

ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ

Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü

MURRAY BOOKCHIN



Türkçesi: Mustafa Kemal Coşkun



2. Baskı

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- *Toward an Ecological Society*, 1981- *The Ecology of Freedom*, 1991-*The Modern Crisis* (1986)- *The Rise Of Urbanization and the Decline of Citizenship* (1987-1992)-*The Philophy of Social Ecology* (1990-1996)-**Revoltion. Popular Movements in the Revolutionary Era** (1996-2003)-*Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm* (1997)-*The Politics Of Social Ekology:Libertarian Municipalism* (1997)-*Anarchism, Marxism and the future of the Left. Interviews and Essaya*, (1993-1998) konularla ilgilenmiş ve bu konularda yazmış olan Bookchin, Ramparts, Telos, Our Generation ve Environmental Ethics gibi süreli yayınlara da katkıda bulunmuştur.

Türkiye'de birçok kitabı çevrileri yapılarak yayınlanmış, *Kentsiz Kentleşme* (2014, Sümer Yayıncılık), *Köylü İsyanlarından Fransız Devrimi'ne ve Fransız Devrimi'nden İkinci Enternasyonal'e* (2012, Dipnot Yayınları)

Sosyal Bilimler Dizisi -3

Özgürlüğün Ekolojisi Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü

Özgün Adı: The Ecology of Freedom

© Sümer Yayıncılık, 2013

Editör: Esra Eren

Çevirmen: Mustafa Kemal Coşkun

Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzeni: Sümer Yayıncılık

ISBN: 978-605-61173-2-9

1. Baskı: Mayıs 2013, İstanbul

2. Baskı: Ekim 2015, İstanbul

Sertifika No: 17315

Baskı ve Cilt: Berdan Matbaacılık

Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 239

Topkapı, İstanbul

Tel: 0212 613 11 12

Sertifika No: 12491

Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti.

Hüseyin Ağa Mah. İstiklal Cad. No: 36/1

Küçük Han Beyoğlu/İstanbul

Tel: 0212 251 62 27 - Fax: 0212 251 62 28

www.sumeryayincilik.com

Özgürlüğün Ekolojisi

Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü

Murray Bookchin

Bu kitap Bea Bookchin'e İthaf edilmiştir.

İçindekiler

Teşekkür	7
2005 Baskısına Önsöz	9
1991 Baskısına Giriş	15
Giriş	69
1. Toplumsal Ekoloji Kavramı	87
2. Organik Toplumun Bakışı	117
3. Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı	139
4. Egemenliğin Epistemolojileri	169
5. Tahakküm Mirası	203
6. Adalet –Eşit ve Kesin	227
7. Özgürlük Mirası	258
8. Azizlerden Satıcılara	287
9. İki Teknoloji İmgesi	319
10. Teknolojinin Toplumsal Matrisi	343
11. Özgürlüğün Belirsizlikleri	375
12. Ekolojik bir Toplum	429
Sonsöz	465

İnsanın hem Doğa hem de kendi tarihi üzerine yürütülen araştırmalardan çıkardığı dersin şu olduğu sonucuna varabiliriz: Her zaman için *çifte bir eğilim* –bir tarafta toplumsallığın gitgide artması yönünde bir eğilim, diğer tarafta buna bağlı olarak yaşamın yoğunluğundaki artışın daha da büyümesi yönünde bir eğilim- söz konusudur... Bu çifte eğilim genelde hayatın kendine özgü bir karakteristiğidir. Bu eğilim her daim mevcuttur ve gezegenimizde ya da başka bir yerde yaşam nasıl bir görünüm alırsa alsın; bu eğilim yaşamın karakteristiklerinden biri olarak her zaman onun içinde yer alır. Ve bu “ahlâk yasasının evrenselliği” üzerine metafiziksel bir iddia veyahut salt bir varsayım değildir. Toplumsallıktaki ve onunla birlikte duyuların yoğunluk ve çeşidindeki sürekli artış olmaksızın, yaşam imkânsızdır.

-Peter Kropotkin, *Ethics*

Nasıl armağan verileceğini unutuyoruz. Değişim ilkesinin ihlalinde akla yatkın olmayan, manasız bir yan vardır; birçok yerde çocuklar bile –sanki hediye onlara sabun veya fırça satmak için başvuru bir hileden ibaretmiş gibi- hediye verene şüphe ile yaklaşmaktadır. Bunun yerine bizim için yardım dernekleri, kurumlar aracılığıyla yönetilen bir hayırseverlik, toplumun görünen yaralarının üstünün planlı bir şekilde kapatılması söz konusudur. Bu örgütlü armağan verme faaliyetlerinde artık insani dürtülere yer yoktur; doğrusu istenirse armağanın dağıtımı, onun adil bölüşümü, kısacası armağanın muhatabına bir nesne gibi muamele edilmesi üzerinden armağana ister istemez bir aşağılama eşlik etmektedir.

-Theodor Adorno, *Minima Moralia*

Etiğin temeli olan ontoloji felsefenin ilk öğretisiydi. Bu ikisinin birbirinden ayrılması –ki bu, “nesnel” ve “öznel” alanların birbirinden ayrılması anlamına gelir- modern bir alın yazısıdır.

Bu ikisinin yeniden birleşmesi –şayet böyle bir şeyin gerçekleştirilmesi mümkünse- ancak “nesnel” uçtan hareket edilerek; başka bir deyişle, doğa düşüncesinin yeniden gözden geçirilip düzeltilmesi ile gerçekleştirilebilir. Ve bu tür bir vaadi sunabilecek olan edim, doğaya tahammül etmekten ziyade doğa haline gelmektir. Doğanın evriminin bütününe içkin bulunan istikamette insanın kendisini gerçekleştirirken evrensel tözün de öneminin farkına varacağı bir varış noktası ortaya çıkması olasıdır. Bunun sonucunda temelini kişinin özerkliğinden ya da topluluğun ihtiyaçlarından değil, eşyanın doğası tarafından belirlenen nesnel görevlendirmelerden alan bir etik ilkesi ortaya çıkacaktır.

-Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*

Teşekkür

Otuz yıl önce bu kitabı basan ve yetmişlerin başında devamlı olarak bu kitap üzerine çalışmam için beni teşvik eden Alfred A. Knopf Şirketi'nden Angus Cameron'a teşekkür etmek istiyorum. İstekli bir şekilde kitabın basımıyla ilgilenen Cheshire Books'dan Michael Riordan'a çok şey borçluyum. 1991'de Black Rose Books'dan Dimitri Roussopoulos, 1982 baskısında yer alan görüşleri gözden geçirip dengeleyen yeni bir girişle kitabı tekrar bastı. Janet Biehl'e önerileri ve 2005 baskısının yeni girişini daha okunabilir kılmadaki emeği için teşekkür etmek istiyorum. Kitabın çevirisi ve Almanya'daki basımı ile ilgilenmenin yanı sıra birçok öneri ve eleştiri de sunduğu için değerli arkadaşım Karl-Ludwig Schibel'e ve Frankfurt am Main'den ortak arkadaşımız Bernd Leineweber'e borcum çok büyük. Ayrıca, kitabı İtalyanca'ya çeviren ve İtalya'daki basımı ile ilgilenen arkadaşlarım Amadeo Bertolo ve Rossella di Leo'ya da çok şey borçluyum.

Birçok dost ve danışman bu kitaba katkıda bulundu: Biyoloji alanındaki bilgisini cömertçe paylaşan Richard Merrill; bu kitap yazılırken sıcak bir ortam sağlayan çocuklarım, Debbie ve Joseph Bookchin; Gina Blumenfeld, Daniel Chodorkoff, David Eisen, Linda Goodman ve kitabın muhteşem redaktörü Naomi Steinfeld. Yetmişlerin ilk yıllarında ilk dört bölümü tamamlarken ihtiyaçlarımın bir kısmını sağladığı için Rabinowitz Vakfı'na da teşekkür etmek istiyorum.

Kitabın antropolojik kısımlarında Max Weber'in, Paul Radin'in ve Dorothy Lee'nin çalışmalarından bir hayli faydalandım. Peter Kropotkin ve Karl Marks'ın yazıları, benim derinden bağlı olduğum kuramsal bir gelenek olarak kalmaya devam ediyor. Frankfurt Okulu kuramcılarının inandırıcılıkları, mistisizme karşı akli savunmaları ve çaba gerektiren entelektüel seviyeleri benim için daha önce olduğu gibi bugün de ilham vericidir, ancak zaman içinde onlara karşı geçmiştekenden daha az hayranlık beslemeye başladım.

Özgürlüğün Ekolojisi kendi yolunu çizen, dik başlı bir kitaptır. Okuru, kitabın ifade ettiği –veya ifade etmesi gereken- değişen düşünceleri beraberce oluşturmaya davet etmekten imtina edemem. Elli yıl kadar öncesinde yazarların bu tür davetler yapması oldukça olağandı, ancak okurların dikkatini çekebilmek için her düşüncenin ayrıntısıyla açıklanmak zorunda kalındığı kitle iletişim araçları çağında bu davetler unutulmaya yüz tutmuş görünüyor. Bu yüzden, bu teşekkür notunu en beğendiğim ütopyacı William Morris'in (toplumsal cinsiyete ilişkin kusurlarını bir tarafa bırakırsak) muhteşem sözleri ile sona erdireceğim:

Erkekler savaşır ve kaybederler ve uğruna savaştıkları şey onların yenilgilerine rağmen vuku bulur ve bu şey gerçekleştiği andan itibaren onun kendisine yüklenen anlamları taşımadığı anlaşılır ve diğer erkekler başka bir isim altında bu anlamlar uğruna savaşmak zorunda kalır.

Murray Bookchin

Burlington, Vermont, Şubat 2005

Toplumsal Ekoloji Enstitüsü (Plainfield, Vermont) Emekli Müdürü

Ramapo College (Mahwah, New Jersey) Emekli Öğretim Üyesi

2005 Baskısına Önsöz

Özgürlüğün Ekolojisi yaklaşık otuz yıldır basılı bulunmaktadır ve altı değişik dilde oldukça talepkâr olan 60.000'den fazla kişi tarafından okunmuştur. Meydan okuyucu derinliği ve kapsamı göz önünde tutulduğunda, kitabın okurun doğa felsefesi, sosyal tarih, radikal kuram ve güncel siyasal olaylar hakkında geniş bilgi sahibi olmasına hatırı sayılır bir yardımı dokunacaktır.

Şaşırtıcı olmayan bir şekilde kitap bağımsız bir hayat kazanmış ve bu doğrultuda varlığını sürdürmüştür ve kitabın birçok farklı düzlemde okunabilmesi amaçlanmıştır. Kitaptaki çoğu önerme okurun yeni toplumsal koşullar ve olasılıklar söz konusu olduğunda daha ayrıntılı bir biçimde geliştirilmeye hak kazanan temaları bu önermelere ekleyeceği beklentisiyle ortaya koyulmuştur. Ayrıca daha önceki çalışmalarda kısmen geliştirilmiş veya dolaylı bir şekilde işaret edilmiş olan temaların içlerini doldurması için okura meydan okunmaktadır. Dolayısıyla, okur, sadece analizin çeşitli düzeylerinde yazara iştirak etmeye davet edilmemekte, aynı zamanda ani toplumsal değişim dönemlerinde ortaya çıkmaya devam eden yeni soruları sürekli biçimde ortaya atıp cevaplamaya çabalayacağı aktif bir yazar rolü üstlenmeye de davet edilmektedir. Buna uygun olarak, *Özgürlüğün Ekolojisi* hiçbir zaman görüşlerimin “nihai bir beyan”ı olmayacaktır. Aslında böyle bir nihayete erme olgusu, hiçbir ciddi yazarın çalışmasında var olmamıştır; çünkü dönemler daima değişir, gelişir, sona erer ve böylece tamamen yeni ideolojik yollar açar. Dünün sözümlerine ona “nihai çatışmaları”, aslında daha önce mutlak kabul edilen düşüncelerle tezat oluşturan yeni düşünce hatları açar. Bir dönem (hayvani kan bağından farklı olan) vatandeşliğin özgürleştirici potansiyellerine hizmet etmiş, fakat daha sonraki dönemlerde de akrabalığın baskıcı potansiyellerine ve biyolojinin seçime çok az yer veren –tabii, eğer yer veriyorsa- akli olmayan buyrukla-

rına hizmet etmiş olan Devletin ortaya koyduğu ilerleme ve gerilemeleri düşünün.

Özgürlüğün Ekolojisi aynı zamanda, *sınıflandırıcı* çevreciliğin basite indirgemeci kuramı ile *gelişimsel* sosyal ekolojinin sofistike kuramı –çok çeşitli anlamlar içeren bu terimler- arasına kalın bir çizgi çeker. Çoğu okur için *ekoloji* kelimesi, benim “çevrecilik” dediğim şeyden fazla bir şey ifade etmez –yani, onlar için ekoloji; insanların, diğer hayvanların ve bitkilerin içinde yaşadığı ve birbirleriyle etkileştiği habitattır. Bu nedenle “toplumsal ekoloji” terimi ile, yaşam formlarının basitten karmaşığa, daha doğrusu basitten çeşitliye doğru diyalektik *açılımını* kastediyorum. Bu yorum, tartışmalı bir biçimde sorunludur. Haklı olarak, çeşitliliğin *kendi içinde* illa karmaşıklığa yol açmayacağı iddia edilebilir. Ancak karmaşıklık olmadan çeşitliliğin olamayacağı açıktır. Dolayısıyla çeşitliliğe doğru olan bir eğilim, yaşam formlarının zengin kozmosunun –içinde yaşadığımız jeolojik, biyotik ve hatta öznel dünyada çok sayıda “seçim” yapan bir kozmosun- ortaya çıkışı için mutlak surette gereklidir. Bu kozmos, aynı zamanda, insani olmayan gelişime veya “birinci doğa”ya dayatığımız *insan* yapımı evreni veya “ikinci doğa”yı oluşturur.

“Doğa”nın tanımlarken birinci ve ikinci doğa şeklinde ikiye ayrılmasının, bu kitapta yapmaya çalıştığım en önemli ayrımlardan biri olduğunu ne kadar vurgulasam azdır. *Kendi kendini yaratan* doğa ile *insanın yarattığı* doğayı genel anlamda birbirinden ayırmamız gerekir. Antik felsefe (özellikle Platon ve Aristoteles’in çalışmaları) tanrının evrendeki konumunu bir düşünürden ziyade bir zanaatkâr olarak tanımlamaya çalışırken, bu sorunsalın etrafında dönmüştür. Asi Avrupalı teologların, *insanlığı* evrenin varlığını “ilan etmek” yerine evrene şekil veren bir zanaatkâr olarak tasavvur ederek, insanları mistik “kelam”ın kaynağından ziyade üretken bir Demiurgosa¹ dönüştürdükleri tartışma götürmeyen bir gerçektir. Özetle “ikinci doğa” sadece *telaffuz* edilmedi, kelimenin tam anlamıyla *yaratıldı*. Tanrı sadece mistik bir yaratıcı değildi, o aynı zamanda bir insan yaratıcısıydı.

Toplumsal ekoloji ise bir evrim *felsefesidir*, Aziz John’un vahiylerinin mistik bir şekilde yeniden ifade edilmesi değildir. İnsanlığa gelince, o da hem ekolojik kavrayışların toplumsal gelişmeye doğru genişlemesini hem de biyolojik birinci doğadan toplumun ikinci doğasına doğru genişlemeyi ifade eder. *Özgürlüğün Ekolojisi* bu iki doğayı *sentezleyerek* üçüncü bir doğa ortaya çıkarmaya çalışır. İnsan dışı doğa ile insan yapımı doğanın her ikisini de bilinçli, düşünen, amaçlı ve daha tamamlanmış bir doğaya dönüştürmeye çalışır. Bu *düşünen* doğa etik ve rasyoneldir; salt fizyolojik ve biyokimyasal değildir ve insanlık, organik

1 Maddi dünyayı biçimlendiren Platoncu varlık (ç.n.).

gelişimin en az iki milyar yılı boyunca evrimin doğaya kazandırdığı pek çok özelliğin en yenisidir.

Toplumsal ekoloji ifadesindeki *toplumsal* sözcüğü, bu “ekolojik toplum” –yani, (düşünme biçimimi en çok etkileyen filozoflara atıfta bulunursam) Aristoteles, Spinoza, Hegel, Marks ve Kropotkin gibi düşünürlerin en yüksek amaçlarının cisimleştiği bir toplum- kavrayışına özgürlükçü sosyalizmin en yüce kaidelerini getirme amacı güder.

Toplumsal ekoloji, sürekli gelişen bir evren anlayışıdır; aslında iki *mirası* veya geleneği –özgürlük mirası ile tahakküm mirasını- tematik olarak birbirine dolayan yaratıcı potansiyeller ile ve çeşitlilik içinde birlik aracılığıyla *bütünlüğe* ulaşmaya yönelik (tabii eğer herhangi bir zamanda bu bütünlüğe tamamıyla ulaşılabilirse) muazzam bir *süreçtir*. Söz konusu miraslar özgürlüğün ve tahakkümün alanını birbirlerinden bağımsız ve birbirlerine bağımlı olarak genişletmek için karşılıklı etkileşim içine girerler. Bu miraslardan yapılan çıkarımlar, esasen Marks ve Kropotkin’in daha sonraki yazılarında iki tarihsel amaç olarak olgunlaştırılan temaları ortaya koyar. Bu nedenle demokrasi, estetik, felsefe, Devlet, siyaset gibi temaları ve toplumsal ve kültürel yaşamın “üst yapısal” denilen ilgili özelliklerini –Marks’a göre toplumsal fenomenin “temeli”ni oluşturan ekonominin çocukları olarak değil- yaşamın ve toplumun ayrılmaz birer parçası olarak ele alabilecek çıkarımcı bir diyalektik geliştirmek mümkündür. “Çokbiçimli” bir tarih kuramı; Friedrich Engels, George Plekhanov, V.I. Lenin ve diğerleri gibi mekanik Marksistlerin arasında hâkim olan ve Marks’ı kendi kuramsal gelişim döngüsünün ekonomist orta aşamasına sıkıştıran dar görüşlü tekçilik anlayışını (monizm) tabiri caizse yerinden eder.

Örneğin demokrasi, toplumsal ekolojide, özgürlük mirasının temel bir teması şeklinde gelişerek, artık *kendi içinde bir amaç haline gelmiştir*. Benzer bir şekilde, Devlet de tahakküm mirasının –vatandaşlık aracılığıyla kan bağıını sekülerleştirip sivil bağa dönüştürdüğü dönemde sıklıkla özgürlük mirasıyla iç içe geçmiş halde bulunan, sonraki dönemlerde de sınıf hâkimiyetinin bir aracı haline gelen- temel bir bileşeni olarak ele alınabilir. Böylece bu iki mirası konu alan iki bölüm, kitabın temel yapısını ve birleştirici yönelimini –deyim yerindeyse, onun “çift sarmal”ını- oluşturur.

Ernst Bloch, eleştirel yazılarında, incelediği hemen her ideolojide bir “umut ilkesi” bulduğu izlenimini verir. Seksen yıl boyunca içinde yaşadığım dönem, böyle bir bonkörlüğü mümkün kılmadı. Yine de ya insan özgürlüğünün –Marks’ın komünizm ideali ile karşılaştırılabilecek- sürekli biçimde genişleyen gelişimiyle ya da insanlığın doğal dünyayla ilişkisinin sürekli bir kriz ve çöküş içinde olduğu bir dönemle sonuçlanabilecek bir tema seçebilirim. Bu kitap insan gelişiminin sonu-

cu için hiçbir *başarı garantisi* vaat etmemektedir, tek sunduğu şey *akılcı* bir sonuç olasılığıdır.

Özgürlüğün Ekolojisi'nde, biyotik evrimin basitleştirilmesi, çözülmekte olan bir dünyanın habercisi haline gelecektir. Rasyonel bir insanı olaylar dizisi şeklinde tasavvur edilen tarih ortadan kaybolacak ve insanlık, kendisini bir çözülmeye maruz bırakacaktır. Karmaşıklığın sürekli biçimde azalması –anlamın, bilincin, failliğin ve yaratıcı nedenselliğin yerine tam bir amaçsızlığın getirilmesi- organik olanın ortadan yok oluşuna işaret eder. Bu çözüme insanlığın geçtiğimiz yüzyıla damgasını vuran kronik toplumsal krizlerde karşı karşıya geldiği o korkunç atomize olma ve toplumsal çöküş olasılıklarından daha nihai bir çatışma yaratacaktır. Tahakküm mirasının özgürlük mirası pahasına genişlemesine izin verilirse, gelecek yıllar içinde insanlığın yüzleşeceği şey budur. Eğer bu kaderden kaçınmak ve onun yerine özgürlük mirasının potansiyellerini gerçekleştirmek niyetindeyse, mistik bir proletaryanın ve tanımlanamayan sınıf çıkarları arasındaki savaşın ideolojik kısıtlamalarını ve bizi çoktan yok olmuş bir dünyaya bağlayan basitleştirici amaçları aşmak zorundayız. Tarihin bu en önemli dönüm noktasını sağ salim atlatmak niyetindeyse, *sadece olan gerçeklikle değil, aynı zamanda olması gereken gerçeklikle* de yüzleşmek üzere; insanlığın eyleme geçme kapasitesi kadar *düşünme* kapasitesine de ilişkin daha net bir bakışa her zamankinden daha fazla ihtiyaç duymaktayız.²

Özgürlüğün Ekolojisi'nin ilk kez yayımlandığı 1982 yılından bu yana çok şey oldu. 1982'de 1960'ların ütöpik duyarlılıkları hâlâ etkiliydi ve tüm dünyada birbiri ardı sıra çevreci hareketler ortaya çıkmaya başlamıştı. Özellikle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da Yeşil siyasal örgütlenmeler geliyordu. Henüz 1990'ların derin reaksiyonu ortaya çıkmamıştı ve hâlâ bir "umut ilkesi" etkiliydi. Ancak 1917-18 Rus Devrimi ile İkinci Dünya Savaşı arasındaki dönemde var olan devrimci iyimserliğin vahim ölçüde yanlış değerlendirildiğini ne kadar vurgulasam azdır. Devrimci sosyalizmin başarısını *çok yakın* bir kesinlik olarak gören Marksizm, bu iki savaş arası dönemde radikalizmin geleceğini tamamen yanlış değerlendirdi. İşçi sınıfı hegemonyası miti İkinci Dünya Savaşının sonunda zayıfladığında; toplumsal devrimin galip geleceği yönündeki kesinlik kapitalizmin olağanüstü bir seviyede yayılmasına yol açtığına; kapitalizm geçmişte hiç olmadığı kadar serpilip büyüdüğünde insanlık henüz burjuva toplumunun karanlığında yaşamıyordu.

2 Veya genç Marks'ın "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'ne Katkı" adlı çalışmasında ustaca ortaya koyduğu gibi: "Düşüncenin gerçeklik kazanmak için çabalaması yeterli değildir, gerçekliğin kendisinin de düşünceye doğru yaklaşmak için çaba göstermesi gerekir." Karl Marks ve Frederick Engels, *Collected Works*, cilt 3, *Marx and Engels 1843-1844* (New York: International Publishers, 1975), s.183.

Daha ziyade, kapitalizm muhtemelen yeni doğuyordu ya da en azından hâlâ kendi gelişiminin erken bir evresinde bulunuyordu. Solun burjuva toplumunun gerileyişine dair tüm tahminleri –tıpkı Kızıl Ekim’i takip eden coşkulu yaklaşımlar gibi- *yanlıştı*. İki savaş arası dönemde kapitalizmin hangi “safha”sında olduğumuzu bilmiyorduk –*bugün de bilmiyoruz*. 1917 ile 1945 arasında yaptığımız gibi kapitalizmin bugün “can çekişen”, “çürüyen” veya “ölmek üzere olan” bir toplumsal sistem olduğunu söylemenin büyük bir kendini aldatma olduğu açıktır. Hoşunuza gitsin ya da gitmesin, bugünkü kapitalizm maddi açıdan çok dayanıklıdır –ki bu, Solun artık azami bir açık yüreklilikle yüzleşmesi gereken bir gerçektir. Ve biz kapitalizmin önümüzdeki yıllarda hangi biçim ve özelliklere sahip olacağını *henüz bilmiyoruz*.

Ancak benim için makul bir şekilde açık olan şey –ve bu öngörüğü azami bir dikkatle yapıyorum- şudur: Burjuva toplumu kendi varlığının biyotik ve iklimsel temellerini yok etmeksizin ekosferi tahrip etmeye devam edemez. Eğer toplum varlığını sürdüreceksen, tamamen yeni bir insanlık-doğa düzeni kurmalıdır. Başka bir deyişle, ya biyotik evrimin verimliliğini besleyecek ve hayatı şimdiye kadar olduğundan daha bilinçli ve daha yaratıcı bir fenomen haline getirecek bir toplum yaratacağız ya da ekolojik unsurları alaşağı eden bir dünya oluşturacağız. Bu durum “büyü ya da öl” düsturuyla –ki bu, sermaye artışına ve insan sömürüsüne yönelik rekabetçi bir taşkınlıkla organik olanı inorganige indirgeyen içkin burjuva güdüsüdür- yönlendirilen bir toplumun varlığını imkânsız kılar. Kapitalizm, toplumsal evrimi ekolojik evrimle tamamen uyumsuz hale getirmiştir.

İşte bu, *Özgürlüğün Ekolojisi*’nin belli başlı mesajıdır. Yakın bir gelecekte proleter devrim, kronik ekonomik krizler, dünya savaşları ya da hatta sınıflar arasında “kaçınılmaz bir nihai çatışma” gerçekleşmeyecek olabilir. Ancak bilim ve teknik gezegenin kirletilmesini ve basitleştirilmesini kontrol altına almazsa, kesinlikle biyosferin karmaşık yaşam formlarını destekleme kapasitesini yok edecek bir kriz meydana gelecektir. Bu, şüpheye mahal vermeyecek bir çatışmadır; çünkü türümüzün varlığını göz göre göre tehdit etmektedir. *Özgürlüğün Ekolojisi*’nde ele alınan tüm sorunsallar, özgürlükçü yerel yöneticilik –ki bu, *From Urbanization to Cities* [Kentleşmeden Şehirlere] adlı daha sonraki bir çalışmamda ayrıntılarıyla ele aldığım bir konudur- olarak adlandırılan yeni ve organik bir siyaset temelinde ekolojik bir toplum yaratma ihtiyacı ile bir noktada kesişmektedir.

Murray Bookchin

Burlington, Vermont, 30 Ocak 2005

Yirmi Yıl Sonra...

Dengeli Bir Bakış Açısı Arayışında

1991 Baskısına Giriş

Yirmi yıl kadar önce, *Özgürlüğün Ekolojisi*'ni yazmaya başladığımda aklımda çok belirgin bir amaç vardı: O zamanlar sahnenin merkezinde yer alan teknokratik, reformcu ve tekil meselelerle uğraşan çevreci hareketlere bütüncül, toplumsal açıdan radikal ve kuramsal açıdan tutarlı bir alternatif üretmek... Alfred A. Knopf ile 1970'de yaptığım bir sözleşme ve Robinowits Vakfı'ndan aldığım mütevazı bir burs sayesinde, 1972 yılında bu kitabın ilk dört bölümünü bitirebildim. Birkaç ufak değişikliği hesaba katmazsak, bu bölümlerin yirmi yıl önceki hali nasılsa –neredeyse değiştirilmeden– öyle bırakıldı. Çalışmamın birkaç kez kesintiye uğramasının ardından, yetmişlerin sonuna doğru yeniden onun üzerinde çalışmaya başladım ve onu yayınlamaya hazır hale getirdim. Bu sırada Knopf'daki ilk editörümün emekliye ayrılması kitabın bu firma tarafından yayımlanma olasılığını ortadan kaldırdı, ben de çok zaman kaybetmeden yayımlanmaya hazır olan notlarımı kitabı basmaya hevesli olan Cheshire Books'a verdim. Kitap bu yayınevi tarafından 1982'de basıldı.

Özgürlüğün Ekolojisi'nin yirmi yıl önce egemen olan, bünyesinde birbirinden hayli farklı birçok grubu barındıran oldukça dar görüşlü, pragmatik ve sıklıkla toplumsal açıdan tarafsız bir çevrecilik anlayışına ilişkin kaygılarımı yansıttığını ne kadar vurgulasam azdır. Böylesi bir çevrecilik anlayışı aslında bugün de başat konumdadır. Bu gruplar hava ve su kirliliği, zehirli atıklar, gıdalarda kimyasal madde kullanımı gibi belirli meselelere odaklanmaya devam etmektedir; elbette bu tür çabaların bizden fazlasıyla destek almayı hak ettiğini düşünüyorum. Ancak çevrecilerin karşı karşıya olduğumuz sorunların nedenlerine ve uzun vadeli çözümlerine ilişkin fikirleri ne yazık ki bana yetersiz gelmekteydi ve hâlâ da öyle geliyor. Tüm çevrecilerin ortaklaştığı bakış açısı, ekolojik bozuklukları çözmeye yönelik araçsalcı ve mühendis edasıyla düşünülmüş bir yaklaşıma dayanıyordu. Görüldüğü kadarıyla, insan sağlığı ve esenliğine verilen za-

rarları en aza indirmeyi amaçlayan reformlar aracılığıyla, doğal dünyayı şu anki toplumun ihtiyaçlarına ve onun sömürücü, kapitalist zorunluluklarına uyarlamak istemekteydiler. Radikal toplumsal değişimler yaratmaya ve doğal dünyaya ilişkin yeni duyarlılıkların tohumlarını atmaya yönelik bir proje oluşturmak için ihtiyaç duyulan hedefler, onların pratik kaygılarının yörüngesi dışında kalma eğilimindeydi. Görünüşe göre, onların toplumsal görüşleri radikal siyasetle değil, kulis faaliyetleriyle somutluk kazanıyordu.

Yıllarca kirliliğe, nükleer santrallerin inşasına ve gıdalarda kimyasal madde kullanımına karşı aktif bir biçimde mücadele etmiş bir ekonanarşist olarak kısmen eleştirel, kısmen de yeniden yapılandırıcı olan görüşlerimi kapsamlı bir şekilde yazmaya karar verdim. Pragmatik çevreciliğe zıt düşen ve toplumsal ekoloji olarak isimlendirdiğim ayrıntılı bir düşünceler bütünü geliştirdim. Toplumsal ekolojistlere göre, çevresel altüst oluşlarımız akıldışı, ekoloji-karşıtı bir toplumdan –tekil meseleleri hedef alan bölük pörçük reformlarla temel sorunlarını onarılmaz hale getiren bir toplumdan- kaynaklanır. Bu sorunlar doğanın insan üretimi ve tüketimi için var olan salt bir “kaynaklar” yığını olarak görülmesini teşvik eden hiyerarşik, sınıfsal ve rekabetçi kapitalist sistemden kaynaklanmaktadır. Bu sosyal sistemin gözü doymak bilmez. Bu sistem, insanın insan üzerindeki tahakkümünü “insanoğlu”nun “Doğa”yı tahakküm altına almaya yazgılı olduğu bir ideolojiye yansıtmıştır.

Dolayısıyla, zaman içinde geriye dönüp hiyerarşi ve kapitalizm doğmadan önce var olan yazının icadı öncesindeki “organik topluma” bakarak; organik toplumun günümüzde radikal bir ekolojik siyasetin gelişimini yakından ilgilendiren toplumsal özellikleri –bu toplumun indirgenemez asgari ilkesi vasıtasıyla herkesin yaşamını idame ettirmesi için gerekli olan araçları taahhüt etmesi, mülkiyetten ziyade kullanım hakkına bağlılık göstermesi, emir ve itaate dayalı ahlâki anlayıştan farklı olarak tamamlayıcı bir etiğe sahip olması- kadar genel anlamda eşitlikçi kültürlerin hiyerarşik olmayan duyarlılık, pratik, değer ve inançlarını da inceledim. Bütün bu ilke ve değerler, bana göre, geleceğin ekolojik toplumunda temel bir yer işgal etmesi gereken özelliklerdi düşünüyorum. İnsanlığın insan dışı dünyayla bütünleşmesini desteklemek için söz konusu özelliklerin akılla, bilimle ve büyük ölçüde modern dünyanın –kuşkusuz yeniden tasarlanacak olan- teknikleri ile bütünleşmesi gerektiğini hissediyordum. Bu seçici bütünleşme tamamen yeni bir toplum ve duyarlılık biçiminin en kapsamlı pratiklerini oluşturabilirdi.

Ayrıca organik toplumların çeşitli dini inanışlarını ve kozmolojilerini –doğaya ilişkin ritüellerini, hayvanları ve hayvan ruhlarını kişileştirme mitlerini, verimliliği Ana Tanrıça figürü ile cisimleştirmelerini ve her şeye yönelttikleri animist bakış açılarını- inceledim. Amerika ve Avrupa kül-

türlerinde, Aydınlanmanın batıl inançlara karşı yürüttüğü mücadeleden uzun zaman önce galip çıktığının farkındaydım ve hiç kimsenin benim animizmi ve Tanrıça idolünü yeniden canlandırmayı savunduğumu zannemeyeceğini düşünüyordum. Organik kültürlerin birçok özelliğini ne kadar takdir etsem de onların naif dinini, mitsel veya büyüsel inançlarını veya kozmolojilerini günümüz ekoloji hareketine taşıyabileceğimize veya taşımamız gerektiğine asla inanmadım. Yetmişlerin sonlarında bile, benim gibi ekoloji ve ekolojinin tinsel imaları üzerine yazan birinin kolayca tinselci olarak algılanabileceğine ve benzer biçimde diyalektik gibi sofistike organik düşünce biçimleri üzerine yazan birinin de bir gizemci olarak yorumlanabileceğine dair cesaretimi kıran kuşklarım vardı.

Ancak *Özgürlüğün Ekolojisi*'ni yazarken bile, başta Amerikan Sunbelt'te³ tam da benim kaçındığım şeyin arayışında olan yeni ekolojilerin ortaya çıkmakta olduğunun pek farkına varamadım. Bu ekolojiler, görünüşte benim geliştirdiğim türden düşüncelere benzeyen birçok inancı New Age romantizmi şeklinde yeniden tedavüle soktu ve çeşitli eski dini kültürlerin bir derlemesinden ibaret olan mistik bir ekoloji üretti. Bu ekolojiler şimdilerde “derin ekoloji”, Toprak Tanrıçasına tapınma ve ekolojik animizm gibi –genel olarak “mistik ekoloji” başlığı altında toplanabilecek- isimler altında ortaya çıkmakta ve türlü türlü New Age düşünceleri, büyü ritüelleri ve çok çeşitli dini ve dini görünüşlü pratikler benimsemektedir. Bu mistik ekolojistler arasındaki geçmişe dönme yanlılarının birçoğu Neolitik ve Buzul Çağı “duyarlılıklarına” ve hatta bazı uç örneklerde tarih öncesi yaşam biçimlerine dönülmesi çağrısında bulunmaktadır. Bu ekolojistlerin hemen hepsi “biyomerkezcilik” olarak isimlendirilen ve bakteriler ve virüsler de dâhil olmak üzere bütün yaşam formlarını “işsel değerleri” bakımından birbiriyle eşit tutan ortak bir bakış açısını paylaşmaktadır. “Biyomerkezcilik”, “insanmerkezciliğe” –(sürekli referans verilen kutsal kitaplarda öne sürülen) dünyanın insanın kullanımı için “yaratıldığı” şeklindeki büyük ölçüde dinsel nitelikli görüşe- karşıt olarak tanımlanır. Birçok mistik ekoloji anlayışına –dünyanın insan eliyle değiştirilmiş alanlarından ayırt edilen- “vahşi doğayı” tercih etme fikri ile kıtlıkları ve hastalıkları insanlığın “aşırı nüfus artışı” ve “Doğa”ya müdahalesi sonucunda “Gaia”nın⁴ ona verdiği bir ceza olarak gören katı bir Malthusçu yaklaşım nüfuz etmektedir. Ekofeminizm de kadınların çocuk doğurma ve yetiştirmedeki tarihsel rollerinin takdir edilmesinden kadınların erkeklere kıyasla “doğaya daha yakın varlıklar” olarak yüceltilmesine dö-

3 Amerika Birleşik Devletleri'nin Virginia'dan Güney Kalifornia'ya kadar uzanan, en çok güneş ışığı alan güney bölgesi (ç.n.).

4 Eski Yunan Mitolojisine göre, her şeyin yaratıcısı, her şeyin kendisinden meydana geldiği “toprak ana” (ç.n.).

nüştürülmüştür. Bu imgeleme bir de ona ibadet etmenin kadınlara ilişkin patriarkal imajı inançlı bir “ebedi dişi” imajına dönüştürmesi beklenen “Toprak Tanrıçası” inancı eklenmiştir. Kısacası bugün akılcı bir ekoloji hareketinin bütünlüğünü tehdit eden mistik, romantik ve çoğu zaman tamamen ahmakça bir dizi ekoloji anlayışının türediğini görmeye başladım. Bu mistik ekolojilerin birçoğu, kendini bu kitabın eleştirdiği 1970’lerin pragmatik çevreciliğinden ayırsa da, onları tamamen saçma ve naif buluyorum.

Günümüzde akıl ve teknolojiyi organik düşünce ve tinsellikle dengeleme çabaları, insan dışı doğaya ilişkin dinsel görünüşlü, mistik imgelerin ortaya çıkmasıyla adeta altüst olmuştur. Gerçekten de “Doğa” sözcüğünün evrensel “Birliğe” ilişkin yavan panteist anlayışı veya “vahşi doğa” fetişizmini ima etmeden kullanıldığı zamanlar adeta tarih olmuştur. Özellikle “derin ekolojinin”, Rönesans nefretine kadar varan insan düşmanı anti-hümanizmin, katı Maltusçuluğun ve genellikle “biyomerkezcilik” çerçevesinde şekillenmiş kendi kendiyile çelişen düşüncelerin yarattığı olumsuzluklar ekolojik siyaseti ve felsefeyi son derece problemlili bir alan haline getirmiştir.

Bu giriş, toplumsal ekolojiyi sözü edilen çeşitli mistik ekolojilerden ayırmayı ve aynı zamanda pragmatik çevreciliğe karşı takınılan eleştirel tutumu devam ettirmeyi hedeflemektedir. Daha kesin bir biçimde ifade etmek gerekirse, okurun toplumsal ekoloji ile bugünlerde iyiden iyiye yaygınlaşan çeşitli mistik ekolojiler arasında olası bir yakınlık kurma ihtimalini bertaraf etmeyi umuyorum. Toplumsal ekolojinin yüzleşmek zorunda olduğu bu yeni koşullara rağmen, ben *Özgürlüğün Ekolojisi*’nin geliştirdiği düşüncelere sıkı sıkıya bağlıyım ve mistik ekolojistlerin toplumsal ekolojistlerle –çok farklı amaçlarla– müşterek kullandıkları bazı metaforları açıklamanın dışında, onları değiştirme yönünde bir ihtiyaç hissetmiyorum. Bu girişte yapmayı arzuladığım şey, bu kitabın içeriğindeki fikirlere, yorumlara ve bilgilere daha *denge*li bir bakış getirmektir. *Özgürlüğün Ekolojisi* hâlâ benim düşüncelerimin ve toplumsal ekolojinin en kapsamlı biçimde ifade edildiği eserdir ve benim çalışmalarım da onun kapladığı yerin önemini azaltmak niyetinde değilim. Çalışmamın kuramsal yapısı dokuz dolayında kitapla kurulmuştur. *Özgürlüğün Ekolojisi* bu yapının temel taşı olarak görülebilir. Ancak bu kitabın okurlarına, toplumsal ekolojik bir bakış açısını tamamlayan diğer bazı çalışmalara –özellikle *The Rise of Urbanization and Decline of Citizenship*, (Kentleşmenin Yükselişi ve Yurttaşlığın Çöküşü), *Remaking Society* (Toplumunu Yeniden Kurmak) ve *The Philosophy of Social Ecology*⁵ (Toplumsal Ekolojinin Felsefesi) adlı çalışmalara– da başvurma-

5 Murray Bookchin, *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (San Francisco:

larını öneririm. Birlikte ele alındıklarında bu çalışmalar, toplumsal ekolojinin bugünkü halinin kapsamlı bir anlatımını sunar ve bu ekolojinin gelecekteki gelişimi için bir temel oluşturur.

Son olarak, okumakta olduğunuz bu yeni, geriye dönük girişi hazırlarken kısmi tekrarların yapılması kaçınılmazdı. Burada, orijinal girişte yer alan ve bu kitabın anlaşılması için mutlaka okunması gerektiğini düşündüğüm toplumsal ekolojinin genel bir özetini yeniden yapmaya kalkışmayacağım, ancak okura görüşlerimin daha ayrıntılı bir açıklamasını sunacak olan Marksizm ve ekoloji gibi bazı konulara değineceğim. Bu durum, her iki girişin –daha açıklayıcı olan orijinal girişin ve daha polemikli olan Black Rose girişinin– de okunma gerekliliğini azaltmamaktadır.

Tüm eserlerimin amacı, ekolojik krizin toplumsal kaynaklarına ilişkin tutarlı bir bakış açısı geliştirmek ve toplumu akılcı bir doğrultuda yeniden yapılandırmak için eko-anarşist bir proje sunmaktır. Burada *tutarlı* ve *akılcı* sözcüklerini provokasyon amaçlı kullanıyorum, çünkü yenilerde ortaya çıkan mistik ekolojilerin çoğu bu kelimeleri lanetlemektedir. Ayrıca bu sözcükleri, bugün genel olarak Anglo-Amerikan dünyada ve Avrupa'nın birçok yerinde insanlık durumunun ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olan çok daha genel bir halet-i ruhiyeye meydan okumak için de kullanıyorum. Postmodernizm, özellikle de onun en kaba biçimleri, tutarlı ve akılcı bir radikal siyasal düşünce ihtiyacına endişe verici etkilerde bulundu. “Yapı sökülümü” ile akıl savının kendisi “çoğulculuk” tutkusu adına parçalandı –ki bu, modern totalitarizm söz konusu olduğunda anlaşılabilir bir tutku iken; “mantık merkezli” bakış açısının parçalanması mevzu bahis olduğunda asla haklı gösterilemeyecek bir tutkudur. Postmodernizm bu aşırı indirgemeci biçiminde *beyaz, erkek, batılı, Avrupalı* sıfatlarını *mantık-merkezciliğin* önüne ekleyerek diğer tüm tartışmaların önünü tıkar. Bu girişi yazarken bile, üniversite kampüslerinde ve medyada hangi yeni ve geçici heveslerin yüzeye çıkmakta olduğunu tahmin etmekte zorlanıyorum.

Artık nasıl fikir üretileceğini veya geliştirileceğini bilen çok az kişinin kalmış olmasının yarattığı zorlukla yüzleşiyoruz. Postmodernistler adeta parçalanmış tarihi eserlerin parçalarını toplar gibi oradan buradan bilgi parçacıklarını fark gözetmeksizin toplamakta, müthiş bir özgüvenle birbiriyle çelişen görüşlerden ve geleneklerden yararlanmaktadır. Yaşadığımız

Sierra Club Books, 1987), 1991 yılında Black Rose Books tarafından *Urbanization Without Cities* (Kentsiz Kentleşme) adıyla karton kapakla basıldı; *Remaking Society* (Toplumu Yeniden Kurmak) (Montreal: Black Rose Books, 1989; Boston South End Press, 1990) ve *The Philosophy of Social Ecology: Essays in Dialectical Naturalism* (Sosyal Ekoloji Felsefesi: Diyalektik Doğalcılık Üzerine Makaleler) (Montreal: Black Rose Books, 1990); “Thesis on Libertarian Municipalism” (Özgürlükçü Yerel Yönetimcilik Üzerine Bir Tez), *Green Perspectives*, PO Box 11, Burlington VT 05402.

anın sıkıntılı meselelerini tutarlı bir biçimde tartışmaya yönelik tüm ciddi teşebbüsler, bugünlerde hâkim olan ideolojik kaosu anlamlandırmaya yönelik azimli çabalar olarak değil, psikopatoloji belirtileri olarak görülmektedir. İronik biçimde, postmodernizm, Donkişotvari yöntemi çerçevesinde sıklıkla istemeden kendine özgü, fakat kendisi için anlaşılabilir olan bir akılcılıkla işlemekte ve sıklıkla kendisini eleştirenlere bahşetmeyi reddettiği bir tutarlılık için çaba göstermektedir.

Tutarsızlığı, akılcılık karşıtlığını ve mistisizmi öven entelektüel eğilimler, sadece günümüzün zayıflayan düşünselliğinin belirtileri olmakla kalmazlar. Aynı zamanda bu durumu kelimenin tam manasıyla doğrular ve desteklerler. Birçok insanın hayatın nesnel koşulları –örneğin tahakkümün kurumsal biçimleri, teknolojinin sömürücü amaçlar için kullanımı ve insana sıkıntı yaşatan gündelik gerçeklikler- ile ilgili ciddi kaygılardan uzaklaşarak aşırı ölçüde psikolojiye ve “saklı” motivasyonlara odaklanan içine kapanık bir öznelliğe yönelişi, kültür endüstrisinin yükselişi ve akademik kariyer ve pedagojik saygınlık gibi üniversitelilere özgü entelektüel kaygılar hem toplumsal kem de kişisel yaşamdaki bir güçsüzleşme duygusuna işaret eder.

Bugün mistik ekolojilerin popüler bir hale gelmeye başlaması yalnızca düşünsel bir sapkınlığa –ve post-modernizmin popülerliğinin ortaya koyduğu sapkınlıktan daha fazlasına- işaret etmez. Daha ziyade, bu düşüncelerin popülerliği milyonlarca insanın ağır ve moral bozucu gerçeklikle baş etmedeki ve toplumun giderek daha baskıcı bir yöne doğru gitmesini kontrol altına almadaki acizliğini ifade eder. Dolayısıyla mitler, Pagan tanrıları ve “Buzul Çağının” ve “Neolitik Dönemin” inanç sistemleri; rahip ve rahibeleriyle birlikte, naif müridin sığınabileceği ikame bir “gerçeklik” sunar. Öznel olan üzerine yapılan bu kibirli vurgu, mistik buharlar ve ateşli bir hayalgücünün acemi aşırılıkları ile örtüldüğünde; mitsel olana duyulan inançlar gerçekliğin herhangi bir biçimde tanınmasını olanaksız hale getirir. Akılcı olanın yerini sezgisel olan, somut toplumsal muhaliflerin yerini onların –ritüeller, efsunlar ve büyüsel beden pratikleri ile uzaklaştırılacak- gölgeleri alır.

Tüm bunlar, günümüzün esas sorunlarıyla başa çıkmanın yerine geçen sosyal açıdan zararsız pratiklerden ibarettir. Atalarımızın hayal gücünün ürünü olan, uzak bir geçmişten gelen hayaletlere aslında gündelik yaşamlarımızda bizim kadar etkisiz olan bir “dünya bilgeliği” adına tapınılacak nesnelere başvuruluyor. Zamanımızın yaygın bir özelliği haline gelen bu yeni, ikame “gerçeklik” –cadı meclislerinin, Tanrıçaya ibadet toplantılarının, çeşitli panteist ve animist mezheplerin, kendilerini “vahşi doğaya” adayanların ve ekofeminist takipçilerin (bunlara masum kitleleri “biyomerkezci” gıdayla beslemeye hazırlanan “derin ekoloji” hocalarını da ekleyebilirim) sayısının artmasını desteklemeye, hatta övgüye de-

ğer bulmaya fazlasıyla hevesli olan- kitle iletişim araçları ve yayın endüstrisi ile yayılır.

Günümüz radikallerinin yeterince yüzleşmedikleri en zorlayıcı gerçek, bugün kapitalizmin sadece bir ekonomi değil, aynı zamanda bir *toplum* haline geldiği gerçeğidir. Daha önceleri büyük ölçüde iktisadi hayatla sınırlı olan rekabet, “büyü ya da öl” zihniyeti ve piyasanın kaosu ticaret ve sanayi alanlarından ailevi, kişisel, cinsel, dini ve toplumsal ilişkilerin gündelik yaşamına yayıldı. Bu istila çıplak bir bencilik, tüketimcilik, kariyercilik, karşılıklı kuşkular ve –günümüzde oldukça yaygın olan- hayli geçici bir biçim alan insan ilişkileri ile kendini gösteriyor. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki on yıllar boyunca sadece “yalnız kalabalık” anomali-sini üretmekle kalmayan bir gelişmeye tanık olduk; bu gelişme artık insanların ürettikleri ve tükettikleri metalara benzedikleri tamamen meta-laşmış bir dünya biçimini aldı. Parçalanma yalnızca bir rahatsızlık hali olmaktan çıktı ve kaba bir postmodernizm biçiminde, egemen olan insanlık durumunu eleştirmekten ziyade ona uyum sağlayan bir ideolojiye dönüştü. Günümüzün akılçılık karşıtı ideolojileri, dünyanın borsa salonları sakinlerinin coşkuyla doldurduğu düşünmeyen ve kendi çıkarından başka bir şeyi önemsemeyen “yaşam dünyasını” reddetmek yerine, onu dillendirmektedir. Postmodernizmden ekofeminizme kadar bu ideolojiler onlara anlamsız hayatlarını saklamak için mistik bir makyaj sağlayan zihinsel havai fişekler, muskalar, nazarlıklar ve parlak boyalı giysilerle fark ettirmeden yeni insan metalarının aklını başından almaya hizmet eder. Kapitalizmin mistik ve “biyomerkezci” ekolojilerden veya onların oldukça pahalı ürünlerinden korkması için hiçbir neden yoktur. Burjuvazi bu saçmalıklara kahkahalarla gülmekle kalmaz, onları yeni kâr kaynaklarına dönüştürmek için metalaştırmaya heveslenir. Aslında meseleyi açıkça ortaya koymak gerekirse, mevcut sosyal düzendeki elitlerin birincil olarak ilgilendikleri şey kâr, iktidar ve ekonomik büyümedir; kurumsallaşmış iktidar, otorite ve zenginlik merkezleri ile mücadele etmek yerine hayaletlerle düelloya tutuşan muhaliflerin antikaliği ya da –hatta- onların protestoları değildir.

Geçtiğimiz on yıllarda toplumsal ekolojiyi geliştirmedeki amacım, gerçek anlamda tutkulu bir amaç olmuştur. Bu amaç; bir felsefe, doğal ve toplumsal gelişmeye ilişkin bir kavrayış, toplumsal ve çevresel sorunlarımıza ilişkin derinlemesine bir analiz ve bugünün toplumsal ve çevresel krizine radikal ve ütopyacı –bugüne kadar *ütopyacı* kelimesini kullanmaktan çekinmedim- bir alternatif sunmaktı. Burada, orijinal girişte sunduğum genel bakışa eklenmesi gereken bazı mevzuları ele almak faydalı olabilir.

