitesi’nde, saygınlık, otorite ve entelektüel dürüstlük üzerine verdiği derslere dayanmaktadır.

Ne var ki, oldukça belirgin akılcılık karşıtlığı ve metodolojik anarşizme verdiği destek, düşünce dünyasında kaosa yönelik zafer şarkılarından çok az daha fazlası olan aşırı rölativizmi ile Paul K. Feyerabend’i hesaba katmadan bilim ve sancıları hakkında hiçbir tartışma tamamlanmayacaktır. Bilerek olsun ya da olmasın, Feyerabend evrensel etik bir nihilizmin öncüllerini kurmuştur. Bundan

310 Philip Sherrard, *The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science* (Ipswich, Suffolk: Golgonooza Press, 1987), s. 53.

311 Ibid., s. 63-4.

dolayı, çalışması görünürde ‘bilimsel yöntem’, hatta bilimsel kriterler için umutsuz bir çıkmazı simgeleyecekti.

Feyerabend’i kamuoyu önünde bilinir hale getiren kitap, 1975’te yayımlanan *Yönteme Karşı (Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge)*, bilimsel gerçekliği belirlemeye ve geçerliliğini değerlendirmeye yönelik *her türlü* yöntem ve kriterlerin ‘radikal’ eleştirisini ilerletir.³¹² Feyerabend bilimsel yöntem, bilimsel araştırmaya karşı olduğundan daha fazla karşı değildir. Ama doğal dünya hakkında gerçekliğin tekil kaynağı olduğu iddiasına meydan okumaktadır.

Feyerabend’in, bilimsel kriterlerin yer alabileceği veya alamayacağı diğer bilgi edinme yollarını *ciddi* olarak araştırması halinde, özünde bu meydan okuma itiraz edilebilir ya da olağandışı olmayacaktır. E. A. Burtt’ün 1923’te yayımlanan *The Metaphysical Foundations of Modern Science* başlıklı çalışması, metafizik varsayımlarını açıklık ve sorumlulukla ortaya çıkaran erken dönem biliminin örneği olmayı bugüne kadar sürdürmektedir.³¹³ Benzer şekilde, çeşitli evrim felsefesi okulları, çoğu bilim insanının benimsediği büyük ölçüde niceliksel yaklaşımlara nazaran doğal dünyaya niteliksel yaklaşımları araştırmıştır – bu, fiziksel bilimlerin yaptığı büyük katkıları reddetmemektedir.

Ayrıca, bilim insanların üzerinde durduğu araştırma alanları veya bunları incelerken benimsedikleri stratejiler üzerinde toplumun büyük bir etkisi olmadığını da öne sürmek istemiyorum. Tam tersine: bilim insanları, laboratuvarlarında toplumsal yaşamdan tamamen soyutlanmış asosyal varlıklar değildir. Örneğin, on altıncı ve on yedinci yüzyıl İtalya’sında bir inceleme alanı olarak mekaniğe gösterilen büyük ilgi, Leonardo da Vinci’nin defterleri ve mektupları ortaya koyduğu üzere, Akdeniz toplumunun artan makine ihtiyacından, topun isabeti için top mermisinin yörüngesine dair daha

312 Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (London: New Left Books, 1975). Türkçesi: *Yönteme Karşı*, Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı, 1999.

313 E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (New York: Doubleday Anchor Books, 1923).

bilgili olma ihtiyacından ve daha sağlam savunma yapıları kurma ihtiyacından ayrı tutulamaz. Benzer şekilde, on dokuzuncu yüzyılda biyolojik evrim teorilerinin gelişimi de sadece Lamarck tarafından değil, Hegel tarafından da ortaya konulmuş olan fenomenlere dair daha gelişimsel bir yaklaşımı teşvik etmiştir. Bunun yanı sıra, sosyal Darwinizm ve adi versiyonlarının kanıtladığı üzere, bilimsel teorileri içeren toplumsal kullanımları da göz ardı edemeyiz.

Ayrıca bilim insanları da kendi dogmalarına karşı bağışık değildir. Ancak bilimsel kriterler, bilim insanlarının hipotezleri nasıl formüle ettiğine *bakılmaksızın*, hâlâ *deney* ve *kanıt* gerektirmektedir. Bilim insanlarının hipotezlerine nasıl vardıkları psikolojik inceleme için ilginç bir konudur, ancak hipotezlerinin doğrulanıp doğrulanamayacağı ya da bilim insanlarının *olgular* yerine boş yanılsamalarla uğraşıp uğraşmadığı hakkında hiçbir belirleyici etkiye sahip değildir.

Feyerabend bu temel meselelerin zeminini radikal bir biçimde değiştirir. Belli bir hipotezi formüle etmek için sabit bir yol olmadığını göstermeye çalışsa da – ki bu kendi başına oldukça bayatlamış bir meseledir – bir kanıtın *neden* diğerine tercih edildiğine dair açıklaması çoğunlukla keyfidir. Bilim, her türlü fikir için bir oyun alanı haline gelir. Bu alan çok yaratıcı olabilir, ama övdüğü anarşik bir ‘fikirler pazarında’, kristal küreyle geleceği gördüğünü iddia eden bir kâhin, bir falcı ve okült açıklamalar sunan bir şaman, bir olgunun dikkatlice gerekçelendirilmiş açıklamasını ve doğruluğuna dair kanıt sunan bir bilim insanından prensipte farkı yoktur.

Gündelik hayatın sıradan dünyasında, bir binanın çelik iskeletinin inşasında kullanılan trigonometriyle mistik numerolojiyi yer değiştirmek felakete yol açacaktır. Bir yaklaşımın doğruluğuna karar vermek için bu yaklaşımı uygulamak ve getirdiği sonuçlar gibisi yoktur. Kuşkusuz, araştırma ve bilgiye dair geniş alanlar, evrenin kökeni ve yapısı ve kuantum mekaniğindeki problemler gibi büyük miktarda spekülasyon içerir. Ama eğer bir kristal küre kâhininin sezgileri ile akılcı inceleme eşit derecede geçerli ‘yöntemler’ ise, akıl yürütmenin kehanete kıyasla özel bir iddiası olmaz. Mesela Feyerabend’e göre, Haham Akiba’nın ‘ekstatik transı’, ‘yaşam

tarzını gerçekliğin bir ölçüsü olarak kabul etmeye karar verdiğimizde *özgün gözlemler* sunar ve zihni de seçilmiş gözlemlerin ona söylediği gibi adeta kendi bedeninden bağımsızlaşmaktadır.³¹⁴

Bu, doğrusu çok şeyi kabul etmektir, özellikle de *herhangi bir* ‘yaşam tarzını gerçekliğin bir ölçüsü olarak’ kabul etmeye karar verdiğimizde, herhangi bir görüşü doğrulayabilen bir Nietzsche’ci perspektivizmdir. Örneğin, Torquemada’nın ‘yaşam tarzını gerçekliğin bir ölçüsü olarak’ kabul ettikten sonra, İspanyol Engizisyonunun da ‘özgün gözlemler’ ve sonuçlar sunduğunu söylemek, bu akıl yürütme çizgisinin karikatürü olmaktan çıkar. Aslına bakılırsa, Feyerabend’in radikal rölativizmi göz önünde bulundurulduğunda, hangi gözlemlerin özgün olduğunu ve hangilerinin olmadığını söyleyen kimdir?

Bilimin ‘başarılı olduğu’ söylendiğinde, Feyerabend solgun bir ifadeyle ‘sıklıkla başarısız olur ve pek çok başarı öyküsü, gerçekler değil, söylentilerdir’ cevabını verir.³¹⁵ Bu Feyerabend’ci hokkabazlık, görünüşe göre baş edemediği bir problemin – yani, ne yazık ki diğer kendinden menkul ‘disiplinlerin’ çoğu için geçerli olmayan bir şekilde, *işe yaramayan* bir bilimin, nihayetinde, çoğu zaman da çabucak gözden çıkarılmasının – basitçe yanından dolaşır.

Feyerabend, bilimin doğru olduğunda, geçerliliğini korumak istiyorsa *pratikte işler olması gerekliliğine* dair bize hiçbir şey söylemeyen düpedüz bir safsata biçiminde ‘bilimin verimliliğinin, bilimsel geleneğe ait kriterler tarafından belirlendiğini ve dolayısıyla tarafsız yargıçlar olarak görülemeyeceğini’ öne sürerek, çok fazla bir şeyi açıklığa kavuşturmaz. Feyerabend’in saygıdeğer bilge örneğini tekrarlarsak, bu gözlem, Haham Akiba’nın görüşlerinin, ‘yaşam tarzını gerçekliğin bir ölçüsü olarak kabul etmeye karar verdiğimizde’ neden güvenilir olarak görülmesi gerektiğini merak etmemizi sağlamalıdır. Eğer Stalin’in ya da Hitler’in ‘yaşam tarzını gerçeklik’ ola-

314 Feyerabend, *Against Method*, s. 190.

315 Paul Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso, 1987), s. 296. Türkçesi: *Akla Veda*, Çev. Ertuğrul Başer. İstanbul: Ayrıntı, 1995.

rak kabul edersek, kim hangi zeminde Gulag'ın dehşetinden ya da Auschwitz'in canavarlıklarından şikâyet edebilir?

Kurnaz bir biçimde, Feyerabend kendini alenen ciddiye almayı reddederek eleştirel değerlendirmeden kendini muaf tutar. *Yönteme Karşı*'nın ana şiarı (yazarın ifadesinde), 'her şey uyar (gider)' olarak özetlenebilir. Bu şiar görünüşe göre, Feyerabend'in 'sabit bir yöntem ya da sabit bir *rasyonalite* kuramı fikri, çok naif bir insan ve toplumsal çevre anlayışına dayanır' şeklindeki düşüncesini, militanca ifade etmeyi amaçlar.³¹⁶

Yine de *Yönteme Karşı*'nın da kendine ait belirli bir 'metodolojisi' vardır: Feyerabend'in genellikle eleştirilerini yönelttiği görüşleri fazlasıyla abartan bir metodoloji. Feyerabend'i rahatsız eden 'sabit' yöntemler ve 'sabit' rasyonalite kuramları, bizi inandırmaya çalıştığı gibi bilim insanlarının ve rasyonalistlerin akıllarında hiçbir şekilde 'sabit' değildir. Bilim ve akıl, farklılık ve değişime olağanüstü derecede açık olmuştur: Fanatik dogmatizm ve batıl inançtan muzdarip bir tarihte en özgürleştirici güçler arasında olmuşlardır. Gerçekten de Feyerabend, bilimsel *yöntemde* görünüşte dokunulmaz olan ama fiili araştırma esnasında çiğnenen 'sabitliklerle' uğraştığında, değersiz argümanları çürütür; ancak bu durum, hakikatin nihai belirleyicisinin kanıt olduğuna dair bilimsel *kritere* hiçbir şekilde meydan okumamaktadır.

Feyerabend'in 'yöntemi' de kendi başına toplumsal etkilerden arınmış değildir. Aslına bakılırsa 1970'lerde, 'karşı-kültürün' büyük bir kamusal onayla kişiye özgül davranış ve irrasyonalizmi absürtlük noktasına taşıdığı Feyerabend'in ABD'deki akademik yaşam alanı Kaliforniya Berkeley'de, hemen hemen her şey 'gidiyordu'. Bugün, doğrusu, bir kitapçıyı ziyaret eden ya da bir 'telemistiğin' 900'lü numarasını arayan herkesin hızla saptayabileceği gibi, 'her şey uyar' salgın boyutlarında gitmektedir. Feyerabend'in ana şiarı, batıl inançları, Haham Akiba'nın 'ekstatik transını' ve hatta doğrudan şamanizmi – Don Juan'ın Öğretileri'nde (*The Teachings*

316 Feyerabend, *Against Method*, s. 27-8. vurgu eklendi.

of Don Juan) ifade edilen Carlos Castaneda'nın 'gerçeklik' görüşleri gibi – bilimsel kriterler ile eşit bir zemine yerleştirir. Gerçekte Feyerabend'in çalışması, entelektüel tartışma yerine Dadaist retorikle basit 'sabitlikleri' yıkararak, mistik bir ortamda bilimin ve aklın 'yapıbozumunun' toplumsal olarak koşullandırılmış bir açıklamasıdır. Kaliforniya 'sahnesindeki' sosyokültürel değişikliklere fazlasıyla uyum sağlamış bu görünüşte kışkırtıcı çabalar, bilgilendirici olmaktan daha çok sansasyoneldir ve daha kötüsü, çoğu zaman yanıltıcıdır.

Her şeyden önce, Feyerabend oldukça kafa karıştırıcı bir dipnotta ileri sürdüğü üzere, anarşist değildir. Anarşizm 'geçmişte uygulandığı gibi ve gün geçtikçe artan sayıda insan tarafından uygulanmakta olduğu gibi desteklemeye hazır olmadığım özelliklere sahiptir' diye huzursuzca ifade etmektedir. 'İnsanın yaşamı ve mutluluğuna çok az önem verir (bazı özel gruplara ait olanların yaşamları ve mutluluğu hariç); ve tam olarak nefret ettiğim türden Pürten bağlılık ve ciddiyet içerir' – '[Daniel] Cohn-Bendit gibi bazı seçkin istisnalar' haricinde, 'ama onlar da azınlıktalar' diye eklemektedir.³¹⁷

1960'larda ve 1970'lerde Berkeley'de yaşayan ve hermetik bir fildişi kulesinde hapsolmemiş herkes için, 1975'te *Yönteme Karşı*'nın yazıldığı sırada, Yeni Sol ve 'karşı-kültürün' rüzgârıyla sürüklenen bu anarşik ve sıklıkla büyük ölçüde kişiselci olan eğilimlerin tasviri, kaba bir yanılsamadır. Yaşam tarzı anarşistlerinin büyük bir kolu, Michael Bakunin ve Peter Kropotkin gibi ciddi toplumsal anarşistlerin kendi anti-otoriter inançları için talep ettikleri ve kendi ego ve arzularını meşgul eden sosyalist içeriği terk ediyorlardı. Feyerabend'in Cohn-Bendit'e dair görüşü ise diğer taraftan çok naiftir. 'Red Danny'nin' anarşist fikirlere olan bağlılığı her zaman zayıftı ve şu anda yeni ideallerini Alman Yeşiller Partisi'nde bir *realo* ya da partinin pragmatik kanadının üyesi olarak yerine getiriyor. Son olarak, Feyerabend'in gözlemleri ortaya koymaktadır ki 'anti-metodolojik' tekniği sıklıkla, sanki bir fikre dair değerlendirmesi o fikrin geçerliliğini sağlamak için yeterliymiş gibi, *ex cathedra* so-

317 Ibid., s. 21, not 12.

rumşuz yorumlar ve düşünceler üretmekten ibarettir.

Aslında, bir Feyerabend'ci tartışmanın özü, kayda değer ciddiyet ve sorumluluk eksikliğidir. Görünen o ki 'anarşist' olmaktan çok uzak olan Feyerabend, 'herhangi bir ciddi girişimden tümüyle etkilenmeyen', 'insanlar gülümsemekten vazgeçtiğinde kuşkulanın ve bu tavırla yüz ifadelerinin önemli bir şeyin söyleneceği olduğunu gösterdiğini varsayan' *gerçek* bir Dadaisttir. 'Bir Dadaist, değerli bir yaşamın ancak olanı biteni *hafife* aldığımızda ortaya çıkacağına inanır. [...] Bu sebeplerden ötürü, artık *Dadaizm* kavramını' kendi inançlarını belirtmek için kullanmayı tercih etmektedir.³¹⁸ Ne yazık ki, bu günlerde bu girişimleri ciddiye almak için elimizden geleni yapabiliydik, ancak kimsenin takınılan yüz ifadelerini umursaması için bir nedeni yoktur. Aslına bakılırsa Feyerabend'in Dadaist sevimliliği de sıklıkla olağanüstü ve yorucu bir ciddiyetle, doğrusu genel okuyucunun da erişemeyeceği yoğunlukta bir karmaşıklık içinde tırat attığı zaman zayıflamaya başlamaktadır.

Feyerabend'in, fikirler dünyasında vurdumduymaz bir hedonist olduğunu iddia ederken, ısrarla, özellikle de 'sabit' fikirleri eleştirdiği zaman kendisini gerçekten çok ciddiye almamızı istemesi, *Yönteme Karşı'yı* kaplayan paradoksu oluşturur. Feyerabend, aslında, her ikisini de birlikte sürdürmek ister. 'Yönteme' yönelik eleştirileri doğrusu oldukça iddialıdır –ve kusurlu oldukları tespit edilirse, karşılaşacağı zorluklardan kaçınmak için yazarın şımarıkça bir Dadaist örtünün arkasına saklanmasına izin verilemez.

Bununla birlikte, şaşırtıcı bir şekilde, Ptolemaik kozmolojinin Kopernik kozmolojisine ve Aristotelesçi mekaniğin Galileo mekaniğine nasıl ve neden yol açtığına dair sorular gibi *Yönteme Karşı'da* tarihsel önemi olan hemen hemen her şey, Kuhn tarafından daha ciddi boyutta araştırılmıştı. Feyerabend ise bilim insanlarının hipotezlerin formülasyonlarında 'sistematik' olduklarına yönelik geleneksel iddiaların aksine, Kuhn, Latour ve meslektaşlarının yaptığı gibi, dünyaya dair bilgimizi ilerletmek için ellerinden gelen her türlü 'numaraya' başvurdıkları hususunda bizi ikaz etmek için çok

çaba sarfetmektedir.

Dahası, Feyerabend de en az Kuhn kadar psikolojiye yönelmiştir. Kuhn'a yönelik düzeltmeleri ise özünde daha aydınlatıcı olmaktan ziyade, ayrıntılara inildikçe daha baş döndürücü olma eğilimi gösterir. Bilime yönelik bilgisi o kadar seçici ve ezoteriktir ki detaylar hakkında çok şey biliyormuş gibi görünmesine rağmen, bu detaylar yan yana getirilip oluşturdukları genel resim hakkındaki bilgisi, şaşırtıcı derecede az görünmektedir.

Fakat 'Kopernik devrimi' ve türevleri, psikolojinin meselelerine indirgenemez ve Dadaist piruetele (tek ayak üstünde veya parmak ucunda dönüşlere) yer vermez. Galileo'nun Kopernik'çi dünya görüşünü savunması, astronominin halen Kilise ile savaş halinde olduğu ve kendisini teolojik dogmaya karşı kanıtlamaya çalıştığı bir dönemde gerçekleşmişti. Yalnızca 'perspektiflerde' bir farklılığı içermenin çok ötesinde olan bu çatışma, gerçekliğin doğası hakkındaki *olgulara* dair kökten farklı yaklaşımların yanı sıra, bunları belirlemeye yönelik araçlara da karşıydı.

Benzer şekilde, Darwin doğal seleksiyona dayalı evrim teorisini geliştirdiğinde, bilim hala din ve batıl inançlarla savaş halindeydi. Türlerin Kökeni'nin (*The Origin of Species*) ve ardından İnsanın Türeyişi'nin (*The Descent of Man*) yayımlanmasını izleyen fırtına, inanca karşı akılcılığı, yanılsamaya ve her şeyden öte, hakikati saptamanın çelişkili yollarına karşı olguları koymuştu – kısacası, salt geleneğe karşı nesnel inceleme ve doğrulamayı yerleştirmişti. Geçen yüzyılın sonunda bilim kendini gösterdiği zaman ise Kuhn'un devrimci 'paradigma değişimleri' daha az fırtınalıydı; gerçekten de, bilimin henüz kendini hakikat olarak kurmadığı ve Şeytan'ın eseri olarak görüldüğü zamanlarla kıyaslandığında, bu değişimler sıra dışı sakinlikteydi.

Genel olarak, bilimin dinin iddialarına karşı hakikati saptamanın temel bir biçimi olarak ortaya çıkması, yalnızca batıl inançlara ve kültürel barbarlığa doğru gerileme riskiyle küçümsenebilir. Feyerabend'den beklenen ve açıklamak zorunda olduğu şey, bu ilerlemelerin tarihsel eşitsizliğidir; onları sanki toplumsal bağlam veya tarihe sahip olmayan entelektüel eserler gibi incelemesi değil-

dir. Böylece, Galileo'nun karşılaştığı problemleri ve sanki dört yüz yıl önce henüz kabul edilmemiş olan bilimsel kriterler, bugün karşı karşıya kalınan problemlerle karşılaşmış gibi Einstein'ın yaşadığı problemleri 'eşit şartlarda' değerlendirmek, çoktan üstesinden giden tarih ve mücadelelerin parodisini yazmaktır. Bilakis, günümüzde 'paradigma değişimleri' o kadar hızlı gerçekleşmektedir ki kozmolojideki son gelişmelerin gösterdiği üzere, bilim insanları, başka bir paradigmaya olan ihtiyacı doğuracak anomalilerin çoğalmasından önce, yeni ortaya çıkan paradigmayı özümseyecek vakte güç bela sahiptir.

Bir tarihçi olarak, Feyerabend esasen bir postmodernisttir. Verilere yaklaşımında, geçmişi muhtemelen tarihler, olayların neden-sonuç açıklamaları, sınıf tartışmaları ve hatta milliyet sınırları gibi sınır bozucu kısıtlamalardan kurtarmaya çalışan Theodore Zelden'in tarihle olan ilişkisinden farklı değildir. Görece benzer bir şekilde, Hayden White da tarihi, geçmişteki geleneksel olayları günümüzde sadece 'metinler' olarak gören zamandışı bir estetiğe dönüştürmektedir.

Feyerabend'in 'metodolojistlere' karşı diğer şikâyetleri ise basmakalıptır. Nitekim: '[Karl] Popper'in dediği üzere, bilimsel araştırma bir problemle *başlamaktadır* ve *çözerek* ilerlemektedir,' diye bize ciddiyetle ifade eder. Bu ifadenin bir klişe olduğunu görmek için kişinin Karl Popper hayranı olmasına gerek yoktur. Fakat Feyerabend için, Popper'in 'tanımlaması, problemlerin yanlış bir şekilde formüle edilebileceğini düşünmez' – eğer 'her şey uyarırsa,' bunu nasıl biliyor olabilir? – 'zira sonraki görüşlerin var olmadığını iddia ettiği şeylerin ve süreçlerin özellikleri hakkında, herhangi biri bilgi edinmeye çalışabilir' – tekrardan, bundan nasıl *emin* olabilir? 'Bu türden problemler *çözülmemiştir*' dedikten sonra, 'bunlar *çözünmekte* [dissolved] ve meşru araştırma alanından çıkarılmaktadır' diye eklemiştir³¹⁹ – bu da bize bir değerlendirmeden ziyade, daha fazla kelime oyunu sunar.