Şöyle bir soru sorarak başlayayım: Doğal evrimde insanlığın yeri nedir? Bu, yalnızca çevreye ilişkin bir soru değildir, bu sorunun çok önemli toplumsal ve felsefi çıkarımları vardır. İnsanlar ve insan toplumu birçok açıdan doğal evrimin ürünüdür; aletler, makineler aracılığıyla ve emek güçlerinden örgütlü bir biçimde faydalanma yoluyla bilinçli bir şekilde kendilerine yaşam araçları üreten yaratıklar olarak insanlar, insan dışı doğayla üretken bir etkileşime girmek üzere doğal evrim tarafından anatomik ve fizyolojik olarak örgütlenmiştir. Hegel'in ve geçen yüzyılın radikal sosyal kuramcılarının söylediği gibi insanın insan dışı doğayla etkileşimi veya "metabolizması", insanlara yalnızca yaşam araçları sunmakla kalmaz; aynı zamanda onları –umut edileceği gibi- giderek daha bilinçli ve psikolojik açıdan daha karmaşık bir hale gelen varlıklar olarak tanımlar. İnsanlığın insan dışı doğadan ortaya çıkışı ve bu doğayla süregelen gündelik etkileşimi, sadece maddi ihtiyaçlarını karşılamasının bir aracı değildir; bu, aynı zamanda bir birey ve emsalsiz bir tür olarak kendisinin bilincine varmasının başlıca yollarından biridir. İnsanlara ister *homo sapiens*, ister *homo faber*, ister *homo economicus* deyin; onların insanlıkları ve yaratıkları toplum türleri, büyük ölçüde, insan dışı doğayı içinde "iyi bir yaşam" yaşayabilecekleri ve doğal evrimin geliştirilmesine üretken bir şekilde katkıda bulunabilecekleri bir habitata dönüştürmek için gösterdikleri çabadan kaynaklanır.

Dolayısıyla, doğal evrimde insanların nasıl bir yer işgal ettikleri sorusu, radikal sosyal bilimcilerin karşılaştıkları en temel toplumsal meselelerin bazılarını gündeme getirir. Bunlar; insan emeğinin kullanılma yolları, tekniğin çevrenin yanı sıra insan ruhunu da değiştirmedeki rolü, insanların insan dışı doğayla başa çıkarken meydana getirdiği sosyal ilişki biçimleri ve –en önemlisi- insanların oluşturmuş olduğu ve çevrelerindeki dünya ile etkileşimlerinde onlara yol gösteren etik değerlerdir.

Bu girişte, "doğa" kelimesini, kelimenin başına onu niteleyen bir sıfat eklemeyen kullanmamaya özen göstereceğim. Aslında en büyük karışıklık Batı düşüncesi ve felsefesinin gelişimi boyunca bu kelimeye genelde çelişkili birçok anlam yüklenmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. (On yıl önce *Özgürlüğün Ekolojisi*'ni tamamladığımda, bu anlamda, başkalarından daha az dikkatsiz değildim.) Hazırladıkları "Some Meanings of Nature" (Doğanın Bazı Anlamları) adlı listede, Arthur O. Lovejoy ve George Boas doğa için "doğum"dan "madde"ye varıncaya kadar altmışaltı tanım listelerler, sonrasında da bize listelerinin "şüphesiz eksik" kaldığını söylerler.⁶ Tek bir yönden yapılan tanımlara pek düşkün değilimdir, an-

6 Arthur O. Lovejoy ve George Boas, "Some Meanings of 'Nature' ", *Primitivism and Related Ideas of Antiquity* (John Hopkins, 1985, yeniden basım; New York: Octagon Books, 1965).

cak “doğa” kelimesinin birçok farklı biçimde tanımlanması ne yazık ki kelimenin anlamının anlaşılmasını güçleştirmektedir. Neyin “doğal” olup neyin “doğal” olmadığına ilişkin yargılar, aslında “doğa hakları”nı neyin oluşturduğuna dair yargılar, bugünkü etik karışıklığın temel kaynağıdır. Bu durum özellikle “doğa”nın çok dar ve belirli bir “vahşilik” anlamına geldiğini düşünen “derin ekoloji” taraftarları için geçerlidir –ki insan faaliyetlerinin doğrudan veya dolaylı olarak gezegenin en uzak köşelerine kadar yayıldığı ve bu faaliyetlerin etkilerinin “vahşilik” kavramını tartışmalı hale getirdiği bir zamanda, vahşilik teriminin kendisi de ciddi biçimde açıklama gerektirir.

Düşüncemizin “doğa”nın muhtemelen doğal olmayan “insanlık” (ki bu da açıklık kazanması gereken başka bir terimdir) tarafından istila ve tahrip edilen bir “ilkçağ vahşiliği” olduğu şeklindeki çok dar bir doğa anlayışına takılıp kalmasından sakınmak için, kendisine son derece duygusal anlamlar yüklenen bu belirsiz kavramın ne anlama geldiğine karar vermek durumundayız. Çünkü çok genel bir anlamda, var olan *her şey* –ister plastik bir masa, ister Alaska tundralarındaki kurtlar olsun, atomdan daha küçük parçacıklar düzeyinde kesinlikle- “doğal”dır. Tamamen materyalist bir anlamda tanımlanan bu “doğa” daha kapsayıcıdır ve bu tanım kendi içinde, terimin dar ve mecazi kullanımlarından daha doğrudur. Ancak *ekolojik* bir bakış açısından böylesine geniş bir tanım, tek kelimeyle amaçsızdır ve *anlam* dediğimiz o çok önemli etik vasıftan yoksundur.

Toplumsal ve ekolojik bir noktadan bakıldığında, “doğa” –en azından toplumsal ekolojistlere göre– “var olan” her şeyin bir toplamından ibaret değildir. Kitabın önemli bir kısmında vurguladığım gibi doğa, çok uzun ve çok büyük bir farklılaşma süreci olarak anlaşılması gereken *evrimsel bir gelişmedir*. “Büyük Patlama”ya sebebiyet veren ilk enerji titreşiminden atomdan küçük parçacıkların ve evreni saran tüm kuvvetlerin ortaya çıkışına; periyodik cetvelden aşına olduğumuz karmaşık elementlere; haklarında malumatımız olan tüm gök cisimlerinin ortaya çıkışına; elementlerin birleşerek molekül, aminoasit, protein ve benzerlerini oluşturmasına kadar –gezegenimizde organik ve duyuvarı olan varlıkların ortaya çıkışına dek- devam eden bir süreçtir bu. Kısacası doğa, cansızdan canlıya ve nihayetinde de toplumsal olana doğru gerçekleşen evrimsel sürecin bir toplamıdır, bu anlamda bu sürecin ne kadar farklılaşmış olduğu bir şey değiştirmez.

Batı felsefesinin ilk başlangıcına kadar uzanan bir geleneği izlersek, insan dışı doğa, insanlar tarafından yaratılan ve “ikinci doğa” denilen *toplumsal* doğayla birbirine karşıt olarak yan yana bulunan “birinci doğa” olarak adlandırılabilir. Bugünlerde toplumsal ekoloji, “bir bütün olarak doğa”nın bu iki gelişimini karşıt ve tamamen ikici bir antinomi olarak değil, son derece yaratıcı ve ortak bir evrim olarak ele almada neredeyse

yalnız kalmaktadır. Tersine, mistik ekolojiler –“biyomerkezci” kavramlarıyla- insanlığın ve ikinci doğanın sorunlarını sıklıkla aşağılarlar; gerçekten de bunlar “vahşilik” olarak düşündükleri birinci doğaya saygıda kusur etmeme eğilimindedirler. Bu ekolojiler genellikle insan türlerini evrimsel bir anormallik olarak –ya da daha da kötüsü, mutlak bir felaket, biyosferdeki bir “kanser” olarak- görürler.

Mistik ekolojilerde karşımıza çıkan şey, biyotik evrimin ürettiği zengin farklılaşmayı göz ardı eden ve bunun yerine anlamlı farklılaşmalar içermeyen bir “bütün”ün tasavvur edildiği evrensel bir “birliği” ve “karşılıklı bağıllığı” dikkate alan kaba bir indirgemeciliktir. Bu indirgemeciliğe göre, toplumsal ekoloji bir evrensel diyalektik, bir gelişim ve ortaya çıkış, bir çeşitlilik ve farklılaşma görüşüne, aslında *ortak* ve *anlamlı* bir süreç olarak birinci doğanın aşama aşama ikinci doğaya dönüşmesi fikrine karşı çıkar. Hem insan doğasının hem de insan dışı doğanın –birçok mistik ekolojistin bizi inandıracığı gibi “içkin” bir varlık olan ya da bizim aramızda varlığını sürdüren belirsiz bir varlık olan Doğaüstünün bir ürünü değil- bir bütün olarak doğal evrimin bir ürünü olduğunu vurgulamak amacıyla “doğa” kelimesi birinci ve ikinci *doğa* kavramlarında kasten korunmuştur. En seküler görünen “derin ekoloji” yazarları bile belli bir oranda dindarlık sergileme eğilimindedirler; aslında Tanrıçaya tapınmanın en politik destekçileri bile, tanım gereği, üstü kapalı biçimde doğalcılıktan uzaktır –hatta belki de açıkça doğaüstücüdür. Mistik ekolojilerde doğal fenomeni ifade etmek amacıyla *kutsal* kelimesinin gelişigüzel kullanımı, hayranlıkla karışık bir hayret duygusundan ziyade insan dışı doğanın “kutsallığına” olan inancı ifade eder. Dolayısıyla bu ekolojiler, kolaylıkla ilahi olana duyulan bir inanca ve ruhbanlığa uyarlanabilir.

Buna karşın, toplumsal ekolojiye göre, bakış açımızı tarif etmek için *ekoloji* kelimesinin kullanıldığı bir durumda, birinci doğanın ikinci doğaya evrilmesini açıklamak için ilahlara ve mistik güçlere başvurulması abesdir. Ekolojik bir lügatte ne dinin ne de ruhani bir deneyim tasavvurunun yeri yoktur. *Ekoloji* terimi ya *tanım gereği* doğal fenomenlere uygulanır ya da mistisizmi veya açık bir doğaüstücülüğü teşvik eden güçsüzleştirilmiş bilinç için şık bir metafor haline gelir.

Toplumsal ekolojistler, *toplumsal* kelimesini, ihmalkârlığın ve metaforlara başvurmanın sonucunda ortaya çıkan ve hayvan gruplarının, sürülerin ve eko-toplulukların *toplumla* özdeşleştirilmesine yol açan anlam karmaşasına mahal vermeyecek şekilde kullanırlar. Hayvanların topluluk oluşturmalarına rağmen toplum oluşturmadıkları gerçeği toplumsal ekoloji için temeldir. Toplum, insanın kendine münhasır alanıdır; çünkü sosyal *kurumların* varlığı, bir insan toplumu ile bir hayvan topluluğunu birbirinden ayırır. Bu bakımdan, toplumsal ekolojinin anarşist bakış açısı, *hayvan toplulukları* tabiri ile *hayvan toplulukları* tabirini birbirinin yerine geç-

bilecek biçimde kullanmakla kalmayıp, hayvan topluluklarının “toplumsal bir içgüdü” dolayısıyla ortaya çıktığına da inanan Peter Kropotkin’in bakış açısından ayırt edilmelidir. Belki de hayvan toplulukları toplumsal bir içgüdü dolayısıyla ortaya çıkmaktadır; ama göreceğimiz üzere, bu içgüdü ne insani anlamda toplumsaldır, ne de insan toplumlarının devingenliği hakkında bildiklerimize uyar. Kısacası, bir türün sosyalleşmesinin gerekli bir şartı olarak topluluk kavramına başvurulabilir, ancak bu kavramın toplumun varlığını açıklamak için yeterli bir şart olmadığı kesindir.

Ve aslında insan toplumları hayvan topluluklarından çok belirgin farklar sergiler. İlk olarak, hayvan toplulukları görece durağandır, en “sosyal” bazı hayvanlar bile –örneğin arılar- büyük oranda genetik olarak “programlandıkları” şekilde davranır ve arı kovanları büyük üreme toplulukları olmanın ötesine geçmez. Buna karşılık, biçimleri ne olursa olsun –kabile formunda, köleci, feodal veya kapitalist- insan toplumları son derece değişken kurumlar etrafında yapılırlar. Toplumlar bilinçli olarak belirlenen amaçlar doğrultusunda korunmak ve savunulmak durumdadır. Aslında hayvan topluluklarının herhangi bir derecede süreklilik gösterdiği durumlarda, topluluğun üyeleri çok az bir bilinçli amaçlılık sergilerler –tabii, herhangi bir bilinçli amaçlılık sergiliyorlarsa... İnsan toplumları ise, yalnızca son derece değişken ve kurumsallaşmış olmakla kalmaz; aynı zamanda, geçmişteki tüm büyük devrim tarihlerinin çok dramatik bir biçimde gösterdiği gibi maddi ve kültürel koşullara bağlı olarak radikal bir biçimde değiştirilebilecek *ideolojiler* benimser.

Birinci doğadan ikici doğaya geçişin özgüllüklerini incelediğimizde, toplumsal ekolojinin *birinci* ve *ikinci doğa* ifadelerini kullanması özel bir önem kazanır. Birinci doğadan ikinci doğaya doğru veya insan dışı topluluklardan insan toplumlarına doğru gerçekleşen doğal geçişin izini sürerken, birçok gelişmiş hayvan türünde –örneğin leoparlarda- ve hatta primatlarda –örneğin orangutanlarda- bile gerçekte var olmayan genetik olarak kodlanmış bir “toplumsal içgüdü”ye ilişkin olarak Kropotkin’in geliştirdiği ilk sosyobiolojik argümanlardan ziyade Robert Briffault’un insan yavrusunun uzun süren bağımlılık ve olgunlaşma sürecine ilişkin tezi –primatlardaki anne-çocuk birlikteliğine odaklanan bir gelişmeyi- benimsemeye daha meyilli oldum.

Dahası, kesinlikle sosyal bir terim olan *hiyerarşi*, tamamen ikinci doğaya özgü bir karakteristiktir. Hiyerarşi kurumsal ve son derece ideolojik emir ve itaat sistemlerine işaret eder. Etimolojik olarak, rahiplerin örgütlenme biçimleri anlamına gelen Eski Yunanca bir terimden türemiştir. İnsan dışı doğadaki çeşitli varlıklara insan biçimli bir şekilde *hiyerarşi* kelimesinin uygulanması tam bir karmaşa yaratmıştır. Sosyal bir terim

olan *hiyerarşi*, hayvanlar arasındaki sözde “tahakküm ve itaat” ilişkilerine –bu tür ilişkilerin gerçekten var olduğu durumlarda dahi- uygulanamaz. “Hiyerarşik” olduğu iddia edilen birçok hayvanlar arası ilişki, kitapta da belirttiğim üzere, aslında çok keyfi ve sınırlıdır. Bu ilişkiler, aynı tür içindeki bir gruptan diğerine, işlevleri açısından belirgin bir farklılık gösterir. Daha da önemlisi, bu terimin hayvan topluluklarına uygulanması, *hiyerarşiyi* onun bütünüyle toplumsal olma özelliğinden yoksun bırakmak anlamına gelir.

Özellikle insanlığın birinci doğaya “egemen olduğu” iddia edilerek *hiyerarşi* kelimesinin insanlığın bir bütün olarak birinci doğa ile ilişkisine uygulanması ya da jeofiziksel, inorganik ve mineral biçimindeki fenomenler arasındaki karşılıklı ilişkileri açıklamak için *hiyerarşi* sözcüğüne başvurulması daha da büyük bir karmaşaya yol açar. Yalnızca insanlar arasında var olan fenomenlerin, insan biçimli bir şekilde insan dışı doğaya yansıtılması tamamen yersizdir. Ne yazık ki, insan biçimli imgelerin kapsamının toplumsal dünyadan insan dışı dünyaya doğru genişletilmesine karşı tekrar tekrar yaptığımız itirazlar, bu açıdan pek etkili olmadı.

Hatta yakın zamanda, insanlığın doğal evrim sayesinde bir ölçüde zihinsel kabiliyet, bir ifade çeşitliliği, fiziksel esneklik ve biyotik dünyada emsali olmayan bir kültürel gelenek kazandığını belirttiğim için “hiyerarşik” düşünmekle suçlandım. Ekolojik bir toplumda insanların, bilinçlerini doğal evrimin hizmetine sunma potansiyeline sahip oldukları yönündeki iddiam; “derin ekolojistler” tarafından –şayet kibirli bir iddia olarak değerlendirilmediyse- kendi çıkarını gözeten bir iddia olarak değerlendirildi. Toplumsal ekolojistlerin 1960’larda hiyerarşi kavramını radikal toplumsal kuramın bir parçası olarak ele alan ilk kişilerden olduğunu ve o zamandan bu yana, bu kavramın kadınların ezilmesini sınıflar üstü bir olgu olarak değerlendiren radikal feminist görüş gibi birçok görüşe dayanak sağlayan bir klişeye dönüştüğünü belirtmek isterim. Düşünme şekilleri Tanrıçaya tapınanlar gibi açıkça insan biçimli; insan dışı dünyayı yorumlama şekilleri de bariz biçimde cinsiyetçi olan kişilerin şimdilerde toplumsal ekolojiyi insan merkezlikle itham etmeleri gerçekten tuhaf ve düşünsel zarafetten yoksun bir durumdur.

İnsanların diğer yaşam türlerinden *daha gelişmiş* olduklarını söylemek, yalnızca, insanların diğer türlere nazaran daha karmaşık, daha farklılaşmış ve bazı değerli niteliklerle daha çok donatılmış oldukları anlamına gelir. Son derece karmaşık ve öznel bir organizmalar grubu oluşturuyor olabiliriz; ancak gerçekte, atmosferdeki oksijenin büyük bir kısmını sağlayan denizlerdeki fitoplanktonlara –çok basit canlılara- onların bize olduğundan daha fazla bağımlıyız. Yine de hiçbir toplumsal ekolojist yalnızca karmaşıklığımız ve öznelliğimiz sayesinde bu –basit olmalarına rağmen- vazgeçilemez olan, oksijen üreten yaşam formları üzerinde bir şekilde *otori-*

te sahibi olduğumuzu savunmaz. Bu girişin ilerleyen kısımlarında bu sorunu daha ayrıntılı bir biçimde ele alacağım. Dolayısıyla şimdilik, –daha fazla veya daha az karmaşık olmanın yarattığı farklılıklar da dâhil olmak üzere- *farklılıkların* varlığının, insanlar ile diğer yaşam formları arasındaki ilişkilerde hiç de önkoşul olarak hiyerarşiyi gerektirmediğini veya böyle bir çıkarıma mahal vermediğini söylemekle yetineceğim.

İkinci doğanın kültürel evrimine gelince, *Özgürlüğün Ekolojisi*'nin ilk bölümü eşitlikçi organik toplumlar ile hiyerarşik toplumlar arasında keskin bir ayırım yapmaktadır. Yaş, cinsiyet, akrabalık etrafındaki farklılaşmaların emir ve itaat ile temellendirilmek yerine işlevsel olarak birbirini tamamladığı ilk insan topluluklarını eşitlikçi topluluklar olarak görmek için makul bir gerekçe gösterilebilir. Organik toplum, deneyime yönelik hiyerarşik olmayan bir bakış açısına –yani; insanlar arasındaki yaş ve cinsiyet gibi farklılıkları, onları hiyerarşik statü grupları biçiminde derecelendirmeksizin, oldukları gibi kabul eden bir duyarlılığa- sahip olmasıyla göze çarpar. Organik toplumlar, kurumsal düzenlemelerini, genellikle, bireyler arasındaki farklılıkların bir tahakküm ve biat sisteminden ziyade bir ilişki *kalıbı* oluşturduğu tamamlayıcılık temelinde şekillendirir. Bu toplumlar, sahip oldukları becerileri dikkate almaksızın tüm üyelerinin refahının sorumluluğunu üstlenmeleri yönünden simbiyotik veya tamamlayıcıdır. Bu toplumların üyeleri, insanları üst ve ast rollere sokan yargılarda bulunmaksızın birbirlerine saygı duyarlar.

Buna karşılık, hiyerarşik toplumlar mevcut zamanda fazlasıyla aşına olduğumuz şekillerde statü yönelimlidir. Birçok organik kültür, bu farklılaşmaları yavaş yavaş hiyerarşik bir çerçevede örgütlemeye başladı. Organik toplumların üyeleri genellikle hizmet kadar ayrıcalığa da dayanan statü grupları etrafında birleştikten sonra; yaş, cinsiyet ve aile bağları kısa bir süre içinde gerontokrasiler (yaş hiyerarşisine dayalı yönetim biçimi –ç. n.), patriarkalar ve askeri kardeşlikler oluşturacak biçimde kurumsallaştı. Zamanla bu hiyerarşik düzenlemeler, sosyal ve ekonomik elitlerin –daha sonra da, ekonomik sınıfların ve devlet bürokrasilerinin- ortaya çıkmasına neden oldu. Bir zamanlar ikinci doğanın ortaya çıkışının göstergesi olan birlik, yerini –erken dönemdeki eşitlikçi toplumların ilkel ama masum birliğine son vererek insanları birbirine düşüren- çıkar çatışmalarına bıraktı.

Hiyerarşi, insanlığı oldukça eşitlikçi bir toplumdan, yavaş yavaş, emir ve itaat sistemi etrafında kurumsallaşmış bir topluma dönüştüren topluma *içkin* bir gelişme olarak ortaya çıktı. “Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı” adlı bölüm, gerontokrasiden babamerkezliliğe, şamanist birliklere, savaşçı gruplara, şefliklere, en nihayetinde de sınıfların bile ortaya çıkmasından önce yer alan devlet benzeri oluşumlara doğru ilerleyen karmaşık bir hiyerarşik toplum yolundaki –mantıksal ve antropolojik olarak doğrulan-

mış- bir gelişmenin izini sürüyor. Bütün bu hiyerarşik tabakalar hayatın yaş, cinsiyet gibi biyolojik olgularını belirgin biçimde kurumsal formlara dönüştürerek, son derece karmaşık şekillerde etkileşti. Getirilen statüler, tahakküm altında bulunan insanlar açısından hiyerarşinin toplumsal olarak kabul edilebilir kılınması ve nihayetinde halkın zihnine bu statülerin kaçınılmaz olduğunun yer ettirilmesi amacıyla, organik toplumu şekillendiren ve büyük saygı duyulan belirli geleneklerle toplumun içine işlendi.

Şüphesiz, hiyerarşi, tarih boyunca birçok farklı biçim almıştır; yine de tüm bu biçimlerin ortak bir özelliği vardır; o da bunların örgütlü emir ve itaat sistemleri olmalarıdır. Hiyerarşi biçimlerinin çeşitliliğine rağmen, bu biçimleri bütünüyle anlamak ve basitçe bir hiyerarşi biçimini bir diğeriyle değiştirmek yerine onu tamamen ortadan kaldırmak toplumu inceleyen kişiler için kritik önemdedir. Hiyerarşinin diyalektik açılımı, ardından –kavim, cinsiyet, yaş, meslek, kent-kır farklılıklarına dayanan tahakküm biçimlerini ve insanları tahakküm altına almanın diğer birçok biçimini içeren- tahakküm sistemlerinin asırlık kalıntılarını –daha doğrusu, ekonomist “sınıf analizleri”nin ve katı devlet karşıtı yaklaşımların açıkça ortaya koyamadığı karmaşık bir yönetim sistemini- bıraktı. Eğer insan özgürlüğüne kesin bir şekilde ulaşılacak isteniyorsa, bu kalıntıların açığa çıkarılması ve tüm karmaşıklığı ve etkileşimleriyle birlikte anlaşılması zorunludur.

Dünyadaki tüm kötülüklerin –örneğin- yekpare bir “patriarka”dan türediğini ya da “erkek üstünlüğünün” ve onun “erkeksi değerlerinin” yerini kadınların veya varsayımsal “kadın değerlerinin” almasıyla hiyerarşinin ortadan kaybolacağını ileri sürmenin bize pek bir faydası dokunmayacaktır. Başlı çeken feministlerden biri olan Susan Brownmiller’in “devrimci” çağrısına kulak verilseydi, hiyerarşik tahakkümün çökertilmesi yine de mümkün olmayacaktı. “Devrimci sözcüğünü gelişigüzel kullanan biri değilim” diye yazar Brownmiller, “ama kadınların emniyet güçlerine tam katılımının sağlanması –tam katılım ile erkeklerle yarı yarıya katılımı kast ediyorum, daha azını değil- kadınların hakları açısından son derece önemli devrimci bir hedeftir.” Böylesine naif ve hayret uyandıracak ölçüde gerici bir talep karşısında insan ancak şaşakalır. Cinsiyetlerin eşit ölçüde katıldığı bir emniyet gücünün –ya da en az onun kadar, cinsiyetlerin eşit ölçüde katıldığı bir ordu, devlet bürokrasisi veya şirket yönetim kurulunun (bu kurumların karakteristik biçimde hiyerarşik olan doğaları göz önüne alındığında)- rasyonel ve ekolojik bir toplumun yolunu açacağına inanmak için hiçbir neden yoktur.

Birçok ekofeministin yaptığı gibi hiyerarşinin erken Neolitik Dönemdeki şefkatli, ilgili ve sevgi dolu “anamerkezli” köy dünyasının Hint-Avrupa kavimlerine mensup patriarkal savaşçıların işgaliyle bir anda yerle bir olmasıyla ortaya çıktığını ileri sürmek, patriarkanın –daha doğru-

su, erkeklere ayrıcalık bahşeden toplumsal bir yönelim olan babamerkez-
liliğin- ortaya çıkışını anlamak adına bize bir şey kazandırmaz. Organik
toplumların hiyerarşik toplumlara dönüştürülmesinde bu istilaların oy-
nadiğı rolü yadsıyacak son kişi ben olurum. Ancak –kimi ekofeminist-
lerin yaptığı gibi- bu gelişmeyi açıklamak için tek başına istilalara başvur-
mak, işgalcilerin neden hiyerarşik bir özellik gösterdikleri sorusunu or-
taya atar. Babamerkezlilik kaydadeğer bir etkileşimde bulunması müm-
kün olmayan, birbirinden uzak birçok kültürde gelişmişken, onun orta-
ya çıkışını büyük bir ihtimalle dünyanın tek bir bölgesinde gerçekleşmiş
bir işgalle açıklamak mümkün değildir. Böylesine basite kaçan bir “açık-
lama” inandırıcı değildir; ayrıca sözkonusu “açıklama”, kültürlerin birbir-
lerini etkileme biçimlerini çarpıtmakla kalmayıp, tarihsel gerçeklerin bu-
gün bildiğimiz haline de ters düşer. Bu noktada, Janet Biehl’in ekofemi-
nistlerin Hint-Avrupa veya “Kurgan” kavimlerinin istilalarına dair abartılı
anlatılarını ele alan incelemesi konuya büyük bir açıklık getirmektedir.⁷

Özgürlüğün Ekolojisi’nde hiyerarşinin karmaşık diyalektiğı, sadece
mistik ve ekofeminist ekolojilerin tahakküm sorunlarına getirdiğı basit-
leştirmelere meydan okumakla kalmaz, aynı zamanda geleneksel Marksist
sınıf analizlerinden kaynaklanan tek yönlü, ekonomist basitleştirmeleri de
sorgular. Bugünkü ekolojik sorunları açıklamada sınıf analizinin taşıdığı
önemi küçümsemek niyetinde değilim; ancak sınıf egemenliğı hiyerarşi ve
tahakkümün daha geniş bağlamına oturtulmalıdır.

Eğer “materyalist tarih anlayışı”, çevreci hareket içinde bir ilerleme
gösterdiyse, bu büyük ölçüde, bugün kimi Marksistlerin Marks’ın eser-
lerini çok esnek bir biçimde yorumlamalarından kaynaklanmaktadır.
Marks *sınıfı* iki ayrı biçimde tanımlar. Birinci tanım esasen negatiftir:
“Milyonlarca aile; yaşam tarzlarını, çıkarlarını ve kültürlerini diğer sınıflar-
rından ayıran ve onları diğer sınıflarla katı bir karşıtlık içine sokan eko-
nomik koşullar altında yaşadığı sürece, bir sınıf oluşturur,” der Marks *Lo-
uis Bona parte’nin Onsekiz Brumaire*’si⁸ adlı çalışmasında. Bu tanımlı nega-
tif kılan şey, onun açıklamaya niyetlendiğı şeyin kendisini önkoşul olarak
gerektirmesidir. Ancak *Alman İdeolojisi*’nde Marks ve Engels sınıfı daha

7 Janet Biehl, *Finding Our Way: Rethinking Ecofeminist Politics* (Montreal: Black Rose Books, 1991); Birleşik Devletler’de *Rethinking Ecofeminist Politics* başlığıyla yayınlandı (Boston: South End Press, 1991).

8 Brumaire, Fransız Cumhuriyet Takvimi’nin ikinci ayıdır. Napoleon Bonaparte bu ayın onsekizinde (9 Kasım 1799) darbe yaparak yönetimi ele almıştır ve bu darbe Onsekiz Brumaire olarak anılmaktadır. Louis Bonaparte ise Napoleon’un yeğenidir ve Marks, onun 2 Aralık 1851 tarihinde yaptığı darbeden, Napoleon’un darbesine gönderme yaparak, Onsekiz Brumaire şeklinde söz etmiştir (ç. n.).

pozitif veya bağımsız bir anlamda tanımlamıştır. Burada sınıf, büyüyen iş-bölümünün bir sonucu olarak doğan ve patriarkal ailenin, köle toplumunun, feodalizmin ve tabii ki kapitalizmin ortaya çıkmasına yol açan bir şey olarak görülür. Sınıf önemli ölçüde –bu mülk ister kadın, çocuk, köle, serf, sermaye, isterse de burjuvanın emek piyasasında satın aldığı proletaryanın emek gücü olsun- mülk sahipliği üzerinden tanımlanır.

Dolayısıyla –ister antik dünyanın özgür yurttaşlardan oluşan bir seçkinler tabakası, ister Orta Çağın feodal lordları, isterse de modern dünyanın hissedarları olsun- bir grubun mülkün ortak sahibi olduğu veya onu ortak yönettiği durumlarda bile, sınıf temel olarak mülkiyetle ilişkilidir. Temel olarak bir sınıf kimin neye sahip olduğuna, neyi yönettiğine ve ekonomik açıdan kimin emeğinin sömürüldüğüne göre şekillenir. Sınıfların mülk sahipliği ve mülk denetimi çerçevesinde yapılandırıldığı söylenebilir; ancak hiyerarşiler sadece yaş, cinsiyet, akrabalık gibi biyolojik olgulara değil, aynı zamanda etnik merkezlik, bürokratik kontrol ve ulusal köken gibi sosyal olgulara da dayanan ve fark edilmesi ve anlaşılması daha güç olan fenomenlerden oluşur. Bu “olgular” sadece ekonomik veya sömürücü işlevlerle tanımlanmaz. Aslında statü ve prestijin elde edilmesi, Kuzeybatı Amerikan yerlilerinin potlaç törenlerinde olduğu gibi, bütünü yoksul düşme noktasına kadar tüm mal varlığının dağıtılmasını bile içerebilir.

Marks, yazdığı muazzam sayıda eserle zengin bir toplumsal ve ekonomik düşünce varlığı geliştirmiştir, ancak Marks’ın toplumsal görüşlerini dayandırdığı ekonomist temelin oldukça basite indirgemeci olduğu kanıtlanmıştır. Sınıf tanımının ekonomist temelinden onu her türden kültürel özelliklerle donatarak kurtulamayız. Marks’ın modern Neo-Marksist teorisyenlere ilham veren yabancılaşma ve şeyleşme kavramlarının incelikleri, onun emek süreçleri ve değişim için üretilen bir mal olarak meta ile her şeyden fazla meşgul olmasından –veya daha temel olarak, proletaryanın toplumu değiştirmede hegemonik bir rol oynayacağı görüşünden (ki bu görüş zamanımızda açıkça hüsrana uğramıştır)- ayrı düşünülemez.

Ancak sınıfın ekonomist temeli, özellikle de artık emeğin denetimi ve kullanımı, Marks’ın Aydınlanma’dan miras aldığı geniş çaplı tarihsel dram açısından özellikle önemlidir. Çünkü bu temel, doğrudan, birinci doğanın her şeyin ötesinde bir “zorunluluk alanı” –insan emeği tarafından zorlukla çıkarılıp işlenerek yararlı şeylere dönüştürülmesi gereken ve kaçınılmaz biçimde kıt bulunan hammaddelerin alanı- olduğu yönündeki Marksist anlayışa dayanır. Kökleri Kitabı Mukaddes’in “ilk günah” mitine kadar uzanan bu dram, birinci doğaya “cimri”, “güç başa çıkılan” ve verici olmayan bir alan –emeğin bir anlamda evcilleştirmek zorunda olduğu ya da en azından Âdem ve Havva’nın hataları karşısında bir tür “ceza”

olarak katlanılması gereken bir alan- rolü biçmiştir. Ondokuzuncu yüzyıl ekonomisi, kendini sınırsız ihtiyaçlar karşısında sınırlı kaynakları inceleyen bir disiplin olarak tanımlayarak –ki çağdaş zamanda ekonominin “iç karartıcı bilim” namı kazanması bundan kaynaklanır- bu teolojik drama kendine özgü kaderci bir özellik kazandırmıştır.

Marksizm bu miti radikal bir biçimde sekülerleştirdi ve onu tüm insanlık tarihini içine alacak bir şekilde genişletti. Marks’a göre; sınıflar ortaya çıktığı anda, bir varoluş gerekçesi kazandı; çünkü insanlık için “iyi bir yaşam” sağlama şeklindeki nihai tarihsel amaç, birinci doğanın tahakküm altına alınmasını gerektiriyordu. Birinci doğanın tahakküm altına alınması ise, ayrıcalıklı –daha doğrusu denetimci- bir yöneticiler ve sömürönlör sınıfının emeği seferber etmesini gerektiriyordu. Dolayısıyla Marks’a göre, üretim sürecinde insanların sömürülmesi –insan bedeninin makine olarak kullanılması- birinci doğayı, komünizme ulaşılmasıyla özgürleşme süreci tam anlamıyla tamamlanacak olan insanlığın hizmetine sokma yönünde atılan ilk teknik adımdır.

Marks’ın nihai amacı takdire şayan olabilir; ancak tarih boyunca sınıf veya devlet hâkimiyetinin varlığı için bundan daha inandırıcı bir açıklama ortaya konmamıştır ve çok az kişi tahakküm için bundan daha iyi gerekçeler ortaya koyabilmiştir. Bu iç karartıcı dramın Marks uyarlamasını emsalsiz kılan şey, Marks’ın bu dramı bir kahramanlık destanına dönüştürmüş olmasıydı: Birinci doğa bir kez tahakküm altına alınıp, serbestçe “sömürüye” açılınca, sınıfların ve devletlerin varlığının devam etmesi için herhangi bir neden kalmayacaktı. “İnsanlık”, proleter devrimin sonucunda; duyarlı, entelektüel ve sanatsal potansiyellerini tam anlamıyla gerçekleştirebilecekti.

Bu basite indirgemeci dramın tüm yönleri üzerinde uzun uzadıya durmayı önermiyorum. Toplumsal ekoloji’nin “dram”ı, hem İncil’in öğretilerinden hem de Marksist sosyalist öğretilerden temel olarak farklıdır. Toplumsal ekolojiye göre, birinci doğa ne cimridir ne de başa çıkılması güçtür. Tam aksine, *gelişimsel* bir süreç olarak düşünülen –“derin ekoloji”nin çoğunlukla “doğa” olarak kabul ettiği ve durağan bir resimli kartpostal manzarası olarak algıladığı “vahşilik”ten ayırt edilen- birinci doğa; giderek zenginleşen farklılıklar, sinirsel karmaşıklık ve çeşitli ekolojik konumların oluşumu ile göze çarpan olağanüstü bir bereketliliğe sahiptir. Kuşkusuz, dünya, alışılmadık biçimde yaşam için konukseverlik göstermeyen bazı yerlere sahiptir. Ancak birinci doğa, karşılanması beklenen anlamsız “ihtiyaçlar” açısından katı bir “zorunluluk alanı” olarak görülebilir. Bu ihtiyaçlar abartılı veya tamamen akıl dışı bir hale geldiğinde, birinci doğanın verimliliği ona yüklenen ihtiyaçlarla bağlantılı olarak azalabilir. Eğer “doğanın ekonomisi”, her zaman sınırlı kaynaklarla karşı karşıya kalan “sınırsız arzular” anlayışı –ne yazık ki Marks’ın *Kapital*’in üçün-

cü cildindeki ihtiyaçlar tartışmasında üstü kapalı bir biçimde yer alan bir anlayış- ile yorumlanırsa, durumun bu olacağı açıktır. Kuşkusuz –insanlar arasında- “ihtiyaçlar” öyle büyük ölçüde toplum tarafından belirlenir ki bunlar yalnızca jeofizik veya nüfus meseleleri olarak değil, toplumsal meseleler olarak da ele alınmalıdır. Bu noktada şu kadarını söyleyebilirim ki evrim görece basit organizmalardan giderek karmaşıklaşan organizmaların ortaya çıktığı sürekli farklılaşan bir süreçtir –birçok türün aşırı derecede uzmanlaşmasına ve sınırlı ekolojik konumlara hapsolmesine rağmen, yaşamın genel olarak, gitgide daha da karmaşık ve sinirsel açıdan daha da esnek bir hale geldiği ve artan ölçüde farklılaştığı bir süreçtir.

Birinci doğanın başa çıkılması güç veya “cimri” olarak görülmesi, toplumsal ekolojinin etrafımızdaki dünyada ve fosil kayıtlarında karşılaştığımız yaşam formlarının çeşitliliğine ve çokluğuna yaptığı vurguya ters düşer. Canlıların birbirlerini yemeleri veya birbirlerine yem olmaları, av olduklarında veya hayatta kalma mücadelesi verirken acı çekmeleri –onları yaşamaya devam edip etmeyeceklerini belirleyen seçici süreçlere maruz bırakan tüm bu durumlar- toplumsal ekolojinin birinci doğa anlayışında tartışmalı bir konu değildir. Ancak Peter Kropotkin’in *Karşılıklı Yardımlaşma* geleneğinin izinden giderek, toplumsal ekoloji *de* yaşayan varlıkların hayatta kalabilmelerinin büyük oranda onların birbirlerine destek olabileme yetilerine bağlı olduğunu vurgular. Kropotkin’in ifadesiyle bu “karşılıklı yardımlaşma” ve özellikle de farklılaşma süreci ve evrimin yarattığı habitat çeşitliliği, var olan ve ortaya çıkmakta olan türler için yeni biyotik gelişme yolları açar. Yaşam formları, nörolojik açıdan gelişme ölçülerine bağlı olarak, yeni çevrelere adapte olma veya kendileri için yeni ekolojik konumlar yaratma durumlarında çok temel seçimler yapmaya muktedirlerdir.

Artan öznellik, organizmaları kendi evrimlerinde *aktif* bir güç haline getirir, onlar artık doğal seçilimin edilgen nesnelere ibaret değildir. Onların hayatta kalmaları ve gelişimleri, artık kendi çevreleri ile etkileşime girerken ve onu değiştirirken verdikleri temel kararlara bağlı olmaya başlar. Seçim yapmaya –gerçekten de bazı zamanlar epeyce karmaşık seçimlerdir bunlar- ve özgürlüğün olgunlaşmamış formlarıyla ilişkilendirebileceğimiz belli belirsiz bir amaçlılık sergilemeye başlarlar. Zaman içinde geriye doğru baktığımızda, doğal evrimin Marks’ın doğa olarak nitelediği dar ve kısıtlayıcı “zorunluluk alanı” olmadığını; daha ziyade, onun –bu özellikler son derece karmaşık insan dışı organizmalarda dahi ne kadar zor seçiliyor olsa da- bilinçlilik ve özgürlük doğrultusunda mücadele sergileyen son derece bereketli bir gelişim olduğunu söyleyebiliriz.

Yaşamın gelişimini kaçınılmaz olarak bilince ve özgürlüğe doğru yönlendiren doğal evrimde önceden belirlenmiş hedeflerin ya da bir *telos*’un (nihai hedef –ç.n.) olduğunu ileri sürmüyorum. Ancak bilince ve özgür-

lüğe ulaşmak için bir *potansiyelin* var olduğu konusunda ısrarcıyım. Okuyucuya bu gelişmeyi varsayımsal bir “doğa yasası” olarak değil; bir eğilim, makul bir olasılık ya da fosil kayıtları ile desteklenen kaba bir olgu olarak görmesi önerilir. Her halükarda, oldukça basit yaşam türlerinden karmaşık duylara sahip varlıkların –*yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak için kendi çevrelerini de değiştiren* varlıkların- ortaya çıkışına kadar yaşamın farklı aşamalarını betimleyen zengin bir Batı felsefesi geleneği mevcuttur. Organizmanın kendi varlığının devamlılığını sağlaması düşüncesinden yola çıkarak; pasif tepkileri aktif etkileşime, amaçlılığı seçime ve nihayetinde de kavramsal düşünceye ve öngörüye yönlendiren gayretli bir çabanın var olduğunu makul bir şekilde tartışabileceğimize inanıyorum. Ben evrime dair bu yaklaşıma –onun süreçsel diyalektiğini, Frederick Engels gibi yazarlar tarafından geliştirilen diyalektik materyalizmin bir hayli mekanik “kanunları”ndan ve Fichte ve Hegel’in diyalektik idealizminden ayırmak amacıyla- diyalektik *doğalcılık* adını veriyorum.

Son olarak, doğal evrim, dünyada rasyonel bir biçimde hareket edebilen; içgüdüden çok –kavramsal düşünceden ve sembolik iletişimin karmaşık biçimlerinden kaynaklanan- zengin bir düşünsellik ile yönlendirilen varlıklar –insanlar- üretmiştir. Bu varlıklar birer organizma, memeli ve primat olarak biyotik dünyanın bir *parçası*dırlar, ancak ikinci doğa dediğimiz muazzam çeşitlilikteki kültürel yapıt ve birlikleri üreten yaratıklar olarak biyotik dünyadan *ayrıld*ırlar.

İkinci doğa, büyük ölçüde; ilk insanların yarım milyon yıl veya daha fazla bir süre boyunca geliştirdiği aletlerden, insanların güvenlik ve esenlikleri için iradi olarak yarattıkları habitatlardan ve aile, boy, kabile, hiyerarşi, sınıf ve Devlet biçiminde kurumsallaştırdıkları örgütlü toplumsal yaşamdan –ve son olarak; felsefe, bilim, teknik ve sanat gibi kültürel başarılarından- meydana gelir. Bu kültürel gelişim yalnızca insana özgüdür. İnsan toplumları sadece toplumsal tarihin seyri boyunca radikal biçimde değişmiş olan tanımlanabilir ama değişken kurumlardan meydana gelmekle kalmaz. Bu toplumlar aynı zamanda çeşitli kurumların varlığını rasyonelleştiren aynı ölçüde tanımlanabilir ama değişken ideolojileri, kendi ifadesini geniş kapsamlı bir sembolik dilde ve yazılı tarih kayıtlarında bulan zengin bir kültürü de içerir –ki bunların hiçbirinin insan dışı dünyada bir emsali yoktur.

İkinci doğanın birinci doğayı değiştirme ölçüsü daha da emsalsizdir. Büyük önemdeki kapsamlı değişiklikler –“endüstrileşmiş” halklar tarafından katbekat aşılacak bir ölçekte de olsa- genellikle yerliler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu girişin daha sonraki bir kısmında yerli toplumlar tarafından yapılan değişiklikleri ele alacağım. Şimdilik şunu belirtmek önem-

lidir: İkinci doğanın birinci doğadan ayırt edilebilir olması, insanların insan dışı canlılardan daha az “hayvani” olmasından değil; tam aksine –*yapabildiği takdirde, herhangi bir canlının da yapacağı gibi- bu değişimleri he-deflemenin onların hayvanlığının bir parçası olmasından* kaynaklanır. İnsanlar kendilerine *doğal olarak* bahşedilen kavramsal düşünme, biyolojik olmayan alet ve makineler yaratma ve bunu –insan dışı canlıların davranış ve yeteneklerinden derin bir farklılık gösteren- yüksek seviyede kolektif örgütlenme ve amaçlılık ile yapma yetenekleri sayesinde birinci doğayı değiştirirler. İnsanın eşi emsali olmayan bu yaşamsal yetenekleri sadece doğal evrimin bir ürünü olmakla kalmaz. Bunlar aynı zamanda daha yeni bir potansiyeller alanına –*toplumsal* bir çizgide evrimleşme ve birinci doğanın evrimini ve yaşam formlarını derinlemesine etkileyen bir ikinci doğa üretme potansiyellerine- kapı aralar.

İnsan toplumunun tüm dünyada farklı bir fenomen olarak ortaya çıkışıyla birlikte, ekolojik meselelerden tamamen biyolojik terimlerle söz etmek anlamsız olacaktır. Hoşunuza gitsin ya da gitmesin, neredeyse her ekolojik mesele aynı zamanda toplumsal bir meseledir. Aslında, göreceğimiz gibi, günümüzdeki ekolojik alt üst oluşların hemen hepsinin temel kaynağı toplumsal altüst oluşlardır. Dolayısıyla bugün, ciddi bir çevre hareketinin kavrayışlı, entelektüel açıdan tutarlı ve çevreyle yakından ilişkili olması isteniyorsa, onun *toplumsal* ekolojiye dayandırılması gerektiği kanısındayım.

Halkın dikkatini toplumsal konulardan uzaklaştırıp –teknğin toplumsal matrisinden ziyade- teknoloji gibi toplumsal açıdan tarafsız fenomenlere, –bilimin toplumsal suiistimallerinden ziyade- bilime ve – araçsal amaçlar için kullanılmak üzere aklın büyük ölçüde bir araç-amaç “beceri” sine indirgenmesinden ziyade- akla yöneltmeye çalışan muazzam bir literatürün meydana çıktığı bir sırada, bunu provakatif bir şekilde söylüyorum. Halkın dikkatini ekolojik problemlerin toplumsal dayanaklarından uzaklaştırmaya yönelik bu hayli basite indirgemeci çabalara –toplumsal güçsüzleşme çağında- doğaüstü olana kaçış eğilimlerini teşvik eden o aynı yaygın mistisizm ve teizm nüfuz eder. Ekolojik radikaller arasında gezegenin ısınmasının, ozon tabakasının incelmesinin ve sermaye birikiminin yarattığı büyümenin diğer etkilerinin yol açtığı kaçınılmaz problemlerle yüzleşme pratiği yavaş yavaş yerini geçmişe dönme yanlısı bir tavırla mitsel bir Neolitik Döneme ve Buzul Çağına övgüler düzmeye bırakıyor. Bu saçmalıklar ekoloji hareketinin içinde yer aldıkça, yüzleşmenin kendisi bile “bölücü” ve “yıkıcı” olarak nitelenecektir.

Ancak ikinci doğadaki *gerçek* bölünme ve yıkımlarla yüzleşmeye bugünkünden –biyosferimizin varlığını devam ettirmesinin şüpheli olduğu bir zamandakinden- daha fazla ihtiyaç duyulduğuna nadiren rastlanmıştır. Hiyerarşi ve sınıflarla varlık bulan, toplumun derinlerine yerleşmiş bö-

lünmeleri göz ardı edemeyiz. Artık “insanlık”tan, etobur veya otobur türlerden bahsedildiği şekilde –yani bireyleri temelde birbirine benzeyen oldukça tek tip bir biyolojik varlıklar grubu olarak- bahsedilemez. Toplumsal meseleleri tartışırken *insanlık*, *biz*, *insanlar* gibi genel anlamlı kelimelerin bütünüyle biyolojik bir anlamda kullanılması tamamen yanıltıcı olacaktır. Kuşkusuz insanlar memeli bir tür olmaları açısından ayılar, kurtlar ya da çakallardan farksızdır; ancak ikinci doğanın insanlar arasında yarattığı hiyerarşileri ve sınıf ayrımlarını göz ardı etmek, insanlığın hiçbir suretle ulaşamadığı bir ortaklık yanılması yaratmak anlamına gelir. İnsan türüne ilişkin bu genel görüş genç ile yaşlıyı, kadın ile erkeği, yoksul ile zengini, sömürülenlerle sömürenleri, renkli ırklarla beyaz ırkları toplumsal gerçeklikle bağdaşmayan bir şekilde eşit düzeye yerleştirir. Herkes, farklı yükümlülükler taşıması gerektiği halde, gezegenimizin sorunlarından aynı ölçüde sorumlu tutulur. İster açlıktan ölen Etiyopyalı çocuklar ister şirket baronları olsun tüm insanların bugünkü ekolojik problemlerin ortaya çıkışında aynı derecede kabahatli oldukları sonucuna varılır. Ekolojik sorunlar, uygulamada, *toplum dışı bir hale getirilir* ve genetik, psikolojik, kişisel ve bütünüyle öznel bir çerçevede yeniden ifade edilir; böylece, artık bu sorunların siyasal ve ekonomik bir içeriği kalmamış olur. Bu geleneksel yaklaşım sadece günümüzdeki ciddi ekolojik altüst oluşların toplumsal temellerini ele almaktan kaçınmakla kalmaz, aynı zamanda çok sayıda insanı etkili toplumsal değişimlere sebep olabilecek bir pratiğe dâhil olma *yolundan çevirir*.

Mistik ekolojistlerin “insanlar”ın ve yahut da “insanlığın” yarattığı ekolojik krizlerden söz etme eğilimi, çağımızın toplumsal ve ekolojik sorunları için sömürücü bir toplumun bütün insan kurbanlarını suçlamaya fazlasıyla hevesli olan ayrıcalıklı bir zümrenin ekmeğine yağ sürmüştür. Bu tür bir siyasal miyopluk ve onun beslediği toplumsal duyarsızlık naiflikten çok daha kötüsüdür; bu en iyi ihtimalle açıkça belirsizleştirici, en kötü ihtimalle ise tamamen gerici bir tavrıdır.

Buna uygun olarak, hiyerarşinin ve tahakkümün ortaya çıkışı dikkate alındığında; toplumu kuşatan bölünmeler, modern ekoloji hareketinin ciddiyetle yüzleşmesi ve meydan okuması gereken çok önemli meselelerdir. Şunu vurgulamalıyım ki eğer hiyerarşiyi ortadan kaldırma niyetindeyseniz, onun *nasıl* ortaya çıktığını bilmemiz gerekir. Eğer ikinci doğanın patolojilerini ortadan kaldırma niyetindeyseniz –ki bu; insanları ne anlama geldiği pek belirgin olmayan ortak bir “içkin değer” bağlamında sivrisineklerle eşit tutan naif “biyomerkezci” görüşleri aşmadıkça kesinlikle yapamayacağımız bir şeydir- tahakkümün kapsamlı doğasını tüm sonuçları ile birlikte keşfetmeliyiz. Hiyerarşi ve tahakkümün doğasının içyüzünü açıkça anlamadan, toplumsal ve biyotik yapıların birbirleriyle nasıl etkileştiğini anlamakta başarısız olmakla kalmayacağız, aynı zamanda birin-

ci doğanın tahakküm altına alınması *fikrinin* insanın insan üzerinde kurduğu tahakkümden kaynaklandığını fark etmede de başarısız olacağız ve en ciddi ekolojik sorunlarımızın toplumsal kökenine dair az da olsa sahip olduğumuz anlayışı kaybedeceğiz.

Aynı şekilde, insanlığın insani gelişim kadar insan dışı gelişimde de yaratıcı bir rol oynama potansiyelini de fena halde çarpıtmış oluruz. İnsanın kavramsal olarak akıl yürütme, alet yapma, olağandışı teknolojiler bulma, hatta sembolik dilbilimsel bir repertuarla kendi arasında iletişim kurma yeteneklerinin sadece biosfere zarar vermek için değil, onun iyiliği için de kullanılabileceği gerçeğini küçümsemiş oluruz –ki böyle bir küçümseme hâlihazırda “derin” ekolojistler arasında çok modadır. İnsanların birinci doğanın evrimini yaratıcı bir biçimde teşvik mi edeceğinin ya da insan dışı canlılara ve insanlara karşı son derece yıkıcı bir tavır içinde mi olacağının belirlenmesinde *kritik* önem taşıyan şey, tam olarak ne tür bir *toplum* kurduğumuzdur, sadece ne tür bir hassasiyet geliştirdiğimiz değil...

Bu, ekolojik bir toplumda kurdun kuzu ile gezeceği ya da biyosferin insanın iyi yürekliliğinin merhemiyile yatıştırılıp sevgi dolu bir huzur ortamına dönüştürüleceği anlamına gelmez. Ancak birinci doğa, insan yaşamı için olduğu kadar insan dışı yaşam için de biyotik olarak daha bereketli bir duruma getirilebilir ve ekolojik yönelimli insan akılcılığı ve tekniği pek çok evrimsel ilerlemeyi –evrimin yalnızca “Toprak Ana”ya bırakılması halinde ortaya çıkan zararlı ve rastlantısal olayların yıkıcı etkilerini azaltabilecek ilerlemeleri- teşvik edebilir. Yine, ürettiğimiz toplumun türüne bağlı olarak, kör zorunluluğun berrak görüşlü akılcılık aracılığıyla yumuşatılabileceği ve gereksiz acıların insanın ilgisi ve şefkati ile azaltılabileceği yeni bir olanak alanı ortaya çıkabilir.

Bu, –birçok “biyomerkezci” ekolojist tarafından toplumsal ekolojiye yakıştırılan- insan türünün diğer yaşam formlarından daha üstün veya “daha yüce” olduğu inancını ya da insanların biyosferi “tahakküm altına alabilecekleri” düşüncesini destekleyen bir argüman mıdır? *Daha üstün* ve *daha yüce* kelimeleri “biyomerkezciler” tarafından toplumsal ekolojiye uygulandığında, bu kelimeler kasıtlı olarak alçaltıcı bir anlamda kullanılır. Bu terimlerin insanlığın “daha yüksek bir kademe, mevki ya da otoriteye” sahip olma iddiasını ileri sürmek için *daha üstün* kelimesinin tercih edilen sözlük anlamına atıfta bulunularak kullanıldığı bir durumda, toplumsal ekolojinin böyle bir görüşü savunduğunu ileri sürmek ya cehaletin bir sonucudur ya da aldatma amaçlıdır. Kendi adıma, ben hiçbir yazımda insanın insan dışı varlıklarla ilişkisini nitelermek için *daha üstün* kelimesini kullanmadım. Fakat insanın insan dışı varlıklardan önemli ölçüde farklı olduğu gerçeği, en naif mistiklerin bile –tabii eğer gerçeklikle bağlarını tamamen kaybetmemişlerse- kabul etmek zorunda olduğu bir gerçektir.

İnsanı insan dışı yaşam formlarından ayıran farkların tümü –daha doğrusu, doğal evrimin kendisi tarafından üretilen farklar- dikkate alındığında, bazı türlerin uyum sağlama yetenekleri açısından diğerlerinden daha esnek olduklarını ve onlara hayatta kalmalarını ve gelişimlerini destekleyen evrim yolları arasından daha uygun olanları seçebilme kapasitesi bahşeden daha karmaşık sinir sistemlerine sahip olduklarını söylemek doğru olacaktır. Kısaca, insanların daha az esnek ve nörolojik olarak daha az gelişmiş diğer türlere nazaran *yeni* durumlarla baş etmede daha ileri oldukları söylenebilir. Ancak hiçbir suretle bundan, daha *ileri* yaşam türlerinin daha az gelişmiş yaşam türlerine *hâkim* olacağı veya olması gerektiği sonucu çıkarılamaz. Daha ileri yaşam formlarının daha *hükmedici* olduğu anlayışı, tamamen insan biçimli bir imgedir; bu anlayış, doğal dünyada veya aynı şekilde toplumsal dünyada olması gereken ilişkileri değil, tahakkümü haklı çıkaran elitist ideolojileri yansıtır. Bu, diğer şeyler arasından emir ve itaati alıp onları yaşamın *değişmez* gerçekleri olarak tesis etmek amacıyla birinci doğaya yansıtılan birçok tahakküm ideolojisinin karakteristik bir özelliğidir. Aslında, insan toplumu daha akılcı bir hale geldiği, sınıfları ve hiyerarşileri ortadan kaldırdığı, duyarlılıklarını yaşama derin bir saygı duyulacak şekilde değiştirdiği ölçüde; *daha üstün* ve *daha yüksek* gibi ifadelerin insanların kendi aralarındaki veya diğer canlılarla olan ilişkilerinde onlara anlamlı gelmesi ihtimali o ölçüde düşük olacaktır. Aslında insanlığın akılcı bir kültürle işlenen ruhani ve entelektüel donanımı geliştikçe, onun insan dışı doğaya yönelik bakışı ve ilgisi de daha hassas bir hale gelecektir.

Yüksek aklın, bilimin, teknolojinin ve hatta bilgi ve becerinin tarihsel olarak hiyerarşik hâkimiyetin hizmetine koşulması nedeniyle, pek çok ekolojik yönelimli insan, bunların özgürlüğün, şefkatin ve ekolojik bir bakış açısının antitezi olduğu sonucuna varma eğilimindedir. Etik dayanaklarına bakılmaksızın her toplumsal bağlamda ezici bir karaktere sahip olan bütünüyle özerk ve somutlaştırılmış güçlermiş gibi *teknoloji*, *bilim* ve *mantık* gibi kelimeler karşısında korku duyar olduk. Daha gelişmiş hayvanların daha az gelişmiş canlılar üzerinde “hâkimiyet kurma”larına gerek olmadığı –ve gerçekte böyle bir hâkimiyet kurmadıkları- gerçeği, görünüşe göre mistik ekolojiyi ve onun teistik ve “derin” alt kollarını savunanların kaçırdıkları bir noktadır.

Bu noktada, bugün ekolojik felsefede en ateşli tartışmalara konu olan –en sofistik- meselelerden birine –yani, “içkin değer”in bütün türler arasında eşit olarak paylaştırıldığı düşüncesine- gelmiş bulunuyoruz. Evrimsel gelişimde toplumsal ekolojinin ilerleme gördüğü yerlerde, “içkin değer”in “biyomerkezci” savunucuları ahlâki açıdan birbirine eşde-

ğer olan özelliklerin türler arasında dağılışını görür; örneğin, virüslerin “kendini gerçekleştirme hakları” boz ayıların benzer “hakları” ile eşdeğerde olabilir veyahut boz ayıların “hakları” insanların “hakları” ile eşdeğerde olabilir. Büyük bir ihtimalle, hepsinin eşit “içkin değer”e sahip olduğu söylenebilir. Bu “biyomerkezci” yanılısamaların ve onların insan sevmesiz çıkarımlarının günümüzün ekolojik düşüncesine getirdiği belirsizlik hiç de azımsanamaz.

Birinci doğanın ekolojik etiğın *zemini* olarak ya da, dilerseniz, ahlâki davranışın zorunlu koşulu olarak görülmesi makul olabilir. Toplumsal ekoloji, birinci doğayı artan öznellik yönünde evrimsel bir eğilim olarak tasavvur ederek, ekolojik toplumun kuruluşunu akılcı, öz bilinçli ve görece “özgür doğa”ya erişilmesinde görür. Ancak, sıkça tartıştığım gibi, birinci doğa *kendi* başına etik değildir. “Doğa Ana” –ya da dünyaya atfedilmek istenen herhangi başka bir cinsiyetli akrabalık bağı- dikkate değer ama nesli tükenmiş olan birçok türün fosillerinin ispat ettiği gibi, her zaman “en iyisini bilmez”. Aslında “Gaia hipotezinin” yaratıcılarından biri olan James Lovelock’un bile gösterdiği gibi “Doğa Ana”nın herhangi bir şey bildiği kuşkuludur. Hazır kedi maması dışında bir şey yememiş bir ev kedisinin sezdirmeden yaklaşma davranışı ile Afrika düzlüklerindeki bir dişi aslanın sezdirmeden yaklaşma davranışı arasındaki şaşırıcı benzerliğe bakıldığında, oldukça gelişmiş hayvanların bile avlamanın ve avlanma tehlikesine maruz kalmanın getirdiği zorlu mücadele sayesinde edindikleri temel hayatta kalma becerilerinin ve içgüdülerinin onlara aktardığından daha fazlasını “bilip bilmediklerini” sorgulamak makul olabilir. Hayvan davranışının uyarlanabilir oluşunun önemi azımsanmamalıdır, ancak çoğu hayvanın öğrendiği ya da “bildiği” her ne varsa, genellikle basit gündelik deneyimler ve görece kısıtlı iletişim biçimleri ile sınırlıdır.

Bununla birlikte, *etik* meseleler söz konusu olduğunda, hiçbir hayvan veya bitki türü, etkileşimleri ne kadar karmaşık olursa olsun, hiçbir zaman bireylerin hak ve ödevlerini karşılıklı olarak tanıyan bir “toplum sözleşmesi” formüle etmemiştir. Yaşam formları arasındaki simbiyotik ilişkileri etik davranışın müjdecisi olarak gören Kropotkin gibi yazarların düşüncelerine rağmen, bu ilişkiler, bilinçli sorumlulukları ve bizim etik davranış dediğimiz sağduyulu davranışı içermek şöyle dursun, çoğunlukla bilinçli bile değildir. Aslında insan dışı doğada bir “içkin değer” bulunduğu düşüncesi, sadece karşıt anlamlı kelimelerin bir arada kullanılmasıdır. İnsanlar diğer yaşam formlarına karşı derin bir şefkat, empati ve hatta sevgi duyabilir; fakat onların herhangi bir etik ilkeyi birinci doğanın karakteristik bir özelliği olarak görmesi; yakalanan kurtları “suç teşkil eden” davranışlarından dolayı yargılayıp asma şeklindeki Orta Çağ uygulaması kadar naiftir.

Bunun iyi mi, kötü mü olduğu tartışılabilir; fakat insan var olan *tek* ahlâki öznedir. Yaşam nasıl üreme ve metabolizma faaliyetinde yer alan proteinlerin ortaya çıkmasıyla baş göstermişse, etik de gerçek anlamda evrim sürecinde insanların ortaya çıkmasıyla baş göstermiştir. İnsanlar –ve yalnızca insanlar- kendi davranışlarını, doğru kabul edilmiş hak ve ödevlere ve akılcı bir biçimde gerekçelendirilmiş etik sorumluluklara dayandırılan ilişkilere dönüştürerek kurumsallaştırdılar. Bu kitapta da gösterdiğim gibi, etik sistemler değişken biçimde adetlerle veya geleneksel davranış biçimleriyle; ahlâk kurallarıyla veya emirlerin yönlendirdiği davranışlarla ya da akılla veya mantıksal ve kavramsal düşünceyle desteklenir.

Ancak bu davranış biçimlerinin kayda değer ölçüde farklılık gösterdiğini kabul etsek bile, insanlar ahlâki özneler olarak dünyada tamamen yalnız olmuşlardır, tıpkı değişken bir biçimde kurumsallaşmış toplumları ve onları desteklemek ve değiştirmek için gerekli olan ideolojileri oluşturmada yalnız oldukları gibi... Birinci doğa hiçbir şekilde “zalim” veya “nazik”, “kalpsiz” veya “şefkatli”, “iyi” veya “kötü” değildir. Metabolizma nasıl yaşamın ortaya çıkmasıyla birlikte doğmuşsa, etik de insan toplumu ile birlikte *doğmuştur*. “İçsel değer” ya da hayvanlara atfettiğimiz herhangi başka bir değer, –masallarımızda “kötü” kurtlara, “utangaç” domuzlara ve “sinsi” tilkilere yansıttığımız konuşma becerisi ve insani niyetler gibi- aslında hiçbir “içsel” değer taşımayan bir dünyaya yansıttığımız insan tasarımı bir üründür.

“Biyomerkezciler”in “içkin değer” başlığı altında yaşam formlarına atfettiği “haklar” –akarsu, kaya, orman, dağ ve benzerlerine atfedilen “haklar”dan söz etmiyorum bile- için de aynı durum geçerlidir. “Haklar” birinci doğada kendiliğinden oluşmamıştır; flora, fauna ya da kayaların ne kendileri ne de başkaları için bu “haklar”ı “talep ettiği”ne dair en ufak bir kanıt da yoktur. Özellikle gelişmiş yaşam formları arasındaki anne-yavru ilişkisinde, birçok hayvan birbirine şefkat gösterir. Ancak “Doğa Ana” bir bütün olarak ele alındığında kendi başına şefkatsizdir ve etik yükümlülüklerden yoksundur. Her ne kadar dünyayı insan biçimli bir yaklaşımla *bizim* kavrayış biçimlerimizi ve *bizim* geliştirmek istediğimiz topluluk türlerini yansıtan “içkin” ve “aşkın” tanrılarla doldurmak istesek de birinci doğa bir etik boşluk alanı olarak kalacaktır.

Bu boşluk ancak insanların bilinçli olarak ona teslim ettiği hak ve ödevler ile doldurulabilir. Birinci doğada var olan “değer”, “önem” ve “haklar” *bahşedilmiş haklardır* –başka bir deyişle, tek başına insanların hayvan, bitki, kaya, akarsu ve benzerlerine bahşettiği haklardır. İnsan müdahalesinin dışında hiçbir anlam taşımayan mistik bir “içkin değer” düşüncesinden “haklar” türetilemez ve doğal evrim sürecinde insanın ortaya çıkmasından önce böylesi “haklar” hiç var olmamıştır.

Birinci doğadaki yaşam formlarının karşılıklı olarak birbirine “saygı” duyduğu ileri sürülemez. Hiçbir insan dışı organizma “Doğa Ana”ya “saygı” duymaz –ve hatta “onun” bir habitattan daha fazlası olarak varlık gösterdiğini bile bilmez. Aslında her hayvan türü sadece *hayatta kalmaya* çalışır. Hayvan türleri kendi çevrelerinin veya bu çevrede yaşayan diğer yaşam formlarının sahip olduğu –içkin ya da başka türden- “değer”e belirgin bir dikkat göstermez. Eğer kurtlar açsa yeryüzündeki son canlı geyiği yiyebilir; toynaklılar yiyeceğe ihtiyaç duyuyorsa, yeryüzünde kalan son bitki örtüsünü tüketebilir. Jeofiziksel etkenler kadar yırtıcılığın da ardında karşılıklı olarak duyulan “saygı”ya, “Dünya bilgeliği”ne ya da “içkin değer” temelindeki bir duyarlılığa dair herhangi bir kanıt bırakmaksızın sayısız yaşam türüne son verdiği gerçeğini dikkate almasaydık, yaklaşık yarım milyar yıl öncesindeki Kambriya zamanlarından⁹ Buzul Çağına kadar birçok türün neslinin nasıl tükendiğini açıklamakta zorlanırdık.

İnsan dışı türlere ya da hatta ormanlara, akarsulara ve belirli jeolojik oluşumlara haklar –hatta belki de Hâkim William O. Douglas’ın yapmaya çalıştığı gibi adli haklar- vermekten *imtina etmemiz* gerektiğini savunmuyorum. Pratik bir bakış açısından değerlendirildiğinde, insan dışı canlılara ve cansızlara haklar bahşetmek, burada tartışmaya ihtiyaç duymadığım birçok sebepten ötürü korumamız gereken eko-toplulukların korunması ve yayılması için paha biçilemez bir yol olabilir. Ancak son derece yoldan çıkmış bir toplumun insan dışı doğaya saygı göstermeye pek istekli olmaması, birinci doğanın hakları üzerine düşünmeye, tartışmaya ve gerekli toplumsal değişiklikler yapıldığında birinci doğaya etkin bir şekilde bu hakları vermeye muktedir olan tek yaşam formunun –insanların- adına leke sürmek için bir gerekçe olarak kullanılmamalıdır. Ekolojik bir etik içinde geliştirdiğimiz haklar veya diğer etik formüller her ne olursa olsun; bir tür olarak *bizim*, gezegendeki bu hakları formüle etmeye, onları bahşetmeye ve onların desteklendiğini izlemeye muktedir olan biricik ahlâki özneler olduğumuz gerçeği değişmez. Şunu vurgulamalıyım ki bu hakların formüle edilip edilmeyeceği ve destek görüp görmeyecekleri büyük ölçüde nasıl bir toplum yarattığımızı ve onun –dikkat çekecek kadar bilgisiz ve “kayıtsız” bir “Doğa Ana”yı gizemselleştirme ya da insan biçimli Ana Kaz fablından daha fazla gerçeklik taşımayan bir “Toprak Tanrıçası”na tapınma yoluna gitmeksizin- nasıl bir duyarlılık teşvik ettiğine bağlıdır.

İnsanlar diğer yaşam formlarına değer atfeden etik sistemler yaratma yetisine tek başına sahip oldukları sürece, kendi içlerinde *özel bir değere* sahip olurlar. Kendi davranışlarının ve bu davranışların ekolojik etkileri-

⁹ Kambriyen kayalık sistemlerinin oluştuğu ve en eski fosillerin tarihlendiği jeolojik zaman dilimi (ç.n.).

nin tamamen bilincinde oldukları ölçüde, biyosferdeki olağan üstü canlılardır; çünkü diğer yaşam türlerinin sahip olmadığı müthiş bir bilince sahiptirler. “Gaia”nın insanların varlığı olmadan gelişebileceğini iddia ederek insanları tamamen değersizleştiren yeni insan düşmanı anlayışlar değersiz olduğu kadar aptalcadır. Bu iddia organik evrimi hayatta kalma çabasının ötesine geçen herhangi bir anlamdan, doğal süreçte kavramsal düşünce ve sembolik dil gibi özelliklerin ortaya çıkmasından duyulacak zafer sevincinden yoksun bırakmaktadır. “Biyomerkezciler”, insanın yetilerini ve düşünselliğini hayvanların hayatta kalma yetisi ile eşit görerek, düşünselliğin yanı sıra bu eşsiz türü de karalamaktadır. Oldukça sınırlı ve indirgemeci bir yaşam yorumuyla harikulade galaksilerin ve gök cisimlerinin kozmik döngüleri arasından neden “Gaia”nın seçilip el üstünde tutulması gerektiği pekâlâ merak konusu olabilir.

Mistik ekolojiler tarafından desteklenen insan başarılarının sinsice değersizleştirilmesi tavrı, insana özgü olan her şeyden nefret duyulmasını da beraberinde getirir: Akla, bilime, sanata ve teknolojik yeniliklerin her biçimine nefret duyulur. Bir “derin ekolojist”in geçenlerde yaptığı gibi, insan aklının ahlâki olarak “kuşların denizcilik hünerleri, yunusların sonar sistemi ve karıncaların yoğun toplumsallığı(!)” ile karşılaştırılabileceğini iddia etmek, insan aklının onların bu özgül nitelikleri hakkında hayvanların kendisinden daha fazla şey bildiği gerçeğini göz ardı etmektir. Dahası insanlar, entelektüellikleri ve teknik becerileri sayesinde bu nitelikleri, onları kopyalamanın yollarını bulmalarını ve hatta onların kapsamını *aşmalarını* sağlayacak ölçüde anlayabilme yetisine sahiptir. “Derin ekolojist”imizin değerlendirmesi –ya da değerlendirme eksikliği- aklın potansiyel ve yaratıcılığına yöneltilen popüler bir aşağılamadır. Bu aşağılama toplumsal köklerini Anglo-Amerikan ampirizm geleneğinden, döneme hâkim olan gizemci ruh halinden, giderek baskıcılaşan bir topluma karşı verilen “bana dokunmayan yılan bin yaşasın” anlayışında bir tepkiden ve insan dışı doğaya yöneltilen öngörülebilir, telafi edici bir “derin saygı” ile birlikte insan yaşamına yansıtılan öz nefretten almaktadır.

Etığın büyük ölçüde bir insan yarattığı olduğu; insanların, yorumlama güçleri sayesinde birinci doğaya bir anlam duygusu karatabilecekleri ve değer yaratabilmenin yanı sıra değer de atfedebilecekleri kabul edilirse, o zaman insanlık kelimenin tam anlamıyla bir bütün olarak doğadaki değer *cisimleşmesidir*. Her ne kadar “Gaia” insanların varlığı olmaksızın kendi varlığını sürdürebilecek olsa da, bu tür bir “Gaia” şeylerin düzeninde bir meteordan daha fazla etik anlam veya değer taşımayacaktır. Değerin cisimleşmiş hali –daha doğrusu, değerın esas kaynağı- olan insan yaşamı, bir boz ayının veya bir kurdun yaşamı ile eşit tutulamaz, tıpkı bu hayranlık uyandırıcı hayvanların yaşamının kaya gibi inorganik bir varlığın varoluşu ile eşit tutulamayacağı gibi... Çünkü insanların yok oluşuyla bir-

likte *değer de yok olacaktır* ve biyosfer, onun fevkalade özelliklerini takdir edebilecek etik özneler şöyle dursun, *herhangi bir* etik değerlendirme veya “içkin değer” tartışması için gerekli olan bir zeminden dahi yoksun kalacaktır. Dolayısıyla, diğer yaşam türlerinin “en soylusu” ile kıyaslandığında bile, insan yaşamı müstesna bir öneme sahiptir.

İnsan yaşamına bu şekilde değer verilmesinin, tamamlayıcılık etiği ile çelişmediğini bir kez daha vurgulamama izin verin. Tamamlayıcılık etiği birinci doğanın insanların ihtiyaçlarına hizmet etmesi için “yaratıldığı” iddiası şöyle dursun, insanların birinci doğaya hükmetme “hakkına” sahip olduğu iddiasına dahi karşı çıkar. Fakat böylesi bir etik; yalnızca *tamamlayıcılığı* mümkün kılmak için de olsa; *bütünlüğü*, evrimsel ve akılcı *yeniliği* ve yaşam formlarının *heterojenliğini* sağlamaya yarayacak zengin bir yaşam çeşitliliğine büyük bir önem verir. Yeni çevrelere uyum sağlamada daha büyük bir esneklik gösterme gibi yaşama için yeni özelliklerin ortaya çıkışına değer veren bir etik olarak tamamlayıcılık, daha gelişmiş algı düzeylerini ve aklın, öz bilincin ve özgürlüğün kullanımını gerekli ölçüde takdir eder; fakat yaşamın bu özelliklerini hiçbir suretle emir ve itaat sistemine dayalı hiyerarşik bir sisteme yerleştirmez.

Starker Leopold’un Yellowstone Park’ındaki “ilkel” Amerikan habitataına ilişkin yanıltıcı yorumuna veya Lynn Margulis’in prokaryotik hücre çorbasına indirgenen bir dünya, “canlı” olmanın ötesine geçemeyecektir. Bu tür bir dünya insanlığın onu takdir etme, ona anlamın ihtişamını verme, onu yorum yoluyla zenginleştirme –hatta onun “kutsal” olduğu yönünde asılsız inançlar yaratma- yeteneklerinden yoksun olacaktır. İnsanlığın yokluğunda, gerçeklik, aklın çok karakteristik bir özelliği olan zengin merak duygusundan ve aklın –mistik ekolojistlerin göklere çıkardığı- “karşılıklı bağımlılığı” teşvik etmesini sağlayabilecek bir duyarlılıktan mahrum olacaktır.

İnsan yaşamının diğer yaşam formları karşısındaki olağanüstü değeri, onun fenomenlere ve evrime etik anlamda *değer verme* yetisinden kaynaklanmaktadır. Okur, hümanist gözlemlerime –“derin ekolojistler”imizin yaptığı gibi- “Kim demiş onu?” diye alaycı bir şekilde yanıt vermeyi seçerse, onlara, onların bu tür sorular sorma *yetisinin* geliştirdiğim görüşün kanıtı olduğunu söyleyerek yanıt verebilirim.

Hem bizi üreten doğal evrimin bir *parçası* hem de ondan *ayrı* isek, bu “ayrı olma durumunu” ne şekilde ele almayız?

Mistik ekolojistler insanın “ayrı olma durumunu” en aza indirgeyerek veya tamamen saf dışı bırakarak onun üstesinden gelmeye çabalamamızı ister. Yaşamın ve hayatta kalmanın asgari gereklerini sağlama amacı dışında insanın birinci doğaya müdahale etmesini kınamak, pek çok

mistik ekolojist arasında çok moda bir hale gelmiştir. Bize “doğayı kendi akışına bırakmamız”, insanları canlı ve sağlıklı tutmak için “zorunlu” olanlar –ki bu zorunluluklar, çoğunlukla net bir şekilde tanımlanmaz- dışında birinci doğada herhangi bir değişiklik gerçekleştirmekten kaçınmamız tembih edilir. Bu tarz müdahaleci olmayan tutumlar, genellikle, çevresindeki yabani hayat ve birinci doğa ile tam bir “Birlik” içinde yaşadığı tahmin edilen tarih öncesi insanlara atfedilmektedir. Mistik ekolojistler, Aldo Leopold’un “insan ayrı değil” ifadesini en uç noktaya götürerek, –birçok “biyomerkezci”nin istediği gibi Buzul Çağına geri dönmek yoluyla- birinci doğayla tamamen bütünleşme çağrısında bulunmaktadırlar.

Ancak bu çağrılar birçok can sıkıcı soruyu da beraberinde getirmektedir. Birinci olarak, (jeolojik kolaylık için sıklıkla beraber gruplandırılmasına rağmen) Buzul Çağı ile Paleolitik Dönem aynı şeyler değildir; dolayısıyla burada farklı duyarlılık ve kültürlerden bahsediyoruz. Buzul Çağının sonlarına dek türümüzün doğrudan atası olan *homo erectus*, konuşmasını olanaklı kılacak bir ses anatomisine sahip olmamıştır; dolayısıyla ondan önceki bir döneme geri dönmeyi uman herhangi bir “derin ekolojist”, hırılıtlar ve homurtularla kısıtlı kalacaktır. Bizim gibi insanların –anatomisi ve beyni modern tipte olan *homo sapiens sapiens*- ortaya çıkışı da ancak Paleolitik Dönemin sonlarına doğru gerçekleşmiştir. Buzul çağdaki buzullaşma dönemlerinde ve bu dönemler arasında yaşayan avcı-toplayıcı aile ve topluluklar, hayvanları avlamak ve onların derilerini yüzmek için kargıların, ateşin, kaba taş yontucuların pek ötesine geçmeyen bir teknolojiye –pek çok “derin ekolojist” yazarın açıkça bağlılık gösterdiği kelime işlemcilerini dışlayan bir tekniğe- sahiplerdi. Rahatsız edici bir şekilde, türümüzün doğrudan atasının, yani Buzul Çağının son döneminde yaşamış olan *homo erectus*un muhtemelen kendi türünün üyelerini yiyen yamyamlar olduklarını biliyoruz –bu eylemin, ritüele ilişkin gerekçelerle yapılmış olması mümkündür, fakat durumun her zaman için böyle olması şart değildir.

Türümüzün bu ataları ve bizim kendi atalarımız, iklimsel açıdan çok çalkantılı bir dönemde yaşadılar; buzulların ilerlemesi ve geri çekilmesi, sıcaklıktaki büyük değişiklikler ve ya çok aşırıya kaçan ya da çok yetersiz kalan bir beslenme bu dönemin karakteristik özellikleriydi. Av hayvanlarının dönemselsel olarak bolluk göstermesine rağmen, bu insanların yaşamı genellikle pamuk ipliğine bağlıydı. Onlar doğal değişikliklerle başa çıkmak için soğuk havada belli bir sıcaklığın garantilenmesi, yeterli bir barınak ve –tüm lüks ve zevkler bir yana- orta sınıf insanının bağlı olduğu sıradan konforlar gibi günümüzün beyaz orta sınıf insanının kanıksamış olduğu araçlara sahip değillerdi. Karmaşık fikir geleneğinin kuşaktan kuşağa devredilmesini mümkün kılan yazılı bilgidenden; gündelik yaşamın ihtiyaçlarının karşılanmasında kullanılanlardan daha karmaşık düşünceleri ifa-

de etmek için gereken yazı gereçlerinden; geçmiş çağların bilgeliğini edinmeye, onun üzerine düşünüp araştırma yapmaya olanak sağlayan kütüphanelerden –kısacası bakış açılarını ve duyarlılıklarını hassaslaştıracak çok sayıda entelektüel ve ruhani malzemeden– yoksundular.

“Derin Ekolojistlerin” bu uzak zamanlara gerçek bir fiziksel geri dönüşten ziyade o zamanların *duyarlılığına* geri dönüş için çağrıda bulunmaları daha makul görünebilir. Ancak burada da cevaplandırılmamış bir sorular silsilesi ile karşı karşıya kalırız. Buzul Çağındaki ve Paleolitik Dönemdeki avcıların “Memelilerin Büyük Çağı” diye adlandırılan bu iki dönemde karşılaştıkları çok sayıda hayvanla bağlantı kurarken ne tür duyarlılıklara sahip olduklarını bilmek isterdik. Ne de olsa Paleolitik Dönemin avcı-toplayıcıları taş uçlu mızrağı, –hepsinden önemlisi- çok kalın deri ve kasları etkili bir şekilde delmeyi mümkün kılan mızrak atıcıyı ve büyük bir mesafeden ölümcül bir hasar verebilen yay ve oku geliştirmişlerdi. Avcılık gereçleri daha sofistike ve daha ölümcül hale geldikçe, bu insanlar Buzul Çağının son zamanlarında ve Paleolitik Dönemde yaşamış büyük memeliler üzerinde daha da büyük bir etki yaratmış olmalı. Eğer bu çağların duyarlılıklarına geri döneceksek, şu soruların yanıtlarını bilmek isteriz: Birçok mistik ekolojistin iddia ettiği gibi bu insanlar öldürdükleri hayvanlara gerçekten “saygıyla” mı yaklaşıyorlardı, yoksa bir “bizon ruhu”nu veya “ayı ruhu”nu teskin etmek için öldürme eyleminin öncesinde ve sonrasında yer alan ritüellerde büyü kullanarak hayvanlara karşı daha pragmatik bir tutum mu sergiliyorlardı? Bu insanlar gerçekten de çevrelerindeki hayvanlarla birlikte her şeyi kapsayan bir “Birliğin” içinde eridiklerini hissediyorlar mıydı, yoksa bu hayvanlardan “ayrı olma” duygusunu içeren herhangi bir insan kimliği algısına sahipler miydi? Mistik ekolojistlerin inandığı gibi mutlak zorunluluk halleri dışında birinci doğaya müdahalede bulunmamayı mı tercih ediyorlardı, yoksa çevrelerini önemli ölçüde değiştiriyorlar mıydı? Yabani hayata karşı gerçekten de (Paul Shepard’ın avcı-toplayıcı duyarlılığını konu alan kitabının başlığını oluşturan) “kutsal av” peşindeki “hassas etoburlar” olarak mı yaklaşıyorlardı; yoksa hayvanları, daha dünyevi bir yaklaşımla, hem maddi hem de öznel ihtiyaçlarını karşılamaya yarayan araçlar olarak mı ele alıyorlardı?

Gerçeği söylemek gerekirse, bu soruların yanıtlarını asla kesin bir biçimde bilemeyeceğiz. Bugünün mistik ekolojistlerinin Buzul Çağına ve Paleolitik ve Neolitik Dönemlere bakışı çoğunlukla büyük ölçüde romantize edilmiştir ve bu dönemler hakkında bildiğimiz pek çok şeyle kesinlikle bağdaşmamaktadır. Eğer yerli duyarlılıklarının doğasını inceleyeceksem, bunu mümkün olduğunca dürüst bir şekilde yapmalı ve uzak geçmişteki atalarımıza *muhtemelen* daha uygun düşecek nitelendirmelerin hangileri olduğuna karar vermeliyim. Şu kadarı açık:

Arkeolojik kanıtların çoğu, ne kadar nahış olsa da, ilk insanlara ilişkin ekolojik-romantik bakış açısını desteklememektedir. Araştırmacılar, haklı olarak, Buzul Çağında etkili olan insan avcılarının Buzul Çağında ve Paleolitik Dönemde yaşamış büyük memelilerin bazılarının- hatta belki de çoğunun- soyunun kurutulmasında başat bir rol oynamış olabileceğini öne sürmüşlerdir. Tabii bu, şu durumun inkar edildiği anlamına gelmez: Başka araştırmacılar da Buzul Çağındaki ve Paleolitik Dönemdeki iklim değişikliklerinin ve onların doğurduğu önemli ekolojik sonuçların mamutların, mamut benzeri fillerin, tüylü gergedanların, mağara ayılarının, dev tembel hayvanların yaşamlarına sonuza dek son vermiş olmasının daha olası olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Buzul Çağında ve Paleolitik Dönemde yaşamış olan hayvanların nesillerinin, iklim ve sıcaklıktaki değişimler sonucunda kendilerinin besin kaynağı olan flora ve faunanın yok olması ile tükendiğini savunan argüman birçok sorumlu araştırmacı tarafından eleştirilmektedir. Örneğin, Paul S. Martin, tarih öncesi avcılarının Buzul Çağının sonunda “büyük hayvanların neslinin tükenmesinde ani bir artışa” sebep olduklarını savundu –ki bu artış “en az 200 türü içeriyordu ve bunların çoğunun soyoluşsal ikamesi yoktu.”¹⁰ Martin’in büyük ölçüde spekülatif bir nitelik gösteren argümanları gerçek bir kanıttan ziyade türlerin yok oluşları ile insan avcılarının ortaya çıkışı arasındaki korelasyonu temel alıyordu. Bu durum, diğer araştırmacıların –örneğin, *Keepers of the Game* (Avin Koruyucuları) isimli popüler çalışmasında Calvin Martin’inşunu ileri sürmesine yol açtı: Kuzey Amerika’daki mastodon gibi büyük memeliler çoğunlukla yaşamlarını sürdürmek için ladin-çam ekosistemlerine o kadar bağımlıydılar ki sekiz ile on bin yıl önce bu ekosistemler ortadan yok olmaya başladığında, bu hayvanlar varlıklarını sürdüremeyecek hale geldiler.¹¹ Fakat, fil ailesinin üyesi olan bu zeki memelinin böyle dar bir ekolojik konumla sınırlı olması son derece kuşkuludur –ve aslında çok iyi korunmuş bir mastodonun bağırsak kalıntılarında elde edilen çok yakın zamanlı (1991) bir kanıt, bu hayvanların ladin-çam bölgesinden çok farklı bir ekosistemde bataklık benzeri bir bitki örtüsüyle yaşamlarını sürdürebildiklerini göstermiştir. Aslında, Calvin Martin’in ileri sürdüğünün aksine, mastodonlar muhtemelen çok çeşitli “ekolojik konumlar”da yaşamlarını sürdürebilme yetisine sahipti. Bu tür bir kanıt, iklimsel yaklaşımdan farklı olan “aşırı

10 Paul S. Martin, “Prehistoric Overkill”, *Pleistocene Extinctions: The Search for a Cause*, der. P.S. Martin ve H. E. wright Jr. (New Haven: Yale University Press), s. 75.

11 Calvin Martin, *Keepers of the Game: Indian-Animal Relationships and the Fur Trade* (Berkeley: University of California Press, 1978), s. 1969-71.

öldürme” görüşüne ağırlık kazandırmaktadır ve ilk avcı-toplayıcıların birçok Buzul Çağı hayvanını yok ettiğini ya da onların yok olmasına katkıda bulunduğunu savunan görüşü desteklemektedir.

Geçen yüzyılın romantikleri ve günümüzün mistik ekolojistleri tarafından yazı öncesi dönemde yaşayan insanların avladıkları hayvan için hissettikleri “Birlik” duygusuna dair yazılanlardan sonra, böyle bir sonuç bizi şoke etmeli midir? Sanmıyorum –tabii (ister tarih öncesinde yaşayan yerli avcılara ister bize uygulansın) “ekolojik duyarlılık” olarak gördüğümüz şeyin içerdiği karmaşık diyalektiği basitleştirmeyi tercih etmiyorsak... Gerçekten de mistik ekolojistlerin “ekolojik duyarlılık”larına büyük bir saygı duyduğu ilk avcılarının *yapabilecekleri her şekilde* ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmaları bizi şaşırtmamalı. Aslında bu avcılar, en az kurtlar ve çakallar kadar yırtıcı fırsatçılardı; çünkü tıpkı etraflarındaki diğer yaşam formları gibi, (çok suiistimal edilen o kelimeyi kullanacak olursak) “Doğa”nın bir *parçası* idiler. İlk avcılar animist görünüşlü, çizgi filmvari bir dünyada –arkadaş canlısı “fareler”in ve neşeli “tavşanlar”ın insan ziyaretçileri dürtükledikleri Disneyland’da- yaşamıyorlardı.

Başka bir tartışma konusu da yazı öncesi toplumların içinde yaşadıkları yabani çevreyi ne ölçüde değiştirdikleridir. Örneğin ilk avcılarının, kesinlikle kendilerini ormanları korumaya adanmadıklarını biliyoruz. *Fire in America* (Amerika’da Yangın) adlı bilgilendirici çalışmasında Stephen J. Pyne’nin vurguladığı gibi “onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda bakir ormanlara rastlanmıyordu; bu ormanlar onsekizinci yüzyılın sonu ve ondokuzuncu yüzyılın başlarında keşfedildi. Bu durumdan, büyük ölçüde yerlilerin yangın pratikleri sorumludur.”¹² Aslında dünya genelinde avcı toplayıcılar, ateşi otçul hayvanlara otlak alanları açmak için kullanmışlardır. Orta batının büyük çayırları, Avrupalılar el koymadan çok önce, Amerikan yerlilerinin sistematik olarak başvurduğu meşale ateşleri ile yaratılmıştır. Günümüze kadar gelen ormanların tek tek ağaçlarının gövde veya boyları heybetli görünebilir, fakat insanlığın ateşi keşfinden bu yana, “bakir” diye nitelendirebilecek çok az sayıda orman bugüne dek varlığını sürdürebilmiştir. Onsekizinci yüzyılın büyük ormanları çoğunlukla, Kolomb öncesi dönemde meralara ve çayırlara dönüştürülmüş bulunan alanlarda yeniden ağaçlandırma yapılmasıyla oluşturulmuştur. Longfellow’un şiirlerinde övgüler düzdüğü “ilkel orman”, genellikle Amerikan yerlilerinin meralara dönüştürdüğü orman ve bölgelerde Avrupalı göçmenlerin yeniden yetişmesine izin verdiği ağaçlardan oluşuyordu. Avrupalı göçmenlerin gemi ve ev

¹² Stephen J. Pyne, *Fire in America*, (Princeton: Princeton University Press, 1982), s.71.

yapımında kullanmak üzere ağaçların yeniden yetişmesine izin vermiş olması, bu ormanların hiçbir şekilde “ilkel” olmadığı gerçeğini veya yerli toplulukların hiçbir şekilde “Doğa”yı “bozmaya” isteksiz olmadıkları gerçeğini değiştirmez.

Çayır alanlarının ve ormanların beslediği vahşi yaşam, hiç durmadan –bazen hayvanların azalan sayılarına hiç aldırmaksızın- avlanıldı. Paleolitik Dönemde yaşayan yerlilerin Buzul Çağı mega faunasının yok olmasına katkıda bulunmasından çok sonraları, bu yerlilerin torunları ilk olarak lider dişiyi, sonra da talihsiz bir şekilde amaçsızca daireler çizmeye başlayan diğer sürü üyelerini avlayarak Amerikan geyiğini “takımlar” veya gruplar halinde öldürdüler. Sayısız bizon uçuruma sürüklendi, dar ve derin koyaklara sıkıştırıldı ya da tuzağa düşürülüp avcılarının ihtiyaçları için gerekenden fazla sayıda öldürüldü. Mümkün olan her yerde, Amerikan geyiğini, çatalboynuzlu antilopları, dağ keçilerini, ren geyiklerini hedef alan büyük çaplı öldürmeler gerçekleştirildi.

Burada savunduğum nokta açık bir biçimde anlaşılmalı: Yerli avcılarını kötülemek veyahut onların davranışlarını kereste şirketleri ya da et paketleme sanayisi ile aynı düzeye getirmek niyetinde *değilim*. Paleolitik Dönemde ve daha sonraki dönemlerde yaşamış Amerikan Yerlilerinin aşırı öldürmeleri ve orman yıkımları, Avrupalı asıllı Amerikan göçmenlerin Yeni Dünya ve onun yerlileri üzerinde yaptıkları korkunç ekolojik tahribat ve soykırımla hiçbir şekilde karşılaştırılamaz. Geçen beş yüzyıl boyunca Kızılderili kültürünü yok eden açgözlülük ve sömürü, hiçbir suretle ahlâki veya kültürel açıdan haklı gösterilemez. Avrupalı göçmenler ile Yerli Amerikalılar arasındaki etkileşim, iki kültürün duyarlı bir şekilde birbiriyle bütünleşmesi için bir fırsat olabilirdi; ancak Avrupalı göçmenlerin –özellikle de arsa spekülâtörlerinin, demiryolu yapımcılarının, kereste tüccarlarının ve genel olarak kapitalist girişimcilerin- kan dökmeleri ve yağmaları yüzünden bu fırsat yitirildi.

Ancak Yerli Amerikalıların dikkate şayan birçok özelliğine karşın, Kolomb öncesi avcılar vahşi yaşama büyük zararlar verdiler ve onu korumak için çok az –o da eğer olduysa- çaba gösterdiler. Bu aşırı öldürmelerin sonucu olarak, av hayvanlarının yeniden üremesi yıllar aldı. Avcıların bereket ritüellerinin de hayvanların üremelerine yardımcı olduğunu söyleyemeyiz –tabii eğer büyüünün modern takipçileri gibi bu ritüellerin hayvanların doğurganlığını arttıracığına inanacak kadar naif değil isek... Alston Chase'nin çok iyi araştırılmış ve yazılmış *Playing God in Yellowstone* (Yellowstone'da Tanrıçılık Oynamak) isimli kitabındaki gözlemlerine göre, “Yellowstone bölgesindeki Amerikan Yerlileri –Shoshoneler ve onların kuzenleri olan Bannocklar ve Lemniler- bölgelerinde ne varsa silip süpürdüler. Lewis ve Clark'ın Shoshonelerle ilk kez karşılaştığı 1805 yılında, bu yerliler açlık çekiyordu. Yer-

lilerin şefleri bu kâşiflere “böğürtlen dışında yiyecek hiçbir şeyleri olmadığını” söylediler.”¹³

Yerlilerin aşırı öldürmelerinin vahşi yaşama büyük zararlar verdiğini veya onların “ilksel” florayı yaktığını –kısaca, teknolojinin Taş Devri aletlerinin ötesine geçmesinden çok önceleri, yerlilerin bu “ilksel” çevreye önemli ölçüde müdahale ettiğini- kaydeden örnekler üzerinde daha fazla durmayacağım. Tarih öncesi insanların birinci doğaya yapabildikleri ölçüde müdahale etmiş ve genellikle onu önemli ölçüde değiştirmiş olmaları –birçok mistik ekolojist için değilse de- benim için kuşku götürmez bir gerçektir. Onların müdahalesi kapsam bakımından vahşi yaşamın aşırı avlanmasından çayırın yaratılmasına ve hatta Aztek Meksikası’nda Tenochtitlan gibi şehirlerin inşa edilmesinden Andlar’daki dağlık arazinin teraslanmasına –tüm bunlar Kolomb öncesinde yapılmıştır- kadar çeşitlilik göstermektedir. Bu *gerçekler* ciddi bir şekilde neredeyse hiç tartışılmamıştır. Romantiklerin ve mistiklerin hayallerini bir kenara bırakırsak, bu gerçekleri kuşatan farklılıklar kayda değer bir müdahalenin gerçekliği ile ilgili olmaktan ziyade müdahalenin detayları ya da ölçeği ile ilgilidir.

Ancak, bu savıma gerekenden daha fazla vurgu yapmayacağım. Bençe hiçbir şekilde yerli halkları kötülüme arayışına girmeden, bu halkların hayvan yaşamına ve ormanlara karşı gösterdiği sözde “duyarsızlığın” *man-tığını* incelemeliyiz. Diğer yaşam formları gibi avcı-toplayıcılar da canlı varlıklardı ve her canlının yaptığı gibi mümkün olan her araçla hayatta kalmaya çalıştılar. Aynı zamanda bu insanların ihtiyaçları diğer yaşam türlerinininkinden daha büyük ve daha karmaşıktı. Doğal evrim tarafından kendilerine son derece yüksek bir zekâ bahşedilmiş yaratıklar olarak, sadece acil ihtiyaçlarını karşılamak için hayvani ve bitkisel yiyeceklere gereksinim duymayacaklar, aynı zamanda eti ve bitkileri nasıl koruyacaklarını öğrenmelerinden itibaren güvence altına aldıkları bir yiyecek kaynağına da sahip olmayı isteyeceklerdi. *Doğal olarak* bahşedilmiş zekâları sayesinde; iyi giysiler ve hatta rahat yatak, evleri kaplamak için dayanıklı deriler, kemikten oyulmuş ve kuştüylerinden yapılmış tılsımlar, süs eşyası olarak boncuk görünümündeki dişler, büyü gereçleri, çeşitli aletler ve ilaçlar ve çeşitli amaçlar için boyama materyalleri gibi “lüksler” isteyeceklerdi. Bu insanların ihtiyaçlarının diğer yaşam türlerinininkinden daha büyük ve karmaşık olması, onların herhangi bir sapkın özelliğinden değil, aksine emsalsiz hayvanlar olarak evrimleri sonucunda kendilerine bahşedilen özelliklerden kaynaklanır. Özetle, bu istekler –*herhangi* bir insan dışı varlığın davranışlarını şekillendireceği gibi- insanların davranışlarını da şekillendirdi. Ve bu istekler “doğal olmayan” şey-

13 Alston Chase, *Playing God in Yellowstone: The Destruction of America’s First National Park* (New York: Harvest/Harcourt Brace Jovanovich; 1986, 1987), s.104.

tani ve gizemli dürtüler değillerdi, çok uzun bir evrimsel gelişimin sonucunda oluşan zekânın bir ürünüydüler.

Yazı öncesi dönemde yaşayan insanlar, insan oldukları ölçüde kavramsal olarak akıl yürütme, akıcı bir şekilde konuşma ve sürekli güvensizlik hissetme yetilerine sahip olmuşlardır. İlk insanlar ayılardan, foklardan ve kurtlardan daha zekice davrandıkları için eleştirilemezler; çünkü *doğal evrim* onlara daha büyük bir beyin ve hayatta kalma güçlerini arttırmak için alet ve silah yapma ve refahlarını arttırmak için de çevrelerini değiştirme yetisi bahşetmiştir. Hayret verici bir hafızaya ve daha da önemlisi canlı bir hayalgücüne sahiplerdi. Silahlarını süslediler, kayalara ve mağara duvarlarına hayvan resimleri ve desenler çizdiler, analogik düşünce ile meşgul oldular, mitler yarattılar ve genellikle hayvanlarda gözlenen tutkularla kıyaslanamayacak ölçüde güçlü tutkular hissettiler.

Yine de, gerçek anlamda “Doğa”nın bir parçasıydılar. Buzul Çağının sonları ve Paleolitik Dönemin başları, onların birinci doğaya en “yakın” oldukları zamanlardı ve bu “yakınlığa” bu insanların –günümüzde romantize edilen davranışlarıyla çelişen bir şekilde hareket etmelerine neden olacak- yeni yeni ortaya çıkan ikinci doğaları eşlik ediyordu. Biyolojik evrim alanından toplumsal evrim alanına doğru temel bir dönüşüm geçiriyorlardı. Böylece hayvanlara verdikleri acıya tamamen kayıtsız kalabilirken, ritüellerinde onlara güçlü bir yakınlık duyabilmeleri mümkün olmuştu –bunlar neredeyse aynı anda gerçekleşen çelişkili duygu biçimleriydi. Bu anlamda, duyarlılıkları kültürel ihtiyaçları kadar hayvani ihtiyaçlarıyla –daha doğrusu birinci doğayla olan “Birlik”leriyle- da şekillenmişti. Birinci doğayla olan “Birlik” duyguları ise, kendilerini onunla ne ölçüde özdeşleştirdiklerine ve –birinci doğadan “ayrı olma” duygusuna yol açan- nasıl bir toplum yarattıklarına (bakış açılarındaki bütünüyle diyalektik gerilime) bağlı olarak bugün insan dışı yaşama karşı empati olarak görülebileceği kadar gaddarlık olarak da görülebilecek zihinsel bir repertuarla şekillenmişti.

Antropolojik literatürden alınabilecek birçok örnekten yalnızca bir tanesine değinerek bu noktayı aydınlatmama izin verin. Orta Afrika’daki Ituri orman pigmelerini konu alan *The Forest People* (Orman İnsanları) adlı olağanüstü çalışmanın yazarı ve ünlü bir antropolog olan Colin M. Turnbull, bu insanların içinde yaşadıkları orman habitatına besledikleri saygıya varan duyguyu övgüyle karşılar. Yine de Turnbull, onların, yakaladıkları hayvanların çektiği acıya karşı çok kayıtsız kalabildiklerini keşfedince dehşete düşmüştür. Turnbull, pigmelerin bir ağla yakaladıkları köpek benzeri, lezzetli yaratıktan bahsederken “Sindula, en değerli hayvanlardan biridir” der. Hayvanın pigme bir çocuğun –Maipen’in- nezaretine bırakıldığını belirterek devam eder:

Muhtemelen on üç yaşından daha büyük olmayan bu çocuk, ilk hamlesinde hayvanı karnının etli kısmından toprağa çivileyecek şekilde ona mızrak sapladı. Ancak hayvan hâlâ çok canlıydı ve kurtulmak için mücadele ediyordu. Daha şimdiden ağı ısırarak ondan kurtulmuştu ve artık iki büküm olmuş, keskin dişleriyle mızrağın gövdesini yarmaya çalışıyordu. Maïpe onun boynuna ikinci bir mızrak sapladı, fakat hayvan hâlâ acıyla kıvrılıyor ve mücadele ediyordu. Üçüncü bir mızrak kalbini delinceye kadar mücadeleyi bırakmadı.