Aslında, burada Dadaizm bahanelerinin kargaşa stratejisine dair

319 Ibid.. s. 274.

iddia edilen yakınlıkta bile olmayan, belirli oranda bir entelektüel demagoji vardır. Popper'in, problemlerin çözülmeden önce doğru şekilde formüle edilmesi gerektiğini çok iyi anladığından hiç şüphem yok; gerçekten de, Dünya'nın mutlak hızı kavramıyla ortaya çıkan problemler görelilik teorisi tarafından 'çözünmüştür', bu Popper ya da herhangi bir akılcı kimsenin 'problemi' nasıl gördüğüne hiçbir şekilde meydan okumayan bir örnektir.

Feyerabend'in abartılı bir şekilde ifade ettiği gibi, 'ontolojinin değişimlerine [...] çoğunlukla *kavramsal değişimlerin* eşlik ettiğini' öğrenmek, çok çarpıcı değildir.³²⁰ Genellikle bilim tarihinin hem bilinen, hem de neredeyse bilinmeyen figürlerine atıfla üzerinde durulan bu tür klişeler, Feyerabend'in eserleri boyunca bol miktarda bulunur ve uçarı, tasasız ve her daim cazibeli bir Dadaist olduğu iddiasıyla can sıkıcı bir biçimde çelişen kötü yazılmış, çok ciddi, ezoterik ve iç tartışmaların içine serpiştirilmiştir.

Feyerabend'in getirdiği ses ve öfke, bilimi bir şekilde hepimizi baskılayan dar görüşlü bir dogma olarak görmeyi haklı çıkarmaz. Aslında bilim, sonuçlarının çoğu yanlış kullanılmasına rağmen, dogmatik olarak değerlendirilmesine kadar olgusal doğrulanabilirlik ve akılcı tartışma gibi çok şey talep eder. Feyerabend'in, bilimsel sonuçların modern dünyada, özellikle de onu kontrol eden kurumsal ve siyasal güçler tarafından kötüye kullanıldığını söylemeden, bilimin istismarı ihtimaline dair çırpınması, bilim tarihine dair asosyal yorumlamaları kadar amaçsız bir problemi ileri sürmektir. Feyerabend'in bize söylediği gibi, bilim adına sonsuz sahtekârlıkların yapıldığını öğrenmek de haber değildir. Feyerabend'in öne sürdüğü üzere Stalin'in Trofim Lysenko'sunun genetiğin başarısızlıklarına kanıt olması, Himmler'in Josef Mengele'sinin modern tıbbın başarısızlıklarına kanıt olmasından daha büyük kanıt değildir.

Gerçekten de, günümüzde bilim, herhangi bir fikirler bütününe göre heterodoksiye toleransında daha demokratik ve ispat kriterlerinde daha doğalcıdır. Bilimin, insan zihni üzerinde çok fazla baskı kurduğuna dair tüm anti-hümanist şikâyetlere karşı, kökleşmiş bir

320 Ibid.. s. 275.

natüralizme ve özgür fikir alışverişine olan bağlılığında bilim neredeyse tek başınadır. Bilim, modern dünyada demokratik ruhun en erken modern örneklerinden biriydi. İngiltere’de on yedinci yüzyılda ortaya çıkan, Kıtadaki diğer ülkeler ve Amerika’da da hızla oluşmaya başlayan bilimsel topluluklar, genellikle, çalışmalarının yararlılığına ve başarılarının boyutlarına göre herhangi bir toplumsal sınıftan herkese açıktı. Örneğin, sadece bir gözlükçü olarak İngiliz mahkeme heyeti için kalifiye olamayacak olan Van Leeuwenhoek, The British Royal Society’de diğer saygın üyelerle benzer derecede sıcak karşılanmıştı. Burada tartışma daha açık ve özgürdü ve Avrupa dünyasının diğer kurumları düşünüldüğünde, olgular kanaatten daha fazla ciddiyetle kabul ediliyordu. ‘Halk insanı’ Benjamin Franklin, hem bilimsel çalışmaları hem de toplumsal fikirleri için saygı görüyordu ve toplumsal sınıfları ve siyasi inançları ne olursa olsun, diğer bilim insanları tarafından asla küçümsenmemişti. Bu demokrasi ve natüralizmin, nihayetinde müphem bir sezgiden ziyade katı delillere dayanması – bilim gibi ‘duygusuz’, bilimin nesnellik konusundaki iddiasını yansıtır – yine de batıl inançlara, ideolojik tiranlığa ve mistisizme karşı ana siperdir. Tüm toplumsal zorluklarına rağmen bilimin yapısına, ideolojik olarak taraflı ve ‘metodolojik olarak’ ciddiyetten uzak sebeplerle, en azından ‘her şey uyar’ gibi öğütlerle itiraz edilmemelidir.

Bütün bunlar bizi Feyerabend’in temel şikâyeti gibi görünen meseleye getiriyor: Batılı aklın rahatsızlıkları. ‘İnsanın akılcı hayvanlar olduğuna’ dair akılcı iddianın, ‘birçok görüşten yalnızca biri’ olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, şunları ekler:

İnsanların bu maddi dünyaya yakışmayan, dünyadaki yeri ve amaçlarını anlamaktan aciz ve kurtuluş (salvation) gibi ‘ayırt edici bir ihtiyacı’ olan yaratıklar olduğunu söyleyen bir görüş vardır; yine bununla çok yakından bağlantılı, insanın topraktan yapılmış bir tekneye hapsedilmiş kutsal bir işaret, gnostiklerin pek sevdiği bir deyişle ‘pisliğe batmış bir altın zerrisi’ ve iman ederek kurtulmak (liberation) gibi ‘ayırt edici bir ihtiyacı’ olan bir yaratık olduğunu söyleyen bir başka görüş vardır. Ve bunlar baştan aşağı soyut ve ‘kaprisli’ görüşler değildir,

*milyonlarca insanın hayatının bir parçası olmuş ve hala da olmakta olan görüşlerdir.*³²¹

Feyerabendçi dünyada, Don Juan'ın sözde görüşleri ve Haham Akiba'nın ekstatik deneyimleri de dâhil olmak üzere, bu görüşler eşit derecede geçerlidir. Feyerabend'e göre akıl, ciddi olarak veda ettiği birçok gelenekten sadece biridir.

Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*'de (*Science in a Free Society*) gerçekten de: '[akıl] ne iyi ne de kötü, sadece bir gelenektir,' savını ileri sürer; bu, postmodernizmle ilgili itici olan her şeyi ifade eden bir özettir. 'Bu, bütün gelenekler için de geçerlidir – ne iyi ne de kötü, sadece geleneklerdir. Onlar yalnızca başka bir geleneğin bakış açısından bakıldığında iyi ya da kötü (rasyonel/irrasyonel; dindar/dinsiz; gelişmiş/'ilkel'; insancıl/saldırgan; vb) olurlar.'³²²

İyi ve kötüyü ayıramayan bu öznellik ifadesinden sonra, Feyerabend şöyle devam eder:

'Objektif olarak', anti-semitizm ve insancılık arasında seçim yapmak için fazla bir şey yoktur. Fakat ırkçılık bir insanıyetçiye acımasız görünürken, insancılık ise bir ırkçıya boş görünecektir. Rölativizm (eski ve basit Protagoras'çı anlamında), bu duruma dair yeterli bir açıklama getirir. Başkalarını kendi yöntemlerini benimsemeye zorlayan güçlü gelenekler, elbette değer yargılarının ilişkisel niteliği için çok kullanışlı değildir (ve onları savunan filozoflar, bazı oldukça temel mantıksal hatalardan yardım alırlar) ve kurbanlarının da bunu unutmasını sağlayabilirler (buna 'eğitim' denir). Fakat kurbanların daha fazla güç sahibi olmasına izin verildiğinde, kendi geleneklerini yeniden canlandırmalarına izin verildiğinde, görünen üstünlük (geleneğe bağlı olarak iyi ya da kötü) bir rüya gibi unutulup gidecektir.³²³

Etik meseleleri, eşit derecede öznel ve sadece 'gelenek olanlar'

321 Feyerabend, *Farewell to Reason*, s. 301-2. Türkçesi: Paul Feyerabend, *Akla Veda*, s. 346.

322 Paul K. Feyerabend, *Science in a Free Society* (London: New Left Books, 1978), s. 8, vurgu eklendi. Türkçesi: *Özgür Bir Toplumda Bilim*, Çev. Ahmet Kardam, İstanbul: Ayrıntı, 1991.

323 Ibid., s. 8-9.

arasında bir güç oyununa indirgeyen bu sözlerin, artık naif bir rölativizmin bir ürünü olarak kabul edilemeyeceğini belirtmemeye izin verin. Feyerabend'in zamanımızın acımasızlıklarını kınamasına rağmen, bu acımasızlıklar her etik bakış açısını bir zevk meselesine indirgeyen bir sinizme zemin hazırlamaktadır. Bir etik yargının diğeri üzerindeki 'hâkimiyeti', toplumsal olarak olduğu kadar entelektüel olarak da uygulayabileceği iktidara bağlıdır. Jean Baudrillard'ın var olan toplumsal ve kültürel koşullara teslim olması gibi, Feyerabend de anarşist epistemolojisiyle, okurlarını, kendi itirafıyla anti Semitizm ve ırkçılık da dâhil olmak üzere 'her şeyin uyduğu' bir ahlak-dışı boşluğa bırakmaktadır. Ve eğer ırkçılık ve insancılık arasındaki bu savaşta 'her şey uyarsa', Feyerabend'in etik açıdan tarafsız şiarı, kazanan tarafı desteklemektedir.

Feyerabend'in ağzından konuşan aydın Protagoras değildir, aksine Platon'un Devlet'inin (*The Republic*) birinci kitabındaki kaba sofistin, özellikle de 'gücü olan istediğini alır' düşüncesindeki Thrasymakhos'un karikatürüdür.

9. İnsanlığı Yeniden Büyülemek

Yer ve belki de okuyucunun sabrının izin verdiği ölçüde, Aydınlanma'dan, mistisizmin postmodernist kutsanmasıyla akılcılık karşıtlığını birleştiren anti-hümanist görüşe doğru tarihsel kaymayı eleştirel biçimde incelemeye çalıştım. Bu anti-hümanist görüş, herhangi bir toplumsal meseleyi, entelektüel eleştiriyi ve ahlaki ölçütü bir tür kaba biyolojizm aracılığıyla içerir.

Bu kaymaya ilişkin açıklamalarım asla tam olamaz; dışarıda çok fazla anti-hümanizm olduğu için hepsini dâhil edemem. Bu değişimin önümüzdeki yıllarda hangi biçimler alacağı da açık değildir. Gördüğümüz gibi, başlıca anti-hümanist eğilimler, insan davranışını genin ahlakına ve insanları mistik bir Gaia'yı besleyen akıllı pirelere veya Malthusçu demografinin korkunç oyunundaki sınırlı yaşam araçlarına dair bilinçsiz biyolojik mücadelede birbirleriyle rekabet eden meyve sineklerine indirgemek amacıyla çeşitli derecelerde çaba gösterirler.

Okuyucuya günümüzde yaygın olan mistik ekolojinin anti-hümanist kavramlarını ve bizatihi uygarlık, özellikle de bilim ve teknoloji nefretine dayanan geriletici ilkelcilik hakkında eleştirel bir görüş sunmaya çalıştım. Her ikisi de anti-hümanistlerin ve postmodernistlerin modernite olduğu için reddettiği patolojilerin üretilmesinde başlıca nedensel faktörler olarak yaygın biçimde kabul edilir.

Elbette, kriz ve bireysel güçsüzlük dönemlerinde dine yönelik ilginin artmasında yeni hiçbir şey yoktur: Çöküş halindeki toplumun daimi yatıştırıcısıdır. Bu nedenle, bugün piyasada muhteme-

len televizyon setleri ve VCR'lerden sonra en hızlı büyüyen ürünlerden birinin din olması şaşırtıcı değildir. Şaşırtıcı olan bu muazzam ideolojik karşı devrimin meydana gelme hızıdır. Yirmi beş yıldan daha kısa bir süre içinde, anarşik ve kültürel sosyalistlerin etkilediği, teatral olsa bile militan bir toplumsal radikalizmin bu yüzyılda neredeyse hiç görülmemiş siyasi dinginciliğe yol açtığını (tıpkı bu kitabın pek çok yaşlı okuyucuları gibi) gördüm. Gaia'da pasif olarak ikamet eden ve var olan-yaşayan yeni bilgelik, toplumsal protesto ve devrimci imgelemleri etkisizleştirir. 'Kişisel olan siyasaldır' feryadı 'siyasal olan kişiseldir' anlamına gelecek biçimde tersine çevrildi. İlki bireyin kaderinin bağını daha geniş toplumla kurdu ve kişisel kendini gerçekleştirme biçimi olarak toplumsal müdahale çağrısı yaptı. İkincisi ise kişisel olan aracılığıyla toplumsal olanı yerinden etti ve kişisel kurtuluş biçimi olarak toplumsal geri çekilme çağrısı yaptı.

Sosyobiyoloji gibi görünürde bilimsel bir alandan edinilen her derde deva ilacın, taraftarları genellikle akla yönelik nefret taşıyan postmodernizmle sahip olduğu ortak nokta nedir? Gerçekten de, görünüşte genetik ve demografik kökleri olan bilime dayanan her derde deva ilaç, hangi yollarla melek bilim gibi dinsel olmasa bile mitolojik inançlarla bağlantılandırılabilir?

Kimi yönlerden farklı olmalarına rağmen bu anti-hümanizmlerin paylaştığı özellik gelişme yönelimli filozofların dolayimler eksikliği adını verdiği şeydir. Dolayimlerden, onların düşüncelerinin gerçek dünyada gelişmeye dayalı süreçleri düşünen ve eklemleyen *aşamalı ve eklemli* açılanmalardan yoksun olmasını kast ediyorum. En başından beri anti-hümanistler, olguları hemen, doğrudan, sezgisel ve indirgemeci olarak ele alır, hisseder ve algılarlar. Dolayimsız olan temel, basit, ilk ve verili iken, dolayımlanmış olan ise sürekliliğin araştırılabilir aşamasının, *gelişmenin* sonucudur. Yine de, dolayimler farklı, betimlenebilir ve 'belirli', felsefi dil kullanırsak, kavramsal açıklığa ve akılcı yoruma uygun olan aşamalardır. Anti-hümanistlere göre, düşünceye, kavrayış yeteneğine ve bir olgunun kavranılmasına dâhil olan sürece dayalı belirlenimler onun 'sahipliğini' kirletir. Bununla birlikte, birçok anti-hümanist, çeşitli ko-

nularda aynı fikirde olmasa da çeşitli derecelerde, akılcı kategorilerin 'dayatılması'ndan bağımsız, 'saf' ve indirgemeci biçimde orijinal 'varlıklardaki' olguları kavramaya çalışırlar. Tüm bunlar bir dereceye kadar, olgunun 'sahihliğini' kavramaya direnir. Burada Heidegger'in felsefi dağarcığında önemli olan 'varlık' ve 'sahihlik' gibi sözcükleri, Heideggerci anlamda kullanmıyorum. Gerçek şu ki, bu dili kullanmaktan başka seçeneğim yok, çünkü bu sözcüklerin doyurucu eş anlamlıları yok.

Böylece, genin ahlakı, nüfus dinamikleri, Gaia hipotezinin si-bernetiği, ilkel toplumun bozulmamış nitelikleri, teknoloji ve bilim korkusu ve aklın reddedilmesi *orijinalliğe* adanmışlıktır. Bu felsefi, ekolojik ve toplumsal meselelere dair herhangi bir tartışma genlere, nüfus dinamiklerine, ilkel olana ve karmaşık olmayan tekniklere dayanır.

Onların dolayım lanmamış orijinalliği, anti-hümanistleri günümüz ve gelecek hakkında sert spekülasyonları patlatmasından alıkoymaz, ancak onlar berbat biçimde minimalisttir. Anti-hümanistler için, genlerden 'Büyük Patlama'ya, üreme davranışlarından orijinal 'Kozmik Benlik'e kadar olan şeylerin kökenleri ya da alt katmanları genellikle bu şeylerin ne olduğunu radikal biçimde belirler. Sonuçlar kökenleriyle karıştırılır. En ince biçimde minimalizm, kişinin 'duyguları' ile ve dünyayla, özellikle bakir ve bozulmamış olarak algılanan doğal dünyayla 'temasa geçmenin' en kesin yoludur.

Eğer genler nicesini, belki de eylemlerimizin ve değerlerimizin çoğunu belirlerse, kültür, yalnızca 'içsel benliğimizi' moleküler temellerimizin talep ettiği şeyden uzak biçimde yönlendiren yapay bir engeldir. Üstelik Gaia'nın evrensel emirleri karşısında, biyolojik anlamsızlığa düşeriz. Doğrusu en basit ihtiyaçlarımızı karşılama zorunluluğunun ötesinde, sadece kurucu unsuru olduğumuz daha büyük Benliğimizde müdahale edersek, kendi kendini gerçekleştirme kapasitemizi bozarız. Hayvanlardan daha fazla olmadığımız sürece, geometrik olarak sayıca meyve sinekleri gibi çoğalabiliriz, ancak yaşam araçlarımız aritmetik olarak artar, ki bu da bize musallat olan ekolojik ve toplumsal alt üst oluşları neden yaşadığımızı açık-

lar. Daha da kötüsü, teknolojilerin kendi 'buyrukları, zorunlulukları' vardır. Teknolojik yenilik, sanayi devrimi nehirleri, okyanusları ve havayı kirletene, gezegeni ormansızlaştıran, toprağı kurutana ve küreyi ısıtana dek diğer bir teknolojik yeniliğe körlemesine yol açar.

Orijinal 'Paleolitik duyarlılığımızı' bıraktıktan sonra, bir zamanlar bozulmamış Doğa'da yaptığımız gibi müdahale eden yozlaşmış yaratıklar oluruz. 'Doğal' geçmişimiz ile 'endüstriyel' uygarlıklarımız arasında açtığımız boşluklar, uzak atalarımızın davranışlarını şekillendiren aynı orijinal uyuma geri dönülerek kapatılamazdır. Ne kadar geriye gitmemiz gerekir ('ahlaki' ya da 'bilge' genlerimizin emirlerine mi, hominid hayvan doğamızın dürtülerine mi, Paleolitik dönem avcılarının av arayan ruhuna mı, rustik Neolitik dönem anaerkilliklerin varsayılan barışçılığına mı, ya da Basit bir sanayi öncesi ve bilim öncesi geçmişin çeşitli davranış kalıplarına mı) tartışılabilir.

Hoşunuza gitsin ya da gitmesin, dolaylı da olsa Heidegger bu yüzyıldaki herhangi bir düşünürden daha fazla dağarcık, prelapsaryan³²⁴ zihniyet ve gerçekliğe doğru bu dolayım lanmamış yönelim için tinsellik sağladı. Bilinmedik birçok çağdaş anti-hümanist onun yazılarını desteklese de, anti-modernizmin kara deliğinde bireyselliğimizi, benliğimizi ve akılcılığımızı yok eden, içinde birinci doğayla ve birbirimize olan 'bağlılıklarımızda' 'Bir' olduğumuz dolayım lanmamış bir dünya imgesi büyük ölçüde Heidegger'e atfedilebilir.

Bu anti-hümanist bakış, görüldüğü kadar zararsız değildir. Aslında, rahatsız edici sonuçlar herhangi bir dolayım sızsılık felsefesinden çıkar.

İlki *tarihin* feshedilmesidir – tarihin gerçekliğinin, öneminin, birliğinin ve anlamının reddidir. İlk doğanın içinden ve ilk topluluk biçimlerinin ötesindeki evrimimiz 'Düşme' olarak görülüyor: (genetik ve demografik zorunluluklara karşı tepkimiz de dâhil olmak üzere) bozulmamış hayvan doğamızın daimi kaybı; (bize durmaksızın tavsiye edilen, iki ya da üç milyon yıl boyunca Paleolitik bir 'av-

324 Masumiyet ve bozulmamışlığa atıfta bulunan Hz. Âdem ve Hz. Havvanın cennetten henüz dünyaya indirilmediği zamana ilişkin. ç.n

lanma' yaşam biçimi tarafından şekillendirilen) insansı duyarlılığı-mızın bozulması; birinci doğa ile (çeşitli biçimlerde) tarım, şehircilik, ileri teknoloji ve bilim arasındaki 'doğrudan' iletişimimizden bir düşüş ve nihayet yarı-mistik teknolojik 'zorunluluklar' aracılığıyla nesneleşmemiz ve kitleselleşmemiz. Böylece, Paleolitik'in cennet bahçesi Altın Çağı'nın yerine Neolitik dönemin Gümüş Çağı, kale kentlerin Tunç Çağı ve endüstriyel uygarlığın Demir Çağı geçti.

Çağların bu şekilde birbirini izlemesi, ilklikten uzaklaşarak gelişmesi anlamında tarihi değil köreltici, amansız bir erozyon, 'içsel doğamızın' gerileyici yıkımını yansıtır. Uygarlık, daha fazla do-layım (hayvan dünyası, birinci doğa, Gaia veya kozmos ile birlikte 'Birliğimiz'in (Oneness) genetik, demografik, ekolojik ve 'var olan' ve sezgisel farkındalığına ayak bağı) yaratır. Hakiki kendini gerçekleştirmeye (derinliği ne olursa olsun) , 'sahih' kaderimizi oluşturan önyargılı uyumda kökenlerimizin merkezinin derinine inmesinde yatar. Tarih, en iyi ihtimalle, anlamı olmayan 'anlatılar' dizisidir veya en kötü ihtimalle, biyosferin ve kendimizin yıkımına ı-saret eden bir düşüştür.