Bunun gibi zamanlar kendimi Pigmelerden en uzak hissettiğim anlardı. Ölmekte olan hayvanı işaret edip gülererek onun etrafında heyecanlı bir grup oluşturuyorlardı. Aşağı yukarı dokuz yaşındaki bir çocuk kendini yere attı, tuhaf bir biçimde kıvrıldı ve sindulunun son çırpınışlarını taklit etti. Erkekler mızraklarını çıkardı, birbirlerine bunun gibi küçük bir hayvandan korkmakla ilgili şakalar yaptılar ve şakalaşırken içlerinden biri hayvanın yaralı ve kanayan bedenini tekmeledi. Sonra Maïpe'nin annesi geldi ve hayvanın kanayan bedenini arka ayaklarından tutup sırtındaki sepetin içine attı.

Başka zamanlarda, yavaş yavaş ölmesi halinde hayvanın etinin daha yumuşak olacağı gerekçesiyle Pigmelerin henüz canlı olan kuşların tüylerini alazladıklarını gördüm. Ve değerli olan av köpekleri, doğdukları günden öldükleri güne kadar etraftakilerce merhametsizce tekmeleniyordu. Av köpeği dışında, herhangi bir hayvanın veya kuşun evcilleştirilmesine yönelik bir girişimle karşılaşmadım. Pigmelerle hayvanlara karşı tutumları hakkında konuştuğumda, bana güldüler ve “orman, hayvanları bizim yememiz için veriyor –bu hediyeyi reddedip açlıktan ölelim mi?” dediler. Hindi çiftliklerini ve Şükran Günü'nü ve toplumumuzun sadece yemek için öldürmek amacıyla yetiştirdiği milyonlarca hayvanı düşündüm.¹⁴

Bu tür bir davranış ve onun ortaya koyduğu duyarlılık, kesinlikle Ituri orman pigmelerine has değildir. Hayvanlara –veya kabileler arası çatışmalarda esir alınan erkek ve kadınlara- işkence etmek, yazı öncesi dönemde yaşayan insanların büyük kısmı için rutin bir davranıştı. Okyanusya'da domuzlar genellikle ölümüne dövülüyorlardı; köpekleri sadece lezzetli bir şey olarak gören Amerikan Yerlileri onlara kötü davranıyordu, on yıllar öncesinde birçok kaydın yumuşak başlı olarak gösterdiği Eskimolar da köpeklere karşı çoğunlukla sert davranıyordu. Animizm ve büyüye ilişkin etnolojik veriler, birçok avcı-toplayıcı kül-

¹⁴ Colin M. Turnbull, *The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo* (New York: Clarion/Simon and Schuster, 1961), s. 101-102.

türde ikinci doğanın hâlâ derin bir şekilde birinci doğaya *gömülü* olduğunu ve bu yüzden yazı öncesi dönemde yaşayan insanların kendileri ile çevreleri arasında görece az ayırım yapabildiklerini gösterir. Şaşırtıcı olmayan biçimde, ilksel insan için birinci ve ikinci doğa arasındaki ayırım genellikle problemliydi, dolayısıyla insanın açıkça tanımlanmış bir insan kimliği veya benlik duygusu kazanma yetisi oldukça sınırlıydı.

Kısacası, Buzul Çağındaki “Birliği” idolleştirme yoluyla “ayrılığı” ortadan kaldırmaya çalışarak ya da tasarlanmış bir ilkel duyarlılıklar anlayışını taklit ederek insanlığın birinci doğadan “ayrılması” sorununu çözemeyiz. İkinci doğanın ilk başlangıçlarına bakılırken, şu noktanın altı çizilmelidir: İnsanlığın –kendisinin dar ve belirli ekolojik konumlarına ilişkin farkındalığından ayırt edilecek şekilde- birinci doğanın farkına varması, önkoşul olarak kendisini hayvan benzeri bir varlık konumundan tamamen uzaklaştırmasını gerektirir. İnsana özgü bir öz kimlik ve öz bilinç ortaya çıkacaksa, insanlar bir noktada birinci doğayı en azından genel anlamda bir “öteki” olarak görmeye *başlamak* zorundadır. İnsan ile insan dışı varlıklar arasında bir karşıtlık bulunduğu anlayışı olmadan, insanlar yalnızca sağ kalmayı amaçlayan temel bir varoluşla –sınırlı ekolojik çevrelerinin dolayımınmamış kısıtlarından pek fazlasını bilmeyen diğer canlılarından çok da farklı olmayan bir yaşam biçimiyle- sınırlı kalır. Bu tarz bir yaşam biçimi, insanların hayallerinde yarattıkları dışında amaç, anlam ve yönelimden yoksundur. Ve bu, düşünmeye son vermediği sürece hiçbir insanın tahammül edemeyeceği bir yaşam biçimidir.

Bu da demek oluyor ki; bu tarz bir yaşam biçiminde –en azından epistemolojik olarak- bir farklılaşma var olmayacak ve insan ruhunun evrimi hiçbir zaman başlamayacaktı. İnsanların doğal evrimde kendilerini farklı kılabilmesi için –benlik ile öteki ve insan olan ile insan olmayan arasındaki düaliteler gibi- bir *düalitenin* var olması gerekir. Buradaki düalite *düalizm* ile karıştırılmamalıdır. Aslında günümüzde ekolojik düşüncenin karşı karşıya olduğu tehlike, düalist bir duyarlılık –mistik ekolojistlerin hezimeteye uğratma noktasına dek eleştirmiş oldukları bir düalizm- sorunu olmaktan çok bir *indirgemecilik* –*tüm* farklılıkların yaratıcılık olasılığını dışlayan ve “karşılıklı bağlılık” gibi bir kavramı akli ve duyguları kısıt altına almanın bir aracına dönüştüren tanımlanamaz bir “Birlik” potası içinde düşünsel olarak eritilmesi- sorunudur. Ötekilik, düalite ve farklılaşma olmadan, “karşılıklı bağlılık” psikolojik ve kişisel çok türürlülüğü –Hegel’in sevilen özdeyişlerinden biriyle söyleyecek olursak- “tüm ineklerin siyah olduğu bir gece”ye dönüştürür. Aynı eleştiri ontolojik bir indirgemeciliğe de yöneltilebilir. “Ötekilik”, düalite ve farklılaşma olmadan yaşam

formlarının tüm o çok türlülüğü, öldürücü bir türdeşlik ile sınırlı olacak ve organik evrim gerçekleşmeyebilecekti. Doğal tarih bakımından canlılar dünyası, aslında hâlâ Margulis'in prokaryotik hücre çorbasıyla kaplanmış bir "Gaia" olacaktır.

Günümüzde "Birliğe" giden mistik bir yol takip etmek, Homeros'un *Odyssesi*'ndeki –geçmişini anımsama yetisine ya da gelecek vizyonuna sahip olmaksızın; tıpkı gün temelinde yaşayan hayvanlar gibi; yeme, sindirme ve dışkılamadan oluşan kayıtsız bir var oluş biçimiyle pasif bir hayat süren- Lotus yiyicilerin belirli bir zamana ait olmayan, tarih dışı, sisli adasına gömülmek anlamına gelir. Bu, hiçbir "ötekilik", benlik, bilinçlilik duygusunun –aslında (büyük ihtimalle eşit ölçüde amaçsız bir "kozmik Benliğin" koynunda) salt hayatın sürdürülmesi dışında hiçbir duyarlılığın- olmadığı bir dünyadır. Erken dönem duyarlılıklarını ve bunların gelişimini anlayabilmek için şunu kabul etmemiz gerekir: Şayet insanlık, kendisini çevreleyen daha geniş bir dünyayla ilişkiye girecek ve onun farkına varacak idiyse, kendisini salt ekolojik bir konuma hapsedmiş bulunan katıksız hayvansal duyarlılığı –buna duyarlılık denebilirse tabii- terk etmek *zorundaydı*. Her ne kadar farklı görüşlerdeki bütün romantikler altın bir Pleistosen (Buzul Çağı), Paleolitik veya Neolitik geçmişteki evrensel "Birliğin" yitirilmesinden keder duysa da, insanlar birinci doğayı "öteki" olarak görmek zorundaydı ve kaçınılmaz olarak öyle yapmışlardı. Doğaları gereği sahip oldukları potansiyeller göz önüne alındığında, insanlar, salt hayatta kalma alanının ötesine geçerek yaratıcılık ve yenilik alanına ulaşmak ve doğaları gereği sahip oldukları, çevreyi kendi ihtiyaçlarına göre uyarlama kapasitesini –umuyorum ki zaman içinde rasyonel ve ekolojik çizgilerde- gerçekleştirmek zorundaydılar.

Yirminci yüzyılın meydana getirdiği korkunç ve ani psikolojik değişimler sosyal tarihe, "ötekiliğe", insan dışı doğadan ayrılmanın getirdiği ikiliklere gerçek bir ihtiyatla yaklaşmamıza neden olmaktadır. Fakat yalnızca doğal evrimin, artan ölçüde insanı insan dışı gerçeklikten ayırt edebilen *bilinçli* bir "ayrılık" duygusu temelinde tanımlı kılınmış bir yaşam formu –insanlık- ortaya çıkarmış olması nedeniyle de olsa, "ayrılık" ve "ötekilik" hayatın *insani* olgularıdır. "Ötekilik", *dereceli* bir fenomen –kuşkusuz birçok toplum türüne yol açabilecek bir fenomen- olarak algılanmalıdır. Bugün bildiğimiz üzere bu fenomen *karşıtlık*, *tahakküm* ve *düşmanlıkla* karakterize olan son derece yıkıcı ilişkilerin ortaya çıkmasına yol açabilir –ki bu ilişkilerin ortaya çıkardığı sonuçlar, ardımızda kalan sosyal tarihe leke sürmüştür ve muhtemelen önümüzde uzanan kararsız geleceği de lekeleyecektir.

Fakat "ötekilik" *insanlığın erken tarihinde gözlemlendiği üzere farklılaşma, eklemlenme, tamamlayıcılık* formlarına da bürünebilir. İnsanlar –muhtemelen Buzul Çağında ve kuşkusuz Paleolitik Dönemde- bi-

rinci doğadan çıkmaya başladıklarında, onların “ötekiler” olarak hayvanlarla kurdukları ilişki büyük ölçüde *tamamlayıcıydı*. Avcılar insan dışı bir “öteki” ile uğraştıklarını biliyorlardı, fakat birkaç yıl önce bu kitapta vurgulamış olduğum üzere animizm bir zor kullanma biçimi olmaktan çok bir talep biçimiydi. Erken dönem animizmi hayvan ruhlarının memnun edilmesi zorunluluğuna karşın, bu kültürlerle bir işbirliği dürtüsü kazandırdı. Paleolitik mağara resimlerinin ortaya koyduğu üzere, hayvan ruhları memnun edildiği takdirde, av hayvanlarının avcılarının mızrak ve oklarını “kabul etmek” için baştan çıkarılabileceğine inanılıyordu. Geç Buzul Çağı ve erken Paleolitik Dönemdeki aşırı miktarda avlanmaların bir karşıt ya da düşman şeklindeki bir “öteki” anlayışından değil, bu tür avlanmaların muazzam Buzul Çağı megafaunası üzerindeki ekolojik etkilerine ilişkin naif bir cehaletten kaynaklanmış olması olasıdır. Bu açıdan, erken dönem avcılarını sıradan bir yırtıcı hayvanın davranışını artan ölçüde sosyalleşmiş, animist bir insanın davranışı ile birleştirmiştir.

Buzul Çağa damgasını vuran iklim değişikliklerinin ardından çevre, insanlar için daha istikrarlı bir hale geldi. Ve yazı öncesi toplulukların kalıcı köyler kurup yerleşik hayata geçmesinden sonra bahçe tarımının başlamasıyla birlikte, Yakın Doğu ve Kuzey-Güney Amerika'daki erken dönem kültürleri genellikle çevrelerindeki bitki örtüsü ve hayvan topluluklarıyla kayda değer ölçüde dengeli bir ilişki içine girdi. Kuşkusuz beyazlar bu kıtaların yeni bölgelerine ulaştığında Kuzey ve Güney Amerika'da hâlâ varlıklarını sürdürmekte olan olağanüstü zenginlikteki bir vahşi yaşam ve birçok muhteşem orman, makul ölçüdeki bir ekolojik istikrarın Kızılderili kültürlerinin belirleyici bir özelliği olduğunu gösterir. Kızılderililerin “ötekilik” anlayışı, muhtemelen daha bilinçli biçimde iyicil ve tamamlayıcıydı ve karşıtlıktan çok farklılaşma üzerine kurulmuştu. Bu anlayış, dünyanın farklılık ve çeşitlilik içerdiği ve temelde ekolojik olduğu düşüncesinden kaynaklanıyordu. Kısaca şunu da eklemeliyim ki bu kitabın “Organik Toplumun Bakışı” başlıklı ikinci bölümü, tam olarak bu sonraki dönem üzerine yoğunlaşmaktadır ve bu kapsamda yalnızca Kuzey-Güney Amerika değil, erken Neolitik Dönemdeki Yakın Doğu da ele alınmaktadır.

Bununla birlikte, insanların kendi benlikleri ile doğal farklılıkların ayırdına varması, çeşitlilik gösteren bir sosyal tarihin –hiyerarşinin doğuşunu içeren bir tarihin- gelişmesine yol açtı. Bu noktada tamamlayıcılığın “ötekiliği”, genellikle, ortaya çıkmakta olan statü grupları tarafından ortadan kaldırıldı ve onun yerini yavaş yavaş tahakküm üzerine kurulmuş bir “ötekilik” aldı. Fakat tamamlayıcılığın “ötekiliği” ve tahakkümün “ötekiliği” bir arada var olup birbiriyle etkileşim içine girdi; dolayısıyla ikinci doğanın evrimi son derece çok anlamlı bir karakter

terde ilerlemeye başladı. Hiyerarşi ve tahakkümün sosyal tarihine haklı olarak ihtiyatla yaklaşırsak da, ekolojik yönelimli insanlar bugün bu sosyal tarihin bütününde bulunan karşı durulamayacak gerçekleri göz ardı edemezler –ne bu tarihin kusurlarını ne de onun daha iyi bir dünya için geçmişten bugüne sunduğu ve umuyorum ki –ekolojik bir toplum vadiyle akıl, bilim ve teknolojiyi içerecek şekilde- gelecekte de sunmaya devam edeceği gerçekleştirilmemiş birçok alternatifi göz ardı edebilirler.

Bugün birinci doğa ile ikinci doğayı, başka bir yerde “özgür doğa” diye adlandırdığım bir sentezde birleştirme potansiyelini gerçekleştirebilmek için, mevcut ikinci doğanın ötesine geçmek zorundayız. Eğer bir şekilde bu özgür doğa, birinci ve ikinci doğayı belirleyen farklılıklarla zenginleşmiş bir halde varlık bulursa, birinci doğayı tanımlamak üzere yeni bir “ötekilik” anlayışı yaratmayı umabiliriz. Bu yeni anlayış, mitsel bir Buzul Çağının ya da “Gaia” tarzındaki bir basit, tek hücreli organizmalar çorbasının karanlığına batmış olmak yerine evrimin ışığıyla yıkanmış olan zengin biçimde eklemelenmiş bir birlik içinde, biyomerkezci ya da insan merkezci olmanın ötesinde –insan dışı varlıklar ile insan arasında- birbirini tamamlayıcı nitelikte olacaktır.

*

Görüşlerimi çok açık bir biçimde özetlememe izin verin. Yakın zamanımızın bir karakteristiği haline gelen yazının icadından önceki dönem insanların davranışlarına bakıp bunları ekolojik ahlâkın modern standartlarına uyduran biçimlere dökme ya da onların diğer canlılara yönelik acımasızlık veya kayıtsızlıklarına göstermelik bir hayal kırıklığı ile tepki verme şeklindeki tavırları tarih dışı bir kibir biçimi olarak görüyorum. Bu erken dönem insanların, çevrelerinden tamamen faydalanmamasını ya da onu ihtiyaç duydukları şekilde değiştirmemesini beklemek modern zamana özgü tarih dışı bir kibir şeklidir. Asıl sormamız gereken –tabii eğer romantizm ve mistisizm saçmalıklarına gömülmek istemiyorsak- insanların doğaya müdahale etmesi mi, etmemesi mi *gerektiği* değil –çünkü hiçbir şey insanları en temel “doğal” potansiyellerini gerçekleştirmekten alıkoymaz- doğaya *nasıl* ve hangi *amaçlar* ile müdahale etmesi gerektiğidir. Bunlar, sormamız gereken muazzam ölçüde etik sorulardır ve ancak *düşünme* yoluyla –insanlığın toplumsal gelişiminin erdemlerini ve ahlâki kusurlarını açıklığa kavuşturarak, canlı formlarının muazzam evrimsel geçidinde evrimin artış gösteren öznellik ve bilinçliliğe doğru ilerleyişinin herhangi bir anlamlı itkisi olup olmadığını belirleyerek ve toplumsal gelişimin tüm bu meselelerdeki öncü rolü üzerine daha çok kafa yorarak- cevaplanabilirler.

Geçmiş nesillerdeki önemli düşünürler de dâhil birçoğumuzun, hiyerarşik toplumun insan doğasının kendisi de dâhil olmak üzere “Doğa” ile etkileşimini sorgulama lüksüne sahip olması –her ne kadar bu yakınlığın geçerli olması olası olsa da- bizimle hayvan yaşamı arasındaki yeni keşfedilmiş bir yakınlığın sonucu değildir. Bu, daha çok bizim gelişen *insanlık* anlayışımızdan, insan dışı hayat formlarıyla kurduğumuz insani empati duygusunun çoğalmış olmasından –diğer insanlarla kurduğumuz empatinin artmasından söz etmiyorum bile- kaynaklanmaktadır. Hiçbir yaşam formunun –yavrularının bakımının söz konusu olduğu durumlar ve muhtemelen ait oldukları grup, sürü ya da topluluğun üyelerine duydukları bağlılık dışında- bizim empatik duygularımızı paylaşma yetisine sahip görünmediğini ne kadar vurgulasam azdır. Bazı hayvanların evcil hayvan sahibi ya da çoban sıfatıyla onlara bakan insanlara yakınlık hissetmesi de bunun bir istisnası olarak kabul edilebilir. Ve bu tür durumlar için *empati* gibi bir sözcük kullanmak, ancak “empatik” hayvan davranışı oluşturmada içgüdü, alışkanlık ve koşullu reflekslerin temel bir rol oynamadığı şeklindeki şüpheli varsayıma dayanarak hayvanlara büyük ölçüde insani özellikler yükleyen bir tavırla mümkün olabilecektir.

İnsanların çok sayıdaki canlı türünü –aslında bir bütün olarak “Doğa”yı- içine alacak kadar *geniş* kapsamlı tuttuğu empati, birbirini önemseme ve birbiriyle ilgilenme duyguları konusuna gelirse, bu duyguların birinci doğada bulunamayacağını yeniden vurgulamak isterim. Hayvanların “Doğa”nın ne olduğu konusunda –doğal dünyanın içine fazlasıyla gömülmüş oldukları için onu bir bütün ya da -dilerseniz- engin bir “ötekilik” olarak kavrayamayan- ilk atalarımızdan daha fazla bir fikri yoktur. İlk atalarımız kendi belirli ekolojik konumlarından ve onu kendileriyle paylaşan varlıklardan daha ötesini pek göremezlerdi. Ayrıca insani duyarlılıklar, insanlık ile “Doğa” arasında bir ayrım belirtmezse; insanlar kendilerine ait bir tanım ve öz bilinçlilik kazanmaz ve kendilerini gerçekleştirmezlerse –ki doğal evrim insanları bu amaçla donatmıştır- insanlar, ekolojik hareketin birinci doğa için duyulmasını talep ettiği empati, önemseme, estetik takdir ve yakınlık duygularından her daim *yoksun* olacaklardır. İnsanlar da yaratıcı bir biçimde ilk ve ikinci doğanın en iyi yanlarını toplumsal bütünlük ve etik tamamlayıcılık alanına masseden özgür bir doğa yaratmak şöyle dursun, hiçbir zaman birinci doğayı *tanıyıp* takdir edebilen ahlâki özneler haline gelemeyeceklerdi.

Özgür doğaya erişmek; John Muir’in tersine çevrilmiş Kalvinizmi, Starhawk’ın büyü sanatları, Gregory Bateson’un sibernetiği ya da ekolojinin kendi “benliklerimizi” “kozmik Benlik” içinde eritme yönündeki “derin” çağrısı aracılığıyla “Doğa”nın kendisine “yeniden büyü kazandırmayı”, onu “yeniden ilahlaştırmayı” ya da “gizemselleştirmeyi” içermez. Kelime işlemcilerinde ağır işe ve “basit hayata” methiyeler düzen profesörler,

makale yazarları, şairler, antropologlar ve fanatik ekoloji taraftarları tarafından da özgür doğaya ulaşılamayacaktır. Ekoloji hareketinin yeniden işlenerek bir yaban hayatı kültürüne, modern cadıların toplantı ağına, coşku-lu Toprak Tanrıçası dinlerine ve çeşitli psikoterapik yüzleşme gruplarına dönüştürülmesinde belirleyici olan yapmacık ahlâki söylevi tanımlamakta kelimeler yetersiz kalır. “Kendi kendini güçlendirme”, teistik “içkinlik”, “önemseme” ve “karşılıklı bağlılık” hakkında konuşmalarına rağmen, bu tür gizemciler gerçekte kendilerini mevcut ekolojik krizin temelinde yatan ciddi toplumsal meselelerden uzak tutmayı başarmakta ve mitlere, metaforlara, ritüellere ve “yeşil” tüketime dayanan kişisel “kendi kendini dönüştürme” ve “kendini zenginleştirme” stratejilerine çekilmektedir.

İlk doğaya karşı duyulacak sevgi ve saygı; kurnaz hilelere, yapaylıklara, geçmişe dönmeyi savunan uygulamalara ya da romantik taklalara; hele hele de insan dışı yaşama duydukları sevgi sıklıkla insani yaşama duydukları nefretten kaynaklanan artan sayıdaki mizantropoların varlığına ihtiyaç duymaz. Olağanüstü yaratıcılığı, doğurganlığı, artış gösteren özneliği ve yenilik yapma kapasitesi dikkate alındığında, doğal evrim kendi niteliklerinden ötürü bizim saygı ve sevgimizi hak eder. İlk doğanın –insan zekâsı ve insanlığın ahlâka uygun ve kendini bilerek hareket etme kapasitesi gibi harikaları içeren- harikulade bir fenomen olduğunu takdir etmek için tanrılar ya da tanrıçalar gibi ideolojik yapaylıklar yaratmamıza ya da büyü sanatları kullanmamıza gerek yoktur. İlk doğaya karşı duyulacak takdir ve sevgi bağımsız, insan benzeri “varlıkları” canlılar dünyasına yansıtan ve *içkinlik* ve “yeryüzü temelli oluş” gibi terimleri kurnazca kullanan bir Doğaüstücülükten değil, berrak görüşlü ve estetik bir doğalcılıktan kaynaklanmalıdır. Aslında birinci doğayı gerçek anlamda tanımamız ve tam anlamıyla takdir edebilmemiz büyük ölçüde, insanlar olarak kendimizi çalkalayıp ya da kurtlarla, hele hele de kaya ya da ırmak gibi cansız varlıklarla ya da daha absürt biçimde “kozmos” ile karıştırmamızı *engelleyen* düşünsel ve duygusal bir yeteneğe sahip olmamıza bağlıdır.

Bu uyanık görüşlü doğalcılığın günümüzün ekoloji hareketine hâkim olup olmayacağı henüz çok kuşkuludur. Bir kimse, kadınların Musevi-Hıristiyan patriarkacılığa, militarist inanç sistemlerine ve erkek yönelimli bir dünya tarafından kadın kimliğinin göz ardı edilmesine içerlemesini kolaylıkla anlayabilir ve bu durumu tam anlamıyla takdir edebilir. Fakat kadınların ya da –aynı ölçüde- erkeklerin, neo-pagan bir gizemcilik, “her şeyi seven” bir panteizm ya da pek gizlenmemiş bir matriarkacılık benimseyerek bu toplumsal ve psikolojik patolojilere tepki göstermesi, bir yanlışlar kümesini bir diğeriyle ve belki de bir toplumsal ve psikolojik zorbalığı bir başkasıyla değiştirmek anlamına gelir. Her ne kadar ilk bakışta iyicil görünseler de asılsızlıklar ve dogmatik inançlar, kaçınılmaz olarak akli dar bir hücreye hapseder ve onun eleştirel atılımını zayıflatır. Bunlar,

inanca –ki bu inanç keyfi doğasıyla, taraftarlarının New Age guruları, rahipler, rahibeler, cadılar ve kitle kültürünün planlayıcıları tarafından kolaylıkla manipüle edilebilir bir hale gelmesine neden olur- yönelik bir yatkınlığı önkoşul olarak kabul eder ve bu yatkınlığı teşvik eder.

Erken dönem avcıları için, sahip oldukları animist duyarlılık karma bir lütuftu. Bu duyarlılık, avcıların “ötekiler” olarak hayvanlarla ilişkilerinde açıkça bir işbirliği ruhu ortaya koyuyor ve kuşkusuz, avcıları izini sürdükleri hayvanların özelliklerine karşı uyarıyordu. Her ne kadar yazının icadı öncesinde yaşamış insanların animizmi bir işbirliği boyutu içeriyorsa da, bugün bu işbirliğinin ruhlara ya da Doğaüstüne duyulan bir inanca dayandığı ölçüde, açıkça yanlış bir doğal dünya imgesine dayandığını biliyoruz. Animizm bu insanları katı adet ve gelenekler içine hapsedmesinin yanı sıra, yerlileri –onlarda korkuyla karışık bir merak uyandıran ya da onları, mermileriyle şamanlarının “koruyucu” büyülerinin gerçek olmadığına kanlı bir biçimde ikna eden- Avrupalıların teknolojisine, özellikle de silahlarına karşı son derece savunmasız kılmış masum bir büyü inancını da içerir.

Birçok mistik ekolojistin önerdiği gibi animizmin nesnel bir gerçekliğe sahip olduğuna inanmak çocukcadır, tabureden düşen bir çocuğun öfkeyle tabureyi tekmeleme davranışından farklı bir tutum değildir. Bugün birinci doğa hakkındaki bilgilerimiz göz önünde tutulduğunda, animist ruhların ve büyü yöntemlerinin geleneksel olarak birçok Kuzey Amerikalı Kızılderili'nin oruç tutma, kendi kendine işkence etme, kendi kendine telkin ve duyu yetilerini bozan benzer teknikler yoluyla zihinlerinde oluşmasına yol açtıkları görüntüler olmanın dışında nesnel gerçeklikte herhangi bir temeli yoktur. Yazının icadı öncesindeki bir toplulukta bir kimsenin kendi duyularını zedeleyerek zihninde koruyucu ruhun görüntüsüne ulaşması onun kendine saygısını, cesaretini ve meydan okuyuculuğunu arttırabilirdi, dolayısıyla bu da onu daha iyi bir avcı yapardı; fakat bu görüntüler, birinci doğadaki gerçeklik hakkında Castaneda'nın konuşan hayvanlarla ilgili öykülerinin anlattığından daha fazlasını anlatmaz. Animizm için son derece önemli olan mitsel bilgi ve büyü inancı, kendini doğru olmayan bir şeye inandırmaktır –bu durum, yazının icadı öncesindeki insanların inançları gereği anlaşılabilir bir nitelik gösterir; fakat modern insanlar açısından bu inançlar, yalnızca insanların gerçeklikten ne ölçüde uzaklaştıklarının ve aslında gerçek bir “dünya bilgisi”nden ne ölçüde yoksun olduklarının bir kanıtı şeklinde açıklanabilir.

Ritüelin ekoloji hareketinin ve özellikle de ekofeminizmin bir parçası olarak yükselişi göz önüne alındığında, ritüel nitelikli davranışın insanları birçok kuşkuyla amaç için kolayca kontrol edilebilecek bir hale getirdiğini fark etmemiz akıllıca olacaktır. Farklı yaş gruplarına geçişimizi kolaylaştıran ve bizi hayattaki yeni sorumluluklara hazırlayan, toplulukları birbiri-

ne kenetleyen, ölen bir yakınımızın ardından hissettiğimiz kayıp duygusunu hafifleten, insanlar arasındaki dayanışmayı güçlendiren ve hatta insan dışı yaşam için saygı ifade eden makbul ritüeller mevcuttur – bunların hepsi sosyal ekolojinin can-ı gönülden kabul ettiği davranış biçimleridir.

Fakat ritüel nitelikli bir davranış *bilinçli bir şekilde* gerçekleştirilmelidir, hatta bugün bu noktaya dikkat edilmesi geçmiştekinden de önemlidir; çünkü kitle iletişim araçları, bizi yeni toplumsal denetim yöntemlerine karşı vahim biçimde savunmasız kılmaktadır. Seferber edebileceğimiz tüm eleştirel yetilere ihtiyaç duymaktayız ve yüzleştiğimiz ekolojik sorunların muazzam büyüklüğü bu ihtiyacı daha da arttırmakta. Eğer ritüeller gerçekliğe yönelik eleştirel olmayan bir yaklaşımın desteklediği ya da gerçekliğin aldatıcı bir ikamesinin yaratıldığı bir noktaya kadar uygulanırsa; eğer sihir hileleri rasyonel olarak açıklanabilir bir nedensellik türünün ikamesi haline gelirse; eğer yeni şamanlar her derde deva reçetelerini hayatın en özel alanlarına uygularsa, o zaman davranışımızı biz değil, onlar belirler; bu durumda ritüele katılan birey –ironik biçimde, “yeni”, “kolektif”, “kozmetik” ya da “ekolojik” bir öznelik kazanmak adına- özerk bir özne olmaktan çıkıp kolayca etki altında kalan bir nesneye dönüşebilir. Bir “karşılıklı bağlılık” ritüelinin –örneğin sonuçta “ağaç” olduklarına inanan- katılımcıları, kolaylıkla öz kimliklerini zayıflatabilecek arsız bir kendini kandırma eylemi içine girerler. Ego sınırlarının yitilmesinin neden olabileceği potansiyel zarar, benlik zaten son derece metalaşmış bir toplum tarafından zayıflatılmış ve pasif kılınmış olduğu için daha da korkutucu olmaktadır. Dolayısıyla ritüel, hayatın geçiş dönemlerindeki birçok krizi hafifletmek için kullanılabilir olsa da, çok etkili bir biçimde hayatın kontrolünü ele geçirmek, onu imal edilmiş “gelenekler” içinde dondurmak ve Nuremberg’deki Nazi ritüellerinden farklı olmayan bir biçimde, yeni siyasi ve psikolojik tiranlık karşısında bireye boyun eğdirmek ve ideolojik olarak bireyin beynini yıkamak için de kullanılabilir.

Canlılar dünyasının yanı sıra insanlar için de kaygı duyan 1960’ların ekoloji hareketi etrafındaki yüce gönüllü, ütopyacı ambiyansın yerini düzenli biçimde distopyacı bir içerleme ve mizantropi almaktadır. Ekoloji, haklarından gerçek anlamda mahrum edilmiş insanlara karşı tavrında empatiden yoksun ve kibirli bir hale gelme tehlikesiyle karşı karşıyadır. “Toprak Ana”ya düzülen övgülere rağmen mistik ekolojistler, genellikle, sanki “onun” memelerinin sütü kesilmiş ve doğurganlık gücü kaybolmuş gibi “Toprak Ana”yla ilgilenirler. Ekoloji hareketindeki bu eğilim, genellikle bilinçli bir şekilde –sosyalist ve anarşist benzeri- gerçek radikal hareketlerin insanlığın mutluluğuna gösterdikleri bağlılığı neredeyse tamamen terk etmiştir. Radikal ekolojinin kapitalizm ve hiyerarşik toplum karşısında daha önce takındığı muhalif duruşun yeri-

ni, gitgide “teknoloji” ve “sanayi toplumu” –toplumun mekanikleştirilmesinin temelinde yatan sosyal ilişkiler en az düzeyde dikkate alındığı sürece, Dünya Günü kutlamalarında burjuvazinin bile tenkit ettiği iki çok güvenli, sosyal açıdan tarafsız hedef- aleyhindeki sloganlar almaktadır. Thomas Malthus’un bariz biçimde sınıfsal önyargılar içeren görüşlerine yönelik radikal eleştirilerin yerini –dünya nüfusu mevcut rakamın önemli oranda altına düşürülse bile, rekabetçi piyasa ekonomisi dikkate alındığında, sanki modern kapitalizm yine de dünyayı kırıp geçirmeyecekmiş gibi- “nüfus sorunu” hakkında kederli sloganlar almaktadır. Daha önceki ekoloji hareketinin siyasi enerjisi dinsel ve dinsel görünüşlü kültler, “siyasi eylem olarak kişisel eylem” şeklindeki bir karşı grup zihniyeti ve ciddi düşüncenin ve toplumsal analizin ikamesi olarak getirilen mistik kaprisler tarafından zayıflatılmaktadır.

“Biyomerkezciliğin” popülaritesi insanlığı, özellikle de onun “Doğa”daki ahlâki özne olma kapasitesini –ironik biçimde, “biyomerkezci” bir bakış açısı geliştirmek için mutlak anlamda gerekli olan düşünsel ve psikolojik kapasiteyi- önemsizleştirme tehdidinde bulunur. Bu önemsizleştirmenin beslediği mizantropi bir yana, “biyomerkezciliğin” ziyadesiyle etik talepleri bir çeşit ekolojik döngü mantığı çevresinde döner. “Biyomerkezciler hem insanlara diğer yaşam formlarına yüklemelikleri bir etik davranış zorunluluğunu yükleyip hem de insanların “doğuştan gelen değer” bakımından diğer yaşam formlarıyla “eşit” olduğu konusunda ısrar edemezler. Ayrıca “biyomerkezci” bir toplum ortaya çıkacak olsaydı bile, bu toplum, ekolojik bozulmaları düzeltmek için elinde bulunan sofistike teknolojilerin hemen hepsini kullanarak, daha pürist olan “derin ekolojistleri” tam anlamıyla dehşete düşürecek bir ölçekte birinci doğaya “müdahale etmek” zorunda kalacaktı.

Bu kitabın altıncı bölümünde ele aldığım “eşitlik” kavramı, yalnızca insanlara uygulandığında bile zekâ, yetenek, yaş, sağlık, fiziksel zayıflık vb. konulardaki bireysel farklılıkları göz ardı eder. Aslında adalet kavramı üzerine temellendirilen “eşitlik”, özgürlük üzerine temellendirilen tamamlayıcılık kavramıyla karşılaştırıldığında çok yetersiz kalır. Tamamlayıcılık etiğinin hâkim olduğu özgür bir toplum fiziksel farklılıklara, entelektüellik düzeylerine ve tekil insanların ihtiyaçlarına ilişkin kaçınılmaz eşitsizlikleri telafi etmek için her yola başvuracaktır. “Eşitlik” kavramının insan dışı dünyayı da içine alması hedeflendiğinde, bu kavram daha da uygunsuz bir hale gelir; çünkü türler arasında, tekil insan bireyler arasında bulunanlardan çok daha büyük farklılıklar söz konusudur. Yaşa, fiziksel kapasiteye ve öznel farklılıklara ilişkin “doğal eşitsizliklerin” insan dışı dünyada meydana getirdiği farklılıklara tatmin edici bir açıklama getiremeyen herhangi bir “eşitlik” biçimi –insanlar arasında öngörülen eşitlik de buna dâhil olmak üzere- “biyomerkezci” tutumların temelini oluş-

turan empati duygusundan gerçek anlamda yoksun olacaktır. Açık söylemek gerekirse, “biyomerkezcilik” etik açıdan “insan-merkezcilik” kadar ilkel ve yetersizdir.

Sosyal ekolojinin bugün başımıza bela olan “biyomerkezciliğin”, “insan-merkezciliğin” ve diğer “merkezciliklerin” ikameleri olarak sunduğu *tamamlayıcılık* ve *bütünlük*, “ötekilik” kavramına ve bu kavramın ilk elde kabul ettiği farklılıklara dayanır. Bu kitapta büyük önem taşıyan hiyerarşinin nasıl ortaya çıktığı meselesinin yanı sıra; ilk bölümlerde organik toplumdaki tamamlayıcılık ile çatışma arasında bulunan karşılıklı etkileşim veya diyalektiği; daha sonraki bölümlerde bunların antik dönem ve Orta Çağ toplumları ile kapitalist toplumlardaki etkileşimlerini, bunlar arasındaki nüansları tam anlamıyla ortaya koyacak biçimde ele almaya çalıştım.

*

Ancak *Özgürlüğün Ekolojisi* hiyerarşinin ortaya çıkış öyküsünden ibaret değildir. Alt başlığın da belirttiği üzere, bu kitap aynı zamanda –yalnızca gelecekte bir ekolojik toplum yaratma süreci olarak değil, en azından kısmen, onları baskı altında tutan elitlerin egemenliğine üstün gelmeyi amaçlayan boyunduruk altındaki tabakanın ilk başkaldırılarının ve radikal fikirlerinin bir tarihi olarak da- hiyerarşinin çözülüşünün öyküsüdür. Bu tarihte okuyucunun dikkatini çekmesi gereken özel bir dram mevcuttur. Ezilen tabakanın formüle ettiği ve hatta sıklıkla –kendileri için özgür bir toplum yaratmak amacıyla- bir süre boyunca uygulamaya soktuğu tarihi *alternatiflerin* zenginliğinden söz ediyorum. Bu alternatiflerin bir köşeye atılmasına izin vermemeliyiz; hiç de tarihin çöplüğüne ait olmayan bu alternatifleri, gün ışığı görmemiş yaratıcı fikirlerin yanı sıra fark edilir nitelikteki kurumları, deneyimleri ve deneyleri de içeren bir hazine sandığı –gelecek için şevkle yaşatmamız gereken bir hazine- olarak görmeliyiz.

Organik toplumlarda ortaya çıkan indirgenemez aşgari, eşitsizlerin eşitliği ve tamamlayıcılık etiği (bkz. 2. Bölüm) özgürlüğün sürekli standartlarını oluşturur, ama tabii ki bunların kapsamı dar görüşlü grup, boy ve kabile bağlarının ötesine genişletilmelidir. Yunanların gereksinimlere ilişkin ölçü ve denge kavramları ve Atina’nın doğrudan demokrasi kurumları da özgürlüğün sürekli standartlarındandır, ancak bunların da babamerkezlilikten, kölelik kurumundan, ayrımcı vatandaşlık türlerinden ve Yunanların savaş sanatına verdiği büyük değerden ayıklanmaları gereklidir. Hıristiyanlığın evrensel insanlık görüşü, Kilisenin kusurlarına rağmen, her daim yol gösterici bir ilke olmalıdır, ancak bu ilkeyi destekleyen herhangi bir Doğaüstü kavramı bunun dışında bırakılmalıdır. Geç Orta Çağ şehirlerinde göze çarpan ve ulus devletinin kar-

şitını oluşturan konfederasyon ilkesi de geçmişten derleyebileceğimiz özgürlük repertuarına aittir, ancak geç Orta Çağda birçok şehri yönetmiş olan soylu sınıfı bunun dışında kalacaktır. Tarihten, geçmişteki insanların özgür bir toplum geliştirilmesine ilişkin uygulanabilir örnekler sunabilecek olan hümanist yaşam biçimleri ve gerçekçi kurumlar geliştirme usullerini derlemek geçmişte taklit etme taraftarlığı değildir.

Herhangi bir “merkezlilik” yerine farklılaşma, bütünlük ve tamamlayıcılık üzerine temellendirilmiş bir toplum yaratmak için, fikirlerimiz somut olmalı ve ekoloji hareketindeki mistik eğilimlerin önemli bir karakteristiği olan hiçbir açıklık içermeyen dağınık düşüncelerden uzak durmalıdır. Bu kitap dâhil birkaç çalışmamda ekolojik ve rasyonel bir toplumun ne olabileceğini ayrıntılı bir şekilde irdeledim –ve günümüz için somut ve neredeyse bir program niteliği gösteren bir proje sunmaya çalıştım. Bu projeye “özgürlükçü yerel yöneticilik” adını verdim. Bu proje, hayatın maddi araçları –toprak, fabrikalar, ulaşım vb.- üzerinde halkın denetimini öngören yeni bir siyaset geliştirmesi açısından “özgürlükçü”dür. Temel olarak, doğrudan yüz yüze toplanacak yurttaş meclisleri aracılığıyla halkı ilgilendiren meseleler üzerinde yurttaşların denetimini öngören yeni bir siyaset geliştirmesi açısından ise “yerel yöneticilik”dir. Bu proje, yerel yönetimlerin ve yerel yönetim ekonomilerinin bölgesel bazda karşılıklı bağımlılığını teşvik etmeyi amaçlaması açısından aynı zamanda konfederalisttir –karşılıklı bağımlılık, kısmen, kolaylıkla kendi içine kapanıp kendi kendini güçlendirmeye yönelebilecek “kendi kendine yeterli” toplulukların dar görüşlülüğünden sakınmak, kısmen de bu toplulukların işleyişlerini rasyonel ve ekolojik bir biçimde koordine etme ihtiyacının üstesinden gelebilmek amacıyla teşvik edilmektedir. Politika belirleyen kararlar yerel yönetimlerin yurttaş meclisleri tarafından önerilir, formüle edilir ve kararlaştırılır; yerel yönetimlerin dikkatli gözetimine tabi olan idari kararlar konfederal konseylerdeki geri çağrılabilir, yetkili delegeler tarafından alınır.

Potansiyel olarak çok önemli bir kamusal yaşam biçimi oluşturan özgürlükçü yerel yöneticilik, kentlerde Orta Çağdan ondokuzuncu yüzyıla kadar süren uzun bir tarihsel geçmişe sahiptir. Yerel yönetimler, ortaya çıkmakta olan merkezi ulus devletlere karşı dengeleyici bir güç oluşturmak için değişen ölçülerde demokrasi ile uygulamaya konmuştur. Bugün özgürlükçü yerel yöneticilik, Eski Yunan’daki *politika* sözcüğünün orijinal anlamını –gerçek anlamda katılımcı, demokratik bir kurumlar topluluğu aracılığıyla *polis* işlerinin yönetimi- geri kazanmayı ve ona işlerlik kazandırmayı amaçlamaktadır.

Bugün bu tür bir politikaya işlerlik kazandırma olanağı gerekli olduğu kadar akla yatkındır. Kapitalizme karşı genel bir çıkar oluşturması beklenen proletaryanın çıkarları temelinde bir sınıf hareketi ge-

liştirilmesine yönelik geleneksel sosyalist ve anarko-sendikalist politikalar, yeniden toparlanmalarının umut edilemeyeceği bir ölçüde başarısız oldu. Kapitalizm, Marksistlerin ve sendikalistlerin öngördüğü sınıf savaşını kendi içinde neredeyse tamamen eritti. Eğer bugün herhangi bir genel çıkar ortaya çıkacaksa, o çıkar dış güçlerin –özellikle de doğası gereği “büyümek ya da yok olmak” zorunda olan ve bu yolla canlılar dünyasının kendisini tehlikeye atan bir ekonominin ekolojik sınırlarının –şekillendirileceği bir çıkar olacaktır. Ve eğer toplumsal değişim ve ikinci doğa ile birinci doğa arasında ekolojik bir denge amaçlayan herhangi bir radikal hareket oluşturmada başarılı olunabilirse, bu hareket, kademeli olarak gelişecek bir konfederalizm –en sonunda ulus devletin büyüyen gücüne meydan okuyabilecek yerel yönetim ağlarının adım adım gelişimi- politikasına dayanan katılımcı bir demokrasi üzerine kurulmalıdır.

Geçmişteki radikal hareketlerin söz dağarcığıyla bu yeni güç, “ikili” bir güç –sınıfları aşan genel bir ekolojik çıkar oluşturma yeteneği sayesinde, artan ölçüde bir güven ve ahlâki yetki ile ulus devletin şiddet tekelinin karşısına çıkabilecek bir güç- olacaktır. Bu noktada âdemimerkeziyetçiliğin hemen ardından ortaya çıkabilecek bir dar görüşlülüğün tehlikeleri konfederalizm tarafından giderilebilir. Öte yandan doğrudan demokrasi de siyasi profesyonellik, bürokrasi ve kararların en tepeden alındığı temsilî idare sistemleri tarafından üretilen yozlaştırıcı “politikaların” önünü alır. Halk meclisleri aracılığıyla kendini ifade etme olanağı bulan yurttaşlık, kendi sosyal hayatı üzerinde herhangi bir denetime sahip olmayan kişisel çıkar odaklı, anonim bir “seçmen” üzerine temellendirilen devletçi bir “politika”dan uzak durabilir.

Özgürlükçü yerel yöneticilik ile ilişkili gelenek, uygulama ve olanakları –yerel yönetim teşkilatı ile konfederal teşkilat arasındaki kurumları, ekonomileri ve karşılıklı ilişkileri ve bu kendi kendini yönetme sisteminin içerdiği yeni yurttaş ve siyaset türünü- incelemenin yeri burası değil. Bu fikirlerin en eksiksiz ifadesi *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*¹⁵ (Kentleşmenin Yükselişi ve Yurttaşlığın Çöküşü) adlı kitabımda bulunabilir. Burada mevcut sorunlarımıza yönelik bu siyasi ve iktisadi çözümün aynı zamanda ekolojik bir çözüm olduğunu söylemek yeterli olacaktır. Eğer dünyanın elit tabakanın özel mülkiyetinde olmasının –özellikle de sınırsız büyüme etrafında inşa edilen bir toplumun sonucu olarak- canlılar dünyasına dayattığı felaketlerden sağ kurtulmak istiyorsak, bu duruma bir son verilmelidir. Benim görüşüme göre, özgür doğa, ancak kelimenin tam anlamıyla ayrıcalık ve tahakkümden arınmış, tamamen katılımcı bir toplumda yaşadığımız zaman ortaya çıkmaya

15 Bookchin, *The Rise of Urbanization*.

başlayabilir. Ancak ondan sonra kendimizi doğa üzerinde hâkimiyet kurma fikrinden arındırabilecek ve doğal evrimin yanı sıra sosyal evrimde de ahlâki, rasyonel ve yaratıcı bir güç olarak hareket etme sözümüzü yerine getirebileceğiz.

*

Bugün Özgürlüğün Ekolojisi'ni değerlendirirken, bu kitapta yazmış olduğum; insanlığın “bilimsel bir disiplini” –ekolojiyi- “hayal kurma yetisinin, hayal gücünün ve yaratıcı beceri sergilemenin disiplinsizliği” ile birleştirecek biçimde dünyayı değiştirme kapasitesini öven satırların altını çizeceğim. Mistik ekolojistlerin insanlığın birinci doğaya müdahale etmesi ya da asgari düzeyde müdahale etmesi –“bırakın doğa kendi seyrinde ilerlesin” düsturu- üzerine yaptığı mevcut vurgunun hiçbir şekilde savunulmasına imkân yoktur. Bunun yerine, okuyucudan Charles Elton'dan yaptığım şu alıntıya dikkate almasını isteyeceğim: “Dünyanın geleceğinin yönetilmesi gerekir, fakat bu yönetme işi bir satranç oyunu gibi olmayacaktır –daha çok bir tekneyi idare etmek gibi olacaktır.” Bugün, dünyanın bir satranç oyunu gibi ele alınması mümkün olmamakla birlikte, Elton'un belirttiği gibi onun yine de “yönetilmesi” gerektiğini vurgulayacağım. Ekolojik onarım, vahşi bölgelerin yönetimi ve yeniden ağaçlandırma amaçları için bugün dünyaya müdahale etmezsek, ne bizim ne de korumak istediğimiz vahşi hayatın bir geleceği olacak gibi görünmüyor. “İlkel” diye adlandırılan bir dünyanın o kadar ötesine geçtik ki artık hiçbir şekilde ona geri dönüş olanağı söz konusu değildir. Ve her ne kadar bugün için marjinal olsalar da, birçok bakımdan ilk atalarımızın duyarlılıklarından bile daha ileri yeni duyarlılıklar geliştirdik.

Ayrıca Hegel'in ünlü “Doğru Bütündür” düsturundaki ve doğal dünyada yaptığımız değişikliklerin birinci doğanın “kendiliğindenliği” ile birleştirilmesindeki ısrarımın altını çizeceğim. Ancak “çeşitlilik içindeki birliğin” ve karmaşıklığın bir işlevi olan ekolojik istikrarla ilgilenmem bir açıklama gerektiriyor. Ellili yıllar ile altmışlı yılların başlarındaki ekolojik bilinç –artık ne ölçüde var olduysa- tarım endüstrisi tarafından –bugün hâlâ- uygulanmakta olan tek türlü tarımda yoğun şekilde kullanılan tehlikeli böcek ilaçlarından kaçınmak için ekolojik istikrarı mahsul çeşitliliği biçiminde savunmak mecburiyetinde kalmıştı. Tehlikeli kimyasal kullanımının azaltılması ya da sona erdirilmesi ancak çok türlü tarım yapıldığı durumlarda böceklerle diğer hayvan popülasyonlarının birbirine karşı kullanılması ile mümkün görünüyordu.

Bugün çeşitlilik ve karmaşıklık üzerine yaptığım vurgu, daha kapsamlı gerekçelere dayanıyor. Benim görüşüme göre, türlerin çeşitliliği hayati bir önem taşır; çünkü hayatın evrimi için yeni yollar açar. Daha fazla tür içeren eko-topluluklar genellikle daha karmaşıktır; bunlar, sırası ge-

lince daha büyük evrim olanaklarına kapı aralayacak olan daha öznel ve daha esnek yeni yaşam formlarının ortaya çıkmasına neden olma eğilimindedir. “Katılımcı evrim” adını verdiğim bu fenomeni, 1986’da yazdığım “Doğada Özgürlük ve Zorunluluk” isimli makalede ele almıştım¹⁶.