Tüm anti-hümanistlerin bu kesin inançlar bütününe savundu-ğunu iddia etmiyorum. Birçoğu uygarlığı hatta bizatihi bilim ve teknolojiyi kınamakta tereddüt ederdi; ancak diğerleri, bilgisayarları, kameraları, dürbünleri ve faks makineleri gibi teknolojik yeniliklerin sonucunda elde ettikleri faydaları feda etmek istemeyeceklerdir. Ancak sayıları artan anti-hümanistler, anlattığım tüm görüşle-ri savunurlar ve aslında inançlarının mantığının peşinden gitmeleri bakımından gönülsüz meslektaşlarından daha tutarlıdılar.

Üstelik toplumsal sorunlarda anti-hümanistlerin göz ardı edilemeyecek ortaklıkları vardır. 'Yekpare' tarih yoksa *ilerleme* olmayacaktır. İlerlemenin bu reddi, anti-hümanistlerin tarihin yönülü-ğünde, yani insan ilişkilerinde büyük bir *gerileme* olduğu konusun-da ısrar etmelerini engellemez.

Akılcı bir altyapı kavramı, deyim yerindeyse, gelişimini işaretleyen korkunç başarısızlıklara hatta dehşetlere rağmen tarihte fark edilebilir. Söz konusu tarihte insanın entelektüelliği daha karmaşık, etik baskıları ve toplumsal felaketleri protesto etmek konusun-

da daha hassas, sanat, insanlık durumuna daha duyarlı, toplum daha seküler hale gelir ve bilgi, derin düşünce ve kanıt kriterleri tarafından yönlendirilir. Anti-hümanistler tüm bu gelişmeleri reddeder veya epizodik anlatılarda parçalarlar, her birini göreceli biçimde sanki bütünden ayrı bir yaşamları varmış gibi ele alırlar.

Fikirler, değerler, siyasal idealler, toplumsal sistemler, üretici güç ve içgörülerde ilerleme kavramı, Foucaultcu terimleri kullanırsak, epizodik olaylardan, 'yerel' veya 'kesintili' olgulardan uzak durur. İlklikten karmaşıklığa, aslında hayvan doğasından gittikçe artan insanlığa kadar yükselen, insanlığın anlamlı tarihi düşüncesi, esasen anekdot niteliğindeki olaylar ve tikel kültürel olgulardan ibaret olan *günlük kayıtlar* tarafından yerinden edilmiştir.

İlerleme fikrinden, hatta neyin ilerici olduğunu neyin olmadığını değerlendiren ölçütlerden vazgeçtikten sonra, anti-hümanizm bizi uygarlık düşüncesinden yoksun, kafası karışmış halde bırakır. İnsanlığın çöküşü, bu günlük kayıtlara ilerlemeci yükselişten daha çok atıfta bulunduğundan, insan, yaratıcısı ve de kurbanı olduğu teknokratik bir dünyada yabancılaşmış varlıklardan pek az fazlasıdır. Sosyobiyologlara göre genetik yapısında kök salmış, çoğu post-moderniste göre ise insanın teknik yönelimli kültürünün sonucu olan kendi kibrinin, akılcılığının ve kalıtsal açgözlülük ya da saldırganlığının ürünüdür.

Ancak tartıştığım yazarların birçoğu popüler kültürden uzak olsalar da, Nietzsche, Heidegger, Foucault ve Derrida, bugün Bill Moyers, David Suzuki ve Desmond Morris gibi yaygın izlenen televizyon belgesel yapımcıları aracılığıyla milyonlarca insana ulaşırlar. Bu yapımcıların kendileri de anti-hümanist filozoflara çok az aşınadırlar, ancak karanlık karamsarlık çağında anti-hümanist mesajlar için kamusal iştah hızla büyüyor.

Gerçekten de anti-hümanist kampüs düşünürlerinin Yuppi tipi New Age ideolojileri ile olan yakınlığı daha doğrusu birleşmesi, dikkat çekicidir. Nietzsche, Heidegger, Foucault ya da Derrida'dan bir satır okumamış uydurma anti-hümanist ya da anti-modernist gazeteciler, insanları, uygarlığı 'yapıbozuma uğratarak', varsayılan ilerleme 'mitlerini' reddederek ve insanın eşsizlik iddialarını 'mer-

kezsizleştirerek' ilk 'sahihliğini' yeniden kazanması gereken gezegenin 'sakinleri' olarak tanımlayan kitaplarla hoş vakit geçirirler. 'Söz-merkezcilik', 'etnomerkezcilik', 'insanmerkezcilik', 'Avrupamerkezcilik' veya beyaz erkekler için 'fallusmerkezcilik'imizle alay ederiz.

İnsanlığı 'yeniden büyüleme' çağrısı yaparken, insanlığın akılcı, ekolojik yönelimli, estetik olarak heyecan verici ve tamamlıycılık etiği ve paylaşım toplumuna dayanan derin bir insancıl dünya yaratma *potansiyelini*, kabul etmenin önemine (neşeyle) gönderme yapıyorum.

Potansiyel sözcüğünü bilerek kullanıyorum. Olguları incelemenin geleneksel yolu (geleneksel akıl ya da geleneksel mantık dediğim şeyle) deneyim ve özne alanını entelektüel olarak oluşturmak ve bunu analize yakınlaştırmaktır. Belirli bir nesne göz önüne alındığında, parçalara ayırırız deyim yerindeyse bileşenlerini ve karşılıklı ilişkilerini inceler daha sonra onu yeniden inşa ederiz, bunları nesnenin nasıl işlediğini anlamaya yönelik bakış açısıyla ele alıyoruz. Bu düşünce biçimi, bir saatin yapılması veya bir köprü inşa edilmesi ve hatta canlı bir organizmanın kendini nasıl koruduğunu belirlenmesi için uygundur. İhtiyatlı biçimde analitik olan ve mantığın tarihinde Aristoteles'in *Birinci Çözümlemeler*'deki usamlamlarına dayanan geleneksel mantığın kuralları olmaksızın gündelik yaşamlarımızı oluşturan çok sayıda etkinliğe katılamazdık. Bir usamlama (Aristoteles *tümdengelim* kelimesini kullanır) 'belirli şeylerin ifade edildiği, varlıklarından çıkan gereklilikten ötürü ifade edilenden başka şey olan bir söylemdir' (23b18). Temel felsefe derslerinde en çok bilinen, tasımsal mantık önermelerle gösterilmiştir: 'Tüm insanlar ölümlüdür / Sokrates bir insandır / O halde Sokrates ölümlüdür.'³²⁵

Ancak, böyle bir tümdengelimci önermeler sistemi, tohum gibi, potansiyellerin verili bir şeyin veya durumun *oluşunu* başlattığı *süreçleri*, *gelişmeleri* ve olguların *ortaya çıkışını* yeterince kapsamamaktadır. Farklılaşan bir potansiyelin evrimini ya da tarihini düşünmek ve evrelerini akılcı, istihraç edilebilir biçimde kavramak için yeterli bir yol sunamaz. Aslında akıl ve bedeni, doğal ve toplumsalı, bi-

325 *The Complete Works of Aristotle*, vol. 1, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1984), s. 40.

reysel ve kolektifi, zorunluluk ve özgürlüğü, katılaşmış 'ikilikler' olmayan biçimlendirici ikiliklerde konumlandırma yolu sunamaz. Bu biçimlendirici ikilikler daha ziyade gelişme halindeki sürekliliği zenginleştiren zuhur eden olguların yeni ve tamamlayıcı biçimleridir. Bu nedenle, bugün pek çok insanın eğilimi, tüm farklılaşmayı kapsayan ya da tamamen birbiri ile ilgisiz olguların (sadece çok sayıda varlığın) fark gözetmeksizin yanıltıcı 'Birlik'te, üçgen çerçeve içindeki rengârenk bilardo topları gibi birleştiği bir çeşitlilik görüşünü benimseyen basit bir indirgemeciliğe bağlıdır.

Hayır – evrimi anlamak, tarihsel olarak düşünmek, geleneksel mantıktan daha fazlasını gerektirir. Farklılaşmamış potansiyelleri her zamankinden daha fazla farklılaşmaya, karmaşıklığa ve bütünlüğe iten içkin dürtüleri saptamalıyız. Tarihte insanlığı birleştiren büyük benzerlikleri (bağımsız olarak gelişen kültürler arasındaki pek çok benzerliği, insanların tarih boyunca karşılaştıkları ortak sorunları ve sık sık geliştirdikleri ortak çözümleri) saptamak zordur.

Geleneksel mantığa karşıt olarak adlandırılan diyalektik mantığı tartışmak niyetinde değilim, yalnızca şunu vurgulamak istiyorum: insanın hayvansal özelliklerine dair içgörü kaynağı olarak biyoloji yararlı olsa da insanlığın potansiyelinin biyolojik yasaların ürünü *haline* gelmesinden daha fazlası olduğunu kabul etmeden, insanlığı, toplumu ve onların birinci doğadan ortaya çıkışını anlamayız.³²⁶ Tüm olgular gibi, insanlar da her zaman dönüşüm geçirirler. Birinci doğanın kartpostaldeki doğal manzaraya indirgenebileceğinden daha fazla durağanlıkla görülemezler.

326 Bu çalışma, yaklaşık iki asır boyunca felsefede sık sık kendini göstermiş ve rahatsız etmişti. Ayrıca bkz. Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology: Essays in Dialectical Naturalism*, rev. ed. (Montreal: Black Rose Books, 1995). Bu gelişimsel mantığın ya da akıl yürütme biçiminin takdirini kazanmak için, ilgilenen okuyucu G. W. F. Hegel'in Mantık Bilimi'ne dönebilir ve bu eser 18. yüzyılda bilinen tüm mantıksal kategorileri gerçekten muhteşem oranlarda istihraç edilebilir bir süreklilik içinde birleştirir. Eser, yaklaşık iki asırdır süren felsefeye musallat olmuş ve huzursuz etmiştir. Ayrıca bkz. Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology: Essays in Dialectical Naturalism*. (Montreal: Black Rose Books, 1995). Türkçesi: *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, Çev. Rahmi Ögdül, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2014.

Vurguladığım gibi, insan biyolojisi, özel bir fiziksel sistemin (sinerjik sisteminin) yanı sıra çeşitli anatomik özelliklerin (stereoskopik görme, serbest ön kollar, diğer parmakların karşısına gelecek biçimde bükülebilen başparmak ve karmaşık seslerin üretilmesinde sözlü esneklik) evrimsel açıklanmasına dayanmaktadır. Bu özellikler türümüzün uyarlanabilir davranıştan yenilikçi davranışa geçmesini mümkün kıldı. Bu potansiyelin ortaya çıkması, öncelikle ağırlıklı kültürel evrimin ya da ikinci doğanın yaratılmasını sağlayan birinci doğa ile kesin bir yarığa işaret etti. Bu yarık 'yıkıcı insan'ın kötü niyetli ve sapkın bir eseri olmaktan çok, her şeyden öte hayatın kendisinin evriminde saklı olan ve 'yaratıcı insan' imgesini çok iyi şekilde ortaya çıkaran potansiyellerin sonucudur.

Organik evrim boyunca tesadüfi olaylar olmasa insanların evrimleşemeyebileceğine itiraz etmek insanlığın *var olduğu ve sil baştan* ortaya çıkmadığı zorlayıcı gerçeğini göz ardı eder. Çeşitlik ölçülerde, insanlığın ortaya çıkışı, gelişimsel potansiyellerden ve şaşırtıcı derecede evrimsel otojeni ile birlikte açıkça ayırt edilebilir bir mantıktan geldi. Bizler, sadece tesadüfi olaylar ve bunların birleşiminin değil, doğal evrimde kendini geliştirme eğilimlerinin sonucuyuz.

İnsanlığın ortaya çıkışını açıklamak için doğaüstü aktörlere başvurmak da gerekli değildir. Fakat aynı şekilde, bu tür, insan evrimini açıklamak için birinci doğada potansiyeller olmadıkça ortaya çıkmazdı.

Ayrıca yaş grupları, cinsiyet farklılıkları ve akrabalık bağları gibi biyolojik olgulardaki kurumsal köklerini vurgulayarak daha önceki bölümlerde kültürün veya ikinci doğanın ortaya çıkışına değindim. Toplumun gelişmesiyle – tarihin ve daha doğrusu uygarlığın ortaya çıkmasıyla – insanlığın gerçekten ilerleyip ilerlemediğini, *değilse ilerleyebilir mi diye* sormak zorundayız.

Birçok anti-hümanist, insanlığın kurtulmasını, doğal dünya ile müdahaleci olmayan edilgen bir ilişki biçimine geri çekilmek olarak görüyorsa, ben de tam tersine kültürün yaşamsal işlevinin, onu insanlığın dünyaya *akılcı ve yaratıcı biçimde* müdahalesini ve mevcut koşulları iyileştirmesini mümkün kılması olduğunu – bu doğal evrimin veya toplumsal gelişmenin sonucu olsun – ileri sürmek is-

terim.

Daha spesifik olarak, toplumsal evrimin ya da ikinci doğanın anıtsal eseri, erken dönem insanlığın, pek çoğu faydalı olsa da, dar kültürel ufuklarını yenilikçi biçimde *aşmaktır*; yaş grupları, cinsiyet farklılıkları ve akrabalık bağlarına dayanan biyolojik olarak koşullandırılmış toplumsal dünyanın ötesine, giderek evrenselci, seküler ve akılcı bir dünyaya geçmektir. İkinci doğanın işlevi, insanların ortak bir ataya dayanan akraba gruplarına bölündüğü etnik toplulukların dar görüşlü alanını, insanların kendilerini bir tür olarak tanıdıkları evrensel bir insanlığa dönüştürmek olmuştur: aslında, kabile insanlarını kentli yurttaşlara dönüştürmek, aklın içgörülerıyla batıl inançları def etmek ve (asla önemsiz bir görev olmayan) insanlara iktisadi belirsizlikten, angaryadan ve görünüşte ezici birinci doğanın karşı konulmaz güçlerine korkakça boyun eğmekten bedenlerini ve zihinlerini kurtarmak için maddi güvenlik vermek.

Kısacası, insanlık, genetik yaradılış, mit ve maddi güvensizliklerin yönlendirdiği edilgen bir hayvan doğası alanından daha yaratıcı, medeni ve özgür ikinci doğaya yükseldiği ölçüde, aydınlanmacı hümanizm açısından toplumsal evrimin işlevi aklın yönlendirdiği bir toplumun yaratılmasıdır. Etik olarak adlandırılmaya değer normlara göre, bu tür bir akılcı toplumda gerçekten insani olabiliriz.

Çok gerçek anlamda, o zaman insanlar olarak hala tamamlanmadık, çünkü işbirliği, anlama ve akılcı davranış potansiyelimizi henüz yerine getirmedik. Aydınlanmacı hümanizm bizi, akılcı olmanın yanı sıra vizyon sahibi, toplumsal olarak bağlı olmanın yanı sıra hayli bireyselleşmiş ve kamusal olarak müdahil olmanın yanı sıra kişisel olarak donanımlı, gelişimini tamamlamış olmaya çağırır. Bu aydınlanmacı hümanizm, anti-hümanistlere, eski kafalı hümanistin öfkeli insan merkezçiliği gibi gelebilir. Fakat bana göre, insanlık çok fazla uygarlık olduğu için değil, *yeterince uygar olmadığı-mız* için muazzam toplumsal ve ekolojik altüst oluşlarla karşı karşıyadır. Toplumsal evrimin uygarlaşmaya doğru tek yönde ve neşeyle açımlandığı ya da zorunlu olarak bunu yapacağına dair hiçbir iddia ileri sürmüyorum. Özgür, akılcı ve öz-bilinçli bir topluma ulaşmak için sahip olduğumuz potansiyelleri yerine getireceğimizin ga-

rantisi yoktur. Her ne kadar toplumsal gelişmeyi, aklın, insanın eksiksiz aydınlanmasına doğru açılmanması olarak kabul etse de tamamen teleolojik bir filozof olan Hegel bile, ‘Tarihi’ katliam kürsüsü olarak gördü.

Doğrusu Hegel, tarihi sert biçimde yargılamak hemen hiç benzersiz değildi. On sekizinci yüzyıl Fransız Aydınlanmacılarının birçoğu, tarih imgelerini, ondan bile daha eleştirel biçimde geliştirdiler. Aydınlanmanın muhalifleri, sırf anti-hümanist bakışını vurgulamak için aydınlanmanın hümanist bakışını kaba bir insan merkezilik olarak abartarak esasen düşünürlerini karikatürleştirdi ve mesajını basitleştirdiler. Ama tarihin insanların korkunç vahşetle hareket ettiği kanlı bir katliam kürsüsü olduğunu kabul etmek, bu vahşeti tanımlamaya temel sağlayan insancılık, akılcılık ve erdem standartlarının varlığını varsayar. Felsefi düşüncenin yanı sıra gerçeklikte de sağlamca temellendirilmiş bu standartlar olmaksızın, insancıl, akılcı ve erdemli olanın yalnızca kişisel düşünce ve bireysel beğeni meselesi olduğu anlamsız sıfatlar ve görecelik denizinde kayboluruz. Bu kişisel ve göreceli yaklaşım bizi, insan olmanın ne anlama geldiğini tanımlayabileceğimiz normlardan ve böylece toplumsal olduğu kadar bireysel varlıklar olarak benzersiz potansiyelimizden mahrum bırakır.

Oldukça geniş anlamda, akılcı bir topluma erişme potansiyelimiz, *özgürlüğün* kazanılmasından ibarettir. Özgürlük, birbiriyle ilişkili pek çok katılımdan oluşur: çeşitli davranış biçimleri arasında seçim yapma fırsatı, kişisel ve toplumsal yaşamlarımızı yaratıcı biçimde şekillendirme, birbirleriyle ve doğal dünyayla insanca işbirliği yapma, tamamlayıcılık etiği ile yönlendirilme, müşterek toplumsal örgütlenme biçimleri yaratma ve tüm sorunlarımızda akıllı kullanma. Bu nedenle akılcı biçimde yönlendirilmiş seçim, bazı temel erdemler ve radikal demokratik kurumlar, insancılığa erişme ve özgür bir *insanlık*’a erişmenin kısmen gerçekleştirilmiş potansiyellerini meydana getirir.

Bu somut anlamda özgürlük, hayvanlar tarafından elde edilemez. Genetik zorunluluklar, hayatta kalma, üremeye dair doğrudan ihtiyaçlar ve içgüdünün ve sınırlı öğrenme kabiliyetinin yön-

lendirdiği hayvanlar, genellikle çevresel koşullara uyartılabilir ayarlamalar yaparlar. Normalde, bir hayvan kendi dünyasını 'oluşturmaz'; kendisini içinde bulduğu bir dünyada var olur. Doğrusu, hayatta kalan birçok tür, yaşam alanlarındaki küçük değişikliklere karşı bile oldukça savunmasızdır. İlkercilerin, 'yabanılığ' ya da 'yaban hayat'ı çoklu tercih ve yeniliğe dair herhangi bir insani anlamda özgürlükle özdeşleştirmesi büyük ölçüde yanlıştır: 'yaban alanda' var olan canlıların davranışları, onların anlayış ve kontrollerinin ötesinde zorunluluklarla büyük ölçüde sınırlandırılmıştır. Özgürlükten sadece fiziksel hapsedilmeyi kastetmedikçe hiçbir aslan özgür doğmaz. Bir hayvanın varlığı, önemli ölçüde, doğuştan gelen davranışsal donanımı, oldukça sınırlı öğrenme kapasitesi ve oldukça istikrarsız dünyada kalıtsal olan fiziken kendini koruma kabiliyeti tarafından belirlenir.

Şüphesiz, nispeten zeki bir hayvan, yağmurun üşüten etkilerinden kaçınmak için ağaç örtüsü veya sığınak bulmaya çalışacaktır; ancak genetik olarak yazılmamışsa veya kötü hava koşullarına karşı çok kaba bir sığınak inşa etmeyi öğrenmemişse, iklim değişiklikleri ve benzer çevre sorunlarıyla karşılaştığında kendi başınadır.

Aksine, insanlar (ve sınırlı bir dereceye kadar bazı insan olmayan primatlar) doğal yaşam alanlarında mevcut olmayan seçenekleri tam anlamıyla *yaratabilir*. İlk doğada bulunmayan formlarda seçip inşa edecekleri çok çeşitli alternatifler tahayyül edebilirler. Olağanüstü esneklikle, dolaylımsız çevrelerini açıkça kabul edilen veya öngörülen ihtiyaçlara uyacak şekilde yeniden oluşturabilirler. Ve çok önemli biçimde, konuşma, yazı, işbirliği ve resimler gibi diğer dışavuran temsillerle, sadece hayatta kalmanın, rahatlığın ve kendini savunmanın çok ötesine geçen özel hedeflerle kendilerini ifade edebilirler. Analoji ya da çıkarım ve tündengelimle akıl yürüterek, genellikle maddi ihtiyaçlarının yanı sıra duygusal olarak tatmin edilmelerini sağlamak amacıyla uygun yollar geliştirerek giderek karmaşıklaşan ve etkili kurumlar, gelenekler ve sistematik öğrenme yöntemleri yaratabilirler.

Kısaca insanlar başlangıçtaki sınırlı bilinçlerine rağmen, yaşamlarının mevcut koşullarının çok ötesine geçer ve potansiyellerini ne-

siller boyunca aktarırlar, kendi kültürel alanlarıyla ilgili fikirleri genişleterek (kavramsal ve maddi olarak) yeni ihtiyaçların geliştiğini keşfederler. Tanımlanabilir hak ve sorumluluk sistemleri kurabilirler; efsanevi biçimde bile olsa, dünyadaki ve toplumlarındaki yerlerini, akılcı biçimde açıklayabilirler ve değişebilen gruplar, kabileler, köyler, şehirler ve başka girift toplumsal örgütlenme biçimleri yaratabilirler. Sadece kültürler yaratmakla kalmazlar, aynı zamanda zamanla, mekâna ve koşullara bağlı olarak, kültürlerini ve toplumsal fikirlerini genişletebilirler. Bunlar, birlikte çalışmanın yeni yöntemlerini yaratarak, çalışmalarının ürünlerini dağıtarak, inanç sistemlerini formüle ederek, kurumlar oluşturarak ve adalet ve özgürlük kavramları da dâhil olmak üzere yaşam ve anlamı hakkında daha zengin ya da daha karmaşık düşünerek çeşitli şekillerde yapılandırılabilir ve somutlaştırılabilir.

Kültürün uçsuz bucaksız tarihsel hareketini anlamak, ‘özdeşlik ilkesi’ne dayanan, geleneksel mantığın ötesinde diyalektik düşünmeyi gerektirir. Çünkü bu bizi, *oluş* diyalektiğini, görünüşte sabit, kolay analiz edilebilir statik gerçeklerden *yeni* aşamaları çıkarma diyalektiğini ele almaya zorlar. Bizi, yeninin eski gerçekleri bir araya getirip değiştirirken bile, yeni olanı ve genellikle eski olana yabancıyı temsil eden, görünüşte karşıt bir ‘öteki’yi ele almaya zorlar.

Ancak insanlar olarak olabildiğince yenilikçi olmakla birlikte, sürdürmemiz eğer imkânsız değilse bile zor olmadığı müddetçe var olana uyum sağlamak amacıyla güçlü hayvansal arzuları koruyoruz. Hayvan mirasımız, verili şartları ve inanç sistemlerini değiştirme zorunluluğu zorlayıcı bir ihtiyaç ya da arzu olarak ortaya çıkmadığı sürece kurtulamadığımız boğucu bir muhafazakârlık olarak bizde yaşar. ‘Öteki’ veya var olanın antitezi, belirsizliği nedeniyle genellikle çok korkutucudur; son derece yerleşik yaşam ve inanç sistemlerini lağvetmekle tehdit eder. Doğrusu bir antitezin istikrarlı, gelenekselleşmiş kurumları, inançları, müteakabiliyetleri, toplumsal ve kişisel alışkanlıkları ne kadar sarsabileceğini bilmenin yolu yoktur.

İster yeni koşullarca bize sunulmuş ister insan bilinciyle yaratılmış olsun insanlığın kayıtlarını meydana getiren olaylar bu tercih kazanından ortaya çıkıyor. Olaylar ve kayıtlar, anlamlarını, gelişim

bağlamını veya birbirleriyle olan bağlantılarını göz önünde bulundurmaksızın, kısaca bilardo masası üzerindeki topların hareketi gibi toplumsal meselelerde basit *yer değiştirmeler* olarak anlaşılan değişimlerdir. Ancak Herodot ya da Froissart gibi vakanüvisler tarafından dikkatle nakledilse de, bu tür olayların geniş zaman içinde konumlandırılmasına gerek yoktur. Bunlar yalın anlamda sadece *olaylardır*, dâhil olan kişiler için önemli olmalarına rağmen birbirini izleyen bölümlerden ayırt edilemezler.

Olaylar ve bölümlerin hatırlanması veya unutulması, sürdürülmesi veya onlardan vazgeçilmesi, kutlanması veya göz ardı edilmesi uzun vadede çok az fark yaratır. Eğer hatırlanırsa, genellikle öğretici olmaktan çok eğlendirici olurlar. Hayvansal olgular olarak, genel insan deneyimini genişleten akılcı gelişimin sonuçları değildirler. Onlar kendilerinden etkilenenler için önemlidir, ancak belirli zaman ve yerlerle sınırlıdır.

İnsanlık tarihinin önemli yönlerini *mitik* biçimde özetleyen *Odyseia*, bize ‘insanı herhangi bir arzudan mahrum bırakan ve ‘evini ihmal eder’ hale getiren meyvenin tadını çıkaran ‘Lotus-yiyenlerin’ adasını geçmişin hatırlanması ya da geleceğe yönelik endişeleri anlatır.³²⁷ Varoluşun dolayımsızlığının kalıcı olduğu sonsuz bir şimdide yaşarlar. Doğa’nın cömertliğinde mutluluk ve anlamsızlık içinde yaşarlar. Aslında, geniş bir gelişimin parçası olmak şöyle dursun değişen olguların akışı olarak düşünülen zamanda var olmazlar. Lotus yiyenler, varoluşun her zaman şimdi’de ve dolaylımsız biçimde verili olanda sabitlendiği hayvanlar düzeyinde var olurlar. Bazı ilkelcilerin, bu koşulu, tarih ve uygarlığın ‘kâbusunun’ acı verdiği insanlığın şimdi geri dönmesi gereken cennet durumu olarak gördüklerini de eklemeliyim.

Bu tür bölümler tarih ile kastettiğim şey değildir. Olaylar, ardışık tarihlerin dışında herhangi bir birliğin dolayım lamadığı kayıtlar olarak derlenebilir. Tarih, aksine insanlığın özgürlük ve öz-bilinç potansiyelinin akılcı biçimde incelikle işlenmesinin sonucu olarak

327 *The Odyssey of Homer*, Çev. Ennis Rees (New York: Modern Library, 1960), s.

ortaya çıkan *gelişmenin* açıklanmasıdır. Tarih, büyük bir ölçüde insanlığın, Lotus Yiyenler Adasından, özgürlüğün ve öz-bilincin yenilikçi bütünlüğüne doğru gelişmesidir. İnsanların kendilerini kültürel bir boşluğun içinden çıkarak karmaşık bir geçmişe, çatışmalı bir şimdiye ve özgürleştirici bir geleceğe yönelik potansiyele sahip kültürel bir gelişmeye doğru besledikleri dolayimler veya ‘adımlardan’ oluşur.

Öyleyse, tarih, Foucault’nun ‘yerel, kesintili, yetersiz, gayri meşru bilgiler’ dediği ve tarihle ve ‘gerçek bilgi ve bilimi ve nesnesini neyin oluşturduğu hakkında keyfi bir fikir adına [bu bilgileri] süzgeçten geçiren, hiyerarşik hale getiren ve düzenleyen yekpare bir teori gövdesinin iddiaları³²⁸ ile çelişen ‘soykütük’ olarak adlandırdığı şey değildir. Foucault’nun çeşitli işkence ve baskıları kendi ‘kapsüllemesini’ meydana getiren olgu ve olayların keyfi, ‘gayri meşru’ çeşitliliğine ilişkin eğilimi göz önüne alındığında, ‘yerel’ ve ‘kesintili gayri meşru bilgiler’ içinde bile gelişimsel bir anlamın ortaya çıkması için gösterilen herhangi bir çabayı karikatürize eder. Foucault’nun ‘soykütükleri’, onun kibirlice reddettiği birçok ‘yekpare’ tarihe zıt biçimde, öncülleri belirtilmediği için gittikçe dogmatikleşen ‘filtreler’ aracılığıyla olayları tertipler.

Doğrusu eğer bir dönemin, özgürlük, insancılık, akılcılık ve değerler kavramı açısından önceki döneme göre genişlemeye daha elverişli olduğunu öne sürmek insan gelişimini hiyerarşikleştirse bile, tarihçiler hiyerarşik oldukları yönündeki suçlamaları neşeyle kabul edebilirler. Fakat o zaman, daha da kötüsü, ‘soykütükçü’ için, insan potansiyelinin açığa çıkmasını engelleyecek ya da bu potansiyele, yerelin ötesinde bir perspektif geliştirebileceğimiz hiçbir şey sağlamayan ‘kesintili, gayri meşru bilgiler’e yayacaktır. Bu, epizodik, huzur bozucu ve ‘ekstatik’ olanı hiyerarşiye karşı direniş eylemleri olarak kutlayarak bizi sınırlar.

Öte yandan, insan ilişkilerinde gelişmenin akılcı seyrini ve akla uygun biçimde çıkarım yapılabilir ilerlemeleri – evet, ilerleme – ka-

328 Michel Foucault, *Power/Knowledge*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), s. 83.

bul etmek kesintiler, gerilemeler, sapmalar ve açmazlar olmadığı anlamına gelmez. İnsan ilişkilerinde hiçbir doğrusal ve sapmayan ilerleme olmadı. Tarih, acımasızlık ve dehşetlerden arınmış, huzurlu bir dünyaya doğru kesintisiz ve önceden belirlenmiş yürüyüşten oluşsaydı, doğrusu gerçekten mistik olurdu.

Fakat ikinci doğada odak noktasında gedik açmak çok kolay ve sapkındır. Hiçbir bakış açısı Theodor Adorno'nun özdeyişinden daha ucuz ve daha zararlı değildir, 'Evrensel tarih yabanilikten insancılığa doğru değil, sapandan megaton bombasına doğru ilerlemiştir.'³²⁹ Adorno'nun *evrensel*'den kast ettiği her neyse, insanlığın büyüyen duyarlılıklardan, maddi kazanımlardan, kültürden ve özgür topluma ulaşmak için yüksek ideallerin yönlendirdiği büyük hareketlerden oluşan büyük bir tarihi vardır.

Aslında, anti-hümanistler ve onların 'soykütükçüleri', tarihi ferasetle araştırma çabası karşısında avantajlıdır: onlar, insanlığın gelişimi boyunca olağanüstü paralelliklerin genel cehaletine bel bağlayabilirler – türümüzün tarihinin dikkat çekici 'yekpare' kültürel boyutunu ortaya koyan paralellikler. Aynı zamanda, nüanslar, açıklamalar ve tarihte 'neyin yanlış gittiğini' belirleme ve özellikle bu yüzyılda bazı olayların neden tarihsel gelişmeyi çarpıttığına dair özenli çabaları bezdiren düşünce tembelliğine de bel bağlayabilirler.

Foucaultcu kesintililiğin mevcut popülerliği göz önüne alındığında, tarihe danıştığımızda şaşırtıcı olan, aslında insanlık durumunda büyük değişikliklerin yaşandığı çok uzun süreler boyunca (10 bin yıl boyunca ve belki daha fazla) birbirleriyle temasta bulunmayan dünya sathında birliğin nasıl sağlandığıdır. Dünyanın birçok bölgesinde, avcı-derleyicilikten büyük ölçekli tarıma kadar hemen hemen aynı maddi gelişmelerle birlikte, artan nüfusu küçük gruplardan kabile, feodal ve hatta emperyal örgütlenme biçim-

329 Kültürel ya da kurumsal aşırı büyüme, hiçbir şekilde Mezoamerika'ya ya da dünyanın herhangi bir bölgesine özgü değildir. Bu, antik dönem, ortaçağ ve sermaye birikiminin tamamen kontrol dışına çıktığı ve sadece bizatihi toplumsal hayatı tehdit etmekle kalmayan aynı zamanda bugün bildiğimiz gibi doğal dünyayı yerle bir etmekle tehdit eden modern tarih boyunca gerçekleşti.

lerine götüren farklı bir toplumsal evrim gerçekleşti. Çarpıcı olan şey, bu bölgelerin gelişimleri sırasında paylaştıkları inanç sistemleri ve kültürel özelliklerindeki ilerlemenin inanılmaz benzerliğidir. Bu bölgelerde, muhtemelen rüyalardan türeyen ruhlara yönelik basit inançlarından, tinsel kozmolojilere ve görkemli boyutlardaki rahiplik loncalarına kadar paylaşımda bulunulmuştu.

Muhtemelen, bu tarihsel uygarlıkların paylaştığı sıklıkla ufak kültürel nitelikler, tüccarlardan ya da büyük kara parçaları arasında çok sayıda olası bağlantıdan türemiş olabilirdi – ya da bağımsız biçimde gelişebilirlerdi. Ne kadar olanaksız olursa olsun, örneğin, antik Yakın Doğu, tarımı ve Asya'daki bazı siyasi kurumları yayarak, Hindistan ve Uzak Doğu'daki tarımsal gelişmeleri, şehir devletlerini ve krallıkları canlandırmış olabilir.

Ancak, arkeolojik gerçeklerin geç Paleolitik dönemden sonra Yakın Doğu ile temas etmemiş olan Mezoamerika'da büyük ölçüde bağımsız kültürel ve maddi özelliklerin ortaya çıktığı tüm arkeolojik gerçekler kadar kesindir. Mezopotamya ve Mezoamerika'nın karşılaştırılmasında şaşırtıcı olan şey, onları bölen oldukça tali farklılıklar değil, onları birleştiren muazzam benzerliklerdir. Bu benzerlikler (sadece paylaşılan ekonomik ve kültürel özellikleriyle değil, küçük topluluklardan büyük şehir devletlerine uzanan ortak evrimleri) kabile yaşamından oldukça gelişmiş medeniyetlere kadar insanlık tarihinde baş döndürücü birliği ortaya koymaktadır.

Asya'dan Amerika'ya uzanan büyük kara köprüsünü geçen Paleo-Kızılderililer, şüphesiz, Pireneler bölgesinde yaklaşık 30.000 ila 15.000 yıl önce mağaraları boyayan avcılardan daha fazla gelişim göstermeyecek bir araç takımıyla Paleolitik avcı-toplayıcılardı. Yaklaşık 10 bin yıl önce buzulların çekilmesiyle birlikte, Paleo-Kızılderililer Asya'yı terk ettiler ve sadece Vikingler ve başıboş denizcilerle geçici temasları olarak Amerika kıtasında toplumsal olarak gelişmeye devam ettiler. Şimdi, binlerce yıl boyunca onların Avrupalılar ve Asyalılar'dan çok az şey öğrendikleri, hatta muhtemelen önemli hiçbir şey öğrenmedikleri kabul edilmektedir.

Oysa arkeologlar, oldukça eşitlikçi ve basit gruplar halinde örgütlenen göçebe avcı-derleyicilerden giderek artan hiyerarşik kabi-

lelere, bahçecilik topluluklarına, feodal tarım sistemlerine, savaşan krallık şehir devletlerine ve nihayetinde orta Meksika'daki gibi, monarşik imparatorluklara, Mezoamerika sakinlerinin bağımsız gelişmesini izleyebilirler. Hepsi dünyanın başka yerlerinde toplumsal yaşamın gelişmesiyle olağanüstü bir paralellik gösterir.

Aynı şekilde, Yakın Doğu'da, geç Paleolitik avcı gruplar ve kabileleri, en az 10.000 yıl önce bahçecilik köylerine geçmiştir ve dolaşısıyla yaklaşık 6.000 yıl önce büyük ölçekli tahıl (buğday ve arpa) ekimine dayanan tapınak ve krallık şehir devletlerine geçmiştir. Dikkate değer biçimde, Mezoamerika'da yaklaşık 6.000 yıl önce tahıl (mısır) yetiştirme ve bahçeciliğe dair kanıtlar vardır, bunu da göçebe avcı-derleyicilikten nispeten yerleşik bir köy yaşantısına doğru bir değişim izledi.

Her iki bölge de görüntüsel yazı, çömlekçilik, metalürji, sulama ve büyük ölçekli tarımda ve son derece işlevsel bir takvim ve matematik (hatta Mayalar sıfırı keşfetti) üzerinde uzmanlaşmıştır. Bitkileri ve hayvanları evcilleştirdiler. Her ikisi de tapınaklar, saraylar, heybetli mimari ve şehir devletleri ile birlikte birbirlerinden tamamen bağımsız olarak rahipler, savaşçı, soylu ve kraliyet kastları ortaya çıkardılar. Sonunda, her iki bölgede de, bazı şehirler, daha fazla zanaatkar, tüccar ve bürokratları destekleyerek çok büyük alana yayıldı. Son olarak, Aztekler, toprak, nüfus ve idari teknikler bakımından bazı Yakın Doğu'daki merkezi devletlerle karşılaştırılabilir bir imparatorluk geliştirdi. Mezopotamya'da olduğu gibi Mezoamerika'da da kentler nüfuslarının tarımsal tabanının çok ötesine yayılmasını mümkün kılan geniş alanlarda seri üretim ve ticaret yaptılar.

Her iki bölgede statü gruplarının, yarı-feodal bağların, dini uygulamaların, yapı tekniklerinin ve yapı malzemelerinin birbirine ne ölçüde benzediği neredeyse gizemlidir. Karmaşık statü ve sınıf sistemleri, dini inanç sistemleri, tanrılaşmış krallar ve rahiplere ait kurumlarla birlikte ortaya çıktı. Mimari stiller, normalde geometrikti, sadece tarzın benzerliğini değil, aynı zamanda paylaşılan matematiksel ve yapısal stratejilerin gücünü de gösteriyordu. Ortaklıklar, kil tuğla yapmak için saman kullanımında olduğu gibi görünüş-

te önemsiz unsurlarda bile ortaya çıkar.

Her iki bölgede de bu şehir devletleri ticaret yollarının ve toprağın kontrolü için birbirini mahveden savaşlarda daha fazla yer aldılar. Sadece Aztekler arasında değil, Shang hanedanlığı sırasında Anyang'daki Çinliler arasında da yaklaşık 3300 yıl önce insanları kurban etmek amacıyla esir almak için sistematik savaş yapıldı. Mezopotamya ve Mezoamerika'daki bu ortak evrimi yerel farklılıklarını vurgulayarak görmezlikten gelmek mantığa aykırı olur.

Bu sıra dışı benzerliklere (ve daha pek çoğundan bahsedilebilir) dair açıklamam, tüm uygarlıkların takip etmesi gereken değişmeyen, tekdüze bir tarih düşüncesini destekleme niyetini taşımaz. Gerçekten de binlerce yıldır, pek çok halk toplumsal organizasyonda grup ve kabile düzeyinin ve avcı-derleyicilik veya bahçıvanlık tekniklerinin ötesinde gelişmemiştir. Medeniyetlerin geliştiği yerlerde de her bir medeniyet, Mezoamerikan ve Mezopotamya uygarlıklarınıninkiyle benzeşen bir yolu izlemedi. Peru'nun son derece totaliter İnka imparatorluğu kesinlikle farklı bir gidişat izledi. Dahası, yaklaşık 1,700 ila 1000 yıl önce Mezoamerikan 'klasik çağındaki' hiddetli savaş hali, hâlâ belirsiz olan nedenlerden ötürü karşılıklı olarak şehir devletlerinin geniş ölçüde yok olmasına yol açtı. Böylesine yıkıcı olan bu savaş hali, bir zamanlar toprağı iyi işlenen, sulanan ve üzerinde yoğun olarak yaşanan bölgelerin tropikal ormanlara dönüşmesine yol açtı. Savaş hali, kültürel olarak hipertrofik bir özellik haline gelmiş gibi görünmekteydi; giderek artan oranda savaşçı odaklı bir toplum, kentler için sundukları her türlü hizmetin ötesinde bu tür abartılı biçimler ve işlevler geliştirdi, bu da kendi sonları olmuş ve yüzlerce yıllık bir toplumu yerle bir etmişti.³³⁰

Burada, şüphesiz ki paralellikler birbirinden uzaklaşıyor. Her iki durumda da, Mezopotamya ve Mezoamerika, paralel medeniyetler

330 Kültürel ya da kurumsal hipertrofi, hiçbir şekilde Mezoamerika'ya ya da dünyanın herhangi bir bölgesine özgü değildir. Bu durum, antik dönem, ortaçağ ve açıkça modern tarih boyunca sermaye birikiminin tamamen kontrol dışı kaldığı ve sosyal hayatın yanı sıra bildiğimiz anlamda doğal dünyayı yıkmakla tehdit ettiği yerlerde meydana gelmiştir.

için bağımsız olarak temelleri oluşturdular veya daha kesin biçimde, buna olanak yarattılar. Fakat Mezoamerika, toplumsal durgunluğa yol açan kültürel hipertrofi sonucu şehir devletlerinin yıkımına şahit oldu. Bu esnada Mezopotamya'nın kültürel kazanımları, Yunanistan, daha sonra Roma ve Avrupa tarafından benimsendi ve hiçbir kabile toplumunun ilerleyemeyeceği bir geleceğe dair daha akılcı bir tasavvur doğrultusunda gelişim gösterdi.

Bununla birlikte, savaş hali yöresel dahi olsa ve şamanlar veya rahipler korkunç 'tahayyülleri' (Cornelius Castoriadis'in ifadesini kullanırsak) kanlı fedakârlıkları meşrulaştırmak için çağırıyor olsalar bile, bu toplumlar, tarım kültürleri geliştirdikten ve gıda teminlerini önemli ölçüde arttırmayı öğrendikten sonra, birleştirici bir mantığı izlediler. Gıda ekimi, büyük nüfusu mümkün kılar, bunu da genellikle artan işbölümü izler. Şefler, yaşlılar ve şamanlar arasındaki ittifakların oluşturduğu güçlü statü grupları geliştiklerinde, hepsi aralarındaki işbirliği sayesinde prestij, güç ve maddi avantajlar elde ettiler. Normal olarak, her zaman değilse de, bu tür toplumlar devlet oluşumuna, savaşçı kastına ve kozmopolit imparatorlukların yükselişine ya da bölgesel bir uygarlığın yıkılmasına yol açan ekonomik sömürüye doğru kayda değer bir ortak yol izledi. Aslında şaşırtıcı olan şu ki, Mezoamerika ve Mezopotamya'nın gelişimini birleştiren, şüphesiz zaman içinde farklı olan, ama gidişatta neredeyse özdeşlik gösteren gelişimin ortak aşamaları, müştereklikler, insanlığın 'yekpare' tarihinin, tarihçilerin tarihsel yönelim ve bütünlük için 'totaliter' bir eğilimle toplumsal gerçeklik üzerine dayattığı bir dogma olduğu şeklindeki Foucaultcu düşünce ile açıkça çalışmaktadır.

Bir kültür alanının, daha büyük bir özgürlük ve özbilinç düzeyine doğru ilerlemek yerine genel bir çöküşe uğramasının nedenleri, iktidarın mikroskobik 'kurumsallaşması' ile ilgili saygısız, seçici Foucaultcu iddialardan daha incelikli bir tarih analizini gerektirir. Foucault'nun tutuklu insanlara yönelik kötü muamele ile ilgili kaygısı takdire şayan olmakla beraber, *Discipline and Punish*'te 'hapisanenin doğuşu' hususundaki açıklaması, anlatıya dayalı ma-

teryalin sınırlı sayıda olmasına bağlı olarak genellikle yanıtıcıdır. Örneğin cezalandırmanın kurumsallaşması, aslında, tıpkı 19. yüzyılda olduğu gibi Roma dünyasında da kapsamlı ve sıkı bir disiplinin içerisindeydi ve Foucault'nun mahkûmların gözetimi için Jeremy Bentham'ın önerisi olan 'panoptik' tasarımı ele alırken değindiği 'uyarı bakışı' da aslında, tarih boyunca, özellikle de antik latifundiya ve köle işçiliği tarafından işlenen modern plantasyonlarda kullanılan çeşitli herkesi kapsayan gözetleme teknikleriyle aşılmıştır.