“Organik Toplumun Bakışı” başlıklı ikinci bölümün bugün de geçerliliğini önemli ölçüde korumasından memnuniyet duyuyorum. İtiraf etmek gerekirse, bu bölüm, yazının icadından önceki kültürlerin “vahşiler” şeklindeki standart imajını onların iyi yönlerini vurgulayarak dengelemek amacıyla yazılmış polemik niteliğinde bir bölümdür. Yazının icadı öncesinde yaşamış insanların bu çirkin imajını silmek ve önemseme, bakım ve ilk insanlığın “Doğa”yı öznelştirmesi ya da kişiselleştirmesi gibi değerlerin atalardan kalma kaynaklarını eksiksiz biçimde incelemek istemişim. Fakat yazının icadı öncesinde yaşamış toplumların romantik biçimde gizemselleştirilmesinin bugün çok popüler olmasını göz önüne alarak, bu kültürlerin doğal dünyaya önemli ölçüde müdahale etme konusunda herhangi bir suçluluk duygusuna sahip olmadıklarına ve aslında bu insanların ritüellerinin ve büyü uygulamalarının birçoğunun bu müdahaleleri kolaylaştıran ruhani araçlar olduklarına dikkat çekmeliyim. Bu önsözün birinci doğayı değiştiren aktif aktörler olarak Wintu ve Hopi Kızılderililerinin, İhalmiut Eskimolarının ve kitapta değindiğim yazının icadı öncesinde yaşamış diğer halkların daha dengeli bir tarifini sunmaya yardımcı olacağını umut etmekten başka yapabileceğim bir şey yok.

Ayrıca organik toplumdaki tamamlayıcılık tartışmamı bu önsözdeki “ötekilik” tartışmam bakımından formüle etmeyi isterim. Yazının icadı öncesinde yaşamış insanlar, kendi belirli ekolojik konumlarına ilişkin bir farkındalıktan birinci doğaya ilişkin daha geniş bir farkındalık düzeyine geçtiklerinde; çevrelerindeki dünyayı, avladıkları hayvanı ve yetiştirdikleri bitkileri son derece kişiselleştirmiş olsalar dahi yine de bunların bir “öteki” olduğu gerçeğinden bihaber değillerdi. Fakat bu, ilk başta, bir karşıt olarak görülen bir “öteki” değildi, hele boyun eğdirilmesi gereken bir “öteki” hiç değildi. Bu, daha önce de belirttiğim gibi, dünyanın farklılık ve çeşitlilik içerdiği ve temelde ekolojik olduğu düşüncesi üzerine temellendirilmiş bir ötekiydi. Çatışma içeren bir “öteki” anlayışı yerine tamamlayıcı bir “öteki” anlayışına sahip bir dünya görüşüne doğru dikkatle yol almamız gerekirken, bu dünya görüşünün seküler ve rasyonel temellere sahip olması da başka bir gereklilik oluşturur: Dilerseniz doğaüstünün ruhları veya mitleri yerine hayatın sürekliliği için saygı ve takdir üzerine kurulmuş animizm benzeri bir görüş de olabilir, bu.

16 Bookchin, “Freedom and Necessity in Nature”, *Alternatives* 13 (Kasım 1986); Bookchin, *Philosophy of Social Ecology*’nin içinde yeniden basılmıştır.

“Ana Tanrıça”nın bereket ilkesi [olarak simgeleştirilmesi] o kadar eskiye dayanır ki Paleolitik Dönem mağaraları ve yerleşmelerinde bile ona ilişkin taş kalıntılar bulunmuştur” şeklinde bir anımsatma yaptığım pasaj, ikinci bölümde en fazla yanıtıma potansiyeli taşıyan pasajdır. Bu pasajın hiçbir yerinde “ondan” *Toprak Tanrıçası* ya da dünyadaki *panteist* dışıl mevcudiyet şeklinde söz etmediğimi vurgulamak isterim. “Onu” birinci doğayla da tanımlamıyorum. Bu “Ana Tanrıça”yı “tüm çeşitliliği içinde doğanın bereketi”nin bir ifadesi olarak nitelendirmem de yine, geniş ruhban kurumu topluluğuyla örgütlü bir dine değil, bir bereket ilkesine atıfta bulunmaktadır. Genellikle rahipler tarafından yönetilen tapınaklarıyla tam anlamıyla gelişmiş dinlerin bir parçası olarak ortaya çıkan bitkilerin yetişmesini sağlayan tanrıçalar daha önceki genellenmiş bereket ilkesinin dengi değildir. Aslında bu yeni tarım tanrıçaları, kolaylıkla, eşitlikçi organik toplumlar yerine hiyerarşinin hizmetine konabilirdi. Bu tür tanrıçalar ve tanrıça tapınaklarında biriktirdikleri zenginlikle kendilerine ziyafet çeken ruhban elitler, kadınlar için bir lütuf değildi, hele “tanrıça” adına ağır işlere koşulan ezilenler için hiç lütuf değildi.

Tartışmamın hiçbir yerinde yerlilerin yaşam biçimine geri dönebileceğimizi ima etmedim. Aslında bu yaşam biçimine geri dönebileceğimiz –ya da dönmemiz gerektiği- şeklindeki herhangi bir inanca karşı uyarıda bulunmak için büyük bir özen gösterdim. Gelecekte ekolojik bir toplum yaratmayı başaracaksak, bu toplum felsefe, bilim, teknoloji ve rasyonelliğin –büyüden, tanrılara tapınmaktan ve ilkel dinlerden arındırılmış- uzun tarihi sonucunda kazandığımız kavrayış, bilgi ve verilerle zenginleşmiş olmalıdır. Tarihimizi bir kenara itemeyiz. Aksine, onun içinde etik ve düşünsel açıdan değerli olan ne varsa onları özümsemeli ve etik açıdan zararlı olanları bir köşeye terk etmeliyiz. Batıl inançlardan, başlangıç halindeki hiyerarşiden ve her türden hiyerarşik duyarlılıktan kaçınmalıyız.

“Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı” başlıklı üçüncü bölümde hiçbir şeyi düzeltmek istemiyorum. İlk toplumdaki statü ilişkilerinin içkin, daha doğrusu diyalektik kökenlerine ilişkin değerlendirmem, yakın zamanlı verilerin gösterdiği üzere bekleyebileceğimin çok ötesinde sağlam kaldı. Derleyebildiğim tüm kanıtların gerontokrasilerin kronolojik olarak patriarkalardan önce ortaya çıktığını gösterdiğini ve çoğu kabile toplumunda şamanların genellikle şeytani bir rol oynadığını belirtmekle yetineceğim. Bazı ekofeministlerin hiyerarşinin gelişimi üzerine yürüttüğüm tartışmayı, patriarkayı tahakkümün *tek* kökeni olarak görecektir şekilde yeniden dönüştürme girişimleri yanlıştır ve her şeyden önce kendi çıkarlarına hizmet etme amaçlıdır. Aslında Janet Biehl’in *Finding Our Way: Rethinking Eco-feminist Politics* (Yolumuzu Bulmak: Ekofeminist Politika Üzerine Yeniden Düşünmek) adlı yapıtında açıkça gösterdiği üzere, hiyerarşi zaman içinde erkeklerin erkekleri tahakküm altına alma biçimleri de dâhil ol-

mak üzere o kadar çeşitli formlar kazanmıştır ki patriarkayı hiyerarşinin biricik ve en kalıcı kaynağı olarak bir kenara ayırmak mantıklı olmaktan çok uzak bir tavidir. Üstelik ben, E. R. Dodds'tan patriarkın ailenin kadın üyeleri kadar erkek üyeleri üzerinde de muazzam bir güç sahibi olduğunu belirten bir alıntı yapmaya da özen göstermişim. Patriarkal ailelerde –hatta bazen İbrahim'i cariyesi Hacer ile ondan olma oğlu İsmail'i çöle sürmeye ikna eden Sare gibi “matriarklar” tarafından- hem kadınlara hem de erkeklere keyfi ve acımasız biçimde davranılabiliyordu. Kitabın başka bir sayfasında Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun, genelinde kadının “doğanın imgesi” ve “saldırganlığın kilit uyarıcısı” olduğunu söyleyen duygusal bir pasajını –daha bilgili ekofeministlerin beğenisini kazanan bir pasaj- alıntılarken, yazının icadı öncesinde yaşayan toplumların etrafında yapılandıkları erken dönem ev içi ekonomisinde kadınların sahip olduğu kayda değer rolü ve bunun toplumsal gelişimdeki muazzam önemini vurgulayan bir dipnot düşerek bu görüşe bir sınır getirdiğimi belirtmek isterim.

“Adalet –Eşit ve Kesin” başlıklı altıncı bölümde adalet ile özgürlük arasında yaptığım ayırım, bugün de o zamanki kadar somut bir geçerliliğe sahiptir. Bu, “derin ekoloji”nin “biyomerkezci bir demokrasi”deki tüm türlere eşitlik atfetme yönündeki naif çabasından dolayı, özel önem kazanan bir tartışmadır. “Özgürlük mirası” başlıklı yedinci bölüm, bugün de geçerliliğini sürdürmektedir. Özgürleştirici bir ideoloji olarak gnostisizm, artık bana, Gnostik “Sophia”nın bir kadın olduğunu öğrenmelerinin ardından hiç düşünmeden bu son derece düalist, hatta şeytani dinin kısıtlamalarını kucaklamaya istekli hale gelen birçok ekofeminist ve gizemciye geldiğinden daha az cazip geliyor. Şunu belirtmeye özen gösteriyorum: “Sahip olduğu eğilimlerden herhangi biri Hıristiyan bir ‘sapkınlık’ olarak nitelendirilmeden önce, Gnostisizm, keskin görüşlü bir biçimde ele alınmalıdır. Gnostisizm, Maniheizt biçiminde, İslam veya Budizm gibi tamamen farklı bir dindir. Yılanlı (Ophite) biçiminde ise, Hıristiyanlık kurallarının anarşist bir biçimde büsbütün ve toptan tersine çevrilmiş halidir”. Gnostik elitizme, düalizme ya da Gnostisizmin Marcioncu biçimindeki estetizme ve ahlâk dışılığa hiçbir tolerans göstermiyorum. Gnostisizmi diyalektik olarak ele alırken yapmaya çalıştığım şey, onun anarşist ve eleştirel itkisini ortaya çıkarmaktı –ki bu, farklı zaman ve mekânlarda hiç değişikliğe uğramamış tarih dışı ve kalıcı bir dogma olarak ele alınmak yerine, tarihsel bir bağlamda ve dinsel gelişimi içinde konumlandırılması gereken bir sorundur.

Kitabın geri kalan bölümlerinde yapmak istediğim kayda değer herhangi bir değişiklik yok. Musevi aşkıncılığının “Doğa”nın “değişmez sürekliliğini” keskin bir biçimde toplumun “değişkenliğinden” ayırdığını ve bu şekilde tarihte ilk defa toplumu radikal, hatta devrimci değişim ola-

nağına açık hale getirdiğini vurgulamakta başarısız olarak, onu yeterince iyi değerlendiremediğimi söylemek gayet hak edilmiş bir eleştiri olacaktır. Bu önemli noktayı, H. ve H. A. Frankfort'un Musevi aşkıncılığının “[toplumsal] tarihin ve insan eylemlerinin metafiziksel bir öneme” sahip olduğunu varsayarak “devrimci ve dinamik bir öğretiyeye” yol açtığı gözlemini alıntılarken yalnızca üstünkörü belirtmiştim. Musevi aşkıncılığı böylelikle, insanın düşünce ve eylemlerini, “Doğa”nın değiştirilemez, daha doğrusu determinist dünyasından, onun sonsuz tekrerrünün nüfuz alanından ve onun insanı doğru düzgün düşünmekten ve hareket etmekten alıkoyan tanrısal statüsünden özgür kılmıştır. Yeniden belirtmeliyim ki Janet Biehl bu ihmale yönelik çok gerekli bir düzeltme yapmıştır.¹⁷

Kitabın en önemli kısım olarak gördüğüm “Özgürlüğün Belirsizlikleri” başlıklı onbirinci bölüm, günümüz koşullarına kayda değer ölçüde uygunluk göstermektedir. Bu bölümün ekolojik yönelimli bir rasyonellik, bilim ve tekniği savunan argümanı, düşünmeyi amaç edinmiş her okur tarafından rahatlıkla yeniden okunabilir. Yalnız tek bir uyarıda bulunmalıyım: Horkheimer ve Adorno üzerine eleştirilerim fazlasıyla hafif kalıyor. Çok ikna edici görünmelerine karşın, fikirlerinin –birçok Frankfurt Okulu hayranının bizi inandırdığı gibi- günümüze uygulanabilir olduğu hissinde değilim. *The Dialectic of Enlightenment* (Aydınlanmanın Diyalektiği) büyüleyici bir çalışma, fakat aklın savunması olmada yetersiz kalıyor; ayrıca akli ele alışında net bir amaç göze çarpmıyor. Geriye dönüp baktığımda, birçok postmodernin Adorno'nun kendi bildiğini okuyan yazılarıyla beraber bunu da bugünlerde çok popüler olan seçkin kültür nihilizminin bir ön belirtisi olarak değerlendirmesini tesadüfi bulmuyorum. Kitabın onikinci bölümü, tabii ki “Ekolojik Bir Toplum”u ele alıyor ve “Sonsöz” bir doğa felsefesinin ve doğalcı bir etiğin esaslarını geliştiriyor. Kitabın bu kısmının yanlış anlaşılmasının önüne geçmek için, pitoresk bir “Cennet Bahçesi”ne geri dönemeyeceğimize ve aklın “özgürlükçü rasyonellik iddiasını gözetmesine izin verilmesi” gerektiğine dikkat çekmek istiyorum. Fakat okuyucu, kuramsal kavrayışları okuyucunun duygularına seslenecek metaforlarla birleştirebilme umudu içinde tamamen çağrışım yaratma amaçlı olarak kendimi birçok sözcüğü kullanmada özgür bıraktığımın farkında olmalıdır. “Doğa kendi doğal felsefe ve etiğini yazıyor” şeklindeki neredeyse animist bir özellik gösteren ifadem bir metaforlar dizisi olarak anlaşılmalıdır. “Doğa” gerçekten en iyi yaptığı şeyi – gelişim gösterme, farklılaşma ve artan ölçüde karmaşık fenomenler yaratma- yapar. Lynn Margulis'in hayatın kendi çevresini yaratmada oynadığı aktif rol hakkındaki tartışmasından yaptığım alıntılara rağmen, kitabın hiçbir yerinde Lynn'in dünyayı tek bir organizma olarak gören “Gaia” hi-

17 Biehl, *Finding Our Way*, s. 60-66.

potezinin farklı bir versiyonuna gösterdiği bağlılığı kabul etmiyorum –ve bugün kesin biçimde reddediyorum.

Bu önsözü bitirirken, okuyucunun bunu takip eden orijinal giriş bölümünü incelemesi yönündeki ricamı yinelemek isterim. Bu giriş mevcut önsözle çakışmasına rağmen, birkaç sayfa boyunca sosyal ekolojinin ana hatlarını sunuyor.

Eğer ekoloji hareketi umut yerine ümitsizlik mesajı verirse; yalnızca *insanın* sahip olduğu, bir bütün olarak hayata yöneltilen bir empati duygusuna ve insani ilerlemeye bağlılık gösterme mesajı yerine ilkel insanların kültür ve duyarlılıklarına imkânsız ve regresif bir geri dönüş mesajı geliştirirse, bu hareket hiçbir zaman gerçek anlamda etkili olmayacak ya da toplum üzerinde kayda değer bir etkide bulunmayacaktır. “Büyü ya da yok ol” düsturlu kapitalist ekonominin, canlı dünyası ve insan ruhu üzerindeki belirgin etkisi karşısında birçok mistik ekolojist arasında –aslında genel biçimde çevre hareketi içinde- neden bir umutsuzluğun var olduğunu kolaylıkla anlayabiliyorum. İnsanın eşsizliğini ve doğal evrimde oynayabileceği harikulade rolü küçük gören, üstünlük taslayan, dinsel görünüşlü ve sıklıkla mizantropik özellik gösteren bir ekoloji, bu tür bir ekonomi karşısında anlaşılabilir bir tepki olmakla birlikte, aynı zamanda insanlığın en insani potansiyelinin –daha iyi bir dünya yaratmak için dünyayı değiştirme ve var olan tüm yaşam formları için onu zenginleştirme yeteneğinin- inkârıdır.

Eğer ekoloji hareketi insani meselelerde dönüştürücü ve yaratıcı bir rol oynayacaksa, ütopyacı dürtüleri, iyimserliği, insan uygarlığında reddedilmesi gereken şeyler kadar iyi olan, kurtarılmaya değer olan şeyleri de takdir etme yetisini geri kazanmalıyız. Çünkü toplumu dönüştürmeden, kapitalizmin izlediği, felaket getiren ekolojik rotayı değiştiremeyiz. Spiritüalist hareketler insanlığın tarihinde binlerce yıldır işbaşında olmuştur. Kuşkusuz bu hareketler, birçok insanın düşünce ve davranışlarını değiştirmiştir. Fakat bütün büyük dünya dinlerinin tarihinin kanıtladığı üzere, bu hareketler nadiren ekolojik olarak hümanist bir toplum meydana getirmiştir. Hayatın manevi (spiritüel) koşulları kadar maddi koşullarının, daha doğrusu özel yaşam kadar kamusal yaşamın da karşısında duran fikirler olmaksızın, bu tür bir topluma asla ulaşamayacaktır.

20 Mayıs 1991

Giriş

Bu kitap, istikrarlı biçimde radikal bir toplumsal ekoloji –bir özgürlük ekolojisi- ihtiyacını karşılamak için yazıldı. Bir kuşak sonra dev boyutlara varmaya başlayacak, gitgide büyüyen bir çevre krizinin ilk kez tam anlamıyla bilincine vardığım 1952 yılından bu yana, bu fikir kafamda olgunlaşmaktaydı. O yıl, “Gıdalarda Kimyasal Madde Kullanımının Yarattığı Sorunlar” başlığı altında, bir cilt kalınlığında bir makale yayımladım (bu makale daha sonra *Lebensgefahrliche Lebensmittel* adıyla Almanya’da kitap olarak yayımlandı). Gençliğimde aldığım Marksçı düşünsel eğitim sayesinde, bu makale yalnızca çevre kirliliğini değil, aynı zamanda bunun derinlerdeki toplumsal kökenlerini de inceliyordu. Çevre meseleleri zihnimde sosyal meseleler olarak gelişmiş ve doğal ekolojinin sorunları –o sıralar pek kullanılmayan bir ifadeyle- “toplumsal ekoloji”nin sorunları haline gelmişti.

Bu konu beni hiç terk etmeyecekti. Konunun boyutları çok büyük ölçüde genişleyecek ve derinleşecekti. Altmışlı yılların başlarında görüşlerim oldukça kararlı bir formülle özetlenebilirdi: İnsanın doğa üzerinde hâkimiyet kurma anlayışı, insanın insan üzerinde çok gerçek bir tahakküm kurmasından kaynaklanır. Bu bana göre, çok geniş etkiler uyandıracak biçimde kavramların tersine çevrilişiydi. *Sentetik Çevremiz* (1963) ile başlayıp *Ekolojik Bir Topluma Doğru* (1980) ile devam eden sonraki yıllarda yayımlamış olduğum birçok makale ve kitap, büyük ölçüde bu ana temanın araştırılmasına yönelikti. Bir sav bir diğere yol açtıkça, çalışmalarım son derece tutarlı bir projenin –toplumsal hiyerarşi ve tahakkümün ortaya çıkışını açıklamaya ve gerçek bir uyum içindeki ekolojik bir toplum yaratabilecek araç, duyarlılık ve uygulamaları açıklığa kavuşturmaya yönelik bir gereksinimin- oluşmaya başladığı netlik kazandı. *Kıtlık Sonrası Anarşizm* (1971) adlı kitabım bu vizyonun öncüsü oldu. 1964 yılından o güne dek yazmış olduğum

makalelerden oluşan bu kitap, sınıftan çok hiyerarşiye; sömürüden çok tahakküme; salt devletin ortadan kaldırılmasından çok özgürleştirici kurumlara, adaletten çok özgürlüğe ve mutluluktan çok hazza değinmekteydi. Bana göre, bu değişen vurgular, basit bir karşı kültür retoriği değildi; bunlar, her türden sosyalist ortodoksluklara olan eski bağlılıklarımdan köklü bir şekilde koptuğuma işaret ediyordu. Artık zihnimde, bunların yerine, yeni bir özgürlükçü toplumsal ekoloji formu –toplumsal görüşlerimi tartışırken Victor Ferkiss’in çok uygun bir şekilde “eko-anarşizm” adını verdiği bir ekoloji formu- canlandırıyordum.

Altmışlar kadar yakın bir zamanda, hiyerarşi ve tahakküm gibi sözcükler ender olarak kullanılıyordu. Geleneksel radikaller, özellikle de Marksistler halen neredeyse yalnızca sınıflar, sınıf analizleri ve sınıf bilinci üzerinden konuşuyorlardı; baskı kavramları temel olarak maddi sömürü, yıpratıcı sefalet ve emeğin vicdansızca istismarı ile sınırlıydı. Aynı şekilde, ortodoks anarşistler, çoğunlukla, toplumsal zor kullanımının aynı anda her yerde hazır bulunan kaynağı olarak Devlete vurgu yapıyorlardı.¹⁸ Nasıl özel mülkiyetin ortaya çıkışı ortodoks Marksçı öğretide toplumun “ilk günahı” haline gelmişse, Devletin ortaya çıkışı da ortodoks anarşist öğretide toplumun “ilk günahı” haline gelmişti. Altmışlı yılların ilk karşı kültür hareketleri bile kasten hiyerarşi terimini kullanmaktan kaçınıyor ve otoritenin kökenini, doğayla ilişkisini ve yeni bir toplum yaratılması açısından ne anlam taşıdığını araştırmadan “Otoriteyi Sorgulamayı” tercih ediyordu.

Bu yıllar boyunca, ekolojik ilkeler temelinde kurulmuş, gerçek anlamda özgür bir toplumun insanlığın doğayla ilişkisine nasıl arabuluculuk edebileceği konusuna da yoğunlaşmıştım. Bunun sonucunda, anlaşılabilir insani boyutlara göre ölçeklendirilmiş, yeni bir teknoloji geliştirilmesi konusunu enine boyuna araştırmaya başladım. Bu tarz bir teknoloji küçük güneş ve rüzgâr enerjisi düzeneklerini, organik bahçeleri ve yerinden yönetilen toplulukların işlettiği yerel “doğal kaynaklar”ın kullanımını içerecekti. Bu görüş, hızla başka bir görüşün ortaya çıkmasına yol açtı. Bu yeni görüş, doğrudan demokrasiye, kentlerin yerinden yönetimine, yüksek derecede bir kendi kendine yeterliliğe, toplumsal yaşamın komünal biçimleri temelinde kendi kendini

18 Burada ve bunu izleyen sayfalarda “ortodoks” sözcüğünü bilerek kullanıyorum. Bu sözcükle, ondokuzuncu yüzyılın olağanüstü radikal kuramcılarını –Proudhon, Kropotkin ve Bakunin’i- değil, onların her daim gelişim gösteren fikirlerini sıklıkla katı ve bağınaz öğretilere dönüştüren takipçilerini kastediyorum. Genç bir Kanadalı anarşist olan David Spanner, yaptığımız bir sohbette bunu şöyle ifade etmişti: “Eğer Bakunin ve Kropotkin, Proudhon’un yorumlanmasına günümüzdeki birçok özgürlükçü kadar çok zaman ayırmış olsaydı ... Bakunin’in *Tanrı ve Devlet* ya da Kropotkin’in *Karşılıklı Yardımlaşma* kitaplarının bugün yazılmış olacaklarından kuşku duyuyorum.”

güçlendirmeye, kısaca, komünlerden oluşan, otoriter olmayan bir Komüne ihtiyaç olduğu yönündeydi.

Yıllar içinde –özellikle de altmışların başı ile yetmişlerin başı arasındaki on yıllık sürede- bu düşüncelerim yayımlandıkça, insanların büyük ölçüde bu düşüncelerin bütünlüğünü, tutarlılığını ve radikal odağını bozma eğiliminde olmaları beni huzursuz etmeye başladı. Örneğin âdemimerkeziyetçilik ve insani ölçek gibi kavramlar, bu kavramların maddi temellerini oluşturan güneş ve rüzgâr enerjisi tekniklerine ya da biyotarım uygulamalarına değinilmeksizin el çabukluğuyla benimsendi. Onları entegre bir bütün olarak birleştiren felsefenin başarısız olmasına müsaade edilirken, bu felsefeyi oluşturan her kısmın kendi yolunu izlemesine izin verildi. Âdemimerkeziyetçilik şehir planlamasına sadece topluluk tasarımı için bir strateji olarak girerken, alternatif teknoloji gitgide artan biçimde akademi ve yeni bir teknokrat tipi ile sınırlı kalarak dar bir disipline dönüştü. Her kavram birbiri ardına eleştirel bir toplum analizinden –radikal bir toplumsal ekoloji kuramından- koparıldı.

Benim için bir durum netlik kazanmaya başlamıştı: Görüşlerime radikal bir tema kazandıran unsur, görüşlerimin *bütünlüğüydü* –tek tek görüşlerimin bileşenleri değil, onların ekolojik holizmiydi.¹⁹ Bir toplumun yerinden yönetimi devreye sokma, güneş ya da rüzgâr enerjisi kullanma, organik tarım yapma ya da kirliliği azaltma şeklinde alacağı önlemlerin tek başına hiçbiri ya da –hatta- sınırlı bir kombinasyonu, ekolojik bir toplum meydana getirmez. Bölük pörçük atılan adımlar –ne kadar iyi niyet taşırsa taşısin- evrensel, küresel ve feci bir karakter almış olan sorunlara kısmen dahi çözüm olamaz. Kısmi “çözümlerin” herhangi bir işlevi varsa, o da ekolojik krizin ne kadar derin bir nitelik taşıdığını gizlemek için kozmetik görevi görmeleridir. Bunlar bu sayede, halkın ilgisini ve kuramsal kavrayışı, gerekli değişikliklerin derinlik ve kapsamına ilişkin yeterli bir anlayıştan uzaklaştırır.

Bununla birlikte, tutarlı bir bütünde birleştirilip istikrarlı biçimde radikal bir uygulamayla desteklendiklerinde bu görüşler, çok geniş bir etki uyandıracak biçimde –krizin doğasına uygun düşen tek şekilde- statükoya meydan okur. *Özgürlüğün Ekolojisi*'nde başarmaya çalıştığım şey, tam olarak bu fikirlerin *senteziydi*. Ve bu sentezin kökleri tarihe –sosyal ilişkilerin, toplumsal kurumların, değişen teknoloji ve duyarlılıkların ve siyasi yapıların gelişimine- dayanmak zorundaydı; an-

¹⁹ Holizme göre, bir bütünü oluşturan parçalar birbirleriyle o kadar sıkı bir bağ içindedir ki bütünden bağımsız olarak var olamaz ya da o bütünün dışına çıkarıldığında anlaşılamazlar. Dolayısıyla bir bütün, onu oluşturan parçaların toplamından daha fazlasıdır; onun gerçekliği temel bir bileşeni olarak tek başına varlığı söz konusudur (ç.n.).

cak bu şekilde görüşlerime gerçek bir anlam kazandıracak bir başlangıç, zıtlık ve süreklilik duygusu sunmayı umut edebilirdim. Sentezimin mantıksal bir sonucu olan yeniden yapılanmacı, ütopyacı düşünce, o zaman insan deneyiminin gerçeklikleri üzerine kurulabilirdi. Eğer insanlığın ve onun dayanağını oluşturan biyolojik karmaşıklığın varlığını sürdürmesi isteniyorsa; olması *gereken*, olmak *zorunda* olan haline gelebilirdi. Değişim ve yeniden yapılanma, olayları iyiye yormaktan ve beklenmedik, belirsiz değişimlerden değil, var olan sorunlardan ortaya çıkabilirdi.

Bu çalışmanın alt başlığında *hiyerarşi* sözcüğünü tahrir amacıyla kullandım. Aralarındaki farkların vurgulanması amacıyla hiyerarşi ile sınıf ve Devlet sözcüklerinin daha yaygın kullanımı arasında bir karşılaştırma yapılmasına yönelik güçlü bir kuramsal ihtiyaç vardır; bu terimlerin dikkatsizce kullanılması, toplumsal gerçekliğin tehlikeli biçimde basite indirgenmesine neden olabilir. Birçok sosyal kuramcının yaptığı gibi hiyerarşi, sınıf ve Devlet sözcüklerini birbirinin yerine kullanmak sinsiliktir ve bilgiye erişimin önünde kasıtlı bir engel oluşturmaktır. “Sınıfsız” ya da “özgürlükçü” bir toplum adına yapılan bu uygulama, hiyerarşik ilişkiler ile hiyerarşik bir duyarlılığın varlığını kolaylıkla gözlerden saklayabilir ve bu ikisinin varlığı, özgürlüğün karşıtını –ekonomik sömürü ya da siyasi baskının yokluğunda dahi– süresiz biçimde devam ettirmeye hizmet edecektir.

Hiyerarşi sözcüğüyle, yalnızca sınıf ve devlet terimlerinin uygun bir şekilde sembolize ettiği ekonomik ve siyasi sistemleri değil; kültürel, geleneksel ve psikolojik itaat ve komuta sistemlerini de kastediyorum. Bu tanıma göre; hiyerarşi ve tahakküm, “sınıfsız” ya da “Devletsiz” bir toplumda da kolaylıkla var olmaya devam edebilir. Yaşlıların gençler, erkeklerin kadınlar, bir etnik grubun başka bir etnik grup, “yüksek toplumsal çıkarlar” adına konuştukları iddiasındaki bürokratların kitleler, kentin kır ve analizi çok daha güç olan psikolojik bir anlamda aklın beden, sığ bir araçsal rasyonelliğin ruh; toplum ve teknolojinin doğa üzerindeki tahakkümlerinden söz ediyorum. Aslında sınıfsız, fakat hiyerarşik toplumlar bugün de mevcuttur (geçmişte ise daha örtük biçimde mevcut olmuşlardı); ancak bu toplumlarda yaşayan insanlar ne özgürlüğe ne de kendi yaşamları üzerinde denetime sahiptir.

Kavramların bu şekilde belirsizleştirilmesini büyük ölçüde eserlerine borçlu olduğumuz Marks, bize sınıfın oldukça açık bir tanımını sunmuştu. Marks, sınıflı toplum kuramını tamamen nesnel bir ekonomik çerçevede geliştirme avantajına sahip olmuştu. Marks’ın gördüğü yaygın kabul, çağımızın ekonomik meselelere sosyal yaşamın diğer tüm

cepheleri karşısında ne ölçüde üstünlük tanıdığını yansıtır. Gerçekten de “bu zamana kadar var olan tüm toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir” şeklindeki bir anlayış, belirli bir zarafet ve görkem içerir. Çok basitçe ortaya konacak olursa; egemen sınıf, üretim araçlarının mülkiyetine veya denetimine sahip olan ve bu üretim güçlerini işletmekte olan daha geniş bir insan kitlesini –yönetilen sınıfı- sömüren ayrıcalıklı bir toplumsal tabakadır. Sınıf ilişkileri, temel olarak; toprağın, aletlerin, makinelerin ve bunların ürünlerinin mülkiyeti temelinde kurulan üretim ilişkileridir. Sömürü ise, sırasıyla, birinin kendi maddi ihtiyaçları için, lüksler ve boş zaman için ve birikim ve teknolojinin üretken biçimde yenilenmesi için başkalarının emeğinin kullanılmasıdır. Sınıf tanımının özünün –ve onunla birlikte ekonomik çıkar, ideoloji ve kültürün maddi temellerinin gerçek anlamdaki bir çözümlemesi olarak Karl Marks’ın ünlü “sınıf analizi” yönteminin- bu sömürde yattığı söylenebilir.

Hiyerarşi, Marks’ın sınıf tanımını içerdiği ve hatta tarihsel olarak sınıflı topluma yol açtığı halde, büyük ölçüde ekonomik bir tabakalaşma biçimine atfedilen bu sınırlı anlamın ötesine geçer. Bununla birlikte, bunu söylemek, hiyerarşi sözcüğünün anlamını tanımlamaz, fakat ben sözcüğün biçimsel bir tanıma sığdırılabileceğinden de kuşkuluyum. Hiyerarşiyi; elitlerin kendilerine tabi olanları zorunlu olarak sömürmeksizin, onlar üzerinde farklı derecelerde denetime sahip oldukları karmaşık bir emir ve itaat sistemi şeklinde tarihsel ve varoluşsal olarak değerlendiriyorum. Bu tür elitler herhangi bir maddi zenginlik formundan tamamen yoksun olabilirler; hatta bu elitler Platon’un toplumsal bakımdan güçlü, fakat maddi bakımdan yoksul olan “koruyucu” elitleri gibi mülksüzleştirilebilirler.

Hiyerarşi yalnızca toplumsal bir durum değildir; aynı zamanda bir bilinçlilik hali ve kişisel ve sosyal deneyimin her düzeyinde fenomenlere yöneltilen bir duyarlılıktır. Yazının icadından önceki dönem toplumları (benim “organik” toplumlar diye adlandırdığım toplumlar) akrabalık bağlarına, yaş gruplarına ve cinsiyet bazlı bir işbölümüne dayanan, oldukça entegre ve birleşmiş bir form olarak varlık gösteriyorlardı.²⁰ Bu

20 “Organik toplumlar”daki entegrasyon ve topluluk üzerine yaptığım vurgunun yanlış anlaşılması için, burada bir uyarı dillendirmek istiyorum. “Organik toplum” ifadesiyle bir organizma –ki bu, benim örgütlenmeyi büyük çıkar gruplarının denetimi altında tutma yanlısı ve totaliter bir toplumsal yaşam anlayışı olarak gördüğüm bir kavramdır- olarak algılanan bir toplumu kastetmiyorum. Bu ifadeyi çoğunlukla kendiliğinden oluşmuş, baskıcı olmayan ve eşitlikçi bir toplumu –bir araya gelme, karşılıklı bağımlılık ve birbirini umursamaya yönelik insan doğası kaynaklı ihtiyaçlardan ortaya çıkması açısından tam anlamıyla “doğal” bir toplumu- belirtmek için kullanıyorum. Ayrıca bu ifadeyi ara ara; insanın sosyalliğini, ifade özgürlüğünü ve denetimin halkın elinde olmasını destekleyen zengin bir biçimde eklenmiş toplulukları tarif etmek üzere daha gevşek bir anlamda kullanıyorum. Yanlış anlamaya mahal vermemek amacıyla,

toplumların sahip olduğu yüksek derecedeki birlik duygusu ve eşitlikçi bakış, yalnızca birbirleriyle ilişkilerini değil; doğayla ilişkilerini de kapsıyordu. Yazı öncesi kültürlerdeki insanlar, kendilerini (Hıristiyan bin-yılıcılar tarafından kullanılan bir ifadeyle) “yaratılışın efendileri” olarak değil, doğal dünyanın parçası olarak görüyorlardı. Ne doğanın üzerinde ne de aşağısındaydılar, yalnızca doğanın *içindeydiler*.

Organik toplumlarda bireyler, yaş grupları ve cinsiyetler arasındaki –ve insanlık ile çeşitli canlı ve cansız doğal fenomenler arasındaki- farklılıklar, hiyerarşiler şeklinde görülmek yerine, (Hegel’in muhteşem ifadesiyle) “farklılıkların birliği” ya da “çeşitliliğin birliği” olarak görülürdü. Organik toplumların bakış açısı fark edilir ölçüde ekolojikti ve onlar, bu bakış açısından, topluluk üyelerine ve yaşam dünyasına karşı tutumlarını etkileyen bir değerler bütününe neredeyse bilinçsiz olarak çıkarıyorlardı. İlerideki sayfalarda da öne süreceğim gibi ekoloji, ne bir “hayvanlar kralı” ne de “aşağı yaratıklar” bilir (bu tür ifadeler bizim kendi hiyerarşik zihin yapımızdan kaynaklanır). Ekoloji daha çok, canlıların birbirlerine bağımlı oldukları ve doğal düzenin istikrarını süresiz biçimde devam ettirmede tamamlayıcı roller üstlendikleri ekosistemlerle ilgilenir.

Organik toplumlar, günden güne farklılaşmanın ve tabakalaşmanın daha az geleneksel biçimlerini geliştirmeye başladı. İlkel birlikleri bozulmaya başlamıştı. Yaşamın sosyopolitik ya da “sivil” alanının genişlemesi sonucunda; artık kabiledaki işbölümünün bir parçası olarak bu alan üzerinde hak iddia eden topluluğun yaşlı ve erkekleri, artan bir saygınlık kazanmaya başlamıştı. Kadınlar ve çocuklar üzerindeki erkek üstünlüğü, öncelikle erkeğin topluluktaki toplumsal işlevlerinin bir sonucu olarak ortaya çıktı –ki bu işlevler Marksçı kuramcıların bizi inandırdığının aksine, hiçbir şekilde salt ekonomik değildi. Erkeklerin kadınları manipüle etmedeki hünerleri daha sonra ortaya çıkacaktı.

Tarihin ya da tarih öncesinin bu evresine kadar, yaşlılar ve erkekler nadiren toplumsal olarak egemen roller üstlendiler, çünkü sivil alan topluluk için çok da önemli değildi. Aslında sivil alan, kadınların “ev içi” alanına verilen muazzam önemle belirgin biçimde dengeleniyordu. İlk organik toplumlarda ev halkına ve çocuk büyütmeyle ilişkin sorumluluklar, siyaset ve askeri meselelerden çok daha önemliydi. Erken dönem toplumu, yapısal düzenlemeleri ve topluluğun farklı üyelerinin oynadığı roller açısından çağdaş toplumdan derin bir farklılık gösteriyordu.

Ancak hiyerarşi ortaya çıktığında bile, ortada henüz ne ekonomik sınıflar ne de devlet yapıları vardı, ne de insanlar sistematik bir şekilde

maddi olarak sömürülüyordu. Yaşlılar ve şamanlar ve en sonunda genel anlamda erkekler gibi belirli tabakalar kendileri hesabına ayrıcalıklar talep etmeye başladılar –ki bu ayrıcalıklar, genellikle maddi kazançtan ziyade salt toplum içinde tanınmaya dayanan prestij meseleleri şeklinde ortaya çıkıyordu. Bu ayrıcalıkların –tabii eğer bu şekilde adlandırılabilirlerse- doğası, bunlar üzerine bugüne kadar yapılmış olanlardan çok daha sofistike bir tartışmayı gerektirir; ben bu ayrıcalıkları kayda değer ölçüde ayrıntıya girerek titizlikle incelemeye çalıştım. Ekonomik sınıflar ve ekonomik sömürü, ancak daha sonra ortaya çıkmaya başladı ve en sonunda bunları yaygın bürokratik ve askeri donanımıyla Devlet takip etti.

Ancak organik toplumların zayıflayarak hiyerarşik, sınıflı ve siyasi toplumlara dönüşmeleri uzun bir zaman boyunca devam eden bir ileri bir geri salınımlarla düzensiz ve öngörülmedik bir şekilde oldu. Bunu en çarpıcı şekilde kadınlar ile erkekler arasındaki ilişkilerde –özellikle de değişen toplumsal rollerle ilişkilendirilen değerler üzerinden- görebiliriz. Örneğin; uzun bir süredir antropologların son derece gelişmiş avcı kültürlerdeki erkekler aşırı ölçüde toplumsal bir saygınlık –atalarının daha ilkel toplayıcı boylarında muhtemelen hiçbir zaman sahip olmadıkları bir saygınlık- atfetmelerine karşın; avcılığın yerini ağırlıklı olarak kadınlar tarafından yapılan bahçe tarımının alması, cinsiyetler arasında var olmuş olabilecek daha önceki dengesizlikleri muhtemelen telafi etmişti. “Agresif” erkek avcı ve “pasif” kadın yiyecek toplayıcı, geçmiş bir çağın erkek antropologlarının “vahşi” yerli öznelerine atfettikleri teatral bir şekilde abartılmış imgelerdir; fakat toplumsal ilişkiler bir yana bırakılacak olursa, kuşkusuz *değerlerdeki* gerilim ve değişiklikler, ilkel avcı ve toplayıcı topluluklarında içten içe bir kaynamaya yol açıyor olmalıydı. Yiyecek için öldürmek ve daha sonraki bir dönemde hemcinsleriyle savaşmak zorunda kalacak olan erkek avcı ile yiyecek arayan ve daha sonraki bir dönemde yiyecek yetiştirecek olan kadın toplayıcı arasında var olmuş olması gereken gizli tutumsal gerilimlerin varlığını yadsımak, patriarkanın ve onun amansızca agresif bakış açısının neden ortaya çıktığını açıklamayı çok güçleştirirdi.

Kanıt gösterdiğim değişikliklerin –yiyecek toplayıcılar, avcılar ve bahçe tarımcıları gibi terimlerin ima eder görüldüğü üzere- teknolojik ve kısmen ekonomik olmasına karşın, bu değişikliklerin cinsel statüdeki değişimlerden doğrudan sorumlu olduğuna hükmetmemeliyiz. Toplumsal yaşamın bu erken döneminde ortaya çıkan hiyerarşik farklılığın düzeyi dikkate alındığında –babamerkezli bir toplumda bile- kadınların henüz erkeklerin sefil asları haline gelmedikleri ve gençlerin de yaşlılara amansızca boyun eğdirilmedikleri görülür. Bir tabakaya bir diğeri üzerinde, özellikle de yaşlılara gençler üzerinde ayrıcalık bahşe-

den bir derecelendirme sisteminin ortaya çıkışı, sonraki dönem toplumlarının otoriter özelliklerini yansıtmaktan çok organik toplumun eşitlikçi özelliklerini yansıtan kendi tarzında bir telafi biçimiydi.

Bahçe tarımı yapan toplulukların sayısı, ekilebilir toprağın görece kıtlaştığı ve savaş durumunun artan ölçüde yaygınlaştığı bir noktaya varacak kadar çoğaldığında; genç savaşçılar, kendilerini topluluğun “büyük adamları” yapan sosyopolitik bir saygınlığa sahip olmaya başlayarak, yaşlılar ve şamanlarla sivil iktidarı paylaştılar. Bu süre boyunca anamerkezli adet, din ve duyarlılıklar babamerkezli olanlarla bir arada var oldu; böylelikle, bu geçiş dönemi boyunca patriarkanın daha sert özellikleri çoğunlukla var olmadı. Organik toplumun eski eşitlikçiliği –ister anamerkezli, ister babamerkezli olsun- toplumun sosyal yaşamına nüfuz etti ve ancak yavaş yavaş yok oldu; bu eşitlikçiliğin ardında bıraktığı birçok kalıntı, sınıflı toplumun popüler değerler ve duyarlılıklar üzerindeki nüfuzunu sağlamlaştırmasından sonra dahi uzun bir süre boyunca varlığını sürdürdü.

Devlet, ekonomik sınıflar ve tahakküm altına alınmış insanların sistematik sömürüsü, radikal kuramcılarının o zamanlar farkına vardıklarından çok daha karmaşık ve uzun bir gelişimin sonucunda ortaya çıktı. Bu radikal kuramcılar sınıflı ve siyasi toplumları, toplumun hiyerarşik formlarına yönelen zengin bir biçimde eklemlenmiş daha önceki bir gelişimin vardığı *duruk noktası* olarak görüyorlardı. Organik toplum içindeki bölünmeler yaşlıların gençler üzerinde, erkeklerin kadınlar üzerinde, şamanların ve daha sonra ruhban kurumunun din kurumu dışında kalan toplum üzerinde, bir sınıfın bir diğer sınıf üzerinde ve Devlet oluşumlarının genel olarak toplum üzerinde gitgide artan bir otorite kurmasına yol açtı.

Çağımızın geleneksel bilgeliği içine işlemiş olan okuyucu için; boylar, aileler, klanlar, kabileler, kabile federasyonları, köyler ve hatta kentsel yerel yönetimler şeklinde örgütlenen bir toplumun Devlet oluşumlarından çok önce geldiğini ne kadar vurgulasam azdır. Devlet, uzmanlaşmış memurları; bürokrasileri ve ordularıyla, insanın toplumsal gelişiminde oldukça geç –genellikle tarihin başlangıcının oldukça ötesinde- ortaya çıktı. Ortaya çıkışının ardından Devlet, bir arada var olduğu loncalar, mahalleler, halk dernekleri, kooperatifler, doğrudan demokrasinin uygulandığı kent toplantıları ve büyük çeşitlilik gösteren yerel yönetim meclisleri gibi toplumsal yapılarla keskin bir karşıtlık içinde kalmıştı.

Ancak tüm ayırt edici niteliklerin hiyerarşik biçimde düzenlenmesi, “sivil” toplumun kurumsallaştırılmış bir itaat ve komuta sistemi şeklinde yapılandırılmasıyla sona ermedi. Hiyerarşi zaman içinde, yaşamın daha az elle tutulur alanlarını da istila etmeye başladı. Zihinsel fa-

aliyete fiziksel çalışma üzerinde, düşünsel deneyime duyumsallık üzerinde, “gerçeklik ilkesine” “haz ilkesi” üzerinde üstünlük tanındı ve en sonunda akıl, ahlâk ve ruh –dil ve sembolleştirmenin en temel formları üzerine en hınçlı otoritesini yerleştirecek- tarif olunamaz bir otoritercilik tarafından istila edildi. Toplumsal ve doğal çeşitliliğe bakış, farklı fenomenleri çeşitlilik içinde birlik olarak gören organik duyarlılıktan uzaklaşarak en küçük fenomenleri bile “aşağı” ve “üstün” kavramları etrafında inşa edilmiş, birbirine düşman piramitler şeklinde derecelendiren hiyerarşik bir zihniyet doğrultusunda değişim gösterdi. Ve bir duyarlılık olarak başlayan şey, somut bir sosyal olguya dönüştü. Bu şekilde, çeşitlilik içinde birliğe ilişkin ekolojik ilkeyi yeniden kurma çabası, kendi başına toplumsal bir çaba –gerçek dünyayı yeniden düzenlemek için duyarlılığı yeniden düzenlemek zorunda olan devrimci bir çaba- haline geldi.

Hiyerarşik bir zihniyet, hayatın hazlarından vazgeçilmesini teşvik eder. “Aşağı” olanların ağır iş yapmasını, suçluluk duymasını ve fedakârlık yapmasını; onlara “üstün” olanlarınsa haz duymasını ve neredeyse bütün kaprislerini cömert biçimde doyuma ulaştırmasını haklı gösterir. Toplumsal yapının nesnel tarihi, psikik yapının öznel tarihi olarak içselleştirilmeye başlanır. Görüşlerim modern Freudculara itici gelebilir, fakat içsel doğanın bastırılmasını talep eden şey, *çalışma* disiplini değil, *egemenlik* disiplinidir. Daha sonra bu bastırılma, dış doğada, salt bir egemenlik nesnesi, ardından da bir sömürü nesnesi olma biçiminde cisimleşir. Bu zihniyet –yalnızca kapitalizm şeklinde değil, aynı zamanda başlangıcından bu yana hiyerarşik toplumun engin tarihi şeklinde- günümüze kadar her birimizin psişesine tek tek nüfuz edip içimizde birikmiştir. Tıpkı bireysel yaşamımızın ilk evreleri gibi içimizde aktif bir şekilde yaşayan bu tarih araştırılmadıkça, hiçbir zaman onun kıskacından kurtulamayacağız. Toplumsal adaletsizliği ortadan kaldırmamız, ama toplumsal özgürlüğe ulaşamayız. Sınıfları ve sömürüyü ortadan kaldırmamız, ama hiyerarşi ve tahakkümün kısıtlamalarından kurtulamayız. Bir şeytan çıkarma ayini yapıyormuşçasına psişelerimizden mal kazanımının ve birikimin ruhunu defedebiliriz, fakat yine de içimizi kemiren bir suçluluk duygusunun, duyumsallığın “ahlâksızlığına” duyulan analiz edilmesi güç bir inancın ve feragatin yükü altında ezilmeye devam ederiz.

Bu kitapta bir dizi ayırım daha yapılıyor: ahlâk ile etik ve adalet ile özgürlük arasındaki ayırım. Benim kullandığım şekliyle ahlâk terimi, bir topluluğun henüz kapsamlı bir rasyonel analize tabi tutulmamış bilinçli davranış standartlarını belirtmektedir. Ahlâk sözcüğünün ika-

mesi olarak “adet” sözcüğünü kullanmaktan bilinçli olarak kaçındım; çünkü davranışı yargılamaya yönelik ahlâki ölçütler, *bir tür* açıklama içerir ve genellikle adet adını verdiğimiz koşullandırılmış sosyal reflekslere indirgenemezler. Örneğin, diğer dünya dinlerinin emirleri gibi Musa’nın emirleri de teolojik zeminlerde gerekçelendirilir; onlar, Yehova’nın –akıl temelinde oluşturulmadığı için bugün haklı olarak sorgulayabileceğimiz– ihlal edilemez kutsal sözleridir. Bunun aksine, etik, rasyonel analizleri gerektirir ve salt inançla değil, aynı Kant’ın “ahlâki buyruğu” gibi, düşünsel işlemlerle gerekçelendirilmelidir. O halde ahlâk, üzerine düşünülmeyen adet ile doğru ve yanlışla ilişkin rasyonel etik ölçütler arasında bir yerde bulunur. Bu ayrımlar yapılmadıkça, devletin –özellikle de patriarkın, ailesi üzerindeki tam denetimini destekleyen arkaik ahlâk kurallarını aşındırma kapsamında- yurttaşlarına yönelttiği, giderek daha etik bir nitelik kazanan taleplerini ve bu otoritenin Atina *polisi* gibi siyasi olarak daha yayılcı toplumların önüne koyduğu engelleri açıklamak güç olacaktır.

Adalet ile özgürlük –yani biçimsel eşitlik ile gerçek eşitlik- arasındaki ayrım daha da temeldir ve kitap boyunca tekrar tekrar ortaya çıkmaktadır. Bu ayrım, hâlâ sıklıkla özgürlük yerine ezilenlerin tarihi “Adalet!” çığlığını yankılayan radikal kuramcılar tarafından bile nadiren incelemeye konu edilmiştir. Ancak daha da kötüsü, iki sözcük (kesinlikle öyle olmadıkları halde) birbirine denk olarak kullanılmıştır. Genç Proudhon ve daha sonra Marks –doğru bir biçimde- gerçek özgürlüğün önkoşulunun, eşitsizliğin –kapasite ve ihtiyaçların, yetenek ve sorumlulukların eşitsizliğinin- tanınmasına dayanan bir eşitlik olduğunu fark etmişlerdir. Her bireyi topluma yaptığı katkıya göre “adil biçimde” ödüllendiren ve herkesi “yasaların gözünde eşit” ve “fırsatlar açısından eşit” olarak gören salt biçimsel eşitlik, genç ile yaşlının; zayıf ile güçsüz düşmüş olanların; az sorumluluğu olan birey ile birçok sorumluluğu olanın (günümüz toplumundaki zengin ile yoksuldan söz etmiyorum bile) denklik kuralı rehberliğindeki bir toplumda hiçbir şekilde gerçek eşitliği yaşayamayacakları gerçeğini büyük ölçüde gizler. Aslında ödül, gereksinim, fırsat ya da bunlarla aynı ölçüde –ister topluluğun “iyeliğinde olsun” ister kolektif olarak işletilsin- mülk gibi terimler, yasa sözcüğü kadar inceleme gerektirir. Ne yazık ki devrimci gelenek, bu konuları ve bunların belirli terimlerde cisimleşmeleri olgusunu yeterince geliştirmedir. Sosyalizm formlarının çoğu, bir “ekonomik adalet” talebine dönüşerek gitgide yozlaştı ve bu şekilde, burjuvazinin getirdiği hukuki ve siyasi denklik kuralının bir ekonomik düzeltmesi şeklini alarak denklik kuralını yeniden ortaya koymuş oldu. Benim amacım; bu ayrımları baştan sona, içinde buldukları karmaşıklıktan kurtarmak, bu karmaşanın ilk başta nasıl ortaya çıktığını ve bundan sonra geleceğe yük olmaması için nasıl açıklığa kavuşturulabileceğini göstermektir.