Foucault'nun 'soykütüksel' stratejisi, seçici ikincil, üçüncül ve hatta varsayımsal olayları vurgular – geniş tarihsel açıklamalarda bulunan büyük kuvvetler, örüntüler ve dizilerin pahasına bu olayların anlamlarını ve imalarını büyük ölçüde genişleten bir strateji. Her bürokrasi ve zorlayıcı iktidar sistemi, eğer yapabiliyorsa gücünü genişletmeye ve arttırmaya yatkındır. Hukuk ve disiplin sistemleri farklı zamanlarda daha yerleşik hale geldikçe bu tarihsel bir vaka haline gelmişti, bu durum antik Roma'da da modern Avrupa'ya oranla daha farklı değildi. Foucault iktidarın kurumsallaşması üzerine yaptığı çalışmalarda, modern dünyanın tarihin önceki dönemlerine kıyasla daha zorlayıcı ve cezalandırıcı olduğuna dair çok az şey ortaya koymaktadır.

Gerçekten de, deneyimlerin ufak ayrıntıları üzerinde anti-hümanist ve postmodernist vurgular, her ne kadar verileri bizi otoriter kurumlara ve tutumlara karşı duyarlılaştırmada değerli olsa da çoğu zaman ağaçlar için ormanı kaçıır. Bunlar, insanın özgürleşmesi vaadini geliştiren büyük kültürel evrimsel süreçleri meydana çıkaran daha geniş kapsamlı tarihsel açıklamaların yerini tutamazlar. Örneğin V. Gordon Childe gibi yetenekli bir arkeolog, her ne kadar geçmişle ilgili ayrıntılı bilgisi iki kuşak önce ile sınırlanmış olsa da hâlâ saygılı bir okumayı hak ediyor, çünkü yakın zamanların büyük ölçüde ampirik ve postmodernist monografi yazarlarının aksine tarihteki makroskopik değişimlere dair daha güçlü bir kavrayışa sahipti. Bu yazarların insanlığın yekpare' gelişimine

dair dogmatik inkârı, bizi gerçeğin enkazının deposuna terk eder.³³¹ Foucault'nun öne sürdüğü şeyin aksine, cezalandırmanın kurum-sallaşması (ve ellerin, uzuvların kesilmesi ve parçalayarak idam etme gibi fiziksel cezaların daha önceki biçimlerinin azaltılması ya da ortadan kaldırılması), bir toplumun şekillenmesinde nedensel bir faktör olmaktan ziyade, belirli bir toplumun ürünüydü.

Childe'in adlandırdığı üzere 'şehir devrimi', 7000 yıl öncesinden başlayarak, şehir devletlerinin birleşip imparatorlukları ve daha sonra ulusları meydana getirmesi, Neolitik dönemden Bronz ve Demir Çağlarına geçiş, gıda fazlalarının birikimi ve bu dönemlerde insan ilişkilerinde sağlanan istikrar, aylak elitlerin gelişmesi ve sonunda kitlesel üretimin ortaya çıkışı gibi toplumsal evrimin büyük bir dönüm noktasını oluşturuyordu. Gerçekten de, montaj tekniklerine dayanan ilkel seri üretim, geç Paleolitik ve Mezoamerika şehirlerinin yanı sıra Atina, Roma, İskenderiye ile Sidon'a ve kuzey İtalya ile Flaman Bölgesindeki ortaçağ kasabalarına kadar uzanır; sonunda on dokuzuncu yüzyıl İngiltere'sinde Sanayi Devrimi ile birlikte patlama yapar.

Böylelikle, örneğin, her ne kadar seçici eğilimli detaylar olsa da ampirik olana dair moda kaygı için Gerhard Lenski'nin olgularla dolu, insanların sayısız ara aşamalar ekleyebilecekleri toplumsal evrimin avcı-toplayıcılık, bahçıvanlık, tarım ve sanayi evreleri dizisini reddetmek, tarihin zengin gövdesini örter ve insani gelişmeyi önemsizleştirir.³³² Kabile toplumunun dayandığı dar görüşlü biyolojik gerçeklerden uzaklaşarak, insanlık, onu mantıklı bir biçimde kentler inşa etmeye, karmaşık medeniyetler oluşturmaya, vatandaşlık olgusunu yaratmaya ve özgürlük ve öz bilinç potansiyelinin daha

331 V. Gordon Childe, *What Happened in History* (Harmondsworth, Middlesex: Pelican Books, 1942). Türkçesi: *Tarihte Neler Oldu?*, Çev. Alaeddin Şenel, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.

332 Bkz. Gerhard Lenski, Jean Lenski ve Patrick Nolan, *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*, 6. ed. (New York: McGraw-Hill, 1970). Foucault'nun 'soykütükleri' anlatılar etrafında yapılandırılırken, Lenski ve meslektaşları, büyük miktarda veriyi anlamlı bir seriye dönüştürmenin daha zorlu bir meydan okumasıyla karşı karşıyadır.

geniş anlamda gerçekleşmesini başarmaya yönlendiren bir gelişme izledi. Bu gelişmenin, burada veya orada toplumsal evrimin belirli düzeylerinde durdurulması ve hatta daha önceki toplumsal biçimlere gerilemesi, onun yurttaşlık ve ekonomik birliktelik biçimlerinin, kişilik ve kişisel özgürlük kavramlarının geniş adalet, sorumluluk, ve kendi türü için, hatta insan olmayanlar için bile empati kavramlarının; genel olarak, evrimin ilerici doğası hakkındaki görüş farklılıklarının insanlık durumunun ne olacağı konusunda radikal bir yeni duyarlılığa delalet ettiği bir noktaya kadar genişlediği gerçeğini değiştirmez.

Daha somut bir ifadeyle: bir kaç bin yıl önce, hatta sadece birkaç asır önce, tüm şehirlerin işgal ve savaşlarda yok edilmesi gibi bir zamanlar kabullenilen korkunç zalimlikler, uygulamada hafiflememiş olsa ve geçmişte tepki görmese dahi, şimdi şok uyandırmaktadır. Bugün savaşı artık şanlı ya da kahramanca görmüyoruz. Zihinsel ve bedensel olarak işkence, bugün halen uygulansa da İngiliz, Amerikan ve Fransız Devrimleri ile yaygınlaşan bir bakış açısıyla birlikte, utanç verici olarak görülüyor. Bir zamanlar din, sanat ve şiir tarafından şereflendirilen ve gizemli bir hava verilen elitizme, çağdaş toplumsal hayatın gerçekliği olmasına rağmen şimdilerde şüphe ile bakılmaktadır. Neredeyse her ulus-devlet, uygulamada kavramı lekelese dahi, bugün kendisini demokrasi olarak tasvir etmeye çalışmaktadır.

Bu yüksek etik duyarlılığın yaygınlığı, teknolojik ilerlemeler ve bilginin laikleşmesi sayesinde gezegendeki herkesin temel maddi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik muazzam potansiyel ile bağlantılı olarak, Stalin'in gulagları ve Hitler'in ölüm kampları nedeniyle görmezden gelinemez. Yunan demokrasisinin ve Roma cumhuriyetinin zirvesinde, bütün bir halkın 'kılıçtan geçirilebileceği' ve/veya köleleştirilebileceği düşüncesi, geleneksel anlayıştı. Antik dünyada, Hristiyanlığın yükselişi ve toplumun bireysel özgünlüğe ve hatta insan ruhunun kutsallığına olan duyarlılığını arttırmasından sonra bile, toplumun ahlaki nedenlerle köleliği terk etme düşüncesi yoktu. Korkunç savaşlara, askeri teknolojiye ilerlemelere ve askeri çatışmaların acımasızlığına rağmen, insan duyarlılığında gerçekleş-

şen eşzamanlı ilerlemeler, özgürlük kavramları ile erdem ve kötülüğe dair ahlaki farkındalığı genişletti. Halkın toplu katliamı, ister sistematik isterse gelişigüzel olsun, premodern zamanlarda kabul edilemez olarak görülmüyordu; bugün ise, korkunç olarak kabul edilir ve geniş çaplı ahlaki öfke doğurur.

Tarihi tamamen 'kesintili' olarak değerlendirmek ve insanlığın gelişiminde ilerleme, yönelim ve inceliği saygısızca inkâr ederek, kötümserliğin içinde yuvarlanmak ve insan davranışının karanlık tarafında mesken tutmak kolaydır. Ancak böyle bir görüşün eksikliğinden başka, uzun, maliyetli ve çoğu zaman kaçınılmaz olan maddi ve kültürel olgunlaşma sürecini görmezden gelir; oysa insanlık kısıtlı ve gizemli bir dünyanın dar görüşlülüğünden doğup, insanîyet ve özgürlüğe dair ideallerini geliştirip genişlettiği bu süreçten geçmiştir. Toplumsal davranışı bağlamından koparmaya dair geleneksel aklın yetisine geri dönmek, tarihin geniş görünümünü yok etmek ve çeşitli erdem ve ahlaksızlıkları bir arada ele alıp birbirine uydurmaya dair yaklaşımımızı zayıflatmak anlamına gelecektir. Bu, bizi, insan davranışlarının inceliğindeki ilerlemelerin ve geri çekilmelerin mekanik olarak sınıflandırılmasına ve yalnızca insanların birbirlerine uyguladığı dehşetlere odaklanmış dar bakış açısını beslemeye indirgeyecektir. Bu da büyük tarihsel gelgitlerin şiddetli akımı yerine, maceralı dalgalara öncelik verir.

Bununla birlikte, anti-hümanistler, duyarlılığımızın, Pleistosen bozkır ve Paleolitik tundralardaki 'yerleşimcilerin', animist inanç sistemlerinde yaşayan şeytani ruhlara dair paylaşılan korkunun, köleliğin hayata dair normal bir durum olduğu görüşünün ötesinde kayda değer bir şekilde ilerlediğini kabul etmeyi reddediyorlar. Bilimin, büyü ile değiştirilmesinin yolunu çoktan açan anti-hümanistler, bizi zahmetli uğraşlardan kurtarabilecek ve akılcı bir toplumu hayata geçirmek için boş zamanları sağlayacak bir teknoloji tarihi olan, taş aletlerden sibernetik araçlara kadar gerçek bir ilerlemeyi görmezden gelmektedir. Nihayetinde, insanın vahşi hayvanların biraz fazlası ve son derece sapkın olduğuna dair gerici mesajı iletmektedir.

'Yekpare' bir tarihin varlığı, sadece her biri sürekli bir gelişim

mantığının bir parçası olarak bir öncekinden ortaya çıkan, birçok toplumsal biçimce paylaşılan dizi ile kanıtlanmaz; aynı zamanda, özgün, yenilikçi bir tür olan insanlığa içkin, müşterek ve daimi sorunların ortaya çıkmasıyla da kanıtlanmışır.

İnsanları çevrelerini anlayışlı bir şekilde değiştirmeye ve asgari zahmetle daha çok güvenilir, güvenli, bereketli ve konforlu hale getirmeye iten bilinçli zorunluluklara değiniyorum. Bu konu her zaman insan davranışını ve düşüncesini gölgeledi. Verili bir zamanda oluşan teknolojik imkânlar ve toplumsal ilişkiler göz önünde bulundurulduğunda, mütemadiyen buna dair çözüm talebi vardı.

Gerçekten de, insanlar genellikle gelecek-yönlüdür. Bir zamanlar, doğrusal zaman kavramlarından ziyade döngüsel zaman kavramlarını ve tarihin akışından ziyade mevsimlerin rotasyonunu kabul etmiş olabilirler; ama zamanın döngüsel kavramları içinde bile, bir mevsimden diğerine geçerken onları bekleyen sorunları tahmin etmeye çalışmışlardır. Aslında, belirli ‘ilkel’ ve tarım toplumlarının yaşadığı döngüsel zaman her zaman kaderci değildi. Linda Schele ve David Freidel’in Mayalar için ifade ettiği gibi:

Mayalar'ın zaman kavramı [...] bizimkinden çok farklıydı. Eski atasözümüz, "Tarihi bilmeyen, tekrarlamaya mahkûmdur", Maya toplumu tarafından "Tarihi bilen kişi, kendi kaderini tahmin edemez" diye ifade edilmiş olabilir. Maya, her zaman geri dönen bir geçmişe, tarihsel simetrilere inanıyordu; sonsuz döngüler, zaman ve mekânın dokusuna yerleşmiş olan kalıpları tekrarlıyordu.

Ancak bu, geleceğe yönelik sessiz ya da pasif oldukları anlamına gelmez. Schele ve Freidel, şöyle devam eder: ‘bu sonsuz, döngüsel olasılık çerçevesini anlayarak ve manipüle ederek, tanrısal hükümdarlar halkları için uygun bir kader yaratmayı umuyorlardı.’³³³ Bu nedenle, Maya gibi döngüsel zaman kavramlarına kök salmış toplumlar bile, mevsimlerin amansız değişimlerinin merhametine

333 Linda Schele ve David Freidel, *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya* (New York: William Morrow, 1990), s. 18, vurgu sonradan.

mahkûm değildi. Yinelenen olaylara müdahale edip onları değiştirebildiler – kendileri ve otoriteleri namına, döngüyü manipüle edebildiği varsayılan tanrısal kralların yükümlülüğünü arttıran bir görüş.

Törenler de sadece tanrılara kefarete değil, görüldüğü kadarıyla bir müdahale biçimi olarak görülüyordu. Schele ve Freidel bize ‘Maya yaşamının büyük metaforu olan mısırın yaşam döngüsü gibi, evrenin devamlı esenliği de insan topluluğunun tören aracılığıyla *aktif katılımını* gerektiriyordu’ demektedir. “Mısır, insanın müdahalesi olmadan kendini tohumlayamadığı için, kozmos da yaşamı sürdürmek için kurban kanına gerek duyuyordu”³³⁴ – bu bağlamda, birisi de pekâlâ insanların birinci doğanın işlevlerine müdahalesini içeren bir törensel eylemler sergisi ekleyebilir. Paleolitik mağara resimlerinde ve heykellerde insanın temsilinin stilize biçimleri gibi, ritüeller de basitçe tanrıya bir kefarete eylemi değil, aynı zamanda insan müdahalesinin eylemleriydi ve fazlasıyla dalavereliydiler.

Herhangi bir verili koşullar bütününde, bir toplum zaman ve mekânda ne kadar sabit görünse de daha iyi bir yaşam biçimi için yeni olasılıkları saklı tutan bir ‘öte’ mevcuttur. Tarih, aslında, gelişimini sınırlandıran kültürel sınırların ‘ötesine’ geçmeye meyilli olmayan bir kültürün, daha geleceğe yönelik bir yaklaşım tarafından geride bırakılması ve yerine geçilmesi ihtimalini içeren seçici bir süreçtir. Bu, bir Maya şehir devletinin neden bölgesel ‘imparatorlukları’ izlemeye alıp, diğerlerini – muhtemelen tamamen durağan olanları – bozguna uğrattığını ya da neden Aztekler ve İnkalaların seçici bir süreçte, daha pasif kültürler üzerinde onlara üstünlük sağlayan, oldukça büyük imparatorluklar kurduğunu muhtemelen açıklamaktadır.

Orta ya da geç Neolitik dönemin araç gereçlerinin ötesine zar zor ilerlemiş olan toplumların dinamikleri üzerinde durmaktayız ve bu toplumların esenliği ezici bir biçimde doğal değişimlere bağımlıdır. Bu değişimler, tarımsal ve endüstriyel teknolojide 19. yüzyıl devrimlerine kadar büyük nüfusların esenliğini ve sadece iklimsel

334 Ibid.. s. 19, vurgu eklendi.

değişimlerden kaynaklanmayan, aynı zamanda ülke içinde iyi gıda stoku olan bölgeler ile kıtlıktan muzdarip olanlar arasındaki zayıf ulaşımdan kaynaklanan kıtlıkları sonlandırabilecek taşıma araçlarını önemli ölçüde etkilemiştir. Bu nedenle binlerce yıl boyunca, arkeolojik kanıtların da değerlendirmemize izin verdiği kadarıyla, insanoğlu gerçekten de ortak kaygılar ve ‘yerel’ ve ‘süreksiz’ olmanın haricinde genel evrimini tamamlamış temel güçler etrafında ‘birleşmişti’ – durağan veya hatta daha önceki gelişim seviyelerine gerilemiş, birçoğu fiziksel özellikleri nedeniyle ya da yağmacı işgalciler tarafından izole edilmiş kültürlerin sayısı ne kadar çok olsa da.

Böylece, genel olarak, insanları geliştirmekte olan bir kültürel sürekliliğin parçası olmaya zorlayan, bitmek tükenmek bilmeyen talepler vasıtasıyla daha büyük karmaşıklık, incelik ve duyarlılığa yönelmiş bir ‘yekpare’ tarihin var olduğunu söyleyebiliriz. Sessiz bir şekilde ezilen insanlar dünyadaki yazgılarını kabul etmesine rağmen, maddi olarak imtiyazlı elitlere karşı kin duymaksızın durumlarının daha da ağırlaşmasını nadiren kabul ettiler; bu durum sıklıkla eski Sümer ve Mısır dönemlerine kadar geriye giden devrimlere yol açıyordu. Yakın zamandaki araştırmalar, Kolomb öncesi Amerika’da, halk isyanlarının, Asya’daki ve Orta Çağ Avrupa’sındaki toplumlara benzer bir şekilde, Ortabatı Birleşik Devletler’de merkezileşmiş veya feodal Mississippi höyük kültürünü yok ettiğini ileri sürmektedir. Maya kayıtlarının İspanyol fatihleri tarafından yok edilmesinden ötürü, Mezoamerika’da alt sınıf ayaklanmalarının olup olmadığı veya ne sıklıkta patlak verdiklerini bilmemiz mümkün değildir, ancak bunların gerçekleştiğini varsaymak makuldur.

İnsanlık tarihinde var olan süreklilikleri ve paylaşılan sorunları, birbirleriyle hiçbir teması olmayan kültürler arasında birbirine paralel olan toplumsal gelişim dönemlerinde dikkat çekici dizileri ve insanlığın karşılaştığı ortak sorunları (inovatif türler *par excellence*) vurguladım, çünkü insani gelişme çok yeni bir tür evrimsel süreç oluşturur.

Sayısız değişik biçim, ilerleme derecesi ve hatta oldukça durağan veya gerileyen toplumsal koşullara olanak vermesi nedeniyle sadece ‘yekpare’ bir tarihten değil, aynı zamanda *evrenselleştirici* bir ta-

rihten de söz edebiliriz.

Evrenselden ziyade *evrenselleştirici* kelimesi, bu genel tarihin ortaya çıkarma eğilimini vurgulamak anlamına gelmektedir: bilhassa, yabancıların birbiriyle karışmasını sağlayan, giderek artan şekilde şehirleşmiş bir toplumsal alana doğru, akrabalık bağlarıyla tanımlanan aşiret dar görüşlülüğünden uzaklaşma. İnsanoğlu, ortak ata, cinsiyet ve yaş toplulukları gibi biyolojik gerçeklerden ziyade, istikrarlı bir şekilde ortak mesleki, entelektüel ve sınıfsal çıkarlar gibi toplumsal gerçekler vasıtasıyla birleşti.

Farklı soylardan gelen insanlar arasında toplumsal ortaklıklar kurmak için en önemli araç *şehir* oldu – farklı nesillerden insanların birbirleriyle kaynaşabildikleri ve zanaatkârlar, tüccarlar ve çeşitli mesleklerde yöneticiler olarak ortak çıkarlar geliştirebildikleri, giderek kozmopolitleşen bir kentsel alan. Çoğu kez şehirlerde insanlar, geleneksel olarak kabile örgütlenme biçimlerini güçlendiren kan bağlarından daha güçlü olan, yurttaşlık ve aynı zamanda meslektaşlığı kucaklayan karşılıklı koruyucu loncalar oluşturdular.

İnsanların, halktan vatandaşlığa ve biyolojik gerçekler etrafında yapılandırılmış bir hayattan yurttaşlığa dayalı (daha geniş kapsamlı, toplumsal) gerçekler etrafında yapılandırılmış bir hayata geçişini içeren bu hareketi, insanların nazikçe dolayımlanmış evrimini ikinci doğaya geliştirir ve bu da hayvansal evrimin ötesinde toplumsal evrimin geniş bir alanını oluşturur. Bu durumun varlığını, Mezoamerika ve Mezopotamya’da ortaya çıkanlar gibi, arkeologların ‘bozulmamış şehirler’ olarak adlandırdıkları yerlerde bulabiliriz. Burada malların paylaşımı giderek takasa ve hatta meta mübadelesi için para-benzeri jetonların kullanılmasına yol açmıştı. Ticaret giderek artan bir şekilde sıradan yaşamın yaygın ve hayati bir parçası haline geldi. Nitekim ortak etnik bağlardan ziyade, birbirleriyle ticari ilişkilerine daha çok bağlı şehirler ortaya çıktı.

Kalıtsal statü pozisyonlarına ve akrabalık ilişkilerine dayanan geleneksel ayrımların ticaretle yerle bir edilmesi, şüphesiz ki insanlık tarihi boyunca çok yavaş ve düzensiz bir şekilde gerçekleşti. Ancak halkın vatandaşlara dönüştürülmesindeki rolü neredeyse sürekliydi. Başlangıçta, kasabalar ve şehirler gerçek veya kurgulanmış ka-

litsal elitlerden arınmış olma anlamında nadiren tamamen yurttaşlığa dayalıydı. Ayrıca, dini bağlardan kopmuş olma anlamında, nadir istisnalar dışında, tamamen seküler değillerdi. Belki de antik şehirlerin en yurttaşlığa dayalı ve seküler olanı Klasik Atina bile, adını bir tanrıçadan almıştır ve vatandaş meclislerinin gündemleri kutsal ve kutsal olmayana dair maddelere bölünmüştür. Tıpkı Mezoamerika'nın geniş bölgelerindeki insanları da çeken, Maya şehir devletlerindeki ticaret fuarlarının dini fuarlara eşlik etmesi gibi, Atina'da kent festivalleri de dini temalarla seküler temaları birbirine karıştırmıştır. Dini olanın seküler olanla, daha doğrusu kutsal olanın kutsal olmayanla bu türden karışımı, Orta Çağ'a kadar iyi bir şekilde devam etti. Ancak daha sonra, on sekizinci yüzyılın büyük demokratik devrimleriyle Kilise ve Devlet, dini olanla seküler olan birbirinden kesin olarak ayrıldı. Bunun üzerine yurttaşlığa dayalı hayat, dini inanç, etnik köken ve arkaik geleneklerdeki farklılıklardan etkilenmeyen tamamen seküler bir karaktere büründü.