Bu kitapta geliştirmeye çalışacağım üçüncü bir karşıtlık, mutluluk ile haz arasındaki ayrımdır. Burada tanımlandığı haliyle mutluluk; *ihtiyacın*; yemek, barınma, giyinme ve fiziksel güvenlik için duyulan yaşamsal ihtiyaçların –kısacası hayvani organizmalar olarak sahip olduğumuz ihtiyaçların- doyurulmasıdır. Bunun aksine haz, *arzularımızın*; düşünsel, estetik, duyumsal ve oyunbaz “gündüz düşlerimizin” doyurulmasıdır. Genellikle özgürleştirici bir görünüm sunan toplumsal mutluluk arayışı, büyük bir sıklıkla, keskin biçimde haz arayışının değerini küçümseyen ya da bu arayışı bastıran şekillerde ortaya çıkma eğilimindedir. Sanatsal çalışma ve duyumsal zevki göz ardı ederek, zahmetli çalışma ve ihtiyacı doğrulayan birçok radikal ideolojide bu gerici gelişmenin kanıtlarını görebiliriz. Bu ideolojilerin, duyumsal olanın gerçekleştirilmesi arayışını, “burjuva bireyciliği” ve “sefahat taraftarlığı” şeklinde kınadıklarını belirtmeye bile gerek yok. Ancak ben insanlığın, özgürleşmeye ilişkin en canlı kavrayışı tam da bu ütopik haz arayışında kazanmaya başladığına inanıyorum. Bu arayışın kişiye özel bir hedonizm ile sınırlanmayıp *toplumsal* alana taşınmasıyla birlikte, insanlık adalet alanını, hatta sınıfsız toplum alanını aşmaya başlayıp, özgürlük alanına –insanlığın potansiyellerinin, en yaratıcı biçimleriyle, tam olarak gerçekleştirilmesi şeklinde tasavvur edilen bir alana- girecektir.

Bu kitaba nüfuz eden temel karşıtlığı seçmem istenseydi, “zorunluluk alanı” ile “özgürlük alanı” arasında bulunan görünüşteki karşıtlıktan söz ederdim. Kavramsal olarak bu karşıtlık, Aristoteles’in *Politika*’sından beri mevcuttur. Bu karşıtlık, özgürlüğün maddi koşullarını–yani, insanın potansiyel ve kapasitelerini geliştirmesine izin verecek bir boş zamanı ve çalışma dışında kalan zamanı- yaratabilmek için toplumun üzerinde hâkimiyet kurmak zorunda olduğu “insani” rasyonel dünyayı (başka bir deyişle, insanın içsel doğasını) ve “doğal” olanın “kör” dünyasını (başka bir deyişle, dış doğayı) içerir. Bu dram, batılı “uygarlık” imgelerine nüfuz eden doğa ile toplum, kadın ile erkek, beden ile akıl arasındaki çatışmayı hatırlatır. Bu karşıtlık, tarihin hemen her rasyonel tasvirinin temelini oluşturmuş ve yaşamın hemen her cephesindeki tahakkümü haklı göstermek için ideolojik olarak kullanılmıştır. İronik biçimde, çeşitli sosyalizm anlayışlarında; özellikle de Robert Owen’in, Saint-Simon’un ve en sofistike biçimde Karl Marks’ın sosyalizmlerinde bu karşıtlığın doruk noktasına ulaşılmıştır. Marks’ın “doğayla güreşen vahşi” imgesi, Aydınlanma Çağı küstahlığından çok Victoria Dönemi kibrinin bir ifadesidir. Theodor Adorno ve Max Horkheimer’in gözlemlediği üzere; bu çatışmada kadının bir payı yoktur. Bu çatışma tamamen erkek ile doğa arasındadır. Aristoteles’in zamanından Marks’ın zamanına kadar doğa ile insan arasındaki bu bölünme kaçınılmaz olarak görülmüştür: Zorunluluk ile özgürlük arasın-

daki uçurum, insana doğa üzerinde gitgide artan bir güç sağlayan teknolojik ilerlemelerle azaltılabilir, fakat hiçbir zaman kapatılamaz. Daha sonraki yıllarda, iç doğayı bastırmadan ve disiplin altına almadan dış doğanın bastırılmasının ve disipline edilmesinin nasıl başarılacağı sorusu son derece entelektüel bir kısım Marksistin kafasını karıştırmaya başlayacaktı: “İnsan” doğasına boyun eğdirilmeden “doğal” doğa nasıl tahakküm altında tutulabilirdi?

Benim bu bilmeceyi çözmeye girişimim, Victoria Döneminin mitsel “vahşisini” ele alma, dış doğayı ve dış doğanın iç doğayla ilişkisini inceleme, özgürlük dünyasının (toplumun) onu sömürgeleştirme ve özgürleştirme yeteneği açısından zorunluluk alanına (doğaya) anlam verme çabasını içerir. Stratejim teknolojinin evrimini ve anlamını yeni bir ekolojik ışık altında yeniden incelemektir. Çalışmanın nasıl çekici ve eğlenceli olmaktan çıkıp zahmetli bir işe dönüştüğünü göstermeye çalışacağım. Dolayısıyla; insanlığın doğayla etkileşiminin, tekniğin ve çalışmanın doğasını ve yapısını yeniden değerlendirmeye yönlendirilmiş oluyorum.

Burada, doğa hakkındaki görüşlerimin, ortodoksluktan oldukça uzak bir akıl anlayışı ile bağlantılı olduğunu vurgulamak isterim. Adorno ve Horkheimer’in vurguladıkları gibi, akıl, bir zamanlar gerçekliğin içkin bir özelliği, hatta dünyanın örgütleyici ve motive edici ilkesi olarak algılanıyordu. Varoluşun tüm düzeylerinde gerçekliğe anlam ve tutarlılık kazandıran içkin bir güç olarak –*logos olarak*– görülüyordu. Modern dünya bu anlayışı terk etti ve akıllı, *rasyonelleştirmeye*; yani, pratik amaçlara ulaşmaya yönelik basit bir tekniğe indirgedi. *Logos* uygulamada mantığa dönüştürüldü. Bu kitap, dünyaya içkin bulunan akıl anlayışını geri kazanmaya çalışmaktadır, fakat daha bilgili ve seküler bir toplumda savunulamaz kılınmış olan arkaik, teolojik görünümlü akseuarlar burada bu akıl anlayışına dâhil edilmemiştir. Benim görüşüme göre; akıl, doğada maddenin kendi kendini örgütleyen nitelikleri şeklinde varlık gösterir; doğadaki akıl, gerçekliğin inorganik ve organik düzeylerinde bulunan ve bilinçliliğe yönelik içkin bir çaba sergileyen gizli özneliktir. Bu öznelik, insanlıkta, kendini öz bilinçlilik olarak ortaya koyar. Yaklaşımımın eşsiz olduğunu iddia etmiyorum; doğada, anlaşıldığı kadarıyla, içkin olarak bulunan bir *logosun* varlığını destekleyen kapsamlı bir literatür, en başta bilim topluluğunun kendisinden çıkmaktadır. Benim burada yapmaya çalıştığım şey, akıl üzerine fikir yürütmelerimi –büyük bir sıklıkla rasyonel bir doğa felsefesinin formüle edilmiş kalitesini bozan teolojik ve mistik eğilimlerden arınmış bir şekilde– tamamen tarihsel ve ekolojik terimlerle ortaya koymaktır. Kitabın son bölümlerinde, doğa felsefesi ile özgürlükçü toplumsal kuram arasındaki ortak zemini araştırmaya çalışacağım.

Ayrıca *gerçek* ütopyacı geleneği –özellikle Rabelais, Charles Fourier ve William Morris tarafından ifade edildiği şekliyle- onu gizleyen fütürizm enkazı arasından çıkarıp geri kazanmakla yükümlüyüm. Herman Kahn’ın çalışmalarının örneklediği üzere; fütürizm, korkunç bir bugünden yola çıkarak daha da korkunç bir gelecek için çıkarsamalarda bulunur ve bu şekilde, gelecek zamanın yaratıcı ve geniş bir hayal gücü içeren boyutlarının tamamen gözden kaybolmasına neden olur. Buna karşılık ütopyacı gelenek, zorunluluğu özgürlükle, çalışmayı oyunla ve hatta zahmetli işi sanatsallık ve neşeyle doldurmaya çalışır. Ütopyacılık ile fütürizm arasındaki bu karşıtlık, ekolojik bir toplumun yaratıcı ve özgürleştirici bir şekilde yeniden inşa edilmesi için temel oluşturduğu kadar, öz bilinçlilik kazanmış doğa olarak insanın bir görev ve anlam duygusu kazanması için de temel oluşturur.

Bu kitap, Doğa’ya boyun eğdirmek istemelerinin sonucunda, tanrıların nasıl ceza çekmek zorunda kaldıklarını anlatan bir İskandinav efsanesiyle başlıyor ve bu cezayı –ki bize acı (pain) sözcüğünü kazandıran ceza (penalty) sözcüğünün Latince kökeni *poenalistir*- ortadan kaldırmaya yönelik sosyal bir projeye sona eriyor. Buna göre, insanlık hayalinde yarattığı tanrılara dönüşecektir; fakat bu yeni tanrılar –“doğaüstü” varlıklar olarak- doğanın üzerinde bulunan tanrılar değil, doğanın içindeki tanrılar olacaktır. Bu kitabın *Özgürlüğün Ekolojisi* şeklindeki başlığı, doğa ile insan toplumunun yeni bir ekolojik duyarlılık ve yeni bir ekolojik toplum içinde yeniden uzlaşmasını –insanın insanla yeniden uyum içine girmesi yoluyla doğa ile insanlığın yeniden uyum içine girmesini- ifade etmeyi amaçlamıştır.

Bu kitaba diyalektik bir gerilim hâkim. Yaptığım tartışma boyunca sık sık tarihsel olarak henüz gerçekleştirilmemiş olan potansiyelleri ele alıyorum. Serimleme ihtiyaçları sık sık beni embriyon halindeki belirli bir toplumsal durumu, hâlihazırda tamamlanmış gibi ele almaya zorluyor. Uyguladığım prosedürü, kavramı tüm boyutlarıyla ortaya koyma ve onun tam anlamını ve içerdiği imaları açıklığa kavuşturma ihtiyacı yönlendiriyor.

Örneğin; bazı okuyucular, hiyerarşinin oluşumunda yaşlıların sahip olduğu tarihsel rolle ilgili açıklamalarıma bakarak, hiyerarşinin insan toplumunun ta başından beri var olduğu çıkarımında bulunduğumu düşünebilirler. Yaşlıların hiyerarşiler oluşturmada oynayacağı etkili rol, onların toplumsal gelişimin –yaşlıların toplumsal nüfuzunun göreceli olarak az olduğu- daha önceki dönemlerinde sahip olduğu daha gösterişsiz rollerle iç içe geçmiştir. Bu durumda, yaşlıların hiyerarşinin ilk “tohumlarını” nasıl oluşturduklarına açıklık getirme gereksini-

miyle karşı karşıya kalıyorum. Muhtemelen toplumda var olan ilk hiyerarşi biçimi gerontokrasiydi. Ancak benim sunuş tarzım yüzünden, bazı okuyucular, yaşlıların gençler üzerindeki hâkimiyetinin böyle bir hâkimiyetin gerçek anlamda var olmadığı dönemlerde de var olduğunu zannedebilirler. Bununla birlikte, yaşlılarda neredeyse kesin biçimde yaştın getirdiği güvensizlikler söz konusuydu ve sonuç olarak gençlere üstün gelmek ve saygınlıklarını kazanmak için var olan tüm yolları kullanmışlardı.

Şamanın ilk hiyerarşilerin gelişimindeki rolüyle, kadınlarla ilişkili olarak erkeklerin rolüyle ve benzeri olgularla ilgilendiğimde de aynı serimleme problemi ortaya çıkıyor. Okuyucu, somut biçimde ifade edilen ve görünüşte tamamlanmış herhangi bir “olgunun” aslında karmaşık bir sürecin bir sonucu olduğunun –bu olgunun bir toplulukta ya da toplumda bir anda tamamlanmış bir halde ortaya çıktığı belirli bir başlangıç noktası bulunmadığının- farkında olmalıdır. Bu kitaba hâkim olan diyalektik gerilimin büyük bir kısmı, geleneksel bir mantık metnindeki kategoriler gibi sakin bir biçimde yavaş yavaş birbirini izleyen yerleşmiş önermeleri değil; *süreçleri* ele alıyor olmam nedeniyle ortaya çıkmaktadır.

Başlangıç halindeki, potansiyel şeklindeki hiyerarşik elitler –hiyerarşinin ilk sağlam filizlerinin ortaya çıkıp olgunlaşmasına dek- evrimlerinin her aşamasının, kendisinin bir ardından gelen aşamaya yer vermesiyle yavaş yavaş gelişirler. Gelişimleri istikrarsız ve birbiri içine geçmiş haldedir. Yaşlılar ve şamanlar birbirlerine yaslanırlar ve sonrasında da toplumsal ayrıcalıklar için birbirleriyle rekabet ederler –ki çoğu rekabet, belli bir miktar nüfuz aracılığıyla kazanılan kişisel güvenliği elde etme girişimi olarak ortaya çıkar. Her iki grup da yeni ortaya çıkmakta olan genç erkeklerin savaşçı kastıyla ittifaklara girerler –ki bu gelişme, en sonunda siyasi görünümlü bir topluluğun başlangıcını ve başlangıç halindeki bir devleti meydana getirir. Ayrıcalıkları ve güçleri, ancak o zaman bir bütün olarak toplum üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışan kurumlara genellenmiş olur. Ancak diğer zamanlarda, hiyerarşik büyüme durabilir ve hatta yaş ve cinsiyet grupları arasında daha büyük bir eşitlik sağlayacak şekilde geçmiş uygulamalara “gerileyebilir”. Egemenliğin dışarıdan –fetih yoluyla- kazanıldığı durumlar haricinde, hiyerarşinin ortaya çıkışı, insan ilişkilerindeki ani bir devrim değildi. Genellikle uzun ve karmaşık bir süreçti.

Son olarak, bu kitabın, yazının icadından önceki hiyerarşik olmayan toplumlar –onların bakış açıları, teknikleri ve düşünme biçimleri- ile hiyerarşi ve tahakküm temelinde kurulan “uygarlıklar” arasındaki karşıtlıklar etrafında yapılandırıldığını vurgulamak isterim. İkinci bölümde değinilen konuların her biri, sonraki bölümlerde yeniden

ele alınmış ve “uygarlığın” insanlığın durumuna getirdiği köklü değişikliklere açıklık kazandırmak için daha ayrıntılı biçimde araştırılmıştır. Günlük yaşamlarımızda ve toplumsal duyarlıklarımızda genellikle var olmayan şey, toplumumuzun sanayi öncesi ve yazı öncesi kültürlerle karşıtlık –sıklıkla acımasız bir antagonizma- içerisinde gelişmesine yol açan keskin kopuşların ve aşamalı değişimlerin duyumsanmasıdır. Bugünümüze o derece gömülmüş bir şekilde yaşamaktayız ki şimdiki zamanımız, tüm duyarlıklarımızı ve dolayısıyla alternatif toplumsal biçimler düşünme kapasitemizi kendisiyle sınırlandırıyor. Dolayısıyla, daha sonra ortaya çıkan kurum ve tekniklerle ve hiyerarşik toplumlardaki düşünce biçimleriyle karşıtlıklarını araştırmak için –II. bölümde basitçe değindiğim- yazının icadı öncesindeki duyarlılıklara sürekli olarak geri döneceğim.

Bu kitap ne mantıksal kategorilerin ritmi eşliğinde yürümektedir ne de kitaptaki argümanlar, keskin bir şekilde tanımlanmış tarihsel dönemlerin resmigeçidi düzeninde bir araya getirilmiştir. Kurallara bağlanmış bir kronolojinin gereklerine göre her biri bir diğerini izleyen olayların bir tarihini yazmadım. Bu kitabın içeriğini antropoloji, tarih, ideolojiler, hatta felsefe ve akıl sistemleri –ve onlarla birlikte doğal ve insani gelişimin müthiş devinimine değerli bir ışık tuttuğunu hissettiğim arasözler ve konudan sapmalar- oluşturmaktadır. Daha sabırsız okuyucular konudan konuya atladığını ya da konudan saptığını düşündükleri paragrafları ya da sayfaları atlamak isteyebilirler. Fakat bu kitap, kesin biçimde analitik olanın mantığı yerine organik olanın öngörülemez ve zaman zaman zapt edilemez mantığına uygun olarak gelişen birkaç genel düşünceye odaklanmaktadır. Okuyucunun da bu kitapla birlikte büyümeyi, onu yaşamayı ve anlamayı isteyeceğini ümit ediyorum; okuyucu, kitabı kuşkusuz eleştirel ve sorgulayıcı bir şekilde okuyacaktır, fakat özgürlüğün kitapta betimlenen canlı gelişimine ve kitabın keşfetmeye çalıştığı insanlıkla tahakküm arasındaki çatışmanın diyalektiğine yönelik bir empati ve duyarlılıkla da okumasını umuyorum.

Belirli serimleme sorunlarına ilişkin kendi hatalarımı belirtmişken, bu süreç yönelimli diyalektik yaklaşımın akademik mantıkçıların çok sevdiği, tahminen daha kesin analitik yaklaşıma kıyasla hiyerarşik gelişmenin gerçeğine daha çok yaklaştığına inandığımı vurgulamak isterim. Binlerce yıl geriye bakmamız nedeniyle, geçmişe ilişkin düşünce ve analizlerimiz, ilk insanlığın elbette ki sahip olmadığı uzun bir tarihsel gelişime ilişkin fazlasıyla bilgi içerir. Binlerce yıl önce yaşayan insanların henüz yaratmamış ve kavramlaştırmamış olduğu büyük bir

toplumsal ilişkiler, siyasi kurumlar, ekonomik kavramlar, ahlâki kurallar bütününü ve muazzam bir kişisel ve toplumsal düşünceler külliyyatını geçmişe yansıtma eğilimindeyiz. Bizim için tamamen olgunlaşmış hakikatler olan şeyler, onlar için henüz biçimlenmemiş potansiyellerdi. Onlar bizimkilerden tamamen farklı terimlerle düşünüyorlardı. Bizim bugün “insanlık durumu”nun bir parçası diye sorgulamadan doğru varsaydığımız şey, onlar için düşünülemez bir şeydi. Biz de onların yaşamlarının bütünsel bir parçası olan büyük bir doğal fenomenler zenginliğiyle ilgilenmekten neredeyse aciziz. Dilimizin yapısı, onların bakış açısını anlamamızın önünde bir engel oluşturuyor.

Kuşkusuz yazının icadı öncesinde yaşayan halkların inandığı birçok “gerçek” açıkça yanlıştı; artık bunu günümüzde kolaylıkla saptayabiliyoruz. Ama ben –özellikle de topluluklarının doğal dünyayla ilişkisine uygulandığı şekliyle- onların bakış açısının temel bir geçerliliği –zamanımıza son derece uygun bir geçerliliği- olduğu fikrini savunacağım. Onların ekolojik duyarlılığını inceleyip bu duyarlılığın neden ve nasıl bozulduğunu göstermeye çalışacağım. Daha da önemlisi, bu bakış açısından nelerin geri kazanılıp bizimkine entegre edilebileceğini saptama hevesindeyim. Onların ekolojik duyarlılığını, bizim bugünkü analitik duyarlılığımızla birleştirmek bir koşulla hiçbir çelişki yaratmaz, o koşul da böyle bir birleştirmenin her iki duyarlılığı da yeni bir düşünme ve deneyimleme tarzıyla aşmasıdır. Onlar bizim analitik “sofistikeliğimizi” kavrayamayacakları gibi, biz de artık onların kavramsal “ilkelliğine” dönemeyiz. Fakat belki de bilimin ve analitik akıl yürütmenin sunduğu kavrayışı terk etmeden –hem canlı hem de cansız- fenomenlere bir animist misali yeniden ruh kazandırmayı içeren bir düşünme ve deneyimleme tarzına ulaşabiliriz.

Organik, süreç yönelimli bir bakış açısını analitik bir bakış açısıyla birleştirmek Sokrates öncesi düşünürlerden Hegel’e kadar klasik Batı felsefesinin geleneksel amacı olmuştur. Bu tür bir felsefe, her zaman, bir bakış açısından ya da gerçekliği ele almanın basit bir yönteminden daha fazlası olmuştur. Bu felsefe, aynı zamanda filozofların *ontoloji* dedikleri şeydir –yani, salt madde olarak değil; bilinçliliğe yönelik bir çabası olan aktif, kendi kendini örgütleyen bir töz olarak algılanan gerçekliğin bir tarifidir. Gelenek, bu ontolojik bakışı, içinde düşünce ve maddenin; özne ve nesnenin; akıl ve doğanın –ruh aşılınmış yeni bir düzeyde- uzlaştığı bir çerçeve haline getirdi. Buna uygun biçimde, fenomenlerin süreç yönelimli olarak ele alınmasının, içkin olarak ekolojik bir nitelik taşıdığını düşünüyorum ve diyalektik yönelimli birçok düşünürün, diyalektik bir bakış açısı ile ekolojik bir bakış açısının çarpıcı biçimde birbiriyle bağdaştığını görememesi beni şaşkınlığa düşürüyor.

Benim gerçekliği bir süreç olarak görüşüm, doğal gelişimde insanlığın taşıdığı değer ve anlamın varlığını yadsıyan okuyuculara kusurlu görünebilir. Benim organik ve toplumsal evrimde bir “ilerleme” görmeme, “ilerleme”yi yanlış biçimde sınırsız maddi büyüme ile özdeşleştiren bir kuşak tarafından kesinlikle kuşkuyla bakılacaktır. Kimse bana katılmasa bile, ben böyle bir özdeşleştirme yapmam. Belki de benim sorunum –eğer böyle tabir edilebilirse- kuşak sorunudur. Ben hâlâ olayların seyrini aydınlatmak, onları yorumlamak, onlara anlam kazandırmak için harcanan zamanı aziz tutuyorum. “Tutarlılık” en sevdiğim sözcük; yazdığım ve söylediğim her şeye kararlı bir biçimde rehberlik ediyor. Ayrıca bu kitap, çevreci literatürde çok yaygın görülen bir kötümserlik de yaymıyor. Geçmişin anlamı olduğuna inandığım gibi, geleceğin de anlamı olabileceğine inanıyorum. İnsanın içinde bulunduğu durumda bir ilerleme olacağından emin olamasak da ütöplast özgürlük ile toplumun kurban edilmesi arasında seçim yapma olanağına sahibiz. Bu kitabın arsız mesihçi karakteri –felsefi ve atadan kalma mesihçi karakteri- de buradan kaynaklanıyor. Ernst Bloch’un deyimiyle “umut ilkesi” değer verdiğim her şeyin parçasıdır –ve fütürizme karşı duyduğum hoşnutsuzluğun nedeni budur; çünkü fütürizm, şimdiki zamana öylesine bağlıdır ki mevcut toplumdaki çıkarsanmamış, yeni olan her şeyi yadsımak suretiyle gelecek zamanın kendisini geçersizleştirir.

İlerideki sayfalarda ortaya konan konularla ilişkili, olası her düşüncüyü çığneyen bir kitap yazmamaya çalıştım. Pasif bir okuyucuya bu düşünceleri sindirimi kolaylaştırılmış bir mama şeklinde sunmak, isteyeceğim bir şey olmazdı. En çok değer verdiğim diyalektik gerilim, bir kitabın okuyucusu ile yazarı arasındakiidir: Okuyucuyu kendisi için düşünmeye teşvik eden imaların, önerilerin, tamamlanmamış düşüncelerin ve uyarıların oluşturduğu bir gerilim... Sürekli değişim halindeki bir çağda, tamamlanmış analiz ve reçeteler sunmak kibirlilik olurdu; ben ciddi bir çalışmanın sorumluluğunun, daha çok, diyalektik ve ekolojik düşüncüyü teşvik etmek olduğunu düşünüyorum. Hiçbir düzeltme ve kısmi değişiklik gerektirmeyecek kadar “basit”, “açık” ve paylaşım kapalı –tek kelimeyle özetlersek, *elitist*- bir çalışma görmek istiyorsa, okuyucu bunu başka bir yerde aramak zorunda kalacaktır. Bu kitap ideolojik bir program değil; bir düşünce uyarıdır –okuyucunun kendi aklının mahremiyeti içinde tamamlamak zorunda kalacağı tutarlı bir kavramlar bütünüdür.

Toplumsal Ekoloji Kavramı

İskandinav efsaneleri, tüm varlıklara dünyevi alanlarının paylaştırılmış olduğu bir zamandan söz eder: Tanrılar göğü (Asgard) işgal ediyordu; insanlar yeryüzünde (Midgard) yaşıyorlardı; yeryüzünün altında ise devlerin, cücelerin ve ölülerin karanlık ve buzlu alanı (Niffleheim) yer alıyordu. Bu alanlar dev bir dişbudak ağacı olan Dünya Ağacı ile birbirlerine bağlanıyordu. Ağacın yüksek dalları göğe, kökleri ise yeryüzünün en derin yerlerine ulaşıyordu. Dünya Ağacı, sürekli olarak hayvanlar tarafından kemirildiği halde her zaman yeşil kalıyor, kendisine mütemediyen hayat akıtan sihirli bir pınar tarafından yenileniyordu.

Bu dünyayı şekillendirmiş olan tanrılar her an bozulabilecek bir sükûnet ortamında hüküm sürüyorlardı. Düşmanları olan devleri buz diyarına sürmüşlerdi. Kurt Fenris zincire vurulmuştu ve Midgard'ın büyük yılanı yakına yaklaştırılmıyordu. Pusudaki tehlikelere karşın tanrılar, insanlar ve tüm canlılar için genel bir huzur ve bolluk söz konusuydu. Bilgelik tanrısı Odin tüm tanrılara hükümdarlık ediyordu; bu en bilge ve en güçlü tanrı insanların savaşlarını izliyor ve savaşlarda ölenlerin en kahramanca çarpışanlarını büyük kalesi Valhalla'daki ziyafetlerine katılmaları için seçiyordu. Odin'in oğlu Thor yalnızca güçlü bir savaşçı, huzursuz devlere karşı Asgard'ın savunucusu değil, aynı zamanda insanlar arasındaki güvenin sürdürülmesini ve anlaşmalara bağlılığın sağlanmasını gözetten bir düzen tanrısıydı. Bolluk, bereket, aşk, adalet, deniz ve gemi tanrıları ile yeryüzünün tüm şeylerinde ve varlıklarında barınan sayısız animist ruh vardı.

Ancak gözlerini zenginlik hırsı bürüyen tanrılar sırlarını açıklamaları için altın üreten büyücü kadın Gullveig'e zulmettiklerinde dünyanın düzeni bozulmaya başladı. Tanrılar ve insanlar arasında anlaşmazlık alıp yürüdü. Tanrılar sözlerini tutmamaya başladılar; yozlaşma, ihanet, rekabet ve açgözlülük dünyaya hâkim olmaya başladı. Temel dayanışmanın yıkılmasıyla tanrıların ve insanların –Asgard ve Midgard'ın- günleri sayı-

lı hale geldi. Dünyanın düzenine riayetsizlik, önü alınamaz bir şekilde Ragnarok'a –Valhalla önündeki büyük bir çatışmada tanrıların ölümüne- yol açacaktı. Tanrılar; devler, kurt Fenris ve Midgard'ın yılanı ile birlikte korkunç bir savaşta yok olacaktı. Savaşa katılanların birbirlerini yok etmeleriyle birlikte insanlık da yok olacak ve geriye soğuk ve karanlık bir boşluktaki çıplak kayalardan ve taşkın okyanuslardan başka bir şey kalmayacaktı. Ancak, bu şekilde parçalanıp ilk zamanlarına dönen dünya, kendisini yok eden kötülüklerden ve yozlaşmadan kurtulup yeniden canlanacaktı. Boşluktan doğan bu yeni dünya başka bir felakete sürüklenmeyecekti; çünkü ikinci kuşak tanrılar ve tanrıçalar atalarının hatalarından ders alacaklardı. Öyküyü anlatan kadın kâhin, bize insanlığın bundan böyle “çok uzun bir süre boyunca mutluluk içinde yaşayacağını” söylüyor.

Bu İskandinav kozmografisinde, eski “bengi dönüş” temasından –demi bir doğum, olgunlaşma, ölüm ve yeniden doğum döngüsü etrafında dönen bir zaman algısından- daha fazlası var gibi görünüyor. Daha ziyade burada tarihsel travma ile yoğrulmuş bir kehanet fark ediliyor; efsane “parçalanma mitleri” denebilecek, az araştırılmış bir mitoloji alanına ait. Ragnarok efsanesinin oldukça eski olduğunun bilinmesine karşın, bu efsanenin İskandinav sagalarının evriminde ne zaman ortaya çıktığına dair pek az şey biliyoruz. Ebediyet teklifiyle birlikte Hıristiyanlığın Batı Avrupa'daki büyük etnik gruplar içinde en geç İskandinavlara ulaştığını ve sonrasında da Hıristiyanlığın köklerinin kuşaklar boyunca pek derinlere inemediğini biliyoruz. Kuzeyin putperestliği uzun zamandır güneğin tüccarlığı ile temas halindeydi. Avrupa'ya yapılan Viking akınları sırasında kuzeyin kutsal yerleri altınla kirlenmiş ve zenginlik arayışı akrabaları bölmüştü. Cesaretle inşa edilmiş hiyerarşiler zenginliğe dayanan ayrıcalık sistemleri tarafından zayıflatılıyordu. Klanlar ve kabileler parçalanıyor, insanlar arasında başlangıçtan beri var olan birlikten doğan ahitler ayaklar altına alınıyor ve Dünya Ağacı'nı canlı tutan sihirli pınarın içindeki ticaret enkazı onun akışını engelliyordu. “Kardeşler savaşıyor ve birbirini katlediyordu”, diye figan ediyor kadın kâhin, “çocuklar atalarını inkâr ediyor... çağ, dünyanın son bulacağı güne kadar sürecek olan rüzgârın, kurdun çağı...”

Bu tür parçalanma mitlerinde aklımızdan hiç çıkmayan şey bu mitlelerin tarihçeleri değil, kehanetleridir. İskandinavlar gibi, belki de daha çok Orta Çağın sonundaki insanlar gibi biz de dünyamızın kurumsal, kültürel ve fiziksel olarak parçalandığını hissediyoruz. Cennetvari yeni bir dönemle mi, yoksa İskandinav Ragnarok'u gibi bir felaketle mi karşı karşıya olduğumuz henüz belli değil; ancak muğlak bir bugünde geçmiş ile gelecek arasında uzun bir uzlaşma dönemi olamaz. Çağımızın yapıcı ve yıkıcı eğilimleri uzlaşmaya meydan vermeyecek kadar birbirine aykırı. Toplumsal ufuk tamamen birbiriyle zıt ihtimaller sunuyor: Bir yanda ortaklaşalı-

ğa, yardımlaşmaya ve yeni teknolojilere dayanan ekolojik bir duyarlılığın eşlik ettiği uyumlu bir dünya, diğer yanda dehşet verici bir termonükleer felaket ihtimali. Öyle görünüyor ki dünyamız ya insanlığın toplumsal ilişkilerini ve bizzat yaşam anlayışını dönüştürmesine yol açacak kadar geniş kapsamlı devrimci değişimler geçirecek ya da insanlığın gezegendeki varlığını yok edebilecek bir mahşerden mustarip olacak.

Bu iki ihtimal arasındaki gerilim şimdiden geleneksel toplum düzeninin maneviyatını altüst etmiş durumda. Artık kurumsal istikrardan değil, kurumsal çürümeden ibaret olan bir döneme girmiş bulunuyoruz. Kurulu düzenin usullerine, arzularına, taleplerine ve her şeyden önemlisi kurumlarına yönelik yaygın bir yabancılaşma geliyor. Bu yabancılaşmanın en coşkulu, en dramatik kanıtı 1960'ların ilk yarısında vuku bulan "gençlik ayaklanması" karşıt kültür denebilecek bir şeye dönüştüğünde ortaya çıktı. Döneme protestodan ve gençlik nihilizminden fazlası damgasını vurdu. Yeni duyumsallık değerleri, yeni toplu yaşam tarzları ile giyim, dil ve müzikteki değişimler –ki bunların her biri, pek yakında toplumsal bir değişimin gerçekleşeceğine ilişkin güçlü bir hissiyatın yarattığı dalgayla ortaya çıkmıştı- neredeyse içgüdüsel olarak tüm bir kuşağın önemli bir kısmına nüfuz etti. Bu dalganın hangi anlamda geri çekilmeye başladığını hâlâ bilmiyoruz: Tarihsel bir geri çekiliş olarak mı, yoksa içsel ve sosyal gelişime yönelik ciddi bir projeye doğru bir dönüşüm olarak mı? Bu hareketin simgelerinin neticede yeni bir kültür endüstrisinin yapıtları haline gelmiş olması hareketin geniş kapsamlı etkilerini değiştirmez. Batı toplumu –akademisyenlerinin alaylarına ve "narsisizm" eleştirilerine rağmen- bir daha asla eskisi gibi olmayacaktır.

Bu durmak bilmeyen kurumsuzlaştırma ve gayrimeşrulaştırma hareketini bu kadar önemli kılan şey, hareketin Batı toplumunun geniş bir tabakasında taban bulmasıdır. Yabancılaşma yalnızca yoksullara değil, aynı zamanda görece zengin olanlara; yalnızca gençlere değil, aynı zamanda onların büyüklerine; yalnızca gözle görülür bir şekilde yok sayılanlara değil, görünüşte ayrıcalıklı olanlara da nüfuz ediyor. Hâkim düzen geçmiş dönemlerde içlerine sağlam bir şekilde kök saldığı, geleneksel olarak kendisini destekleyen toplumsal tabakaların sadakatini kaybetmeye başlıyor.

Kurumların ve değerlerin bu çöküşü ne kadar kritik olursa olsun, mevcut toplumun karşı karşıya kaldığı sorunlar bununla sınırlı değil. Erkeklerin gezegeni sömürmesine bağlı olarak ortaya çıkan başka bir kriz toplumsal krizle iç içe geçmiş durumda.²¹ Kurulu toplum sadece değerle-

21 Burada "erkekler" kelimesini kasıtlı olarak kullanıyorum. Çünkü insanlık ile doğa arasındaki bölünme tam da erkeğin eseridir. Theodor Adorno ve Max Horkheimer'in unutulmaz sözleriyle, erkek "kozmosu uçsuz bucaksız bir avlanma alanına çevirerek doğa üzerinde mutlak bir hâkimiyet kurmayı hayal etmiştir." (Dialectic of Enlightenment, New York: Seabury Press, 1972, s. 248). Ben günümüzün erkek yönelimli "uygarlığını" tanımlamak için "uçsuz

rinin ve kurumlarının değil, doğal çevresinin de çöküşü ile karşı karşıya. Bu, bizim çağımıza özgü bir sorun değil. Tarım ve şehircilik becerilerinin ilk kez ortaya çıktığı Yakındoğu'nun çorak toprakları geçmiş dönemdeki insan yağmacılığının kanıtıdır; ancak bu örnek, Sanayi Devrimi günlerinden, özellikle de İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan bu yana yaşanan muazzam çevre yıkımı karşısında sönük kalıyor. Çağdaş toplumun çevreye verdiği zarar tüm yeryüzünü kuşatıyor. Dünyanın hemen her kıtasında her yıl gerçekleşen önemli ölçüdeki verimli toprak kaybı; erozyona açık alanlarda ağaçların yaygın şekilde yok edilmesi; şehirleşmiş bölgelerdeki tehlikeli hava kirliliği olayları; zehirli maddelerin tarımdan, sanayiden ve elektrik santrallerinden dünyanın her yanına dağılması; insanın yakın çevresinin sanayi atıklarıyla, böcek öldürücülerin kalıntılarıyla ve gıdalara konulan katkı maddeleriyle kimyasallaşması üzerine cilt cilt kitaplar yazıldı. Yeryüzünün sömürülmesi ve kirletilmesi yalnızca atmosferin, iklimin, su kaynaklarının, toprağın ve belirli bölgelerin flora ve faunasının bütünlüğüne değil, tüm canlıların bağımlı olduğu temel doğa döngülerine de zarar vermekte.

Ancak modern insanın yok etme kapasitesi, insanlığın yeniden inşa kapasitesinin Donkişotvari bir kanıtıdır. Çevreye karşı dizginsizce kullandığımız güçlü teknolojik araçlar, çevrenin yeniden inşası için gereksinim duyduğumuz araçların birçoğunu içeriyor. İnsanlığın doğayla ve insanın insanla uyumunu artırmaya yönelik bilgi ve fiziksel araçlar büyük ölçüde hazır bulunur ya da kolaylıkla tasarlanabilir. Geleneksel enerji santralleri, enerji tüketen taşıtlar, açık ocak madenciliği gereçleri ve benzeri gibi aşikâr biçimde zararlı donanımları inşa etmekte kullandığımız fizik ilkelerinin birçoğu küçük ölçekli güneş ve rüzgâr enerjisi aygıtlarının, yüksek verimli ulaşım araçlarının ve enerji tasarruflu binaların yapımına yöneltilebilir. Kritik önemdeki eksiklerimiz fazlasıyla arzu edilen bu hedeflere ulaşmamıza yardımcı olacak bilinç ve duyarlılıktır –ki bu terimlerle alışlageldik şekilde kastedilenden çok daha kapsamlı bir bilinç ve duyarlılıktır, bu. Tanımlamalarımız sadece mantıklı bir şekilde akıl yürütme ve insani bir şekilde duygusal tepki verme yeteneğini değil, şeyler arasındaki ilintililiğe dair bir farkındalığı ve gerçekleştirilmesi mümkün olana yönelik yaratıcı bir sezgiyi de içermelidir. Bu açıdan Marks, çağımızın gerektirdiği devrimin şiirselliğini geçmişten değil; gelecekte, toplumsal hayatın ufkunda yatan insani potansiyellerden alması gerektiğini vurgularken tamamen haklıydı.

Bu yeni bilinç ve duyarlılık yalnızca şiirsel değil, bilimsel de olmalıdır. Aslında bilincimizin ne şiir ne de bilim olmak durumunda bulun-

bucaksız bir avlanma alanı” sözü yerine “uçsuz bucaksız bir katliam alanı” ifadesini kullandım.

duğu, bu ikisinin sınırlarını aşıp yeni bir teori ve uygulama alanına geçerek düş ile akı, hayal gücü ile mantığı, vizyon ile tekniği birleştiren bir beceriye dönüştüğü bir düzey mevcut. Maddi güvensizlik, zahmetli emek ve feragat prangaları içeren basit bir teknolojiye dönmeden bilimsel mirasımızı bir kenara bırakamayız. Ve prangaları yabancılaşma, rekabet ve insanlığın potansiyellerinin acımasızca inkârı olan mekanik bir görüşe ve insanlıktan çıkararak bir teknolojiye kendimizi mahkûm etmemeliyiz. Şiir ve hayal gücü, bilim ve teknoloji ile bütünleştirilmelidir; çünkü sadece mit ve rüyalardan beslenebilecek bir masumiyetin ötesine geçmiş bulunuyoruz.

Düşün, hayal gücünün ve maharetliliğin disiplinsizliğine imkân tanıyan bilimsel bir disiplin var mıdır? Bu disiplin çağımızın toplumsal ve çevresel krizleri tarafından yaratılan sorunları kapsayabilir mi? Eleştiriyi yeniden inşa, teoriyi pratikle, vizyonu teknikle bütünleştirebilir mi?

Rönesans'tan beri neredeyse her dönemde doğal bilimlerdeki radikal ilerlemeler ile toplumsal düşüncedeki ani ve büyük değişiklikler arasında çok sıkı bir bağ oldu. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda yerel ve kozmik hareketin uyumu ve güneş merkezli (heliocentric) dünya gibi özgülleştirici görüşlerle ortaya çıkan astronomi ve mekanik bilimleri kendi toplumsal karşılıklarını dinsel bağınazlığa ve siyasi mutlakiyetçiliğe meydan okuyan, eşit derecede eleştirel ve akılcı toplumsal ideolojilerde buldu. Aydınlanma, beraberinde, duyuşsal algılamaya ilişkin yeni bir değerlendirmeyi ve o zamana dek ruhban sınıfının ideolojik tekeline bulunmuş olan bir dünyaya insan aklının iddialarını getirdi. Daha sonra antropoloji ve evrimci biyoloji ilk yaratılış efsanesini ve tarihi teolojik bir meşguliyet alanı olarak gören anlayış ile birlikte insan girişiminin geleneksel durağan kavramlarını yıktı. Bu bilimler toplumsal tarihin haritasını genişleterek ve onun dünyevi dinamiklerini açığa çıkararak, Fransız Devrimi'ni izleyen –ve insani ilerleme ülküsüne sahip olan- yeni sosyalizm doktrinlerini güçlendirdi.

Şu anda karşımızda duran muazzam bozulmalar göz önüne alındığında, çağımız, sorunlarla başa çıkabilmek için daha kapsamlı ve kavrayışlı –bilimsel olduğu kadar toplumsal- bir bilgi bütününe gerektiriyor. Önceki bilimsel ve toplumsal teorilerin kazanımlarından vazgeçmeden, doğal dünya ile ilişkimizin daha kapsamlı bir eleştirel analizini geliştirmemiz gerekiyor. Doğa ile toplum arasındaki bariz “çelişkiler”in ortaya koyduğu ciddi sorunlara yönelik daha yapıcı bir yaklaşımın temellerini araştırmalıyız. Artık daha geleneksel bilimlerin olguları parçalara ayırma ve bu parçaları inceleme eğilimlerinin tutsağı olma lüksüne sahip değiliz. Olguları birleştirmemiz, birbiriyle ilişkilendirme-

miz ve onları özgüllüklerinin yanı sıra bütünlükleri içinde görmemiz gerekiyor.

Bu gereksinimlere yanıt olarak, çağımıza özgü bir disiplin geliştirdik: Toplumsal ekoloji. Daha iyi bilinen “ekoloji” terimi, bir yüzyıl önce hayvanlar, bitkiler ve bunların inorganik çevreleri arasındaki ilişkilerin araştırılmasını ifade etmek amacıyla Ernst Haeckel tarafından türetilti. Terimin kapsamı Haeckel’den bu yana şehirlerin, sağlığın ve aklın ekolojilerini içerecek şekilde genişledi. Bir sözcüğün bu şekilde tamamen farklı alanlara yayılması, hevesle bir tür düşünsel tutarlılığı ve algı bütünlüğünü arayan bir çağ için özellikle cazip görünebilir. Ancak bu, son derece tehlikeli de olabilir. Tıpkı yenilerde ortaya çıkan bütüncülük, âdemimerkeziyetçilik ve diyalektik sözcükleri gibi ekoloji terimi de hiçbir kökü, bağlamı ya da dokusu olmadan havada asılı kalma tehlikesini taşıyor. Bu terim sıklıkla öncüllerinin sahip olduğu –potansiyel olarak zorlayıcı- içsel mantığı yitiren bir metafor, albenili bir slogan olarak kullanılıyor.

Buna bağlı olarak, bu sözcüklerin radikal atılımı kolayca etkisizleştirilebilir. “Bütüncülük”, ekolojik kardeşlik ve topluluk için, “bütünüyle senin” gibi grup içi selamlaşmalarla sona eren mistik bir iç çekişe, retorik bir ifadeye dönüşerek buharlaşıyor. Bir zamanların bu ciddi felsefi duruşu ucuz çevreci edebiyatına indirgenmiş durumda. Âdemimerkeziyetçilik çoğunlukla, tam ve doğrudan demokrasiyi mümkün kılabilecek insani ölçek yerine, devliğin lojistik alternatifleri anlamına gelir oldu. Ekoloji sözcüğünün durumu daha da kötü. Diyalektik sözcüğü gibi o da çoğu zaman herhangi bir tür bütünlük ve gelişme için kullanılan bir metafora dönüşüyor.

Belki daha da rahatsız edici olan, bu sözcüğün son yıllarda, çevrecilik denilebilecek çok yavan bir doğa mühendisliği biçimiyle bir tutulmasıdır.

Ekolojik yönelimli birçok bireyin “ekoloji” ve “çevrecilik” sözcüklerini birbirinin yerine kullandığının farkındayım. Bu noktada anlambilimsel açıdan uygun bir ayırım yapmak isterim. “Çevrecilik” ile, doğayı yalnızca insanın kullanımı açısından daha yararlı hale getirilmesi gereken hayvanlar, bitkiler, mineraller gibi “objelerden” oluşan edilgin bir doğal ortam olarak gören mekanist, araçsal bir bakış açısını ifade etmeyi öneriyorum. Benim kullandığım anlamda çevrecilik, doğayı “doğal kaynaklar” ya da “hammadde” deposuna indirgeme eğilimindedir. Bu bağlamda, çevrecinin sözcük dağarcığından toplumsal yapı da payını alır: Şehirler “kent kaynaklarına”, sakinleri ise “insan kaynaklarına” dönüşür. Kaynak sözcüğü doğa, şehirler ve insanlar ile ilgili çevreci tartışmalarda bu kadar sık ortaya atılıyorsa, basit bir sözcük oyunundan çok daha önemli bir mesele söz konusu demektir. Çevrecilik, benim kullandığım şekliyle, insanlık ile doğa arasında uyumlu bir ilişkiye ulaşmayı amaçlayan ekolojik projeyi kalıcı bir dengeden çok bir ateşkes olarak görme eğilimindedir. Çevreci-

nin “uyumu”, doğal dünyayı insanın “yaşam alanına” en az zararı verecek şekilde yağmalamaya yönelik yeni tekniklerin geliştirilmesini merkez alır. Çevrecilik, günümüz toplumunun en temel önermesini, yani insanlığın doğaya egemen olması gerektiği önermesini sorgulamaz. Daha ziyade çevrenin kayıtsızca yağmalanmasının yol açtığı tehlikeleri azaltmak için teknikler geliştirerek bu anlayışa *olanak sağlamaya* çalışır.

Ekolojiyi çevrecilikten ve terimin soyut, genellikle anlaşılmasız tanımlarından ayırmak için terimin özgün kullanımına dönmeli ve toplumla doğrudan ilişkisini incelemeliyim. Basitçe söylemek gerekirse ekoloji, doğanın dinamik dengesi ile, canlı ve cansız varlıkların karşılıklı bağımlılığı ile ilgilenir. Doğa insanları da kapsadığı için bilim, insanlığın doğal hayattaki rolünü –özellikle de insanlığın diğer türler ve biyotik çevrenin inorganik alt katmanı ile ilişkisinin niteliğini, biçimini ve yapısını- kapsamak durumundadır. Eleştirel bir bakış açısıyla ekoloji, insanlığın doğadan kopuşu ile ortaya çıkan muazzam dengesizliği ele alacak geniş bir çalışma sahası açar. Doğanın eşsiz türlerinden biri olan *homo sapiens*, doğal dünyadan ayrılıp kendine özgü, eşsiz bir toplumsal dünyaya doğru yavaş ve zahmetli bir gelişim göstermiştir. Bu iki dünya evrimin oldukça karmaşık safhaları aracılığıyla birbiriyle etkileşim içinde olduğundan, toplumsal bir ekolojiden söz etmek doğal bir ekolojiden söz etmek kadar önemli hale gelmiştir.

İnsan evriminin –hiyerarşilerin, sınıfların, şehirlerin ve nihayet devletlerin birbirini izlemesini sağlayan- bu safhalarını araştırmanın ihmal edilmesinin, toplumsal ekoloji terimini gülünç düşürmek anlamına geldiğini vurgulamak isterim. Ne yazık ki bu disiplin, doğal ve insani gelişimlerin tüm safhalarını sürekli olarak evrensel bir “birliğe” (bütünlüğe değil), Hegel’in yakıcı cümlelerinden ödünç alırsak, “tüm ineklerin siyah olduğu dipsiz bir gece”ye indirgemeye çalışan sözde taraftarlarla kuşatılmış durumda. Başka hiçbir şey olmasa bile, çevremizdeki yaşam zenginliğini ifade etmek için yaygın olarak *türler* sözcüğünü kullanışımız *özgüllük*, *tikelik* –tam anlamıyla doğal ekolojinin konusuna giren *farklılaşmış* varlıklar ve şeylerin zenginliği- konusunda bize bir uyarı teşkil etmiş olmalı. Bu ayırt edici nitelikleri araştırmak, bu niteliklerin oluşumunda ve insanlığın hayvanlıktan topluma doğru –sorunlar ve olanaklarla dolu- uzun gelişiminde rol oynayan safhaları ve ara bağları incelemek toplumsal ekolojiyi günümüz toplumsal düzeninin eleştirisini yapabileceğimiz en güçlü disiplinlerden biri yapmak demektir.

Ancak toplumsal ekoloji insanlık ile doğa arasındaki kopuşun eleştirisinden daha fazlasını sunar; insanlığı ve doğayı iyileştirme gereksinimini ortaya koyar. Daha doğrusu, doğa ile insanlığın radikal bir şekilde ötesine geçme gereksinimini ortaya koyar. E. A. Gutkind’in işaret ettiği gibi, “Toplumsal Ekoloji”nin amacı rastgele toplanmış ve öznel ve yetersiz bir

şekilde yorumlanmış sayısız ayrıntıyı bir araya getirmek değil, bütünlüktür.” Bu bilim, topluluklardaki ya da “ekosistemlerdeki” toplumsal ve doğal ilişkilerle ilgilenir ²². Toplumsal ekoloji bu ilişkileri bütüncü bir yaklaşımla, başka bir deyişle karşılıklı bağımlılıklar açısından kavrayarak –gerek doğal, gerek sosyal- karşılıklı ilişkilerin bir topluluğu anlaşılabilir kılan biçim ve modellerini açığa çıkarmaya çalışır. Bütüncülük burada, bir topluluğun parçalarının nasıl düzenlendiğini, o topluluğun “geometrisinin” (Yunanlıların ifade edebileceği gibi) nasıl “bütünü parçalarının toplamından daha fazlası” kıldığını anlamaya yönelik bilinçli bir çabanın sonucudur. Bu nedenle, Gutkind’in gönderme yaptığı “bütünlük”, yapısız bir nirvanada kozmik çözülmeyi getiren hayali bir “birlik” ile karıştırılmamalıdır; söz konusu bütünlük kendi tarihi ve iç mantığı olan son derece tutarlı bir yapıdır.