Böylece, muazzam etkilerini görmezden gelmememiz kaydıyla, 'yekpare' bir fenomen olarak yorumlayabileceğimiz evrenselleştirici bir tarih, genelleşmiş bir *insanlık* (humanitas) için zemin oluşturdu. Tarihin çeşitli zamanlarında, bu evrenselliğin tam anlamıyla insancıl hedefi, ideolojik olarak da olsa, ruhsal bir gereklilik olarak radikal hareketlerce yükseltilmiş ve desteklenmiştir. Hristiyanlık, herkesin ölümden sonra ruhlarının kurtuluşunu umut edebilecekleri, tüm insanlara eşitlikçi bir statü kazandırdı ve yarı-dini ütopyacılar, bu eşitlikçiliği, genel olarak manastır çizgisinde biçimlenen ideal bir toplumda ulaşılabilen baskıya karşı özgürlük ve mutluluk çağrıları olarak tercüme etmeye çalıştılar.

Eğer tarihsel ve ideolojik faktörlerin dikkate değer bir kümesinin akıl, bireyin önemi ve sağlıklı bir natüralizm üzerinde ortak bir vurgu üretmek için yanyana gelmesinin öncelikle Avrupa'da olduğunun ve diğer kültürlerin kombinasyonlarına nazaran eşsiz olduğunun vurgusunu yapmazsam bu açıklama eksik kalır. Bu sıra dışı kümenin nedenlerini açıklamak zor değil. Bireylerin olduğu kadar toplumun çıkarlarına ortak bir vurgu yapan Germen ile Roma hukukunun birleşimi; Hristiyanlığın bireysel ruhlara verdiği büyüyen

kişisel değer ve benzersizlik duygusu; Avrupa teolojisinin, özellikle de Thomas Aquinas'ın teolojisinin dayandığı rasyonel kriterler ve çok önemli ölçüde, özgür köylülerin, kendi toprağını işleyen çiftçilerin, kentsel zanaatkarların, oldukça bağımsız bir ticari burjuvazinin ve nispeten zayıf feodal beylerin karma ekonomisi – hepsi, on dördüncü yüzyıldan itibaren, rengârenk, dengeli gelişim göstermiş, ruhani ve doğal güçler gibi güçler çeşitliliğinin, çeşitlilikteki yaratıcı bir birliktelik içinde birbirlerine karşı hareket ettiği, yenilikçi bir medeniyet üretti. Avrupalı olmayan medeniyetler kültürel bir uyushukluk içine düşerken, Avrupa, bileşenlerinin karşılıklı etkileşimlerinden önemli ölçüde ivme kazanarak, dünyanın başka hiçbir yerinde eş bulunmayan bir dinamizm yarattı.³³⁵

Eşitlikçi isteklerin üstüne yapışan dini ve yarı-dini pas, on sekizinci yüzyıl öncesine, özellikle Avro-Amerikan Aydınlanmasına kadar tarihten sökülemedi. İlk kez önemli bir ölçekte bilgiyi sekülerleştiren ve rasyonel düşünce öğelerini teşvik eden yeni ve güçlü bir hareket, Avrupa ve İngilizce konuşulan Amerika'nın eğitilmiş katmanlarını etkisi altına aldı; inanç, doğaüstücülük ve metafizikten ziyade, akıl, naturalizm ve bilime dayalı bir 'dünya vatandaşlığı' duygusu yarattı.

Hiçbir şekilde homojen bir fenomen olmamakla birlikte, örneğin, Voltaire gibi bir Deistin, Diderot gibi bir ateistten ayrışması ya da La Mettrie gibi bir mekanikçinin Hegel gibi bir diyalektikçiden ayrışması gibi görünüşte derin farklılıkları olan tüm bu düşüncüler, akıl rehberliğindeki bir topluma dair ortak bir inancı paylaştılar. Doğal dünyanın en iyi şekilde bilimle anlaşılabilirliğini ve bir dereceye kadar doğal dünyaya bilimsel bakışa, insanların işlenebilirliğine ve eğitilebilirliğine inandılar. Bugünlerde herkesin daha

335 Eğer bu ifadeler Avrupa merkezci görünüyorsa, varsın öyle olsun. Asya, Afrika, Polinezya veya Avustralya olsun, var olan her yerde kültürel yaratıcılığa karşı büyük bir saygı duyuyorum. Fakat Doğu'nun kaderci dini, devrimci Püritenizm ile kıyaslanabilir bir seviyede değildir, özellikle Kaliforniya'nın Mistik Bölgesinden süzülen Taoçuluk ve Budizm de İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimleri gibi büyük toplumsal patlamalar bir yana, Rönesans, Aydınlanma ve sosyalizmin çeşitli biçimleriyle de karşılaştırılmaz.

olumsuz olarak andığı, insanlığın ilerleyişine inanıyorlardı; parlak bir geleceğe doğru doğrusal bir ilerleme olarak değil, fakat bir beklenti, daha doğrusu bir umut olarak, geleceğin şimdiki zamandan daha iyi, daha özgür ve daha rasyonel olacağına inanıyorlardı. Daha önceki bir bölümde de belirttiğim gibi, *Candide*'in (Voltaire) yazarının, dünyanın mutlaka yararlı olduğu ya da *The Supplement to Bougainville's Journey* (Diderot) içinde 'Yaşlı Adamın Hikâyesi'nin yazarının, Avrupa medeniyetinin mutlak bir nimet olduğu inancında ısrar etmek, basit kalır. *Man the Machine*'in (La Mettrie) yazarı, akıl tanımlarında *The Science of Logic*'in (Hegel) yazarıyla ortak hiçbir yanı yoktu.

Ancak Aydınlanma, hem bir fikir hem de bir idealdi: Dünyanın akıl rehberliğinde olacağı ve batıl inançlardan, despotik yönetim biçimlerinden ve kalıtsal ayrıcalıktan kurtulacağı yeni bir zamanın doğuşuna dair, genellikle manen yüklü bir bakış açısı geliştirdi. Militanca ifade özgürlüğü, serbestçe fikir alışverişi ve insanın maddi refahı için kaygılı olunmasını talep etti.

Aydınlanma, tüm biçimleriyle asla ideal olmanın, daha doğrusu, entelektüel reformasyon için bir program olmanın ötesine ilerlemedi; ama umutları ileriye dönüktü, fikirlerinde ilerici ve insan refahı için kaygılarında son derece hümanistti. Eyleme dökülmüş haline bakarsak, Aydınlanma, Amerikan devrimcilerinin, yani Virginia aristokratı Thomas Jefferson ve ünlü pleb Tom Paine gibi açıkça 'dünya vatandaşlarının' fikirlerini besledi. Amerika Birleşik Devletleri'nde Bağımsızlık Bildirgesi'nde ve Fransa'da İnsan Hakları Bildirgesi'nde en yüksek doruk noktalarından birine ulaştı, bu iki bildirge de devrimin, insanlığın hem ruhun hem de hükümetin tiranlığından uzaklaşmasında büyük ahlaki ve siyasal eylemler olarak meşru görülmesini sağladı.

Fakat özgürlüğü *uygulamak* için özgür zaman olmadan, insanlığın özgür olamayacağı gerçeği, sonraki yüzyılda, yalnızca siyasal demokrasiyi değil, aynı zamanda üretim araçlarının kamusal mülkiyeti ve ihtiyaca göre meta bölüşümü gibi iktisadi demokrasiyi de talep eden büyük sosyalist hareketlere yol açtı. Aydınlanmanın akılla kavranan bir siyasal topluluk arayışı, akılla kavranan bir ekono-

mik topluluğa dair sosyalist arayış tarafından sonlandırıldı. Her türden sosyalist, yaşamın temel araçları insanın ihtiyaçlarına hizmet etmedikçe, siyasal kurumların görünüşte demokratik olmasının çok az anlam ifade edeceğini savundu. Bu kurumların kullanımı, maddi araçlara ve kamu idaresiyle ilgilenebilecek serbest zamana sahip olanların ayrıcalığı olarak kalacaktı, böylece toplumsal sorunlar, yalnızca birbirleriyle çekişen partiler ve parlamenterler arasında çözülmesi gereken yasama sorunlarına indirgenerek anlaşılması güçleştirilecekti.

Sosyalizmin maddi ve siyasi anlamda demokrasiye tam olarak bağlı olduğu ve toplumsal değişimi tam anlamıyla gerçekleştirmek için somut stratejiler eşliğinde daha fazlasıyla donandığı bir dönemde, insanlığın en ilham verici, ümit verici ve 'büyülü' anına ulaştığını söylemek duygusal olmayacaktır. Avrupalı entelektüeller arasında Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden hemen önce gelen hayal kırıklığı, Nietzsche'nin bildiğinden daha açık ifade ettiği bir hayal kırıklığı, Avrupa'da orta sınıflar arasında artan bir korku iklimini yansıtıyordu. Onları korkutan sadece romantik kahramanlıktan yoksun bir 'teknolojik toplumun' büyümesi değildi, görünüşte devrimci bir işçi hareketi, horlanan 'sürünün' uyanışı, insanlık tarihine binlerce yıldır musallat olan toplumsal sorunların üstesinden gelme noktasında görünüyordu. Büyük sosyalist ve sendikalist işçi hareketleri iktidarı ele geçirmeye hazır görünüyordu; yöneten sınıflar ise Bismarck'ın Almanya'da sosyalizmin önüne geçmeye yönelik reformlarının ortaya çıkardığı üzere, tamamen gözü korkmuş haldedi. Artık, 'sürünün' uyanışının, gerçekliğin her alanında özgürlüğe dair insanlığın potansiyellerinin ürün vermesinin *pratik* olasılığını açığa çıkardığı görünüyordu. En azından Marksistler arasında, toplumsal kanunların karşı konulamaz bir sonucu olarak sosyalizmin kaçınılmazlığından daha fazla kesin bir inanç görünmüyordu.

Birinci Dünya Savaşı'nın dehşeti, bu kesin inancı, medeniyetin bir zamanlar Batı toplumunun inandığından daha zayıf ve kırılgan olduğunu açığa çıkarmasıyla sönükleştirse de, Bolşevik Devrimi, savaşın yarattığı halktaki umutsuzluk duygusunu kaldırmıştı, Aydınlanma ve erken dönem Avrupa sosyalizmlerinin vaatlerini kısa sü-

reliğine yerine getirmişti. 1919 ve 1921 yılları arasında kıta genelinde çeşitli sosyalist isyanların başarısız olmasına rağmen, 'büyülü' an ortadan kalkmadı. Gerçekten de, Stalin'in yozlaştığı ve nihayetinde bu umutları keder haline getirdiği koşullarda bile olağanüstü bir yaşam süresine sahip oldu. Bugünkü anti-hümanist ve post-modernistler kuşağı tarafından kolayca geri kazanılamaz olan şey, 1918 ve 1939 arasında, iki savaş arası dönemde *hala umutla dolu* olan kriz duygusudur. Gerçekten de, ekonomik çöküşün aşırılıkları göz önünde tutulursa, 1930'ların sonlarında insanların seçecekleri az sayıda taraf vardı; faşizm, hala güçlü bir Sol, İspanya İç Savaşı ve son olarak birçokları tarafından beklenen bir savaşın yakınlığı, ya medeniyetin sonunu getirecek ya da dünya devrimini doğuracaktı.

Son yüzyılda sosyalist hareketleri doğuran kriz ortadan kalkmadı. Değişen şey, krizin doğası ve artan sayıda insanın buna yanıt verme şeklidir.

Batı ve Doğu cephelerinde bir kuşak genç insanın katledilmesi iki savaş arası kuşak için neyse, mevcut dönem için Auschwitz, aynı oldu ve Batı'nın insani bir medeniyet iddiası hakkındaki kuşakların kaynağı haline geldi. Ancak, iki savaş arası nesil, 1917 Rus Devrimi ve 1936 İspanyol Devrimi'nin meşrulaştırmış görüldüğü, devrim fikri sürdüğü sürece, Aydınlanmayı ve onun vaatlerini reddetmekten kaçındı. Çeşitli zamanlarda gerilemelerine rağmen, eğer insanlık gerçekten ilerlemiş olsaydı, insanlık durumunun evrenselleşmesinin sona ereceğini hissetmek için hiçbir sebep yoktu. İnsanlık gerçekten de 'büyüleyici' bir olguydu.

Ancak, iki savaş arası neslin, yirminci yüzyıldaki herhangi bir zamandan daha fazla sahip olduğu *ümit*, kısmen de olsa krizin yorumlanmasında yatan nedenlerden dolayı tükenmekteydi. Sosyalizmin klasik çağı, daha doğrusu 'bilimsel' sosyalizmden ziyade *akılcı* dönemi, insanoğlunun tüm dar görüşlü mutasyonlarını, özgün ortaklıkları etrafında birleşen insanlığa (*humanitas*) dönüştürme aracı olarak ticaretin yerle bir edici ve evrenselleştirici rolüne zekice önem vermişti. Ticaret, daha özel olarak, meta üretimine dayanan en gelişmiş kapitalist biçimiyle ticaret ekonomisi, teknolojiyi, mübadele (ya da kâr) için üretimden kullanımı için üretimin masalsı

bir ideal olmaktan çıkacağı noktaya götürecekti (götürmesi umulmuştu).

Bununla birlikte, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kendi çağımız, kapitalizmin hastalıklarına karşı tepkiyi artık toplumsal yollarla çözülmesi gereken toplumsal sorunlar olarak görmemektedir. Modern toplumsal patolojiler, artık nedenlerden ziyade etkilere dayandırılmaktadır: teknolojinin, nüfusun, kişisel tutumların gelişmesi, hatta medeniyetin kendisi – kısacası hümanizm, insan merkezilik, akıl, bilim ve benzerlerine. Piyasa rekabeti ve küresel sermaye yoğunlaşması, toplumsal ve ekolojik bozulmaların doğrudan kaynağı olarak yüzümüze bakıyor olsa da, bu güçler halen anti-hümanizm tarafından gizemli hale getirilmekteler ve 'tüketimcilik', 'insan merkezilik', 'kimlik' kaybı ve bir 'kutsalın yokluğu' şeklinde yeniden adlandırılmaktadır.

Radikal toplumsal düşüncenin klasik çağında açık olduğu üzere toplumsal hareketlerin oluşturulması ihtiyacı, yerini, Budist aydınlanmaya ulaşmak için karşılaşım grupları ya da aşramların (tapınakların) oluşturulması ihtiyacına bıraktı. Eğer hiçbir şey tam olarak tatmin etmezse ki memnuniyet, tipik olarak, çağdaş mistisizmin tedarik alanındadır, bir kişi her zaman, 'ilkele' geri dönme yolculuğuna ya da çalkantılı toplumsal gerçekliğe karşı kendini duyarsız kılmak için atadan kalma 'kökenlerini' geri kazanma yolculuğuna çıkabilir. Bu kökenlere, anlık deneyimlerin aracısız dünyasına ve aklın, özneliliğin ve entelektüelliğin terkedilmesine dair uçuşun çoğu, anlık ve sezgisel deneyim için çeşitli postmodern 'acillikler' tarafından meşrulaştırılmaktadır.

Toplumsal olanın kişisel olan lehine, entelektüel analizin sezgi lehine, aklın duygu lehine ve kamusal yaşamın kişisel 'sahihlik' lehine merkezi konumundan edilmesi, bu yüzyılın başlangıcı için kültürel hatta estetik gündem olarak birlikte ele alındığında, hepsi de akılcı bir topluma ulaşmak için her türlü çabanın büyük bir ideolojik yıkımını oluşturmaktadır.

Nihayetinde toplumsalın kişisel olana bu mutasyonunda, yani aslında, biyolojik, mistik ve dolaylımsız bir ilkeliliğe yönelik bu gerilemede söz konusu olan, *insanlığın kendisinin doğasıdır*. Ya insan-

lık belki de çoğu türden daha yıkıcı, kör ve ezici ‘Doğanın güçlerine’ tabi, Gaia’nın pelerinde bulunan bir sivrisinek kadar ehemmiyetsiz, sadece bir hayvan türüdür; ya da zengin bir dolayımlanmış tarih ile eşsiz yaratıcılığın ve gezegeni anlamlandırma vaadinin radikal olarak yeni evrimsel patikasını üreten olağanüstü *dönüştürücü* faildir.

İnsanlığın etrafındaki dünya hakkında gittikçe genişleyen bilgisi, bu dünyayı (toplumsal dünyayı da içerecek şekilde) akılcı yöntemlerle yeniden düzenleme kabiliyeti ve çok eksik ikinci doğası olsa da değer ve kurumlarının gelişerek yenilenmesi düşünüldüğünde, ciddi insanlar, türümüzün ‘büyülü’ niteliklerini destekleyen radikal bir hümanist duruş sergilemeye mecburdurlar. Hümanist bir duruş, insanların birbirlerine ve insan olmayan yaşam biçimlerine karşı korkunç bir zalimlikle, barbarca davrabilmediğini hiçbir şekilde inkâr etmez. Ne de halihazırda zamanımızın New Age, mistik ve anti-hümanist literatüründe muazzam ağırlık verilen – hayvanlara, ormanlara ve ekolojik çeşitliliğe son derece kıymet veren – yeni bir duyarlılığı *sadece* insanların sergileyebileceğini inkâr etmez.

İnsanlığın yeniden büyüleyici hale getirilmesine yönelik çağrım, on yıllardır dile getirdiğim ekolojik bir duyarlılığa duyulan ihtiyacı, basitçe yinelemek değildir. Daha ziyade, bu kriz zamanında bugün *söylenmeyenleri* vurgulamaktır – aslında, eksikliği ile bu krizin nedenlerine dair büyük bir boşluk yaratmaktadır. Hiyerarşi ve sınıflarla dolu bir toplumda, insanlar çelişen sınıf çıkarları, etnik ayrımlar, cinsiyet farklılıkları ve servet eşitsizlikleriyle, suçlu tür olarak görülemeyecek kadar çok bölünmüştür. Sözde ‘nüfus bombasının’ altında, gezegenin ormansızlaşması, biyotik çeşitliliğin azalması ve Gaia’nın kirlenmesi aynı altta yatan sebeplerdir: üretimin sonsuz büyümesine, böylece bir tüzel kişiliğin rakiplerine karşı rekabet üstünlüğü sağlayabilmesine yol açan, giderek artan rekabetçi bir pazar. Bu rekabetçi dürtü, sermayeyi, insanlığın esenliği ve biyosferin geleceği üzerindeki etkisine bakmaksızın, dünyanın kara kütlelerinin ve hatta okyanus derinliklerinin en uç noktalarındaki girintilerde ucuz ‘ham madde’ kaynaklarının peşine düşmeye zorlar.

Günümüzün – hem ekonomik hem de ekolojik, hem kültürel

hem de kurumsal, hem kişisel hem de siyasal – neredeyse tüm temel sorunlarının bu toplumsal nedenini örtbas etmek – daha da kötüsü, yanlışlıkla ve beceriksizce olsa da, bu tahribatın oluşumunda yeniden üretim, tüketim ve maddi olarak ödüllendirici bir hayat arayışında ‘bizim’ suistimallerimizi suçlayarak gizlemek – için bu şaşırtma; mizantropiyi, mistik dinginciliği ve hesaplanamaz sayıda insanın kamusal alandan özel hayata geri çekilmesini teşvik eder.

Çok sahici problemleri ele alma ihtiyacının yerini uhrevileşme, ‘tinselleştirme’ ve yeni bir dindarlık ortamı aldı. Hâlihazırda eleştirel bakıştan gizlenmekte başarılı olan topluma, yeni maskeler eklendi. Marx’a göre, sermayenin yarattığı sömürü maskesi, ‘gizemli bir şekilde’ işçi sınıfının artık emeğini temellük etmektedir ve metanın fetişist niteliği, insanlığın kendi ‘fetişlerinin’, yani çeşitli inanç sistemlerinin, değerlerinin ve şimdilerde kasvetli toplumsal ve kişisel patolojilerimizi iyileştirmek için sistematik bir biçimde kültürel sahte reçeteler olarak pazarlanan sembollerinin metalaşmasına yol açmıştır.

Bu nedenle, bizler, ister tanrılar, ideolojiler, mistik güçler, ‘mekler’, efsaneler, büyülu uygulamalar, mizantropiler, aşkın değer sistemleri, kurumlar, toplumsal ilişkiler, teknolojiler, laboratuvarlar ve sıradan meta olsun, kendi ürettiğimiz şeylere esir düşüyoruz. Her ne kadar hepsi insan yaratımı olgular olsa da, bunlar, mistik ya da teolojik evangelistler bir yana, erkek ve kadın şamanlar tarafından etrafımızda bir koza gibi örüldüler. Anti-hümanist kültürün kendisi, ruhsal butiklerde ve mağazalarda televizyon setleri ve VCR’ler gibi pazarlanacak bir meta haline geldi.

Ya ‘fetişlerin’ metalaşması sona erdirilecek, ya da en el üstünde tutulan hümanist değerlerimiz ve hedeflerimiz, bitkin burjuvayı canlandırmak için kültürel ucuz edebiyata teslim olacaktır. Daha da kötüsü, Gaia Hipotezinin takipçileri, derin ekoloji ve çeşitli anti-hümanist hizipler arasında zaman zaman yüzeye çıkan tanatoloji (ölümbilim), insan hayatının değerini ucuzlaştırır. Eğer insanlar Gaia’nın bedeninde çoğalan pirelerden başka bir şey değilse, prensipte onları saygıyı hak eden kişilikler olarak tanımlamanın bir nedeni yoktur. Bu tür tutumlar, aç, evsiz ve hatta bütün halkların he-

lak olmasına neden olan kıtlıklar, salgınlar ve daha kötüsü biyolojik kökenli felaketler üzerine düşünmemize imkân veren ham maddelerdir.

İnsanlığın yeniden büyüleyici hale getirilmesi, arkaik hayaletlerin büyüünün bozulmasıyla başlar: anlaşılmaz hayallerin dünyasından, şamanlar ve rahipler tarafından umutsuzca formüle edilen kutsalların ve tanrıların gizli âlemlerinden türeyen ruhlar, sadece insanların kendileri için antropomorfik projeksiyonlardır – dolayimsız olana dair gizemli arayış ya da muadili olarak, tarihi ve onun zengin deneyim zenginliğini silen ‘acil’ ilkellik; medeniyet tarafından bozulmuş insan doğası düşüncesi olarak sekülerleştirilen ilk günaha dair cennet efsanesi; gerçekliği ‘açığa vurmanın’ veya ‘Varlığın’ en sahih araçları olan akıldışı ve sezgiselin cisimleştirilmesi ve özellikle, ‘doğanın egemenliği’ fikri de dâhil olmak üzere binlerce yıldır egemenliğini sürdüren sınıf ve statü çıkarları.

Özgürleştirici vaatleri tahakküm ve yıkımın kullanımına girdi diye özellikle teknoloji ve bilimi suçlamak, kamu malı üretimine yönelik teşebbüslerin, erdemli olanların yanı sıra kötü insanların da istifade edebileceği için kamusal işlere yönelik kaygıyı suçlamak gibidir. Özgürlük, efsane ve büyüyle dolu bir dünyada, yalnızca hayatta kalma ile eş tutulacaksa, o zaman bir yerli kültür ne kadar daha az gelişmişse – yani, yazı, edebiyat, yeterli barınak, güvenli gıda tedarigi ve hayatı koruyan tıbbi uygulamalar ile ne kadar az uğraştıysa – o kadar özgürdür. Eğer bu ‘masumiyet’ hali özgürlük ise, sırtlanlar ve zebalar, sonsuz kâbus gibi korkuları bir yana, toplumsal yükümlülükler ve gelenekler ile yaşamak zorunda olan ‘ilkel’ insanlardan daha özgürdürler.

İnsanoğlunun, bir toplumda yaşamının büyük bir kısmı, varoluş için maddi gereksinimleri karşılama ihtiyacı etrafında şekilleniyorsa, o toplum ne kadar kadim ve el değmemiş olursa olsun, özgür olması mümkün değildir. Teknoloji ve bilimin aşırı baskıcı amaçlar için kullanıldığı söylemi, sürekli veya kaçınılmaz olarak bu şekilde kullanılmaları gerektiği anlamına gelir. Teknoloji ve bilim olmadan gündelik hayat, bir dereceye kadar insanların yalnızca geçimine indirgenmiş olur ve hiçbir ritüel, büyülü uygulama ya da efsane, sü-

rekli olarak hayatta kalmaya odaklanma ihtiyacının yerini alamaz. Teknolojiye ve bilime böyle saldırabilmek, onları suistimal eden ve gerçek suçluları, yani bilgiyi sadece servet ve güç birikimi için kullananları aklayan toplumsal düzen için efsanevi pası yeniden üretmektir. Gerçekten de medeniyeti, rasyonaliteyi, teknolojiyi ve bilimi böyle suçlayan, Paleolitik döneme dönmek için mantık dışı talepleri olan insanlar, yalnız *statükonun* savunucularıdır.

Yalnızca, gerçeği olduğu gibi ve *olması gerektiği* gibi görebilme kapasitemizi perdeleyen fetişlerin ortadan kaldırılmasıyla, dünyadaki yaratıcı ve yenilikçi bir fail olarak insanlığı ve rasyonel varlıklar olarak öz-gerçekleştirmeye dair yaşayan potansiyelini yeniden büyüleyebiliriz. Bu tür rasyonel varlıkların, insan olmayan yaşamın refahı için ahlaki bir sorumluluğa sahip olması beklenebilir; *tam olarak* çünkü insanlar, tüm canlıların acılarına, ızdıraplarına ve ölümlerine duyarlıdır. Lovelock'un Gaia'sı gibi, birinci doğanın lüzumsuz sefalet gerçeğine 'kör' olduğu doğruysa, o zaman sadece gizemli ve sömürücü dizginlerinden kurtulmuş olan insan akli, neyin gerçekten lüzumsuz olduğunu ve neyden kaçınılamayacağını bilebilir. Aslında sadece bu akıl, kendi işlerinin yanında doğal dünyanın işleriyle de bilinçli olarak ilgilenen bir varlık haline gelebilir. Kısacası, öyle ya da böyle yalnızca insanlar, akıl, bilim ve deneyimin ürünü olan son derece sofistike bir bilgi biçimine sahip olabilirler ve en azından potansiyel olarak, tüm varlıklar arasında en harikulade ya da 'büyülüleridir': Yer, sorumluluk, ihtimam ve gelecek duygusu mümkün olan bilgili varlıklar.

Son Söz

Bugünün Avro-Amerika kültüründen sızan anti-hümanist ruh hallerine karşı hangi alternatiflere sahibiz?

Hiçbir şey belirtmeyen iyimserlik, bu kitapta eleştirdiğim kötümserlik kadar basit olur. Mevcut piyasa toplumunun kendisini bir yıkım çılgınlığı içinde tüketmeden önce akılcı bir seçimin mümkün olup olmadığı kesinlikle tartışmalıdır; daha güçlü teknoloji tarafından özendirilen (belirlenen değil) kapitalizmin çürütücü mekanizması gezegenin en uzak bölgelerine yayılıyor. Avrupa ve Kuzey Amerika, iki yüz yıldan az bir süre önce yarattıkları sistem tarafından temellerinden sarılmak açısından yalnız değiller. Bugün Asya, Afrika ve Latin Amerika'nın büyük bölümleri de çukura süpürüldüler. Sermayenin kendisi de kavramları küresel kapitalizmin imgeleminde çok uygun bir şekilde yer bulan Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin, 'rizomatik' olarak üzerinde durduğu her şey kadar rizomatik hale geldi.

Fakat gerçekte akılcı bir topluma yönelik olasılıklar ne olursa olsun, ciddi bir soru yine de ortaya çıkar: mevcut gerçeklik *akılcı mıdır*? Düşünce de adeta gündemini geliştirmeli. Her zaman akıl dışı 'gerçek' olarak bize verilenin ötesindeki fikirleri ve onların mantığını düşünmelidir. Ciddi düşünür, *olanı* onaylamaktan ziyade *olması gereken* üzerine düşünmek amacıyla "gerçek"ın ötesine bakmalıdır. *Olması gerekenden*, yüzyıllar boyu süren düşünce ve toplumsal eylemler karşısında çok değerli olan özgürlüğün ve öz-bilinçliliğin açılmasının gerçek ama gizli olasılığını kastediyorum. Marx'ın

çok özlü biçimde ifade ettiği gibi: ‘Sadece düşünce gerçeği takip etmemeli, aynı zamanda gerçek de düşünceyi takip etmelidir.’ Doğrusu akılcı olarak tasavvur edilen düşüncenin ‘gerçek’i yönlendirmesi gerektiğini savunuyorum. Diğer bir ifadeyle, insanın potansiyelinin akılcı biçimde gerçekleşmesini aramalı ve her zaman akıl dışı veya ‘sahte gerçekliği’ eleştirmenin etik rolünü korumalıdır.

Bu kitaba atfettiğim işlev budur: zamanımızın sahte varoluşlarının ve özellikle anti-hümanizm olmak üzere onları güçlendiren ideolojilerin eleştirisi. Düşünce, *olana*, akılcı alternatifler önerebilir ve akılcı olmayı sürdürdüğüm bir düzine kitapta toplumsal ekoloji başlığı altında bunları öne sürdüm. İyimser gibi davranmadan, akılcı bir gelecek için birkaç kılavuz yararlı olabilir.

İlk olarak, mevcut ekolojik krizimizi açıklayan toplumsal çekirdeği, ekolojik duyarlılık ihtiyacını içeren bir toparlanmayı geri kazanmalıyız. Bu çekirdek, hem eleştirel hem de yeniden yapılandırıcı, düşünceli ve pratik, kuramsal ve müdahaleci olan aydınlanmacı bir hümanizmin kalbini oluşturur. Bu görüşler, ‘ilkel olan’, ‘dolaşımsızlık’ (immediatism), ‘derin ekoloji’ gibi anti-hümanist mitleri ve insanlığı birçoğu arasında ‘içsel değer’ bakımından diğerlerine eşit olan bir türe indirgeme eğiliminden keskin biçimde kopar. Bu insanlık görüşü, büyüyen mizantropi, ahlaki çöküş, insanın kayıtsızlık ve zamanımızda akıl ve bireyselliğin karalanması için yemdir. Çünkü eğer insanlar, Gaiacılar, Malthusçular, mikrokozmozologlar, sosyobiologlar ve benzerleri tarafından kutlanan merhametsiz ve akılsız ‘doğa kanunları’na tabi iki ayaklı yaratıklardan başka bir şey değilse, o zaman başka bir Auschwitz olasılıktan fazlası olur.

İkincisi, mevcut olanın tamamen yerine geçecek yeni bir toplum görüşünü radikal biçimde düşünmek amacıyla aklın güçlerini tahkim etmeliyiz. Trajik olarak, biz zaten meta üretiminin, piyasanın ve kapitalizmin, tarihin ve insan ilişkilerinin diğer cansız biçimlerinin ötesinde, tanrı vergisi gibi varlığını zaten önceden varsayıyoruz. Onlarca yıldır sürdürdüğüm yeni bir toplum; bugün hâkim olan merkezi ulus-devlete karşı bir güç oluşturan, bölgesel ve bölgelerarası bir düzeyde konseyler tarafından idari olarak birleşik, dengeli, doğrudan demokratik ve merkezi olmayan konfederal

topluluklar ağı olan özgürlükçü 'komünlerin Komünü' olmalıdır. 'Doğrudan demokrasi' ile kendi özel menfaatleri tarafından yönlendirilen ahalî, etnik veya toplumsal cinsiyet gruplarından farklı olarak, yüz yüze gelinen özgür *yurttaş* meclislerini kastediyorum. Genel insan çıkarının (sorunlar üzerinde fikir ayrılıklarıyla yarılmış olsa da) birleştirmede bir topluluk, somut ayrıcalıklar ve özel kaygılar üzerinde kendini parçalamak için yapılandırılmıştır. Kendi sosyo-ekonomik çıkarları olan bu türden özel gruplar, yurttaşlığı imkânsız kılıyor çünkü kendi endişelerini genel refahın üstüne koyuyorlar.

Üçüncüsü, teknoloji ve bilimi, çalışma süresini (zorunluluk alanı) azaltacak ve boş zamanı (özgürlük alanı) genişletecek biçimde geliştirmeliyiz. Herkesin ihtiyaçları karşılanmıyorsa ve herkesin kamusal işleri yönetmek için gerekli zamanı yoksa hiçbir insan gerçekten özgür olamaz. İhtiyaçlarımızın akılcı olması ve nicelik karşısında niteliğe ve kaba iştah karşısında estetiğe değer vermemiz gerektiğini vurgulamak gerekir. Fakat insanlar istedikleri yaşam tarzını *seçmekte* özgür olmalılar. Bunu yapma hakkından yoksun olmak, akıl dışı seçimlerin cazip görünmesini sağlayan zorunlu bir mahrumiyet duygusunu geride bırakacaktır.

Dördüncüsü, adalet ve özgürlük fikirlerini tümüyle yeniden tanımlamalıyız. *Herhangi* bir toplumda, ister yaşam döngüsündeki kişisel azalan güçlerimiz olsun isterse bir kişiyi diğerinden ayıran (fiziki kuvvet, belirli yetenekler ve benzerleri) farklı kapasiteler, deneyimler ve bilgi olsun hiç kimse, diğer herkese 'eşit' değildir. Yeni bir toplum, insanlar arasındaki ve içindeki farklılıkları *eşitlemeye* çalışan, benim tamamlayıcılık etiği dediğim şey tarafından yönlendirilmeyi isteyecektir. Kısaca bu toplum 'tüm insanları' eşit, açıkça 'eşitlerin eşitsizliği' olarak gören adalet iddialarını sürdürmek yerine, 'eşitsizlerin eşitliği' tarafından yönlendirilecektir. Gerçekte birçok farklılığa rağmen, teoride herkesin eşit olduğu iddiası ile çalışan adaletten farklı olarak, özgürlük, herkesin eşit olduğu iddiasını ileri sürmez ama yaş, bedensel engellilik ve farklı yetenekler ile ortaya çıkan eşitsizlikleri telafi etmeye çalışır.

Günümüzde egemen olan piyasa toplumunun, aydınlanmacı

hümanizmi savunulamaz hale getirecek kadar kamusal yaşamı cansızlaştırıp cansızlaştırmayacağı önümüzdeki yıllarda görülecektir. Gerçekten de, insan teşebbüsü savaşlarda, moral bozukluğunda, istikrarsızlıkta ve otoriter bir toplumda son bulabilir. Ne de teknoloji ve bilimdeki ilerlemelerin, teknolojik olarak icat edilmiş bir sosyosferin biyosferi büyük ölçüde soğuracak, çevreyi kirletmeyen yeni enerji kaynakları, genetik olarak işlenmiş gıdalar, ormanlar ve besi hayvanlarını yaratma olasılığını dışlayabiliriz. Bu durumda Gaia, kâr ve sermaye genişlemesi yararına serbestçe manipüle edilmek üzere, kurumsal devlerin bir oyuncağına dönüştürülecektir.

Bu, gelecek bir zamanda gerçekleşirse, anti-hümanistler bu kasvetli alternatife katkıda bulunmuş olacaklardır çünkü onlar insanlığın toplumsal bakımdan kötü durumuna kayıtsızlığın yabancılaştırıcı atmosferini sürdürmektedirler. Onların öncüllerinin mantığı, insanlığın en dikkat çekici niteliklerine (akılcılığı ve dünya üzerinde eyleme kapasitesi) dair mizantropik bir görüştür. Bizi böylesi karanlık bir kaderden kurtaracak olan, her türden anti-hümanistin çok geniş biçimde yaydığı dingincilik ve Asyalı feragat değildir, aksine bizi ancak aktivizm ve militanlık kurtarabilir. Hümanistlerin ulaşmaya çalıştıkları özgür ve akılcı toplumun, neredeyse iki adım uzakta olduğu zamanlarda yaşıyoruz. Fakat belki de bu gerçek yüzünden, eskiden yeniye eşiği geçmek, büyük bir *etik* çaba gerektirecektir. Özgürlüğün elde edilmesi, entelektüel ve etik doğruluk düzeyinin en yüksek seviyesinde özgür bir eylem olmalıdır, çünkü eğer kendimizi, çünkü eğer kendimizi özgürleştirmek için aktif biçimde hareket edemezsek, özgür olmayı hak etmeyeceğiz.

Dizin

- Abbey, Edward
 -125-145-146
 -160-161-181
 Adalet-64-142
 -314-324-342
 Adorno, Theodor-317
 Afrika--163-167
 -187-190-331
 Afrika köpekleri-163
 Afrikalı-Amerikalı-69
 Ahlak-61-68-109-138
 Aile-89-94-
 Aile planlaması
 -84-111-112
 Akıl-93-115
 Akıl Çağı (Paine)-92
 Akılcı toplum-92-196-343
 Akılcılık karşıtlığı,
 ayrıca bkz. Akılcılık
 karşıtı, anti-rasyonalist
 -231-239-290
 Akupunktur-154
 Algonkinler-192
 Allen, Scott-70-87
 Almanya-98
 -110-120-147
 -151-171-203
 -225-230-239
 -250-333
 Altın çağ
 -154-196-306
 Altıncı his-146
 Anarchos-117
 Anarşizm-148
 -149-268-290-294
 Ancestors (Johanson)
 -37-185
 Animizm-180
 -202-226
 Ansiklopedistler-18
 Anti-hümanizm-11
 -12-13,14-21
 -23-25-221
 -302-307-341
 Anti-Ödipus
 (Deleuze ve Guattari)
 -265-266
 Anti-semitizm
 -152-300
 Antropomorfizm,
 ayrıca bkz.
 İnsan merkezcilik
 -137-138-180
 -237-331
 Aquinas, Thomas

- 17-132-331
- Arhem, Kaj-179
- Aristo-92-132
- 255-258
- Arşimet-222
- Arzu-162-209
- 211-263
- 266-267
- 282-314
- Ask Your Angels-157
- Asya-123
- 127-167
- Aşırı öldürme
- 188-193
- Atabask grupları-193
- Atina-16-323-330
- Atlantik Bildirisi-100
- Augustine-17
- Auschwitz
- 78-101
- 293-334-341
- Australopithecine,
- Australopithecus
- 32-38-41
- Avcı-36-44
- 45-318-319
- Avrupa-186
- 200-202
- 232-299-321
- Avrupa Nüfus
- Konferansı-110
- Avrupa merkezci-331
- Aydınlanma
- 197-198-199
- Aydınlanmacı hümanizm
- 18-20-48-159-197
- 221-229-248-311
- Babun, babunlar
- 38-65-71-163-165
- Bacon, Francis-275-285
- Bağımsızlık Bildirgesi-332
- Baker, Mary Eddy-151
- Bakteri-71-72-74-76
- Bakunin, Michael-294
- Bangladeş-111
- Baruch, Bernard-104
- Batı medeniyeti,
- uygarlığı-125
- Batman (film)-155
- Baudrillard, Jean-229-232-
- 248-268
- Belçika-98
- Bencillik-56-92
- Benediktin-127
- Bengi dönüş-236-238-246
- Benlik ayrıca bkz. Kendi-
- lik-132-133-134-140-213
- Bentham, Jeremy-322
- Berry, Thomas-11-24
- Bey-
- in-33-34-35-37-42-54-55-61
- Bilim-64-70-80-106-
- 130-232
- Bilim Karşıtlığı-271
- Bilimcilik-272-273
- Bilimsel devrim-
- ler-272-274-277
- Bilimsel Yön-
- tem-130-274-275-

- 276-290-293
 Bireysellik-8-101-132
 Birinci doğa-45-46-48-71-163-164-165-284
 Birinci Dünya Savaşı-203-333
 Birleşik Devletler-86-89-101-328-332
 Birleşmiş Milletler-111-104
 Biyoloji ve Toplumsal Cinsiyet Çalışma Grubu-283
 Biyolojizm-82-114-302
 Biyomerkezci eşitlik-129-134-136-138
 Biyotik çeşitlilik
 Bizon-188-189-191-
 Blackfoot Kızılderilileri
 Blumenschine, Robert J.-185
 Bohr, Niels-286
 Bolşevik Devrimi-100-230-333
 Bookchin, Murray-15-146-309
 Boş zaman-200-217-342
 Bradford, George-146
 Brightman, Robert A.-192-194
 Brink, Jack-198
 Britanya-151
 Brown, Norman O.-140-161-240-266
 Budapeşte-268
 Budizm-134-277-287-331
 Burch, Guy Irving-102-103
 Burt, E. O.-290
 Buzul çağı-163-167-169
 Bütün Varlıkların Konseyi-36
 Büyü-222
 Büyüsünü bozma-13-195
 Campbell, Maryanne-282
 Campbell-Wright, Randall K.-282
 Candide (Voltaire)-19-332
 Cankurtaran botu etiği-109
 Capra, Fritjof-288-289
 Carson, Rachel-79
 Castenada, Carlos-294
 Castoriadis, Cornelius-232-321
 Catton, William, Jr-143
 Cavallo, John A.-185
 Chandrasekar, Dr S.-87
 Chase, Allan-105
 Childe, V. Gordon-322-323
 Cicero-29
 Cohn-Bendit, Daniel-232-295
 Commoner, Barry-117
 Condorcet, Marquis de-92-93
 Cooper, David-266
 Çatışma çözümü-281
 Çevre-167-205
 Çevrecilik-117
 Çin-112
 Çoğulculuk-12

- D'Alembert, Jean le Rond-19
 Daniel, Alma-153
 Danimarka-110
 Danto, Arthur C.- 264
 Darwin, Charles-33-97-296
 Davis, John-161
 Dawkins, Richard
 -52-56-57-58
 -59-60-61-62
 Debord, Guy-232
 Deleuze, Gilles
 -229-232-248
 -265-266-267
 -270-340
 Delfi Kâhini-17
 Demir Çağı-306
 Demokrasi-299-324
 Demokratik devrim-
 ler-199-201
 Derin Ekoloji-161-196
 Derin Ekoloji (Devall ve
 Sessions)-144
 Derin Ekoloji (Tobias)-129
 Derrida,
 Jacques-259-260-261
 Descartes, Rene-137
 Devall, Bill-137-138-142
 Devlet-85-88-92-102
 Devore, Irven-182
 Dickens, Charles- 96
 Diderot, Denis-198
 Différance-261-262
 Diğer kâm-19
 Din-275-288-296
 Dingincilik-234,343
 Doğa- 175-196-216-223
 Doğal Hukuk-93
 Doğal seleksiyon, doğal
 seçim-34-35
 Doğum kontrolü- 112
 Doğurganlık
 -103-110-111
 -170-171-172-189
 Dolaylımsızcılık-341
 Don Juan- 287-294-300
 Dört Özgürlük-100
 Dreyfus, Hubert L.- 247-257
 Dubos, Rene-117
 Dulles, Allen-87
 Dulles, John Foster-87
 Durkheim, Emile-272
 Durumcular-232
 Düşme, düşmek, düşüş-305
 Earth First! (Önce Dünya!)
 - 125-126-127-144
 -146-147-160-161-181
 Eckersley, Robin
 -30-134-135-136
 Ecology, Community,
 and Lifestyle (Naess)- 136
 Ecophilosophy (bülten)-
 122-127
 Ehrenberg, Marga-
 ret-169-170
 Ehrenfeld, Da-
 vid-22-23-24-30-34
 Ehrlich, Paul
 -110-111-114-143

- Einstein, Albert-286,297
 Ekim Devrimi-100
 Ekoloji hareketi
 -6-82117-146
 Ekolojik benlik-140
 Ekomistisizm-115-207
 Ekonomi-203-222-269
 Ekonomik Büyüme-204
 Eko-topluluk-27
 El Salvador-111
 Eliot, George-96
 Ellis, Sam-155
 Ellul, Jacques-221-222
 Elmwood En-
 stitüsü-215-217-218
 Emperyalizm-98
 Endenozya-111
 Engels, Friedrich-99
 Enternasyonal (marş)- 99-
 100
 Enternasyonalizm
 ayrıca bkz. Evrensellik
 -21-100
 Epistemoloji- 274
 Erasmus-18
 Erdaly, David-70
 Eskimo-226
 Eşitlik-199-200-201
 Eşitlikçilik-71-119-138
 Etik-139-140
 Etnomerkezcilik-308
 Evrim-25-27-28
 -29-31-32-34
 -43-47-52-71-75
 -76-135-136-164
 -165-203-290
 -291-296-310-318
 Eylül Katliamı-242-244
 Fagan, Brian-189
 Fallusmerkezcilik-308
 Farias, Victor-227
 Fas-110
 Faşizm-54-257-270-334
 Feminist cebir-282
 Feminizm-285
 Feodalizm-201
 Fery, Luc-259
 Feyerabend, Paul K
 -268-290
 Fizik-80-150-271-284
 Flintstones (film)- 155
 Foreman, Da-
 vid-125-126-144
 Foucault, Michel
 -229-232-233-240
 -241-242-243-244
 -245-246
 Fourier, Charles-272
 Fox, Matthew-24-
 Fox, Warwick
 -121-122-127-146
 Fransa-98-110
 Fransız Devrimi-19-225
 Fransiskanlar-127
 Frazier, Sir James-158-176
 Freeman, David- 107-283
 Freidel, David-326-327
 Freud, Sigmund-132
 Fromm, Harold-139-197-263

Fugger-213

Gaia Çağı (Lovelock)

-76-78-80

Gaia hipotezi

-50-51-76-77-78

Galileo-296-297

Gandhi, Indira-84-87

Garibaldi, Giuseppe-20

Geertz, Clifford-182

Genetik-7-28-49-50

-52-53-54-55-56

-57-59-60-61-63

-66-67-68-69-70

-71-106-107-145

-163-164-165-185

-303-305-306-307

-311-313-343

Gestalt- 274

Gnostik-284

Gobineau, Joseph Arthur-20

Godwin, William-92-93-94

Goldman, Emma-236

Goldwater, Barry-125

Goodall, Jane-66

Göç-30-42-44-101

-102-109-144-188

Greeley, Andrew-

Gross, Paul R.- 281-282

Guattari, Felix-248

-265-266-267-268

-270-340

Haeckel, Ernst-

Haham Akiba

-292-293-294-300

Hakikat-197-237

-246-247-272

-281-287-297

Hallowell, A. Irving- 181

Han, Eyüb-87

Hapishanenin Doğuşu

(Foucault)- 240-322

Hardin, Garrett

-84-105-106-107

-108-109-114-129

Harvey, William-281

Hayırseverlik-106

Hegel, G. W. F.