Aslına bakarsak tarih de biçim ya da yapı kadar önemlidir. Bir olgunun tarihi, büyük ölçüde, olgunun kendisidir. Biz, gerçek anlamda, bizden önce var olmuş olan her şeyiz. Dolayısıyla, en nihayetinde bugün olduğumuzdan çok daha fazlası olabiliriz. Şaşırtıcı bir şekilde, doğal ve toplumsal evrim boyunca yaşam formlarının evriminde çok az şey kaybolmuştur. Bu durum, embriyonik gelişimimizin kanıtladığı üzere kendi vücutlarımızın evrimi için de geçerlidir. Evrim tam da kendi varlığımızın doğasının parçaları olarak içimizde (ve çevremizde) yer alır.

Şimdilik bütünlüğün bir fenomenin bütün diğer şeylerle ortak olan noktalarına indirgenmesini içeren farklılaşmamış, iç karartıcı bir “evrensellik” olmadığını söylemek yeterli. Bütünlük, doğal ve toplumsal alanları meydana getiren çok sayıdaki ayırt edici, maddi vasfın yerini alan aynı anda her yerde var olabilen kutsal bir “enerji” de değildir. Tam tersine, bütünlük, bütüne zengin bir biçim çeşitliliği veren ve böylelikle katı analitik aklın genellikle “sayısız” “rastgele” detaya indirgediği şeylere eşsiz niteliksel özellikler katan çeşit çeşit yapılardan, eklemlemelerden ve dolaşımlamalardan oluşur.

Bütünlük, tamlık ve hatta topluluk gibi terimler faşizmi ve diğer totaliter ideolojileri tanımış olan bir kuşak için korkutucu nüanslar içerir. Bu sözcükler türdeşleştirme, tek tipleştirme ve insanların baskıcı bir biçimde

22 Ekosistem –veya ekolojik sistem- terimi, çok sayıda ekolojik çalışmada genellikle gevşek bir şekilde kullanılır. Burada bu terimi, oldukça belirli sınırlara sahip bir hayvan ve bitki topluluğu ile bu topluluğu ayakta tutmak için gerekli olan abiyotik –yani canlı olmayan- etmenleri kastedecek şekilde doğal ekolojideki anlamıyla kullanıyorum. Ayrıca bu terimi toplumsal ekolojide, belirgin bir beşeri ve doğal topluluğu –ekolojik olarak bütünleşmiş ve dengeli bir topluluğun temelini oluşturmak için birbiriyle ilişkilenen toplumsal ve organik faktörlerin her ikisini de- kastedecek şekilde kullanıyorum.

eş güdümlenmesi ile ulaşılan bir “bütünlük” imgesini çağrıştırıyor. İnsanlık tarihinin seyrine engellenemez ve geriye çevrilemez bir nihayet getirdiği izlenimi veren bir “bütünlük” –toplumsal yasanın insanüstü bir şekilde, dar bir teleolojik çerçeveden kavrandığını ima eden, insan iradesinin ve bireysel tercihin toplumsal olayların seyrini şekillendirme yeteneğini reddeden bir bütünlük- bu korkuları güçlendiriyor. Bu toplumsal yasa ve teleoloji anlayışı, insan denetiminin ötesindeki insanüstü güçler karşısında bireye insafsızca boyun eğdirmek için kullanılagelmiştir. Yüzyılımız, insanları tarihin hizmetine sokarak kendi insanlıklarına hizmet etmekten yoksun bırakan totaliter ideolojilerin fazlalığından mustarip olmuştur.

Aslında böylesi totaliter bir “bütünlük” kavrayışı, ekolojistlerin bütünlük terimi ile ifade ettikleri şeyle taban tabana zıttır. Ekolojinin biçim ve yapıya dair yoğun farkındalığını anlamaya ek olarak şimdi de onun önemli başka bir ilkesine geliyoruz: Ekolojik bütünlük değişmez bir türdeşlik değildir, bunun tam tersidir; yani, *çeşitliliğin* dinamik bir *birliğidir*. Doğada denge ve uyuma durmadan değişen farklılaşmayla, durmadan artan çeşitlilikle ulaşılır. Ekolojik istikrar, gerçekte, basitliğin ve türdeşliğin değil, karmaşıklığın ve çeşitliliğin bir fonksiyonudur. Bir ekosistemin bütünlüğünü koruma kapasitesi çevrenin tek biçimliliğine değil, çeşitliliğine bağlıdır.

Bu ilkenin çarpıcı örneklerinden biri, yiyecek yetiştirmeye yönelik ekolojik stratejilerle kazanılan deneyimlerden elde edilebilir. Çiftçiler, tarımda tek ürün yaklaşımlarına ya da –dünyanın birçok bölgesinde göz alabildiğine uzanan sonsuz buğday ve mısır tarlaları için yaygın bir şekilde kullanılan terimle ifade etmek gerekirse- *monokültüre* verilen geleneksel önem nedeniyle sürekli olarak felaketlerle karşılaştılar. Karma ekinler, normalde, bitkilerin ve hayvanların karma popülasyonları ile birlikte gelen dengeleyici güçleri ve karşılıklı desteği sağlar. Karma ekinler olmadığında, bir bölgedeki bütün tarımsal vaziyetin bozulduğu bilinmektedir. Kuşları ve küçük memelileri içeren doğal denetimleri ortadan kaltığı için zararsız böcekler zararlılara dönüşür. Solucanlar, nitrojen düzenleyici bakteriler ve yeterli miktarda yeşil gübre olmayınca toprak, kuma –önceden ekosistemde daha düzenli bir biçimde sağlanan ve ekin gelişimi için daha uygun bir zamanlamayla ortaya çıkan inorganik nitrojen tuzlarını muazzam miktarlarda emdiği için mineral bir ortama- dönüşür. Doğanın karmaşıklığına ve bitki ve hayvan yaşamının ince gereksinimlerine karşı pervasız bir kayıtsızlık içinde, tarımsal vaziyet kabaca basitleştirilir. Bundan böyle tarımsal gereksinimler içme suyuna sızan yüksek çözünürlüklü sentetik gübreler ve gıdalarda kalıntı bırakan tehlikeli böcek öldürücüler ile karşılanmalıdır. Temel desteği zehirli kimyasallar ve oldukça basit besin öğeleri olan tek tip ürünlerle bir zamanlar ekinlerin ve hayvanların çeşitliliği ile elde edilen, etkisi uzun süreli zehirli maddeler içermeyen ve muh-

temelen besin yönünden daha sağlıklı olan yüksek standartlı gıda üretiminin kalitesi artık güç bela yakalanıyor.

Doğal evrimin itkisinin karmaşıklığın artması yönünde olduğunu, gezegende yaşamın tesis edilmesinin ancak biyotik çeşitlilik sonucu mümkün olduğunu varsayarsak, insan kibrinin ihtiyatlı bir şekilde yeniden tartılması doğal süreçlerin bozulmasında temkinli olmayı gerektirmelidir. Yüzyıllar önce yeryüzünün en yaşanması zor yerlerinde kendilerine yaşam alanları oluşturmak üzere ilk doğal ortamları olan sudan çıkan canlı varlıklar şimdi dünyayı kaplayan zengin biyosferi yaratabildilerse, bu ancak yaşamın olağanüstü değişkenliği ve onun uzun gelişiminden devralınan yaşam formlarının devasa mirası ile mümkün olmuştur. En ilkel ve en basit olanları da dâhil olmak üzere bu yaşam formlarının birçoğu –evrimle ne kadar değişmiş olursa olsun- hiçbir zaman yok olmadı. Bitki yaşamının başlangıcına damgasını vuran basit deniz yosunu biçimleri ve hayvan yaşamının başlangıcına damgasını vuran basit omurgasızlar hâlâ büyük sayılarda mevcuttur. Bunlar besin, ayrışma kaynakları ve hatta atmosferik oksijen ve karbondioksit sağladıkları daha karmaşık organik varlıkların var oluşu için gerekli ön koşulları oluştururlar. “İleri” bitkiler ve memelilerden bir milyar yıl kadar önce ortaya çıkmış olsalar da kendilerinden türeyen daha karmaşık nesillerle genellikle çözülmesi mümkün olmayan ekosistemlerde karşılıklı ilişkilerini sürdürürler.

Bilimin bu engin organik ve inorganik ilişkiler yumağının tüm detaylarına hâkim olduğunu varsaymak kibirliliğin ötesinde, büsbütün budalalıktır. Çeşitlilik içinde birlik ekolojinin başlıca ilkelerinden birini oluşturuyorsa, tek bir dönüm toprakta var olan bitki ve hayvan yaşamının zenginliği bizi başka bir temel ekolojik ilkeye götürür: İleri derecedeki bir doğal kendiliğindenliğe izin verme gereksinimi. Etkili bir söz olan “doğaya saygı” sözünün somut sonuçları vardır. Yaşam formlarının bu karmaşık, zengin bir şekilde dokunmuş ve sürekli olarak değişen doğal kaleydoskopu²³ hakkındaki bilgimizin, bize biyosferi keyfimizce yönlendirmemize izin veren bir “üstünlük” sağladığını varsaymak büsbütün akılsızlıktır.

Dolayısıyla, doğal kendiliğindenliğe –çeşitlilik gösteren bir ekolojik durum ortaya çıkaran çeşitli biyolojik güçlere- geniş bir hareket alanı bırakılmalıdır. “Doğa ile birlikte çalışmak”, doğal olguların kendiliğinden gelişiminden doğan biyotik çeşitliliği teşvik etmemizi gerektirir. Kendimizi insan kavrayışının ve müdahalesinin ötesinde olan mistik bir “Doğa”ya, insandan korku ve itaat talep eden bir doğaya teslim etmemiz gerektiğini kastetmiyorum. Belki de bu ekolojik ilkelerden çıkarabileceğimiz en açık sonuç Charles Elton’un duyarlı gözlemidir: “Dünyanın geleceğinin yöne-

23 Çiçek dürbünü de denilen kaleydoskop, içine bakıldığında renkli desenler görülen bir aygıttır. Bu desenler, dürbün hareket ettirildikçe sürekli değişir (ç.n.).

tilmesi gerekir, fakat bu yönetme işi bir satranç oyunu gibi olmayacaktır –daha çok bir tekneyi idare etmek gibi olacaktır.” Hem doğal hem de toplumsal ekolojinin bize öğretmeyi umduğu şey, akıntıyı bulmanın ve akıntının yönünü anlamanın yoludur.

Ekolojik bakış açısını eşsiz derecede özgürleştirici kılan en temel şey, onun geleneksel hiyerarşi anlayışlarına meydan okumasıdır. Ancak bunun için bir meydan okuma olduğunu vurgulamam gerekir. Bu meydan okuma, geleneksel bilimsel önyargıların nüfuz ettiği ekoloji disiplininin içerisinden özenle ortaya çıkarılmalıdır. Ekolojistler, kendi bilimlerinin gerçekliğin hiyerarşik olmayan bir görünümü için güçlü felsefi temeller sağladığının nadiren farkındadır. Onlar da birçok doğa bilimci gibi araştırmalarına ve vardıkları sonuçlara yabancı kaldığını düşündükleri felsefi genellemelere karşı çıkıyor –ki bu önyargının kendisi de kökleri Anglo-Amerikan ampirik geleneğine dayanan bir felsefedir. Ayrıca başka disiplinlerdeki meslektaşlarını izliyor ve onların fizik bilimi kavramlarını model alıyorlar. Galileo’nun zamanına kadar giden bu önyargı, ekolojik çevrelerde sistemler teorisinin yaygın bir şekilde kabul edilmesine yol açmıştır. Her ne kadar bilimin repertuarında sistemler teorisinin de bir yeri olsa da onun ekosistemlerin *niteliksel* tanımları –yani organik evrim, çeşitlilik ve bütüncülükten kaynaklanan tanımları- üzerinde üstünlük elde etmesi durumunda, bu teori kolaylıkla her şeyi kapsayan, nicel, indirgemeci bir enerji bilimi teorisine dönüşebilir. Bir ekosistem içindeki enerji akışına açıklama getirmesi bakımından ne yarar sağlıyor olursa olsun, sistemler teorisinin, ekosistem analizinin bu nicel yönüne verdiği öncelik, yaşam formlarının kalori tüketici ve üreticilerinden daha fazlası olduğunu takdir etmekte başarısız olur.

Bu uyarıları yaptıktan sonra, ekosistemlerin hiyerarşik terimlerle anlamlı bir şekilde tanımlanamayacağını vurgulamalıyım. Bitki-hayvan topluluklarının, bir tür *içinde* “hâkim” ve “itaatkâr” bireyler içerip içermediği ayrıntılarıyla tartışılabilir. Ancak bir ekosistemdeki türler *arasında* bir sıralama yapmak insanbiçimciliğin en yavan halidir. Allison Jolly’nin gözlemediği gibi:

Hayvan hiyerarşileri kavramının değişken bir tarihi vardır. Tavukların ast-üst sistemini keşfeden Schjelderup-Ebbe, bulgularını evrende Tötonik bir despotizm olduğuna dair bir teori oluşturmaya kadar genişletti. Örneğin, bir taşı aşındıran su “hâkim”di... Schjelderup-Ebbe hayvanların kendi aralarında bir sıralama olmasına “hâkimiyet” adını verdi ve birçok araştırmacı “hah!” diyerek birçok omurgalı grubunda hâkimiyet hiyerarşileri olduğunu kabul etti.

Her ekosistemin aynı zamanda bir besin ağı olarak görülebileceğini kabul edersek, onu insanın en tepede olduğu çok katlı bir piramitten ziyade, mikroorganizmalar ve büyük memeliler gibi birbirinden oldukça farklı yaratıkları içinde barındıran döngüsel, ağ gibi örülmüş bir bitki-hayvan ilişkileri bütünü olarak düşünebiliriz. Bir kimsenin besin ağı şemalarını ilk görüşünde onu olağan biçimde şaşırtan nokta, ağa giriş noktasını fark etmenin olanaksızlığıdır. Ağa herhangi bir noktadan girilebilir ve ağ, görünür bir çıkış olmadan başlangıç noktasına dönebilir. Güneş ışığının sağladığı (ve radyasyon ile yayılan) enerji bir yana bırakılacak olursa, sistem görüldüğü kadarıyla kapalıdır. İster bir bakteri çeşidi ister geyik olsun her bir tür –bağlantılar ne kadar dolaylı da olsa- bir karşılıklı bağımlılık ağı içinde birbirine bağlıdır. Ağdaki bir yırtıcı –organizmaların “en aşağısı” onu sadece hasta etse de ya da ölümünden sonra onun tüketilmesine yardımcı olsa da- aynı zamanda bir avdır.

Yırtıcılık bir türü bir diğer türle bağlantılandıran tek bağ da değildir. Günümüzde ortak yaşamsal karşılıklılığın ekolojik istikrarı ve organik evrimi beslemede ne kadar önemli bir etken olduğunu ortaya koyan görkemli bir yazın mevcuttur. Bitkilerin ve hayvanların farkında olmadan (ister iki taraf için de yararlı olan biyokimyasal işlevlerin değişik tokuşuyla isterse etkileyici fiziksel destek örnekleriyle) sürekli olarak birbirlerine yardım etmeye uyarlanmaları, ekosistem istikrarının ve gelişiminin doğasına ilişkin tamamen yeni bir bakış açısının ortaya çıkmasına yol açtı.

Besin ağı ne kadar karmaşıklaşırsa, bir ya da birkaç türün eksilmesi halinde o kadar az istikrarsızlık gösterecektir. Dolayısıyla, sistemdeki türler arası çeşitliliğe ve karmaşıklığa bir bütün olarak muazzam önem verilmelidir. Geniş alanlarda yiyecek arayan hayvan popülasyonlarını denetleyen kurtlar imha edildiğinde ya da kurak ekosistemlerde kemirgen popülasyonlarını denetleyen çok sayıda sürüngen ortadan kaldırıldığında kutup ya da çöl gibi basit ekosistemlerde dikkat çekici çöküşler olacaktır. Buna karşılık, ılıman ve tropikal ekosistemleri yurt edinen canlıların muazzam çeşitliliği, büyük bozulmalara uğramadan etobur ya da otobur kayıplarını kaldırabilir.

Bitki-hayvan ilişkileri tanımlanırken, neden insana özgü toplumsal hiyerarşilerden ödünç alınan terimler bu kadar büyük bir ağırlık kazanıyor? Gerçekten ekosistemlerde bir “hayvanlar kralı” ve onun “aşağı kulları” var mı? Bazı böcekler diğerlerini “köleleştiriyor” mu? Bir tür başka bir türü “sömürüyor” mu?

Bu terimlerin ekolojide rastgele kullanılması geniş kapsamlı birçok konuyu gündeme getiriyor. Terimlerin toplumsal olarak belirlenmiş değerlerle yüklü oldukları kapsamlı bir tartışmayı gerektirmeyecek ka-

dar açık. Birçok kişi doğayı toplumun bir boyutu olarak ele alırken acınası bir saflık sergiliyor. Hırslayan bir hayvan ne “hırçın”dır ne de “yabani”, ne “uygunsuz davranıyor”dur ne de cezayı “hak ediyor”dur; çünkü belli bir uyarıcıya uygun bir şekilde tepki veriyordur. Doğal olgular hakkında bu tür insanbiçimci yargılara varmakla, doğanın bütünlüğünü reddediyoruz. Daha da kötüsü, doğal olgulara “anlaşılabilirlik” ya da “düzen” kazandırmak için hiyerarşik terimlerin yaygın kullanımınıdır. Bu yöntemin tek yaptığı şey, erkeklerin ve kadınların hâkimiyetini “doğal düzen”in içkin özelliği olarak doğrulayarak insana özgü toplumsal hiyerarşileri güçlendirmektir. Böylelikle insanın hâkimiyeti –gençlerin yaşlılara, kadınların erkeklere ve insanın insana tabi kılınışı ile birlikte- biyolojik açıdan değişmez bir özellik olarak genetik koda yazılır.

Hiyerarşik terimlerin doğadaki tüm farklılıkları tarif etmek üzere gelişigüzel kullanılışı tutarsızdır. Bir “kraliçe” arı, kraliçe olduğunu bilmez. Bir arı kovanının temel etkinliği üremedir. Kovadaki –fazlasıyla kötüye kullanılmış bir tabirle ifade etmek gerekirse- “işbölümü” hiçbir gerçek ekonomik işlevde bulunmayan büyük bir cinsel organa uygulandığında herhangi bir anlamdan yoksundur. Kovanın amacı daha fazla arı yaratmaktır. Hayvanların ve insanların kovandan elde ettikleri bal doğal bir ihsandır. Ekosistemde arılar, önemli hayvan gereksinimlerini karşılamaktan çok polen yayararak bitkilerin üreme gereksinimlerini karşılamaya uyumlanmışlardır. Arıkovanı ile toplum arasındaki analogi –ki bu, toplum teorisyenlerinin genellikle ondan uzak duramayacak kadar karşı konulamaz buldukları bir analogidir- doğaya dair görüşlerimizin ne ölçüde kendi kendine hizmet eden toplumsal çıkarlar tarafından biçimlendirilmiş olduğu hakkında çarpıcı bir fikir verir.

Sözde böcek hiyerarşilerini sözde hayvan hiyerarşilerini ele aldığımız gibi ele almak, daha da kötüsü, hayvan topluluklarının yerine getirdiği çok farklı işlevleri büyük ölçüde göz ardı etmek, abeslik noktasına kadar vardırılmış bir analogik akıl yürütmedir. Primatlar çok farklı nedenlerden dolayı birbirleriyle “hâkimiyet” ve “itaat” içerdiği izlenimi veren yollarla ilişki kurarlar. Ancak farklı biçimler göstermelerine ve her an bozulabilecek bir istikrara sahip olmalarına rağmen, terminolojik ve kavramsal olarak böcek “toplumları” ile aynı “hiyerarşik” başlık altına yerleştirilirler. Afrika savanalarındaki babunlar primat dünyasındaki en katı hiyerarşiye sahip sürüler olarak diğerlerinden ayrılır. Ancak bu katılık, orman habitatındaki “sıralama düzeni”ni incelediğimizde yok olur. Savanalarda bile “alfa” erkeklerin sürü içindeki ilişkileri “yönettikleri”, “denetledikleri” ya da “koordine ettikleri” kuşkuludur. İnsana özgü toplumsal bağlamda kullanıldığında her biri açıkça başka anlamlara sahip bu sözcüklerden herhangi birini seç-

mek için argümanlar sunulabilir. Bir dişinin kızışma döneminde olup olmamasına, doğal ortamda değişiklikler yaşanıp yaşanmamasına ya da “patriark”ın durum karşısında atıl olup olmamasına bağlı olarak görünüşte “patriarkal” olan primat “harem”leri cinsel açıdan genelevler kadar serbest olabilir.

Şunu belirtmek gerekir ki babunlar, savanadaki doğal ortamlarının görünüşte ilk insansuların doğal ortamlarına benzemesine karşın, maymundur. Babunlar insansuların evrim ağacından 20 milyon yıldan fazla bir süre önce ayrılmıştır. En yakın evrimsel kuzenlerimiz olan insansı maymunlar hiyerarşi hakkındaki bu önyargıları tamamen yerle bir etme eğilimindedir. Dört büyük insansı maymundan biri olan şebeklerin hiçbir “sıralama” sistemi yoktur. Birçok primatolog tarafından insana en çok benzeyen insansı maymun olarak kabul edilen şempanzeler, öyle değişken “tabakalaşma” biçimleri ve (araştırmacılar tarafından önemli ölçüde etkilenebilecek bir bölgenin ekolojisine bağlı olarak) öyle istikrarsız ortaklık tipleri oluştururlar ki hiyerarşi sözcüğü onların davranış özelliklerini anlamanın önünde bir engel haline gelir. Orangutanlarda hâkimiyet ve itaat ilişkileri denilebilecek şeyden çok az olduğu görülür. Dağ gorili, korkunç ününe karşın, yırtıcı tehditleri ve grup içi saldırganlık durumları dışında çok az “tabakalaşma” sergiler.

Tüm bu örnekler Elise Boulding’in, aşırı hiyerarşik ve patriarkal yazarların hayvan ile insan arasındaki benzerlikler konusunda kabul ettikleri “primat davranış modeli”nin “şebeği değil, babunu temel aldığı” yolundaki yakınmasını haklı çıkarmaya yarar. Boulding’in gözlemlerine göre şebek, babunun tersine, fiziksel olarak ve primat evrim haritası üzerinde biz insanlara daha yakındır. “Primat rol modeli seçimimizin kültürel olarak belirlendiği açıktır” şeklinde bir sonuca varır Boulding:

Babanın çocuk yetiştirmeye anne kadar katıldığı, her bireyin küçük aile grupları içerisinde yaşadığı ve bunun dışında kümeleşmelerin çok az gerçekleştiği, saldırgan olmayan, vejeteryen, yiyeceklerini paylaşan şebeklere benzemeyi kim ister? Her bireyin kimin başkan olduğunu bildiği ve anne bebeklere bakarken babanın avlanmaya ve balık tutmaya gittiği, büyük, birbirine sıkı sıkıya bağlı, dikkatli bir biçimde dışarıdaki babunlara karşı kapalı olan babunlara benzemek çok daha iyidir.

Aslında Boulding, savanada yaşayan primatlar hakkında çok şey söylüyor. Hâkimiyet terimi “kraliçe” arıları ve “alfa” babunları içine alacak kadar genişletilmiş olsa da, *münferit* hayvanların *özgül* baskılama eylemlerini tahakküm olarak adlandırmak güçtür. Eylemler kumrular meydana getirmez, olaylar da bir tarih oluşturmaz. Ve içgüdüsel dürtülere dayanan son derece yapılaşmış böcek davranış modelleri-

ri toplumsal addedilemeyecek kadar esneklikten yoksundur. Hiyerarşi Schjelderup-Ebbe'nin kullandığı gibi kozmik bir anlamda kullanılmadıkça, hâkimiyet ve itaat *kurumsallaşmış* ilişkiler –canlıların gerçek anlamda kurdukları ya da yarattıkları, ancak ne içgüdü ile amansızca sabit kılınmış ne de kendine has olan ilişkiler- olarak görülmelidir. Demek istiyorum ki bu ilişkiler belirli bir toplulukta hâkim görünen özel bireylerden ayrı olarak var olan, baskıcı ve ayrıcalıklı mertebelere ilişkin düpedüz *toplumsal* bir yapı; bireysel etkileşimlerin ya da doğuştan gelen davranış modellerinin ötesine geçen bir toplumsal mantığın yönlendirdiği bir hiyerarşi meydana getirmelidir.²⁴

“Kendi kendine varlığını sürdüren” bürokrasilerden söz ettiğimiz ve bu bürokrasileri kendilerini oluşturan bürokratları dikkate almadan incelediğimiz zaman, bu tür özelliklerin insan toplumunda var olduğu yeteri kadar ortadadır. Ancak insan dışı primatlara döndüğümüzde, insanların genelde hiyerarşi, statü ve tahakküm olarak kabul ettikleri şeyler tamamen kendine has tekil hayvan davranışçılığıdır. Jane van Lawick-Goodall'ın “alfa” şempanzesi Mike, “statü”sünü, iki adet boş gaz tenekesine gürültüyle vururken bir grup erkek şempanzeye neşyle emir vererek kazanmış. Anlatısının bir noktasında, van Lawick-Goodall, gaz tenekeleri olmadan Mike'ın bir “alfa” erkek olup olamayacağını soruyor ve bu soruya, hayvanların “insan yapımı nesnelere kullanmaları muhtemelen üstün bir zekânın işaretidir” şeklinde bir cevap veriyor. Bir “alfa” erkeğin ortaya çıkmasına saldırganlık, inatçılık ya da kibirlilikten ziyade zekâdaki bu tür belli belirsiz farklılıkların yol açtığı

24 Burada *topluluk* ile *toplum* sözcükleri arasında ayırım yapılmalıdır. Hayvanlar ve hatta bitkiler kuşkusuz topluluklar oluştururlar; hayvanlar, bitkiler ve ekosistemlerin biyotik olmayan alt tabakaları, tür içi düzeyden türler arası düzeye uzanan bir ilişkiler ağı olarak düşünülmediğinde, ekosistemler anlamsız olacaktır. Nitekim yaşam formları, birbirleriyle etkileşimlerinde, şu ya da bu şekilde birbirlerine bağımlı olmaları anlamında “komünal” davranırlar. Bazı türler –özellikle de primatlar- arasında, bu karşılıklı bağımlılık ilişkileri ağı o kadar sıkı olabilir ki bu ilişkiler ağı bir toplum ya da –en azından- gelişmemiş bir toplumsallık biçimi meydana getirmeye yaklaşır. Ancak bir toplum, doğada ne kadar derin kök salmış olursa olsun, yine de topluluktan *fazlasıdır*. İnsan toplumlarını eşsiz topluluklar yapan şey, yaşamın maddi olanaklarını devam ettirmede açıkça belirlenmiş sorumluluk, birliktelik ve kişisel ilişki biçimleri çerçevesinde genellikle son derece katı bir şekilde yapılanmış, *kurumsallaşmış* topluluklar olmalarıdır. Tüm toplumlar zorunlu olarak topluluk oldukları halde, birçok topluluk toplum değildir. Hayvan topluluklarında olgunlaşmamış toplumsal öğeler bulunabilir, ancak yalnızca insanlar toplum –yani, kurumsallaşmış topluluklar- meydana getirir. Hayvan ve bitki toplulukları ile insan toplumları arasında bu ayırımın yapılmaması önemli ideolojik zararlara yol açmıştır. Böylelikle, hayvan toplulukları içerisindeki yırtıcılık yanıtıcı bir şekilde savaşla; hayvanlar arasındaki bireysel bağlar hiyerarşi ve tahakkümle; hatta hayvanların besin toplayıcılığı ile metabolizması emek ve ekonomiyle özdeşleştirildi. Özdeşleştirme yapılan tüm bu kavramlar tam anlamıyla *toplumsal* olgulardır. Bu görüşlerim toplum kavramını topluluk kavramının karşısına koymaya değil, bu iki kavram arasındaki –insan toplumunun hayvan ve bitki topluluklarının düzeyinin ötesine geçecek şekilde gelişmesi ile ortaya çıkan- farklılıklara işaret etmeye yöneliktir.

açmadığı sorusu, hayvan davranışları biliminin (etoloji) sahip olduğunu iddia ettiği bilimsel nesnellikten çok, tarihsel olarak şartlanmış insan değerlerinin bir primat grubuna sinsice yansıtılmasının göstergesidir.

Birçok hayvanın görünüşte hiyerarşik özellikleri, insan toplumlarında ve kurumlarında gördüğümüz türden örgütlü tabakalaşmadan çok bir zincirin halkalarındaki çeşitliliğe benzer. Hatta Kuzeybatı Kızılderililerinin sözde sınıflı toplumları bile, göreceğimiz üzere, ilk Avrupa kökenli Amerikalı istilacıların büyük bir saflıkla kendi toplumsal dünyalarından Kızılderililere yansıttıkları tabakalar arasındaki sınıf benzeri bağlantılardan ziyade, bireyler arasındaki zincir benzeri bağlantılardır. Nasıl ki eylemler kurumları, olaylar tarihi oluşturmuyorsa, bireysel davranış özellikleri de tabakaları ya da sınıfları oluşturmaz. Toplumsal tabakalar daha katı malzemelerden oluşur. Kendilerine varlık kazandıran kişiliklerden ayrı, kendilerine özgü bir yaşamları vardır.

Ekoloji etoloji ile sosyobiyojiiyi insan toplumunun doğaya aldatıcı bir şekilde yansıtılması işine dönüştüren analogik akıl yürütmeden nasıl kaçınabilir? Doğadaki *ve* toplumdaki çeşitlilik içinde birlik, doğal kendiliğindenlik ve hiyerarşik olmayan ilişkiler için ortak bir anlam sağlayacak terimler var mıdır? Doğal ekolojide ortaya çıkan birçok ilkeyi göz önüne alınca, neden burada duralım? Yırtıcılık ve saldırganlık gibi başka –ahlâki açıdan daha az kabul edilebilir olabilecek- ekolojik kavramları neden topluma getirmemeli?

Aslında bu soruların neredeyse tamamı, kent sosyolojisini konu edinen Chicago Okulunun, hevesle, neredeyse bilinen her doğal ekoloji kavramını şehrin gelişimine ve “fizyoloji”sine uygulamaya çalıştığı yüzyılın ilk kısmında toplumsal teorinin başlıca konusu haline gelmişti. Bu yeni bilimin tutkunları olan Robert Park, Ernest Burgess ve Rodrick McKenzie iki kuşak boyunca Amerikan kent sosyolojisine hâkim olacak bir etkililik ve ilham ile tamamen biyolojik bir modeli Chicago çalışmalarına uyguladılar. Öğretileri ekolojik silsile, mekânsal dağılım, bölgesel dağılım, anabolik-katabolik dengeler ve hatta –eğer kurucularının liberal eğilimleri olmasaydı, okulu kolaylıkla toplumsal Darwinizm’in sinsî bir biçimine sürükleyebilecek- rekabet ve doğal seçim kavramlarını içeriyordu.

Hayranlık uyandırıcı ampirik sonuçlarına karşın, Chicago Okulu metaforik indirgemeciliğe saplanıp kalacaktı. Kategoriler rastgele uyguladıkları için anlamlılıklarını yitirmeye başlamışlardı. Park bazı uzmanlaşmış belediye hizmetlerinin ortaya çıkışını “diğer bitki türleri”nin “kayın ya da çam ormanı”nda doruk noktasına ulaşan “zincirleme hâkimiyet”i (successional dominance) ile karşılaştırdığında analogi açıkça zorlanmış

ve saçma bir şekilde çarpıtılmıştı. Etnik, kültürel, mesleki ve ekonomik grupları “bitki istilaları” ile karşılaştırması bir teorik ayırım yapma eksikliğini ortaya koyuyordu. Bu eksiklik nedeniyle insana özgü toplumsal özellikler bitkilere özgü ekolojik özelliklere indirgeniyordu. Park’ta ve arkadaşlarında eksik olan şey, doğal ve toplumsal olguları bir gelişim sürekliliği içinde hem birleştiren hem de ayıran safhaları belirlemeye yönelik felsefi donanımdı. Böylelikle, salt yüzeysel benzerlik tam özdeşlik haline geldi ve bunun talihsiz sonucu olarak toplumsal ekoloji sürekli olarak doğal ekolojeye indirgendi. Ekolojik kategorilerin anlamlı bir şekilde seçilmesini sağlamak için kullanılabilecek olan doğanın toplumsala doğru zengin bir şekilde dolayımlanmış evrimi okulun teorik donanımının bir parçası değildi.

Ne zaman insana özgü toplumsal ilişkilerin bitki-hayvan ilişkilerinin ötesine geçiş biçimini göz ardı etsek, görüşlerimiz iki hatalı yöne sapıyor. Ya doğalı toplumsaldan kesin bir şekilde ayıran zalim bir ikiciliğe boyun eğiyoruz ya da birini diğerinin içinde eriten yavan bir indirgemeciliğe düşüyoruz. Her iki durumda da ilgili konuları gerçekten mantık çerçevesinde düşünmeyi bırakıyoruz. Son derece karmaşık bir sorun için, yani “dilsiz” biyolojik doğanın giderek bilinçli insan doğası haline geldiği safhaları çözümüme ihtiyacı için, en az rahatsız edici “çözüm”e sıkı sıkı sarılmaktan başka hiçbir şey yapmıyoruz.

Doğadaki çeşitlilik içinde birliği, toplumdaki çeşitlilik içinde birlik için anlamlı bir ekolojik metafordan daha fazlası kılan şey, onun altında yatan felsefi bütünlük kavramıdır. Bütünlük ile, henüz gelişmemiş bir potansiyelde gizli olan farklı gerçekleşme düzeylerini, tikellikler zenginliğinin açılıp serpilmesini kastediyorum. Bu potansiyel yeni ekilmiş bir tohum, yeni doğmuş bir bebek, yeni doğmuş bir topluluk ya da yeni doğmuş bir toplum olabilir. Hegel ünlü pasajında insan bilgisinin “serpilmesi”ni biyolojik terimlerle neredeyse tam bir uygunluk içinde betimler:

Tomurcuk birden açılıveren çiçekte kaybolur, tomurcuğun çiçek tarafından yalanlandığı söylenebilir; benzer şekilde, meyve ortaya çıktığında, çiçek bitkinin sahte bir tezahürü olarak görünür ve meyve onun aslı olarak belirir. Bu biçimler yalnızca birbirlerinden farklı olmakla kalmaz, birbirleriyle bağdaşmayacak şekilde birbirlerinin yerini alır. Ancak aynı zamanda akışkan doğaları onları, birbirleriyle çatışmadıkları, her birinin diğeri kadar gerekli olduğu organik bir birliğin safhaları haline getirir ve bu karşılıklı gereklilik tek başına bütünün yaşamını oluşturur.

Bu olağanüstü pasajı ele aldım, çünkü Hegel bunları yalnızca mecazi anlamda söylemez. Hegel’in biyolojiden verdiği örnek ve işlediği toplum-

sal konu, *daha geniş* bir sürecin benzer yönleri olarak söz konusu örnek ve konunun her ikisini de aşacak şekilde birleşir. Canlı olmayandan ayırt edilen yaşam, kendisinin, en olgunlaşmamış öz-örgütlenme biçimlerinin mantığından içkin olarak ürettiği tüm özellikleri içinde gizli olarak barındıran inorganikten türer. Aynı şekilde biyolojiden ayırt edilen toplum biyolojiden, hayvanlıktan ayırt edilen insanlık hayvanlıktan ve insanlıktan ayırt edilen bireysellik de insanlıktan türer. Hegel'in ünlü deyişi "Doğru bütündür"ü "bütün Doğrudur" şeklinde söylemek haince bir manipülasyon olmaz. Sözcüklerin bu ters çevrilişi, doğrunun bir *sürecin* gelişimi boyunca kendi kendini tamamlamasında, sürecin gizli tikelliklerinin tamlıkları ya da bütünlükleri içinde çiçek açmasında yattığı anlamında ele alınabilir; tıpkı bir çocuğun potansiyellerinin yetişkinliğin alanına giren deneyim zenginliğinde ve fiziksel büyümede ifadesini bulması gibi.

Bitkiler, hayvanlar ve insanlar arasında ya da bitki-hayvan ekosistemleri ile insan toplulukları arasında yapılan doğrudan karşılaştırmalara kendimizi kaptırmamalıyız. Bunların hiçbiri bir diğere tam olarak benzemez. Bu eşitlemeyi yapacak kadar kaygısız olsaydık, görüşlerimiz gerileyerek Park, Burgess ve MacKenzie'nin –günümüz sosyobiologlarından söz etmiyorum bile- görüşlerine yaklaşırdı. Bitki-hayvan topluluklarının insan topluluklarıyla ekolojik olarak birleştiğini görmek için farklılaşmanın ayrıntılarına değil; *farklılaşmanın mantığına* bakmalıyız. Bütünlük aslında tam olma halidir. Bütünün dinamik istikrarı, tıpkı doyum noktasındaki ekosistemlerdeki gibi insan topluluklarındaki görünür bir tamlık düzeyinden gelir. Özgüllüklerinde ve niteliksel ayrımlarında ne kadar farklı olurlarsa olsunlar bu bütünlük ve tamlık tarzlarını birleştiren, gelişimin mantığıdır. Doyum noktasındaki bir orman, belirli bir toplumsal biçimin bütün ve tam olmasını sağlayan aynı birleştirici sürecin –aynı *diyalektiğin*- bir sonucu olarak bütün ve tamdır.

Bütünlük ve tamlık, olgulara içkin bulunan bir diyalektiğin sonucu olarak görüldüğünde, bu olguların biricikliğini, yerçekimi ilkesinin kendi "yasaına" tabi olan nesnelere biricikliğini ihlal etmesinden daha fazla ihlal etmiş olmayız. Bu anlamda, tamamlanmış bir topluluğun bir ürünü olan tamamlanmış insan ideali, tamamlanmış doğal çevrenin bir ürünü olan istikrarlı bir doğa idealinin meşru mirasçısıdır. Marks, insanlığın kimliğini ve kendini keşfetmesini, insanlığın üretken bir şekilde doğa ile etkileşimine dayandırmaya çalıştı. Ancak eklemek isterim ki yalnızca insanlık doğal dünyaya damgasını vurup onu dönüştürmez; doğa da insan dünyasına damgasını vurur ve onu dönüştürür. Hiyerarşinin dilini kendisine karşı kullanırsak: Yalnız biz doğayı "evcilleştirmeyiz", doğa da bizi "evcilleştirir".

Cümlelerin bu şekilde yer değiştirmesi metafordan daha fazlası olarak düşünülmelidir. Bütünlük kavramını soyut bir diyalektik ilkeye dönüştürüp sulandırdığım düşünülmesin diye, doğal ekosistemlerin ve insan topluluklarının birbiriyle son derece varoluşsal biçimlerde etkileştiklerini belirtmek isterim. Hayvan doğamız toplumsal doğamızdan hiçbir zaman kendimizi dışımızdaki ve içimizdeki organik dünyadan ayırabileceğimiz kadar uzak değildir. Embriyonik gelişimimizden katmanlı beynimize kadar, kendi doğal evrimimizi kısmen özetleriz. Primat atalarımızdan stereoskopik görüşümüzde, zekâ keskinliğimizde ve kavrayıcı parmaklarımızda onların fiziksel mirasını göz ardı edebilecek kadar uzak değiliz. Toplum nasıl aşamalı olarak doğayı terk edip kendi kendine ulaşmışsa, aynı şekilde biz de bireyler olarak topluma aşamalı olarak ulaşırız.

Bu süreklilikler kuşkusuz yeterince açıktır. Genellikle daha az açık olan, doğanın kendisinin *toplumsal* farklılıkların ortaya çıkışı için ne derecede bir olanaklar alanı olduğudur. Teknoloji, emek, dil ve akıl kadar doğa da toplumun, yalnız doğuşu için değil, *gelişimi* için de bir önkoşuldur. Ve doğa yalnızca William Petty'nin kullandığı anlamda –emek zenginliğin “babası” ise, doğa da “annesidir” anlamında– bir önkoşul değildir. Marks'ın çok sevdiği bu formül, doğaya patriarkal bir kavram olan dişi “edilgenlik” kavramını yakıştırarak onu küçümser. Doğa ile toplum arasındaki benzerlik kabul etmek istediğimizden daha etkindir. Doğanın çok özgün biçimleri –çok özgün *ekosistemler*– toplumun çok özgün biçimlerinin temelini oluşturur. Üzerinde çok kavga verilmiş bir terimi kullanma riskini göze alarak diyebilirim ki doğal gelişimin, “edilgen doğa”yı –insan emeğinin “obje”sini–, “etkin doğa”ya, insan emeğinin yaratıcısına dönüştürecek bir “tarihsel materyalizm” yazılabilirdi. Emeğin doğa ile birlikte “işlemesi” her iki tarafı da etkiler. Böylece doğa insanlık *ile* etkileşerek doğal ve toplumsal dünyalardaki ortak potansiyellerinin gerçekleşmesini sağlar.

İçinde “baba” ve “anne” gibi terimlerin uygunsuz kaldığı bu tür bir etkileşim çok somut bir şekilde ifade edilebilir. Çeşitli insan topluluklarının çerçevelerini oluşturan biyobölgelere son zamanlarda yapılan vurgu, teknolojiyi ve çalışma tarzlarını belirli ekolojik alanların ihtiyaçlarına ve olanaklarına uygun olarak yeniden uyarlamayı güçlü bir şekilde göstermektedir. Biyobölgesel ihtiyaçlar ve olanaklar, insanlığın doğa üzerindeki egemenlik iddiası ile doğanın ihtiyaçlarından bağımsız olma iddiasını ağır bir yük altına sokmaktadır. Kendi seçtiği koşullar altında olmamakla birlikte “tarihi insanın yaptığı” (Marks) doğruysa, kendi seçtiği koşullar altında olmamakla birlikte toplumu tarihin yaptığı da doğrudur. Marks'ın ünlü formülü ile yapılan bu sözcük oyununda gizli olan boyut, toplumsal tarihin oluşturul-

masına dâhil olan doğal tarihtir –ancak doğal tarih bu edime; karmaşık ve dinamik ekosistemler biçiminde giderek daha da karmaşıklaşan bir gelişim gösteren etkin, somut ve varoluşsal bir doğa olarak katılır. Ekosistemlerimiz de birbirlerine son derece dinamik ve karmaşık biyobölgelerle bağlıdır. Toplumsal gelişimin bu gizli boyutunun ne kadar somut olduğu –ve insanlığın egemenlik iddialarınının bu boyut karşısında ne kadar saygıyla eğilmesi gerektiği- toplum için üretken ve bir biyobölgeye uygun olan alternatif bir teknoloji tasarlama ihtiyacımız nedeniyle ancak son zamanlarda açıklık kazandı. O halde bütünlük kavramımız, sosyologların aç gözlerine sunabileceğimiz tamamlanmış bir doğal ve toplumsal ilişkiler kanavicesi değildir. Çocukluğun gençliğe ve gençliğin yetişkinliğe dönüşmesi gibi daima etkin ve değişken, bereketli bir doğal tarihtir.

Doğaya bir tarih duygusu getirme ihtiyacı, topluma bir tarih duygusu getirme ihtiyacı kadar zorlayıcıdır. Bir ekosistem asla bitkilerin ve hayvanların şans eseri oluşan rastgele toplulukları değildir. Kendi içinde bir potansiyel, yön, anlam ve kendini gerçekleştirme barındırır. Bir ekosistemi verili olarak görmek (ki bu bilimciliğin teorik olarak tarafsız olan gözlemciye aşladığı kötü bir alışkanlıktır), bir insan topluluğunu verili olarak görmek kadar tarih dışı ve yüzeysel bir tutumdur. Bunların her ikisi de iç ilişkilerine ve gelişim doğrultularına anlaşılabilirlik ve düzen kazandıran bir tarihe sahiptir.

Geleneksel akrabalık yapılarının ve cinsiyete dayalı işbölümünün açıkça gösterdiği gibi, insanlık tarihi ilk başlangıcında toplumsal olmasının yanı sıra, büyük ölçüde doğal bir tarihtir. Doğal tarihin –Sartre'nin münasebetsiz ifadesiyle- insanlığa yapışan ve onun akılcı gelişimini engelleyen bir “balçık” olup olmadığı daha ileride tartışılacak. Şimdilik, bir olgu açıklığa kavuşturulmalı: İnsan tarihi asla doğa ile ilişkisini kesemez ya da kendini ondan ayıramaz. Göreceğimiz gibi doğayı ister bir “balçık” olarak, isterse bereketli bir “anne” olarak adlandırma eğiliminde olalım, insan tarihi her zaman doğanın içine gömülü olacaktır. İnsan dehasının en çaba gerektiren sınavı, ne *tür* bir doğanın gelişimini teşvik edeceğimiz konusundadır: Son derece organik ve karmaşık bir doğa mı, yoksa inorganik ve feci halde basitleştirilmiş bir doğa mı?

İnsanlığın doğaya bağlılığı yalnızca derin olmakla kalmaz, aynı zamanda en gelişmiş teorisyenlerin bile öngörebileceğinden gitgide daha incelikli biçimler alır. Bu bağlılığa dair bilgimiz hâlâ “tarih öncesi” aşamasındadır. Ernst Bloch'a göre doğa ile toplum arasındaki tüm farklılıklar bir yana bırakılacak olursa, doğa ile yalnız ortak bir tarihi değil, ortak bir kaderi de paylaşıyoruz.

Nihai tezahüründeki tarih gibi, nihai tezahüründeki doğa da geleceğin ufkunda yatar. Ne ölçüde dışsal bir teknik yerine ortak bir tekniğe [*Allianztechnik*] –doğanın eş-üretkenliği [*Mitproduktivitat*] ile aracı olduğu bir tekniğe-ulaşılabilirse, dondurulmuş bir doğanın dondurulmuş güçlerinin yeniden özgürleştirilebileceğinden o ölçüde emin olabiliriz. Doğa geçmişe emanet edilecek bir şey değildir. Aksine, henüz temizlenmemiş bir inşaat alanı, kendisi de henüz uygun biçimde var olmayan insan evi için uygun biçime ulaşmamış olan yapı araçlarıdır. Sorun yüklü doğal öznelğin bu evin inşasının parçası olma yeteneği, somut terimlerle ifade edilen insana özgü ütöpik fantezinin nesnel ütöpik karşılığıdır. Bu nedenle, insan evinin yalnızca tarihte ve insan etkinliğinin zemininde durmadığı kesindir; o her şeyden önce dolayimli bir doğal öznelğin zemininde, doğanın inşaat alanında durur. Doğanın (tarihte her zaman var olan ve her daim insanlık tarihini çevreleyen doğanın) insanın egemenlik alanının [*regnum hominis*] mekânına dönüştüğü durumdan ziyade yabancılaştırılmamış dolayimli bir mal olarak [*und sie unentfremdet aufgeht, als vermitteltes Gut*] [uygun insan evi için] uygun bir mekâna dönüştüğü durumda doğanın kavramsal sınırı [*Grenzbegriff*] insanlık tarihinin başlangıcıdır.

Bloch'un doğayla etkileşimde insan egemenliğine yaptığı vurguya ve bu etkileşimin organik doğasına ilişkin o dâhice kavrayışa sızan yapısal anlatım biçimine karşı çıkılabilir. *Das Prinzip Hoffnung (Umut İlkesi)* 1940'ların başında savaşın hâkim olduğu hasin bir dönemde yazıldı –ki o dönemde bu türden bir kavramsal çerçeve zamanın doğalcılık karşıtı, hatta militarist ruhuna tamamen yabancıydı. Bloch'un kavrayışı, bizim “popüler” ekolojik terminoloji ve onun endişe verici mistisizmi kokan sonradan anlama çabamızı fakirleştirmektedir. Her şekilde, doğa ile toplum arasındaki farklılıklar hakkında yeteri kadar yazıldı. Bugün, Bloch ile birlikte vurgumuzu doğa ile toplumun ortaklıklarına kaydırmamız daha değerli olacaktır. Ancak bunu yaparken, doğadan topluma, sanki bu ikisi zengin gelişim safhaları tarafından birbirleriyle ilişkilendirilmemişler gibi, akılsız atlayışlar yapmayacak kadar ihtiyatlı olmalıyız.

Kendiliğindenlik toplumsal ekolojiye, doğal ekolojiye girdiği şekilde, bir çeşitlilik ve karmaşıklık işlevi olarak girer. Ekosistemler, Ernst Bloch'un *regnum hominis* dediği şeye ya da en azından insanlığın doğa üzerindeki egemenlik iddiasına tamamen teslim edilemeyecek kadar çok çeşitlidir. Ancak bunun, toplumsal karmaşıklık ve tarihin insanlık üzerindeki egemenlik iddiası için daha az doğru olup olmadığını haklı olarak

sorabiliriz. Kerameti kendinden menkul bilimciler ya da toplum “muhafızları” (normalde kendi kendine hizmet eden görüşleri bir yana bırakılacak olursa), toplumsal gelişimi oluşturan karmaşık etkenleri, onları denetlemeye cüret edecek kadar biliyorlar mı? “İnsan evi için uygun biçim” keşfedildikten ve varlığa getirildikten sonra bile onların tarafsız hizmet vereceğinden nasıl emin olabiliriz ki? Tarih liderlerin, partilerin, hiziplerin, “muhafız”ların ve “öncü”lerin yanlış hesaplama hikâyeleri ile dolu. Doğa “kör” ise, toplum da kendini –ister sosyal bilim, ister toplumsal teori, ister sistemler analizi, isterse de toplumsal ekoloji açısından olsun- tamamen bildiğini varsaydığında eşit derecede “kör”dür. Nitekim İskender’den Lenin’e kadar “dünya önderleri” insanlığa her zaman iyi hizmet etmediler. Sıradan insanların kibri doğal çevreye ne ölçüde yıkıcı bir zarar verdiyse, bu liderler de toplumsal çevreye aynı ölçüde yıkıcı bir zarar veren inatçı bir kibir sergilediler.