- 258-260-291-309

Heidegger, Martin

-14-15-19-20-128

-224-225-226-227

-228-229-230-231

-233-238-248-249

-250-251-252-253

-254-255-256-257

-258-259-260-261

-262-304-305-307

Heraklitos-128-287

Hermetik-208-284-294

Herrnstein, Richard-106

Herzl, Theodor-236

Hindistan-89-318

Hinduizm-287

Hirsch, Arthur-232

Hitler, Adolf- 235

-255-266-293-324

Hiyerarşi-69-70

-71-244-336

- Holbach, Baron d'-17
 Holderlin, Friedrich-255
 Holokost-228-254
 Hominid-29-32
 -38-41-305
 Homo erectus-42
 -168-174-186-187
 Homo sapiens neanderthal-
 ensis-42
 Homo sapiens sapiens
 -43-44-45-46-69
 -168-174-186
 Hoyningen-Huene, Paul-273
 Hristiyan Bilimi-151
 Hristiyanlık-158
 -173-233-330
 Hukuk-93-322
 Husserl, Edmund
 -250-254
 Hümanizm-229-231-248
 Hümanizm'in Küstahlığı
 (Ehrenfeld)-22

 I Ching-287
 İçsel değer-139
 İlkel-110-232
 -234-306-307-308
 Irkçılık-54-99
 -101-300-301
 İş bölümü-
 İşçi hareketi
 Ituri ormanı pig-
 meleri-190-193
 İki ayaklı, iki
 ayaklılık-33-34

 İkinci doğa-311
 İkinci Dünya Savaşı
 -101-103-105-230
 İkinci Enternasyonal-99-100
 İktidar-236-242
 İlerleme-234-306-307
 İlkerciler-223
 İlkercilik-160-196
 İncil-172-197-252
 İndirgemecilik-
 İngiliz Devrimi
 İngiltere-97-98-120
 İnka-320-327
 Innular-194
 İnsan Hakları Bildirgesi-332
 İnsanın Türeyişi (Dar-
 win)-296
 İnsanlık-15-25-100
 -106-315-328-334
 İrokualar-194
 İskenderiye-323
 İspanya-110
 İspanya İç Savaşı-64-334
 İsveç-110
 İzlanda-110

 Jeffers, Robinson-128
 Jefferson, Thomas-332
 Jeffries, Leonard-69
 Johanson, Don-
 ald-37-185-186
 Jones, James W.- 288
 Jung-148-154

 Kabile-16-39-40

- 128-159-161
- 162-164-165
- 166-168-176
- 177-178-181
- 184-186-278
- 311-318-320
- 321-323-329
- Kadın düşmanı-285
- Kaliforniya-122-127
- 188-208-277-278
- Kamerun-110
- Kan bağı-258-260
- Kant, Immanuel-18-235
- Kapitalizm-54-90-201
- 202-203-204
- 206-207-219
- 265-266
- Karma ekonomi-331
- Karşı-kültür-274
- Kehanet-179
- Kellner, Douglas-270-271
- Kentleşme-113
- Kenya110-112 -
- Kettering, Emile-258
- Kezar, Ron-125
- Kıtlık-81-86-87
- 88-95-105
- Kızılderili-46-170
- 184-188-189-194
- Kierkegaard, Soren-231-251
- Kirlilik-79-91-104
- Kitlesel üretim-323
- Koehler, Bart-125
- Komünist Manifesto (Marx ve Engels)- 224
- Komünist Parti-231
- Komünizm-148
- Komünlerin Komünü-342
- Kötümserlik-250-340
- Kriler-192-193
- Kronstadt-268
- Kropotkin, Peter-294
- Kuhn, Thomas
- 273-274-275-276
- Kurtlar-8-34-136
- 163-188
- Kurumlar-38-45-48
- 155-180-205-244
- 312-313-314-337
- Kuzey Amerika-194-340
- Kültür- 43-55-60-61
- 67-68-124-140-163
- 164-165-203-208
- 209-249-304-321
- 338
- Kültürel hipertrofi- 321
- La Mettrie-331-332
- Laing, R. D.- 245-266
- Lamarck, Jean-291
- Latifundiya-322
- Latour, Bruno
- 277-278-279-280
- 281-286-296
- Leakey, Mary-41
- Leakey, Richard-171
- LeClerq, C.- 194
- Lee, Richard B.- 182
- Leeuwenhoek, Antonie van-299
- Lefebvre,

- Henri-232-241-266
 Legge, Anthony J.- 189
 Lehman, David-264-265
 Lenski, Gerhard-323
 Lenski, Jean-323
 Leonardo da Vinci-18-291
 Leopold, Aldo-128
 Leşçil-185
 Levitt, Norman-281- 82
 Lewis, Martin-281
 Liderlik ilkesi-253
 London, Jack-99-236
 Lotus-yiyenler
 adası-315-316
 Löwith, Karl-255
 Lucy-37-38-186
 -264-265
 Ludist-200
 Luther, Martin- 132
 Lyotard, Jean-François
 -229-232-234-248
 Lysenko, Trofim-299

 Makineler olarak
 Şirketler-218
 Makuna Kızılderilileri-179
 Malinowski, Bronislaw-181
 Malthus, Thomas-91
 Malthusçuluk-7-96-101
 Man the Hunter Sempo-
 zyumu-183
 Man the Hunter (Lee ve
 Devore)
 -183-185-221
 Mander, Jerry-209-214

 Manes, Christo-
 pher-140-142-161
 Mannheim, Karl- 272
 Marcuse, Herbert-273
 Margulis, Lynn-71-77
 Martin, Calvin-192
 Martin, Paul S.-187
 Marx, Karl
 -20-21-224-252
 Marx, Leo-117
 Massumi, Brian-267
 Matson, Katinka-153
 Maya-263-326-327
 -328-330
 Mayer, Arno J.- 99
 Mayıs-Haziran
 olayları-233-241
 Melekbilim-149-155-303
 Mencken, H. L.- 103
 Mengele, Josef-299
 Merchant, Carolyn-284
 Metalaşma-337
 Metodoloji- 279-293
 Meyve Sineği-110
 Mezoamerika
 — 317-318-328-330
 Mısır-171-206-319-327-328
 Microcosmos (Margulis ve
 Sagan)- 71
 Mikrokozmozoloji-76-80
 Mill, John Stuart-275
 Miller, J. Hillis-241-264
 Mills, C. Wright- 273
 Minimalizm-304
 Mistik Bölge-125-130

Mistisizm-125-148-149
 -154-155-198-256-287
 Mit ayrıca bkz. Efsane
 -43-50-245-311
 Mizantropi-82-125-143-341
 Modernite-240-302
 Monkey Wrench Gang (Ab-
 bey)- 125
 Montesquieu, Baron
 Charles-18
 Mormonlar-151
 Morris, Desmond -307
 Mosse, George- 147-249
 Moyers, Bill- 307
 Muir, John-121-144
 Mumford, Lewis-206-224
 Murray, Charles-106

 Naess, Arne-116-146-148
 Napolyon emperyalizmi-19
 Nasyonal Sosyal-
 izm-101-126-255
 Neandertaller-42-43
 Neske, Gunther- 258
 New Age-11-22-24-27
 -77-80-123-131-166
 -172-183-220-274
 -277-307-336
 Newton, Isaac-18
 Nietzsche, Fried-
 rich-151-239-246-253
 Nihilizm-229
 Noir et Rouge grubu-240
 Nolan, Patrick-323
 Norveç-110

Nüfus-81-82-84-85
 -86-87-88-89-90-91
 -92-93-94-95-96-97
 -145-147-224-304
 Nüfus artışı-89-90-92
 -94-109-114-224
 Nüfus Bombası (Elrich)
 -51-81-82-84
 Nüfus Kurulu-111

 Oclschlaeger, Max- 172
 Ojibvalar-193
 Ontoloji- 250
 Oppenheimer, J. Robert-286
 Ormansızlaşma-336
 Owen, Robert-97

 Öjeni-101-105-310
 Ölüm kampları-324
 Ölümeye yakın deneyim-
 ler-149-155
 Öz-bilinç-316
 Özgür doğa-47
 Özgürlüğün Ekolojisi
 (Bookchin)-15
 Özgürlük-10-17-48-64
 -137-221-225-241
 -312-313-316-321
 -323-324-330

 Paine, Thomas-92
 Pakistan-87-111
 Paleolitik Duyarlılık-223
 Paleolitik Kültür-46
 Panteizm-127

- Paracelsus-285
 Paradigma-11
 -218-273-274
 -275-276-296
 Paris-232
 Paris Komünü-242-243
 Parsons, Talcott- 272
 Pendell, Elmer-102-103
 Perspektivizm- 236
 Piaget, Jean-274
 Piyasa-51-82-108
 -113-114-201-202
 -203-204-205-219
 -220-233-335-340
 -342
 Platon-132-250
 Pleistosen-37-38
 -44-46-69-183
 -187-188-325
 Polonya-101-110
 Popper, Karl-275-297
 Postmodernizm-22
 -229-232-234-235
 -240-248-268-271
 -277
 Prelapsarian-223-225
 Proletarya-21-100
 Prometheus-199
 Protagoras-300-301
 Protestan Reformu-8
 Püritenizm-331
 Pyne, Stephen J.- 187

 Quine, W. V. O.- 275

 Rabinow, Paul-247
 Ramer, Andrew-157
 Reeves, Brian-189
 Reich, Wilhelm-147-249
 Renault, Alain-259
 Rockefeller Vakfı-111
 Rodman, John-128
 Roma-321-322
 -323-324
 Romantizm-19
 Roselle, Mike-125
 Rousseau, Jean-Jacques
 -19-63
 Rowley-Conwy, Peter-189
 Rölativizm- 300
 Rönesans-18
 -132-198-206
 -213-331
 Rusya-226
 Rüya-157-177
 -179-182-301

 Sahih, sahihlik
 -225-304-335
 Salk Biyolojik Araştırmalar
 Enstitüsü-278
 San insanları
 (Buşmanlar)- 183
 Sanat-12-42-56
 -162-197-307-324
 Sanayi Devrimi
 -305,323
 Sartre, Jean-Paul-231
 Schimanski, Stefan-249
 Schumacher, E. F.- 23

Segal, Sheldon J.- 111
 Segui, Salvador-236
 Seküler- 12-14-124
 -133-151-178-198
 -202-252-307-311
 -330
 Sempatik-44-122
 -158-159-169-175
 Sessions, George
 -122-127-128
 Sherrard, Philip-289
 Sıfır Nüfus Artışı
 -88-90-109
 Sığ ekoloji-117-122
 Sınıf-14-80-83-91
 -92-95-99-100-145
 -155-201-202-209
 -212-216-297-319
 -328-336
 Sidon-323
 Simülasyon-270
 Sinding, Steven W.- 111
 Skolastikler-275
 Smith, Adam-19
 Soğuk Savaş-82
 -87-111-230
 Sokrates-17-132
 Sol-118-120
 -232-241-266
 Son Zaman Azizler
 Kilisesi-151
 Sosyal Böcekler
 -51-164
 Sosyal Darwinizm
 -97-98-101-291

Sosyalizm-18-54
 -100-147-202
 -226- 255
 Sosyalizm ya da Barbarlık
 -232-240-268
 Sosyobiyooloji
 -7-50-51-52-53
 -55-62-68-70-76
 -80-148-303
 Soykırım
 -98-101-254
 Sömürü-90-337
 Sözmerkezcilik
 -12-263-308
 Spencer, Herbert- 97
 Spinoza, Charles-257
 Spinoza, Benedict-123
 Spiritüalizm
 -116-124-131-177
 Stalin, Joseph-6
 Stearman, Allyn
 Maclean-184
 Stern, Fritz-147-249
 Sudan-110-157
 Sufizm-287
 Suriye-189
 Suzuki, David-307
 Sürrealist-242

 Şamanlar-46-177-180-
 191-321-337
 Şempanze-60-66-71-75-165
 Şili-104

 Tahakküm

- 45-78-120-199
- 201-241-242-243
- 244-247-338
- Tamamlayıcılık
- 15-47-308-312-342
- Tanrı-17-36-80-108
- 139-143-150-156
- 173-197-245-255
- 256-288-341
- Tanzanya-41-65
- Taoizm-128-134
- 277-287
- Tarım-97-112
- 175-205-211
- 228-306-319
- 321-323-326
- Tarih-22-47-100
- 162-169-176-182
- 190-246-250-274
- 297-306-309-312
- 315-316
- Tarih öncesi-162-176
- 182-190
- Tasımsal mantık-308
- Tayland-111-113
- Teichmüller, Gustav-236
- Teknofobi-197-208
- Teknoloji-44-75-116-163
- 204-207-214-221-227
- 302-306-325-338
- 340-342-343
- Teleoloji-53
- Teoloji-80-250-288
- The British Royal Society-299
- Thompson, William Irwin-24
- Thrasymakhos-301
- Tobias, Michael-128
- Toplum-10-14-17-21
- 28-39-45-48-49-60
- 69-71-95-113-163
- 165-177-196-198
- 202-205-208-212
- 220-240-244-269
- 272-307-320-327
- 338-341-342
- Toplumsal cinsiyet
- 40-174-283-342
- Toprak Ana-50-76
- 169-170-171-173
- Trivers, Robert L.- 60
- Triyaj-86-87-109-111
- Turgot, Anne Robert Jacques-17
- Turnbull, Colin
- 190-193
- Tüketimcilik
- 204-215-335
- Tümdengelim
- 276-279-308
- Türkiye- 110
- Türlerin Kökeni (Darwin)
- 33-97
- Twain, Mark-151
- Tylor, Edward B.- 180
- Ulusal Düşünce
- Araştırma Konseyi-149
- Ulus-devlet-324-341

Uygarlık ayrıca bkz.
Medeniyet-17-116
-225-234-302-306
-307-311

Üçüncü Dünya
- 10-78-84-88-110
-111-143-209
Üretim-177-178
-179-321-337-338
Üstinsan-235

Varlık ve Zaman
(Heidegger)-250-
251-252
Varlin, Eugene-20
Venüs-169-171-
Victor, Pierre-227
Villon, Francois-8
Voltaire-18-19
Völkisch-18-254

Wagner, Richard-239
Weber, Max-71-151
-273
Whewell, William-275
White, Lynn, Jr
148-172
Whitehead, Alfred North
-123-128
Wilmsen, Edwin N.
183
Winner, Langdon-210-211
Wolin, Richard
-225-253-254-255

Wolke, Howie-125
Woolgar, Steve-277-279
Wordsworth, Wil-
liam-264-265
Wright, Robert-54
Wyllie, Timothy-157

Yağmacı, yağmacılar
-40-46-169-184-194
-195-328
Yahudi-102-172
-173-216-254
Yanlışlama-275
Yapıbozum
-262-263-269
Yehova-17-172
Yekpare tarih
-306-316-321-328
Yeni Delhi-83-84
Yeni Sol-51-82
-120-123-126-241-294
Yerli Amerikalılar,
ayrıca bkz.
Kızılderililer-189
Yerli Halklar-162-
181-189
Yiyecek toplayıcılar
-223

Yoksul-10-83-86-88
-90-97-103-106
-111-112-200-217
-246
Yönteme Karşı
(Feyerabend)

-290-293-294

Yunanistan-17

-110-321

Yuppi- 155-307

Yurttaşlık ayrıca

bkz. Vatandaşlık

-64-324-329

Zelden, Theodore-297

Zeman, Ned-154

Zuckerman, Lord-66

Murray Bookchin

1921 yılında New York City'de doğdu. Daha çocukluk yaşlarından itibaren gençlik çalışmaları içerisinde yer almaya başlamış, gençlik döneminde Genç Komünistler Birliği içerisinde yer alarak siyasal çalışmalar içersine katılmıştır. 1940'larda sendikal harekete, 60'larda Yeni Sol harekete aktif olarak katıldı. *Post Scarcity Anarchism* (1971, Kıtık Sonrası Anarşizm) adlı yapıtından sonra toplumsal ekolojinin önde gelen isimlerinden biri oldu. 1974'te Vermont'taki Toplumsal Ekoloji Enstitüsü'nün kuruluşuna katıldı ve enstitünün yöneticiliğini üstlendi. Emekli öğretim üyesi statüsüyle New Jersey Ramapo College'da ve Toplumsal Ekoloji Enstitüsü'nde dersler veren Bookchin, 30 Haziran 2006 yılında yaşama veda etti. Bookchin'in bilinen ve yayımlanan kitapları:

Post Scarcity Anarchism (1971-2004)- *The Limits of the City*, 1974;- *The Spanish Anarchists*, 1977- *Revolution. Popular Movements in the Revolutionary Era* (1996-2003)-*Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm* (1997)-*The Politics Of Social Ecology:Libertarian Municipalism* (1997)-*Anarchism, Marxism and the future of the Left. Interviews and Essays*, (1993-1998) konularla ilgilenmiş ve bu konularda yazmış olan Bookchin, Ramparts, Telos, Our Generation ve Environmental Ethics gibi süreli yayınlara da katkıda bulunmuştur.

Murray Bookchin'in Sümer Yayınları tarafından yayınlanan eserleri şunlardır.

- Toplum Yeniden Kurmak, 2013
- Özgürlüğün Ekolojisi, 2013
- Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm, 2013
- Ekolojik Bir Topluma Doğru, 2013
- Kentsiz Kenteşme, 2014
- Toplumsal Ekoloji Felsefesi, 2014
- Modern Kriz, 2017

İNSANLIĞI YENİDEN BÜYÜLEMEK

ANTI-HÜMANİZME, MİZANTROPIYE, MİSTİSİZME VE
İLKELCİLİĞE KARŞI İNSAN RUHUNUN SAVUNUSU

MURRAY BOOKCHIN

İnsanlar bu gezegenin “kanseri” midir? Yeryüzünün ve tüm canlı türlerinin varlığını tehdit eden, evrimdeki korkunç bir anomali durumunu mu oluştururlar?

Bu sorular, insan ruhuna – akıl ve yenilik yaratma yetilerine – modern çağda neredeyse eşi benzeri görülmemiş büyüklükte bir hakaret anlamına gelir. Bunlara yönelik anti-hümanist tepki ise on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasının geliştirdiği ve on dokuzuncu yüzyıldaki çeşitli sosyalizmlerin beslediği akıl, laiklik, bilim ve insanın evrenselliğine yönelik vurgunun yerini alan narsisist bir mistisizm, mizantropi ve toplumsal dingincilik ortaya koyar.

Ömrü boyunca radikal ve öncü bir çevreci olan Murray Bookchin, bu sorulara ses getiren bir cevap vermişti, “Hayır!” Anti-hümanizmin çeşitli biçimlerine yönelik çoğu zaman nükteli ve amansız eleştiriler içeren araştırmasında Bookchin, bizi kuşatan sorunların toplumsal irrasyonalizmden kaynaklandığını ve bu sorunların mistisizm ve dinginciliğe geri çekilmekle değil, yalnızca akıl ve hayal gücü ile çözülebileceğini ileri sürmektedir. Bookchin meselenin bizlerin fazlasıyla insan, akılcı ve medeni olmamızla değil, bilakis yeterince insan, akılcı ve medeni olmayışımızla ilgili olduğu hususunda uyarmaktadır. Derin ekolojistlerin, sosyobiologların, Malthusçuların, “Gaiacıların” ve çoğu postmodernistin biyolojist ve indirgemeci düşüncelerine kışkırtıcı bir biçimde meydan okuyan bu heyecanlı kitapta Bookchin, aydınlanmacı hümanizm adını verdiği şeyi önermektedir – zamanımıza sinen ve bizi zayıflatan cesaret eksikliğine karşı düşünce, umut ve yenilenmeye yönelik bir mesaj.