Büyük tarihsel geçiş dönemleri, yükselen toplumsal değişim selinin kendi seviyesini kendiliğinden bulmasına izin verilmesi gerektiğini gösterir. Öncü örgütlenmeler dönemin insanların ve koşullarının maddi, ideolojik ya da ahlâki olarak sürdüremeyecekleri değişimleri zorla kabul ettirmeye çalıştıklarında, sürekli olarak felaketlere yol açtılar. Zorunlu toplumsal değişimler, eğitilmiş ve bilgili bir halk bilinciyle beslenmedikleri yerlerde terör yoluyla uygulandı –ve bu hareketlerin ta kendileri en değer verdikleri insancıl ve özgürlükçü ideallere amansızca saldırıp onları yok etti. Yüzyılımız insanlığın geleceğini tamamen bulutlarla kaplayan bir olayın gölgesi altında kapanıyor: Rus Devrimi ve onu takip eden korkutucu durum. Zoraki olmayan ve halk hareketiyle kolaylıkla ulaşılan devrimin nerede sona erdiği ve Lenin’in Ekim 1917 *coup d’etat*’ının hangi noktada onun yerini aldığı kolaylıkla belirlenip tarihlenebilir. Ancak muhaliflerin moral bozukluğu ve ahmaklığıyla cesaretlenen çekirdek kadronun tam da “başarı” adına başarıyı nasıl başarısızlığa dönüştürdüğünün açıklanması daha zordur. Kendi doğal popüler ivmesine bırakılsa ve kendi kaderini tayin etmesine izin verilseddi –muhtemelen ülke dışında daha ileri toplumsal gelişmeleri teşvik edecek kazanımlarla birlikte- hareketin hedefine ulaşıp duracağı, zamanın bize verdiği geçmişi sonradan anlama yetisi ile varılabilecek en güvenli yargıdır belki de. Toplumsal değişim, özellikle toplumsal devrim, en kötü düşmanlarını iradeleri doğal halk hareketlerinin yerini alan liderlerde bulur. Toplumsal evrimde kibrin yer alması, aynı nedenlerden dolayı doğal evrimde kibrin yer alması kadar tehlikelidir. Her iki durumda da bir durumun karmaşıklığı, zamanın ve mekânın sınırlamaları ve genellikle sadece öngörü olarak *görünen* şeye sızan önyargılar gerçekliğe tüm ideolojik peşin hüküm ve ihtiyaçlardan daha sadık olan binlerce ayrıntıyı gizler.

Toplumsal dünyada insanın kendiliğindenliğini canlandırması gereken irade, anlayış ve bilginin büyük önemini yadsımak istemiyorum. Buna karşın doğada kendiliğindenlik daha kısıtlayıcı koşullar altında işler. Doğal bir ekosistem doyum noktasını, verili olanaklar düzeyi içerisinde erişebileceği en yüksek istikrar seviyesinde bulur. Kuşkusuz bunun edilgen bir süreç olmadığını biliyoruz. Ancak bir ekosistem ulaşabileceği düzey ve istikrarın ve sergilediği görünür çabanın ötesinde hiçbir motivasyon ve seçim ortaya koymaz. Potansiyelleri ve Aristoteles'in onun "entelekya"sı dediği şey dikkate alındığında, bir arı kovanının işlevinin arı üretmek olması gibi bir ekosistemin istikrarı da kendi içinde bir amaçtır. Doyum noktasındaki bir ekosistem kendisini oluşturan karşılıklı ilişkileri bir süre için duraklatır. Buna karşılık toplumsal alan, nesnel özgürlük olanağını ve istikrarın önemli bir işlevi olarak öz bilinçliliği ortaya koyar. İnsan topluluğu, hangi seviyede duraklarsa duraklasın, engellenmemiş irade ve öz bilince ya da *özgürlük* dediğimiz şeye –bunun yeni bir başlangıç için çıkış noktası oluşturan tamamlanmış bir durum anlamına geldiğini de eklemeliyim- ulaşana kadar eksik kalır. İnsan özgürlüğünün, daima içine gömülü kaldığı doğal ekosistemin istikrarına ne kadar bağlı olduğu, salt hayatta kalmanın ötesine geçen daha geniş bir felsefi anlamda bu özgürlüğün ne demek olduğu ve onun tüm yaşam dünyasıyla ortak tarihinden ve kendi toplumsal tarihinden hangi standartları geliştirdiği bu kitabın geri kalan kısmının konularıdır.

Bu son derece karmaşık düşünceler bağlamı içinde doğal ekosistemlerin hiyerarşik olmayan karakterini topluma aktarmaya çalışmalıyız. Toplumsal ekolojiyi bu kadar önemli kılan, doğa ve toplumda hiyerarşi lehine herhangi bir dava sunmamasıdır. Toplumsal ekoloji, hiyerarşinin *her iki* alanda da istikrar sağlayıcı ya da düzen sağlayıcı bir ilke olarak işlev gördüğü iddiasına kesinlikle karşı çıkar. Düzenin hiyerarşi ile ilişkisi tam anlamıyla kesilir. Ve bu ilişki – sosyolojinin, sosyobiyojolojiye karşı iyi niyetle muhalefet ederken adet haline getirdiği gibi– doğanın toplum ile ilişkisini koparmadan kesilir. Sosyologların aksine biz, toplumsal dünyayı doğadan, doğayı kademeli olarak toplumun içine getiren sürekliliği yok etmek zorunda kalmamıza yol açacak kadar bağımsız kılmak zorunda değiliz. Kısacası, bir yanda sosyobiyojinin bizi yavan bir şekilde doğaya bağlayan mantıksız öğretilerini, öte yanda ise sosyolojinin bizi doğadan kesin bir şekilde ayıran saf öğretilerini kabul etmek zorunda değiliz. Hiyerarşi günümüz toplumunda var olsa da –doğa için anlamı ve gerçekliği olmamasından bağımsız olarak- devam etmek zorunda değildir. Ancak hiyerarşiye karşı bu dava onun toplumsal bir olgu olarak biricikliğine bağlı değildir. Hiye-

rarşi bugün toplumsal yaşamın varlığını tehdit ettiği için toplumsal bir olgu olarak *kalmamalıdır*. Bugün hiyerarşi organik doğanın bütünlüğünü tehdit ettiği için, “dilsiz” ve “kör” doğanın haşın hükmü hesaba katıldığına, bunu yapmaya devam edemeyecektir.

Hiyerarşik olmayan doğa ile aramızdaki süreklilik, hiyerarşik olmayan bir toplumun bir ekosistemden daha az tesadüfi olmadığını düşündürüyor. Özgürlüğün kısıtlamanın olmamasından daha fazlasını ifade ettiği ve salt çoğulculuğa ve kurumsal heterojenliğe ilişkin Anglo-Amerikan geleneğinin toplumsal bir ekosistemden çok daha azını ortaya çıkardığı türünden görüşler ileri sürüldü ve etkili oldu. Aslında toplumsal özgürlüğün doruk noktası olarak demokrasi, doğal özelliklerini yeterli ölçüde kaybederek, R. Barber’ın vurguladığı gibi:

Katılımın yerini giderek temsilin almasına yol verdi. Tam anlamıyla *demosun*, *pleblerin*, halkın kendisinin yönetimi anlamına gelen klasik demokrasi, günümüzde genellikle halk tarafından (temsil aygıtı aracılığıyla) yetkilendirilen seçkinler saltanatını ifade eder görünüyor. Rakip seçkinler, egemenliği kendisini yönetecek tiranın seçilmesine katılmak gibi acınası bir hakka indirgenmiş olan bir halkın desteğine sahip olmak için birbirleriyle yarışıyor.

Belki daha da önemlisi, siyasi tutarlılığın yerine kaosu yerleştiren bir heterojenlik –daha doğrusu, kurumsal olandan kişisel olana dek uzanan bir atomizasyon- tarafından kamusal alan ve siyasi topluluk (body politic) kavramlarının maddi varlıklarının tamamen yok edilmesidir. Kamu ahlâkının yerini kişisel hakların alması, yalnızca bir zamanlar kamu kavramına varlık kazandırmış olan birleştirici etik ilkenin değil, hak kavramına özünü veren bireyliğin de yok edilmesine yol vermiştir.

Sıkça sorulan geniş kapsamlı bir sorunun daha yanıtlanması gerekiyor: Doğa ne ölçüde meşru olarak başvurabileceğimiz kendine özgü bir gerçekliğe sahiptir? Doğanın gerçekten var olduğunu kabul edersek, doğal dünya hakkında tamamen toplumsal olmayan ya da daha kısıtlayıcı bir şekilde kendi öznelliğimizin bir ürünü olmayan ne kadar şey biliyoruz? Doğanın insani olmayan ya da –daha genel bir şekilde- toplumsal olmayan her şey olduğu düşüncesi salt akılcı söylemden daha fazlasına dayanır. Bu düşünce bütün bir bilgi teorisinin –nesnelliği ve öznelliği keskin bir şekilde iki kola ayıran bir epistemolojinin- kalbinde yatmaktadır. Rönesans’tan bu yana, bilginin kendi doğaüstü sınırlamaları ve iç görüşüyle sınırlanmış bir aklın içinde kilitli kaldığı düşüncesi, doğa olarak adlandırılabilir tutarlı bir kümelenmenin varlığı hakkındaki tüm kuşkularımızın temeli olmuştur.

Epistemolojinin bilginin geçerliliğini biçimsel ve soyut bir soruşturma olarak belirleme iddiasına tarihin bilgiyi yalnızca biçimsel ve soyut anlamda bilme olarak değil, bir yaratılış sorunu olarak da ele alma iddiası tarafından karşı çıkıldı. Bu tarihsel bakış açısına göre, zihinsel süreçler kendilerine ait bir yaşam sürmez. Bu süreçlerin görünüşte bağımsız olarak dünyayı inşa etmeleri, kendilerinin dünya –hem toplumsal hem de doğal bir anlamda son derece tarihsel olan bir dünya- *tarafından* inşa edilme biçiminden ayrılmaz. Doğanın bizim bilmediğimiz şeyleri *bilmediğini* kastetmiyorum. Bizim doğanın “farkındalığı” olduğumuzu, doğanın akla, zihne ve kendi üzerinde düşünme yeteneğine doğru evriminin cisimleşmesi olduğumuzu söylemek istiyorum.²⁵

Kartezyen, Lockeci ve Kantçı epistemolojinin soyut dünyasında, bu önermenin kanıtlanması güçtür. Rönesans ve Rönesans sonrası epistemolojisi tarihsellik duygusundan yoksundur. Zihnin geçmişine dönüp baksa bile, bunu o kadar toplumsal bir bağlam içinde ve aklın biyolojik oluşumundan o kadar uzak tarihsel düzeylerde yapar ki doğayla hiçbir zaman temas kuramaz. Bu epistemolojinin “modernlik” iddiası, Eski Yunan düşüncesinin doğa ile akıl arasında oluşturmaya çalıştığı ara bağın sistematik olarak çözülmesinden ibarettir. Bu ara bağın yerini zihin ile dış dünya arasında hiçbir şekilde kapatılmayan bir ikicilik aldı. Bu ikicilik Descartes’te ruh ile beden arasında, Locke’de algılayan duyular ile algılanan dünya arasında, Kant’ta ise akıl ile dış gerçeklik arasındadır. Böylelikle doğanın farkındalığı sorununa, geleneksel olarak, uzun bir toplumsal tarihin başından değil; onun bilinçli sonundan bakıldı. Bu tarihe başlangıcından bakıldığında, zekâ ve onun doğa ile olan devamlılığı kesinlikle farklı bir görünüm kazanır. Sahici bir epistemoloji aklın, insan beyninin fiziksel antropolojisi; hiç de beynin ilk kez doğada oluştuğunu ve onun –doğal olguların eşsiz bir şekilde ayrıntılandırılması olarak- toplumda geliştiğini görmemizi engelleyen tarihe ait kültürel bir çöp yığını değildir.

Aynı anlayışla, akla doğa üzerinde sahip olmadığı açıkça belli olan bir “egemenlik” vermek istemiyorum. Doğa, sabit sınıflandırmalara direnen daimi bir değişim ve doğurganlık kaleydoskopudur. Akıl bu değişimi-

25 Aslında doğal hiyerarşi, terimin gerçek anlamı açısından anlamsızdır; çünkü bu terim insanlığın ve toplumun evrimi ile ortaya çıkacak olan bir farkındalığı –bir zihinsel yeteneği- gerektirmektedir. Bu farkındalık ya da zihinsel yetenek insanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte ekosistemlerin içerisinde aniden baş göstermez. Var olanın öncülleri, ortaya çıkacak olanın potansiyellerini içerir. Ancak bu öncüller ortaya çıktıktan sonra bu potansiyellerin gerçekleştirilmesini sağlamaz. Şimdi *bizim*, hiyerarşi sözcüğüne bir anlam vermek üzere var olmamız, kendi öncel tarihsel sınırları içinde kilitli olan bitkilere ve hayvanlara herhangi bir hiyerarşik gerçeklik kazandırmaz. Doğada hiyerarşi varsa, bu, bizim doğa üzerinde asla gerçekten başaramayacağımız bir egemenlik kurma yönündeki boş çabamızdan ibarettir. Bu aynı zamanda, insan dışı dünyayı hiyerarşik kılmak için bizim yeterli ölçüde doğanın parçası olmamızı gerektirir. Ancak bu ikiciliğin direnme eğiliminde olduğu bir anlayıştır.

min özünü kavrayabilir, ancak onun *bütün ayrıntılarını asla*. Yine de tam da bu detaylar bağlamında insan kibrinin aslında çok kırılğan olduğu görülüyor. Charles Elton'un duyarlı metaforlarına dönersek: Gemimizi bu doğal dünyanın derin sularında kullanmayı öğrendik; ancak onu, kara-ya çıkışımızı her zaman tehlikeli hale getiren sayısız değişken kayalık arasında kullanmayı öğrenemedik. Sahil hattının ayrıntılarının çok önemli olduğu bu noktada deneyimlerimizin güvenilirlikleri konusunda bizi temin ettiği, bizi batma tehlikelerinden koruyacak akıntıları göz ardı etmezsek iyi olur.

En nihayetinde, organik bilgi mistisizm lehine analizi ya da sezgi lehine diyalektiği terk etme amacıyla değil, doğa içinde doğayı bilme amacıyla seferber edilmiş bir kavrayıştır. Her ne kadar toplum tarafından şekillendirilmiş ve toplumsal evrim tarafından zengin bir şekilde dokunmuş olsa da, kendi düşünme biçimimiz de doğal bir süreçtir. Düşüncüyü kendi organik tarihiyle (onun, daha karmaşık moleküllerin duyarlılığı için temel oluşturan son derece reaktif organik moleküllerden evrimi, ardından yaşam formlarının büyük sağanağı ve sinir sisteminin evrimi) etkileşim içine sokma kapasitemiz “bilme” bilgisinin bir parçasıdır –ki bu bilgi, düşünceye, toplumdaki elde ettiğimiz düşünsel araçlar kadar gerçek olan organik bir kabuk sağlar. Sezgi ve inançtan fazlası olan düşünce, ilk kez bilmeye başladığımızda ve sonunda bilmeyi bıraktığımızda doğum ve ölüm kadar gerçektir. O halde bir ebeveynin çocukta yaşadığı gibi doğa da epistemoloji de yaşar. Hayvanlığımızın insanlığımıza ve gelişimimizin embriyo safhasının yetişkinliğimize verdiği doğruluk, çoğu zaman bilginin sezgisel safhası olarak yanlış bir şekilde reddedilir. Varlığımızın ve düşüncemizin bu derin safhalarını en sonunda bedenlerimizden ve aklımızdan ayırdığımızda, epistemolojik iddialarımızı düşünce ve doğa arasındaki şiddetli bir ikiciliğe dayanan Kantçı yargılara indirgemekten daha da kötüsünü yaptık. Aklımızı kendimizden, zihinsel durumumuzu bedenlerimizin gelişiminden, o ana ait kavrayışımızı sonradan bakarak elde ettiğimiz kavrayıştan ve anlayışımızı eski anılarından ayırdık.

Daha somut terimlerle ifade edersek, toplumsal ekoloji günümüz ve geleceğimiz için hangi kısıktıcı konuları ortaya atar? Doğayla daha ileri bir ara bağ oluştururken tarımsal uygulamalarımızı, kent alanlarımızı ve teknolojilerimizi bir bölgenin ve onun ekosistemlerinin doğal gereksinimlerine duyarlı bir şekilde uygun hale getirerek insanlık ile doğa arasında yeni bir dengeye ulaşmak mümkün müdür? Toprağı çeşitli fauna ve floralarla dengelenen bir bahçe gibi ekip biçmeyi olanaklı kılabilecek şekilde tarımı kesin bir biçimde merkezîyetçilikten uzaklaştırarak doğal çevreyi “yönetmeyi” umabilir miyiz? Bu değişiklikler, şehirlerimi-

zin kent ile kır arasında yeni bir denge yaratacak orta büyüklükte topluluklara dönüştürülmesini gerektirecek mi? Bu hedeflere ulaşmak ve yer yüzünün daha fazla kirlenmesini önlemek için hangi teknolojiler gerekli olacak? Yeni bir kamusal alan yaratmak için hangi kurumlar; yeni bir ekolojik duyarlılığı beslemek için hangi toplumsal ilişkiler; insan çalışmasını şen ve yaratıcı kılmak için hangi çalışma biçimleri; yaşamı herkes tarafından denetlenebilecek insani boyutlara getirmek için hangi büyüklükte ve nüfusta topluluklar gerekli olacak? Ne tür bir şiiir gerekecek? Bugüne kadar geleneksel ideolojilerin ve düşünce alışkanlıklarının sınırlamalarıyla önüne set çekilen somut –ekolojik, toplumsal, siyasi ve davranışsal- sorular sel gibi akıyor.

Bu sorulara verdiğimiz yanıtlar, insanlığın gezegen üzerinde hayatta kalıp kalmayacağı ile doğrudan ilgilidir. Çağımızın eğilimleri ekolojik çeşitliliğe açıkça karşıdır. Hatta tüm biyosferin insafsızca basitleştirilmesine işaret etmektedir. Topraktaki ve toprak yüzeyindeki karmaşık beslenme zincirleri sanayi tekniklerinin tarıma akılsızca uygulanmasıyla acımasızca mahvediliyor. Dolayısıyla, toprak birçok yerde basit kimyasal “besin maddeleri”ni emen bir süngere indirgenmiştir. Geniş tarım alanlarında tek tip ürünlerin ekilmesi doğal, tarımsal ve hatta fizyografik çeşitliliği yok ediyor. Muazzam kent bölgeleri durmadan kırsal bölgelere doğru sokuluyor; flora ve faunanın yerine beton, maden ve cam koyuyor ve büyük bölgelerin atmosferi kirleten maddelerin kurumuyula kuşatılmasına neden oluyor. Bu kitlesel kent dünyasında insan deneyiminin kendisi de kaba ve gürültülü uyarıcılara ve bürokratik manipülasyona tabi hale gelip yavan ve basit bir hal aldı. Bölgesel ve yerel çeşitliliğin yerini sanayi çizgilerinde standartlaştırılmış ulusal bir işbölümü alıyor ki bu tüm kıtaları duman çıkaran dev fabrikalara, şehirleri ise cıvacıflı plastik süpermarketlere indiriyor.

Aslında modern toplum çok uzun yıllar süren organik evrimin ulaştığı biyotik karmaşıklığı yok ediyor. Yaşamın oldukça basit biçimlerden ve ilişkilerden gittikçe karmaşıklaşan biçimlere ve ilişkilere doğru ilerleyen hareketi, yalnızca daha basit canlı varlıkları destekleyebilecek bir çevreye doğru acımasızca tersine çevriliyor. Biyotik evrimin bu tersine çevrilişinin devam etmesi ve insanlığın yaşamak için bağlı olduğu biyotik beslenme ağlarının altüst edilmesi, insan türünün hayatta kalışını bile sorun haline getiriyor. Bu tersine çevriliş devam ederse –tüm diğer zehirli maddelerin denetimi bir yana- karmaşık yaşam formlarının önkoşullarının geri döndürülemez şekilde yok edileceğine ve dünyanın bizi hayatta kalma yetisine sahip bir tür olarak besleyemez hale geleceğine inanmak için haklı nedenlerimiz var demektir.

Bu toplumsal ve ekolojik krizler kavşağında artık yaratıcı olmama lüksümüz yok. Artık ütöpik düşünce olmadan yapamayız. Yaşadığımız kriz-

ler ve önümüzdeki olanaklar geleneksel düşünce tarzlarıyla çözülemeyecek kadar ciddi ve kapsamlıdır –zaten bu krizler en başından itibaren bu anlayışların ürünüdür. Yıllar önce, 1968’in Mayıs-Haziran ayaklanmasında Fransız öğrencileri bu keskin alternatifler karşılığını sloganlarında harika bir şekilde dile getirmişlerdi: “Pratik olun! İmkânsız yapın!” Bir sonraki yüzyılla karşı karşıya gelen kuşak bu talebe daha ciddi bir öğüt ekleyebilir: “İmkânsız yapmazsak, düşünülemez olanla karşı karşıya kalacağız!”

İskandinav efsanelerinde Odin bilgeliğe erişmek için Dünya Ağacı’nı besleyen sihirli pınarın suyundan içer. Bedel olarak gözlerinden birini kaybeder. Buradaki simgesellik açıktır: Odin, kendisine doğal dünya üzerinde bir miktar denetim sağlayan ve doğanın bakir uyumunu bozmasına yol açan kavrama yetisine ulaşmak için bir ceza ödemek zorundadır. Onun bilgeliği tek gözlü bir adamın bilgeliğidir. Dünyayı daha keskin görse de görüşü tek yanlıdır. Odin’in bilgeliği yalnızca Josef Weber’in “doğayla başlangıçta var olan bağ” dediği şeyden değil, doğanın başlangıçtaki ahengiyle bağdaşan alçakgönüllü bir algılama yetisinden de feragati içerir. Doğru; kesinlik, öngörülebilirlik ve her şeyden önce manipüle edilebilirlik kazanır. Terimin geleneksel anlamıyla bilim haline gelir. Ancak bugün bildiğimiz biçimiyle bilim, tek gözlü bir tanrının parçalanmış tek yanlı görüşüdür. Bu tanrının görüş açısı karşılıklı eşitlik ve uyum değil, tahakküm ve karşıtlık gerektirir. İskandinav efsanelerinde bu bilgelik Ragnarok’a, tanrıların düşüşüne ve kavimler dünyasının yıkılmasına yol açar. Günümüzde bu tek yanlı “bilgelik”, nükleere kurban verme ve ekolojik felaket olasılıklarıyla yüklüdür.

İnsanlık, teknolojiadaki yaratıcı kazanımlarına karşın, uzun bir tek yanlılık ve her zaman yıkım potansiyeli içeren bir toplumsal durum tarihi yaşadı. Günümüzün büyük projesi diğer gözü de açmak olmalıdır: Çok yanlı ve bütüncül görmek, insanlık ve doğa arasında ilk bilgeliğin sonucu olan bölünmeyi kapatmak ve aşmak olmalıdır. Açılan gözün eski insanların görüşlerine ve mitlerine odaklanacağı konusunda da kendimizi kandırmamalıyız. Zira tarih, binlerce yıldır insanlığımıza nüfuz eden tamamen yeni gerçeklik alanları üretmek için çaba gösteriyor. Bireysellik, deneyim ve arzu kapasitelerini de içeren özgürlük kapasitemiz, uzak atalarımızinkinden daha derinlere uzanıyor. Boş zaman, eğlence, güvenlik, algılama ve duygulanım için doğayla ilksel ilişki içindeki insanlığın ulaşabileceğinden daha geniş bir maddi temel –daha geniş özgürlük ve insanlık alanları için maddi bir potansiyel- oluşturduk.

Ancak bağlarımızı bilmeden onlardan kurtulamayız. Etkisi ne kadar bilinçsiz olursa olsun, bir tahakküm mirası düşüncelerimize, değerlerimize, duygularımıza, hatta kas sistemimize nüfuz ediyor. Tarih, kendisinden

bihaber olduğumuzda bize gitgide daha çok hükmediyor. Tarihsel bilinç-dışı, bilinç haline getirilmelidir. Tahakküm mirasına rağmen etkili olan başka bir mirasımız var: İnsanlığın hayallerinde ve tüm büyük toplumsal geçiş dönemlerinde yükselen büyük –isyancı, anarşik ve Dionysosçu- ideallerde ve hareketlerde yaşayan özgürlük mirası. Günümüzde özgürlüğün dili tahakküm diliyle değiş-tokuş edilebilir hale gelmediği müddetçe, bu miraslar iplikler gibi birbirine dolanır ve geçmişte var olan yapıları bozar. Bu karmaşa, modern sosyalizmin –tüm cömert ideallerinin içi boşaltılan bir doktrinin- trajik kaderi olmuştur. Bu nedenle, geçmişin kötü ruhunun defedilmesi ve yeni bir görüş bütünlüğüne ulaşılması için geçmişin dikkatle incelenmesi gerekir. Bütünlük kavramının anlaşılabilir hale gelmesi ve yeniden açılan gözün taze bir özgürlük imgesini yakalayabilmesi için, insanlığı doğadan ayıran uçurumları ve bu uçurumu ilk olarak yaratan insan topluluğu içindeki bölünmeleri yeniden incelememiz gerekiyor.

Organik Toplumun Bakışı

İnsanın doğayı tahakküm altına almaya yazgılı olduğu düşüncesi, hiçbir biçimde insan kültürünün genelgeçer bir özelliği değildir. Aksine, bu düşünce sözüm ona ilkel ya da yazı öncesi toplulukların bakış açısına neredeyse tamamen yabancıdır. Bu kavramın çok uzun bir sürece yayılarak daha kapsamlı bir toplumsal gelişmeden –insanın insan üzerinde giderek daha da fazla tahakküm kurmasından- ortaya çıktığını ne kadar vurgulasam azdır. İlkel toplumların eşitlikçi ilişkilerinin çözülerek yerini eşitsizliğin hiyerarşik sistemlerine bırakması, akrabalık sistemlerinin çökerek toplumsal sınıflara dönüşmesi, kabile topluluklarının çözülerek şehirleri yaratması ve en nihayetinde Devletin toplumun idaresine el koyması yalnızca toplumsal yaşamı değil; insanların birbirlerine karşı tutumunu, insanlığın kendine bakışını ve doğal dünyaya karşı tutumunu da kökten değiştirmiştir. Bugün dahi bu kapsamlı değişimlerin yarattığı sorunların ıstırabını çekmekteyiz. Belki de bugün tahakkümün bireyin en kişisel düşüncelerini ve en küçük hareketlerini ne ölçüde şekillendirdiğini ölçebilmemizin tek yolu, yazının icadı öncesinde yaşamış toplumların tutumlarını incelemektir.

Yakın zamana kadar, yazının icadı öncesinde yaşamış toplumların bakış açısı üzerine yürütülen tartışmalar, bu toplumların mantıksal işlemlerinin bizinkilerden önemli ölçüde farklı olduğunu savunan görüşlerle içinden çıkılmaz bir hale getirilmiş bulunuyordu. “İlkel zihniyet” denilen şeyden Levi-Bruhl’un talihsiz ifadesiyle “mantık-öncesi” bir olgu olarak ya da mit yaratıcılığına yönelen gizemcilerin şimdilerdeki terminolojisiyle “çizgisel olmayan düşünce” olarak söz edilmesi, erken dönemdeki toplumsal duyarlılıkların önyargılı bir şekilde yanlış yorumlanmasından kaynaklanır. Biçimsel açıdan bakacak olursak, yazı öncesi toplumların bizim, gündelik yaşamımızı idame ettirmeye çalışırken düşündüğümüz kadar “çizgisel” düşünmeye zorunlu olması gerçekten mantıklıdır. Bilgelik ve bir dünya görüşünün yerini alamayacak ölçüde eksiklikleri bulunsa da, konvansiyonel mantıksal işlemler hayatta kalmak için gereklidir. Bi-

zimbine benzer bir mantıksal prosedüre uygun olarak kadınlar bitki toplamış, erkekler av gereçleri yapmış ve çocuklar da oyunlar uydurmuşlardır.

Ancak yazı öncesi dönemin topluma yönelik bakış açısını tartışırken, bu biçimsel benzerlik tartışma konusu edilmeyecektir. Günümüz toplumlarının bakış açısı ile yazı öncesi toplumların bakış açısı arasındaki farklılıklarla ilgili önemli olan nokta, yazı öncesi toplumların yapısal anlamda bizim gibi düşünmelerine karşın, bizimkinden tamamen farklı bir kültürel bağlamda düşünüyor olmalarıdır. Mantıksal işlemlerinin biçimsel açıdan bizimkilere özdeş olmasına karşın, değer yargıları bizimkilere niteksel olarak farklıdır. Geriye dönüp iktisadi sınıfların ve siyasi Devletin olmadığı –kendi içlerindeki ve doğal dünyayla kurdukları yoğun dayanışmadan ötürü *organik toplum* olarak adlandırılabilir- topluluklara doğru yaklaştıkça insanları, şeyleri ve ilişkileri onların “üstünlük” ya da “astlıkları” ile değil, eşsizlikleriyle tanımlayan bir bakış açısına dair daha büyük kanıtlar görürüz. Bu topluluklara göre, bireyler ve şeyler birbirinden daha iyi ya da daha kötü değildir; yalnızca birbirinden farklıdır. Hepsisi kendi içerisinde değerlendirilir ve *eşsiz* niteliklerinden ötürü değer görür. Bireysel özerklik kavramı henüz, bugünkü gibi kurgusal bir “bağımsızlık” anlamı kazanmamıştır. Dünya pek çok bileşenin bir araya gelmesinden oluşan bir yapı olarak algılanır ve onun bütünlüğü ve uyumu için her parça vazgeçilmez önemdedir. Bireysellik –topluluğun hayatta kalmasını temin eden ortak çıkarla çatışmadığı müddetçe- bağımsızlıktan ziyade karşılıklı bağımlılıkla ilişkilendirilir. Farklılığa topluluğun meydana getirdiği zengin mozaik bünyesinde –topluluğun birliğinin paha biçilemez bir bileşeni olarak- büyük bir değer verilir.

Bu bakış açısının hâkim olduğu birçok organik toplumda “eşitlik” ve “özgürlük” gibi kavramlar mevcut değildir. Bu kavramlar organik toplumun yaşama bakış açısında her zaman üstü kapalı biçimde var olmuştur. Ayrıca “eşitsizlik” ve “özgürlüksüzlük” kavramları bu toplumların içerisinde yer almadığı için, “eşitlik” ve “özgürlük” tanımlanabilir kavramlar da değildir. Dorothy Lee, bu toplumların yaşama bakışı üzerine yaptığı zekice ve duyarlı gözlemlerde şöyle söyler:

Eşitlik uygulanacak bir ilke olarak değil, kültürün demokratik yapısının bir yan ürünü olarak bizzat şeylerin doğasında mevcuttur. Bu tür toplumlarda eşitlik hedefine ulaşma yönünde bir çaba söz konusu değildir ve aslında eşitliğe ilişkin bir kavramları yoktur. Genellikle, karşılaştırma yapmaya yarayacak bir dil mekanizmaları yoktur. Burada yaşına ya da cinsiyetine bakılmaksızın her bireye mutlak bir saygı gösterildiğini görüyoruz.²⁶

26 Bkz. Dorothy Lee, *Freedom and Culture* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1959).

Organik kültürlerin zor kullanımını ve tahakkümü içeren değerlerden yoksun olduğunu belki de en iyi biçimde gösteren örnek, Lee'nin çok yakından incelediği Wintu Yerlileri'nin dil yapısıdır. Bizim modern dillerimizde zorlamayı ifade eden terimler, Wintu cümle yapısında birlikte yapılan bir davranışı ifade edecek şekilde düzenlenir. Örneğin, Wintu topluluğundaki bir anne bebeğini gölgeye “götürmez”, onunla birlikte gölgeye *gider*. Lider halkını “yönetmez”, halkının yanında *yer alır*. Lee'nin belirttiği üzere, “ ‘benim bir kızkardeşim, oğlum ya da kocam var’ demezler, daha doğrusu diyemezler. Bizim sahiplikle ifade ettiğimiz şeyleri onlar *birlikte yaşamak* terimiyle ifade ederler. Bu terimi saygı duydukları her şey için kullanırlar; dolayısıyla bir erkeğin oku ve yayıyla birlikte yaşadığını söylerler”.

“Birlikte yaşamak” terimi yalnızca karşılıklı saygıyı ve bireysel gönüllülüğü ima etmekle kalmaz, aynı zamanda bireyle grup arasında güçlü bir birlik duygusu olduğunu da ima eder. Bu olgunun kanıtlarını bulmak için Amerikan Yerlileri'nin yaşamını incelememiz yeterlidir. Geleneksel Hopi toplumu kelimenin tam anlamıyla grup dayanışmasına yönelmişti. Toplayıcılıktan yemek hazırlamaya kadar topluluğun neredeyse tüm temel yükümlülükleri işbirliği içerisinde gerçekleştiriliyordu. Çocuklar da çoğu görevin yerine getirilmesinde yetişkinlere katılıyordu. Her yaştan bireye topluluğa karşı bir sorumluluk duygusu yüklenmişti. Topluluğa yönelik bu tutumlar bireylerin her zerreğine öylesine sinmişti ki Hopi çocukları beyazların idaresindeki okullara yerleştirildiklerinde, rekabete dayalı oyunlarda skor tutmaya büyük zorluklarla ikna edilebilmişlerdi.

Grup içi dayanışmaya ilişkin bu etkili tutumlar Hopiler'in çocukluk evresinde teşvik edilmeye başlanır ve tüm yaşamları boyunca sürerliğini korurdu. Bu sorumluluklar bebeklik döneminde süttten kesilme ile başladılar ve bu durum –beyaz kültürlerin “bağımsızlığa” yaptığı vurguya tamamen zıt düşecek biçimde- Hopi bireyleri ile topluluk arasındaki karşılıklı bağımlılığa vurgu yapardı. Dorothy Eggan'ın Hopiler'in sosyalleşmesini konu alan bir incelemesinde belirttiği gibi, süttten kesilme yalnızca “süttten katı gıdalara geçmeyi” ifade etmiyordu. “Süttten kesilme, aynı zamanda, çocuğun annenin bedeninden ve bakımından bağımsızlaşmaya, diğer insanlarla duygusal yakınlık kurmaya ve kendi içinde ve dış dünyada tatmin duygusuna erişmeye başladığı aşamalı bir süreci ifade ederdi.” Bu anlamda, beyazların birçoğu “hiçbir zaman

Literatürde Dorothy Lee'nin “ilkel zihniyet”i konu alan makalelerinin bir benzerine rastlamak mümkün değildir. Onun yorumlarına çok şey borçluyum. Her ne kadar Lee'nin görüşleri ve kullandığı veriler sonraları giderek yaygınlaşmış olsa da, ne yazık ki şimdilerde hiyerarşiyi eleştiren yazarlar arasında ondan çok az söz edilmektedir.

sütten kesilmemektedir –ki *bireysel* çabaya ve bağımsızlığa vurgu yapılan bir toplumda bu durum talihsiz sonuçlar doğurur. Oysaki bir Hopi çocuğu doğduğu günden itibaren sütten kesilmeye başlayarak biyolojik annesinden ayrılmaktaydı”. Ancak bu sütten kesilme süreci, kesinlikle toplumsal kayıtsızlığın ya da anneliğin ihmalinin bir sonucu değildi. Aksine;

Pek çok kol onu avutur, pek çok yüz ona gülümserdi ve çok erken yaşlardan itibaren ailesinin çeşitli üyeleri yiyecekleri çiğneyip ağzına koyardı. Dolayısıyla, bir Hopi için tatmin duygusu bulacağı dış dünya hiç uzakta değildi.

*

Bireyle topluluk arasındaki birlik duygusu toplulukla çevre arasındaki birliği de beraberinde getirir. Organik topluluklardaki insanlar, psikolojik olarak, görece basit teknolojilerinin doğal güçler üzerindeki etkisinden daha fazlasını yapabildiklerine inanmak zorundadırlar. Bu inanç, grup ritüelleri ya da büyü prosedürleriyle desteklenir. Bu ritüel ve prosedürler ne kadar titizlikle ayrıntılandırılmış olursa olsun, insanlığın doğal dünyaya –daha doğrusu kendi yakın çevresine- bağımlı olduğu duygusu hiçbir zaman yok olmaz. Bu bağımlılık duygusu doğaya karşı derin bir korku ya da aynı derinlikte bir saygı doğurmuş olabilir; ancak organik toplumun gelişiminin bir noktasında bu duygu korku ve hayranlık gibi ham duyguları aşma eğiliminde olan bir karşılıklı bağımlılık ve işbirliği duygusu yaratmıştır. Bu noktada insanlar yalnızca karşı koyulamaz güçleri yatıştırılmaya ya da onları manipüle etmeye çalışmaz, bu insanların gerçekleştirdikleri törenler (onların bakış açısından) yaratıcı bir görev görür: Bu törenler yenen hayvanların çoğaltmasına, hava koşullarının ve mevsimin değiştirilmesine ve ekinlerin verimliliğinin artırılmasına yardımcı olur. Organik topluluk doğal dengenin bir parçası –bir orman topluluğu ya da bir toprak topluluğu- olarak algılanır; kısacası tüm çevreye ve doğal döngülere aktif bir katılım sergileyen ve kendi ekosistemine özgü nitelikler taşıyan gerçek bir ekolojik topluluk ya da *ekotopluluk* olarak algılanır.

Yazı öncesi halkların belli törenlerine baktığımızda, korku ile saygı arasındaki ayrım daha açık bir hale gelir. Topluluğa kabul törenleri gibi toplumsal işlevlerle tanımlanan tören ve ritüellerden başka, ekolojik işlevlerle tanımlanan tören ve ritüellere de rastlarız. Hopiler için ekin törenleri; kozmik düzen döngülerinin yardıma çağrılmasında, mısırın filizlenmesinden olgunlaşmasına kadar olan aşamaların ve gündönümlerinin gerçekleştirilmesinde rol oynar. Bu düzenin önceden belir-

lendiği bilirse de, insanların törenler aracılığıyla bu önceden belirlenme sürecine dâhil olması bu sürecin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Tamamen büyüye dayanan prosedürlerin aksine, Hopi törenleri insanlara manipülatif bir işlevden ziyade katılımcı bir işlev yükler. İnsanlar doğal döngüde tamamlayıcı bir rol oynarlar: Kozmik düzenin işleyişini kolaylaştırırlar. Hopi törenleri, mısırın filizlenmesinden gün dönümlerinin gelişine kadar birçok olayı kapsayan karmaşık bir yaşam örgüsünün parçasıdır. Dorothy Lee'nin belirttiği gibi,

Doğanın her unsuru, bitkiler, taşlar, hayvanlar, renkler, yönler, sayılar ve cinsiyet ayrımları, canlılar ve ölümler evrenin düzeninin devam ettirilmesine hep birlikte katkıda bulunur. En sonunda –ister insan ister insan dışı bir varlık olsun- her bireyin çabası bu devasa bütüne dâhil olur. Ve burada da insan her yönüyle bu bütüne dâhil olur. Hopi bireyinin tüm varlığı doğanın dengesini etkiler ve her birey kendi iç potansiyelini geliştirdikçe bu bütüne katılımını artırır, böylece bütün evren bundan güç alır.

Çağdaş ekolojik retorik; bireyin, topluluğun ve çevrenin “evrensel bir düzen” yaratacak biçimde bütünleştiği düşüncesinin ortaya koyduğu zengin çıkarımları fark edilemez hale getirme eğilimindedir. Lee'nin bu satırlarda kaleme aldığı hemen her sözcük “insan potansiyeli” hareketinin ucuz akçesi haline gelmiştir. Oysa yazı öncesi kültürler, günümüz mistiklerinin ulaştıklarını iddia ettikleri sonuçlardan meydana gelen bir kozmoloji ile hayata *başlarlar*. Organik toplumlar için bir muamma oluşturan kozmolojik mesele, her yerde ve her şeye içkin olarak bulunan yaşam değildir; muamma olan şey ölümdür –yani açıklanamayacak ölçüde eşsiz bir durum oluşturan cansız olma (dolayısıyla da var olmama) halidir. “Ruh” bir anlamda tüm varoluşa nüfuz eder; Rönesans'tan itibaren bilimin bize kazandırdığı “ölü” madde, Hans Jonas'ın belirttiği gibi “henüz keşfedilmemiştir –bize bu denli aşına görünen bu kavram hiç de aşikâr değildir.” Organik toplumlar için en doğal şey, muazzam ölçüde doğurgan olan ve her şeyi kapsayan bir “canlılık”tır –yani, “insanın yakın görüşüne açık olan tüm alanları kaplayan” bir yaşam dünyasıdır. Onlar için “etki doğuran, her yeri dolduran, besleyen ve yok eden toprak, rüzgâr ve su hiçbir şekilde ‘salt madde’ modelleri değildir.”

Bu yüzden, insanlığın doğal süreçlere doğrudan dâhil olması bir soyutlaştırma değildir ve Dorothy Lee'nin Hopi törenleri hakkında anlattıkları, Victoria Dönemindeki antropologların inandığının aksine “ilkel insanın biliminin” bir betimlemesi olmaktan çok daha fazlasıdır. Doğa, yaşam *olarak* başlar. İnsan bilincinin ilk ortaya çıktığı andan iti-

baren, doğa insanlıkla –salt bir uyum ya da denge içerisine değil- yakın bir *birliktelik* içerisine girer. Tıpkı yaprakların ve otların hışırtısının –rüzgârın yarattığı bir ses değil- havanın kendisinin bir parçası olması gibi yaşam olarak doğa da her öğünde hazır bulunur, her doğuma yardımcı olur, her çocukla birlikte büyür, mızrak fırlatan ya da bitki toplayan her ele yardım eder, dans eden gölgelerin kalbinde ısınır ve topluluğun konseylerinde yer alır. Ekolojik törenler doğanın insan dünyasının bir parçası olarak kazandığı “vatandaşlığı” meşrulaştırır. İnsanlar doğanın içerisinde kaybolmaz ya da doğa “insanlar” içerisinde kaybolmaz. Doğa yalnızca bir yaşam ortamı değildir; kehanetleriyle topluluğa nasihatler veren, oluşturduğu kamuflemlerle topluluğun güvenliğini sağlayan, topluluk için kırık dallara ve ayak izlerine çok şey anlatan mesajlar bırakan, rüzgârın sesiyle topluluğa uyarılar fısıldayan, bitki ve hayvanlarıyla topluluğu besleyen ve sayısız işlev ve öğütleri açısından topluluğun hak ve yükümlülükler ağına dâhil edilen bir *katılımcıdır*.

Ekolojik törenler, uygulamada, doğal dünyanın *toplumsallaştırılmasına* ve toplumun doğaya katılımının tamamlanmasına yarar. Bu noktada tören –naiflik ölçüsündeki kurgusal içeriğine karşın- toplumla doğa arasındaki zengin bir biçimde eklemelenmiş arabağı; doğal dünyayı toplumsal dünya için bir “matris”, “arkaplan” ya da daha da kötüsü bir “önkoşul” olarak gören anlayışlardan daha doğru bir biçimde ifade eder. Gerçekten de bu törenler, doğayı (Martin Buber’in deyişiyle) bir “O” ya da “Sen” olarak ele almaya yanaşmayarak onu bir *akraba* –yani, *vatandaşlık* gibi sözcüklerin asla tanımlayamayacağı müthiş önemli, kan bağı olan bir varlık- olarak kabul eder. İlahlaştırılmasından önce bile doğaya bir *ad verilmiştir* ve “doğaüstü” olarak topluluğun üzerine yüceltilmeden önce bile, doğa topluluğun bir parçası olarak kişileştirilmiştir. İturi ormanlarının pigmelerine göre doğa “Ndura”dır, yerleşik Bantu köylülerine göreyse aynı sözcük –pigmelerin aktif ve şekillendirici işlevlere sahip, kendi başına bir varlık olarak gördükleri- ormanı ifade eder.

Dolayısıyla, insan gelişiminin bu noktasında doğa kavramı –insanın protoplazmasının doğanın protoplazmasıyla olan devamlılığını koruması yönünden ontolojik anlamda- *her zaman* toplumsaldır. Organik toplumların diliyle konuşacak olursak, akraba olma sürecinde toplulukla doğa arasında akan kanın dolaşımı topluluğun belli edimleri –törenler, danslar, tiyatro oyunları, şarkılar, süsler ve semboller- ile sağlanır. Jestleriyle hayvanları ve çığlıklarıyla kuşları taklit eden dansçılar, mimesisten (taklitten) daha fazlasını yaparlar; doğayla çok sesli, komünal bir birlik –karşılıklı kan değişimine, cinsel birleşmeye ve doğuma yaklaşan bir birlik- kurarlar. Organik toplumlar, başkası adına bir şeyleri yönetme gibi yaygın bir şekilde kullanılan kavramların hiçbir şekil-

de ifade edemeyeceği bir topluluk dayanışması sayesinde, doğayı “işitir” ve gelecekte bu topluluklar üzerinde tarihsel egemenlik kazanacak olan “uygarlık”lar seslerini yavaş yavaş boğup susturana değin doğa adına “konuşurlar”. O tarihe kadar doğa, sessiz bir dünya ya da insani manipülasyonun zorunluluklarından öte bir anlam ifade etmeyen pasif bir çevre değildir. Dolayısıyla, toplumsal ekolojinin kökenleri, insanlığın kendi toplumsallığına ilişkin bu ilk farkındalığına dayanır –ve bu farkındalık yalnızca epistemolojinin bilişsel boyutunu değil, doğal dünyayla ontolojik bir birlikteliği de ifade eder.

*

Burada, insanların doğayı toplumsal kategoriler ve çıkarlar doğrultusunda oluşturulmuş toplumsal terimlerle görmeleri yönündeki eski epistemolojik ilkeyi reddetmek niyetinde değilim. Ama bu ilkenin daha ayrıntılı bir şekilde sunulması gerekiyor. “Toplumsal” sözcüğü bizi bir toplumsal form ile bir diğeri arasındaki ayrışmaları yok sayan bir entelektüel soyutlamalar silsilesine sürüklememeli. Organik toplumun doğayı toplumla uyum içinde görmesinin, ilk insan topluluklarındaki uyumlu ilişkilerin mantıksal bir sonucu olduğunu kolaylıkla görebiliriz. Orta Çağ teolojisi nasıl Hıristiyan cennetini feodal bir çizgide kurmuşsa, tüm zamanların halkları da kendi toplumsal yapılarını doğal dünyaya yansıtılmışlardır. Kuzey Amerika ormanlarında yaşayan Algonquianlara göre; klanlar halinde, kendi yuvalarında yaşayan kunduzlar topluluklarının refahını artırmak için işbirliği içerisine girerler. Hayvanların da kendi büyüleri ve totem ataları (yaşlı erkek kardeşleri) vardır ve tüm evreni ruhuyla besleyen Manitou hayvanlara hayat vermiştir. Buna uygun olarak, hayvanların, derilerini ve etlerini insanlara bağışlaması için onlarla uzlaşılması gerekir. Organik toplumun hayatta kalmasının temelini oluşturan işbirliği ruhu, yazı öncesi toplumların doğaya bakışının ve doğal dünya ile sosyal dünya arasındaki karşılıklı etkileşimin ayrılmaz bir parçasıdır.

Henüz bu köklü işbirliği ruhunun niteliğini gereğince ifade edilecek bir dil geliştirebilmiş değiliz. “Doğa sevgisi” ya da “komünizm” gibi ifadeler –çağdaş sosyolojinin tercih ettiği jargondan söz etmiyorum bile- bugünkü düşünce şeklimizle ve toplumumuzun sorunlu ilişkileriyle yüklüdür. Yazı öncesi insanlar doğayı “sevmek” zorunda değillerdi; onunla bir akrabalık ilişkisi içinde yaşamışlardı ve bu bizim kullandığımız anlamıyla *sevgiden* çok daha temel bir ilişkiydi. Bu toplumlar, bizim yaptığımızın aksine, doğal dünyanın işlevleriyle “estetik” anlamları arasında bir ayrıma gitmiyorlardı; çünkü doğanın güzelliği –bireyin deneyiminin beşiğini oluşturan- bir başlangıç noktasıydı. Yerlilerin sözcüleriyle karşılaşan beyazlarda büyük bir hayranlık uyandıran şi-

irsel dil, bu sözcülere bakılacak olursa, hiç de “şiiresel” değildi; daha ziyade, yerli yaşamının asaletini yansıtan bilinçdışı bir belagatti.

Organik toplumun diğer değer ve unsurları için de durum hiç farklı değildir: Organik toplumda işbirliği batı toplumunun dilinde gereğince ifade edilemeyecek kadar temeldir. Çoğu yazı öncesi toplumda çocuklarla ilişkilerde zor kullanımına öylesine nadir başvurulur ki batılı gözlemciler ilkel olduğu söylenen yerlilerin en inatçı çocuklara karşı dahi gösterdiği yumuşaklığı şaşkınlıkla karşılarlar. Ancak bu, yazı öncesi toplumlarda ebeveynlerin “müsamahakâr” olduğu anlamına gelmez; aslında bu yalnızca çocuklarının kişiliğine duydukları saygının bir ifadesidir. Yaş hiyerarşilerinin ortaya çıkmasına kadar, ebeveynlerin gündelik davranışları henüz yetişkin olmamış genç bireylerin hayatında neredeyse kesintisiz bir sürekliliği teşvik eder. Kanada topraklarında Ihalmiut Eskimolarının geriye kalan son boylarıyla birlikte yaşayan biyolog Farley Mowatt’ın aktardığına göre; eğer bir erkek çocuk avcı olmak isterse, ne cüretinden ötürü azarlanır ne de alay konusu edilerek cesareti kırılır. Aksine, babası ona minyatür bir ok ve yaydan oluşan gerçek bir silah hazırlar. Silahlarını kuşanan çocuk, Ihalmiutların geleneksel olarak deneyimli yetişkinlere söyledikleri iyi şans dilekleriyle ava yollanır. Mowatt’ın belirttiğine göre, dönüşte;

Çocuk babasına gösterilen ciddiyetle karşılanır. Tüm kamp onun av deneyimini anlatmasını bekler. Çocuk, yetişkin avcılarla aynı muameleyi görecektir; başarısız olduysa küçümsenecek, küçük bir kuş avladıysa övgü alacaktır. Böylelikle, ebeveynlerinin onayını alma gereği duymadan ya da korkularıyla sınırlandırılmadan oynayacak ve öğrenecektir.

Ihalmiutların durumu bir istisna değildir. Mowatt’ın Eskimo çocukları ve yetişkinleri arasında gözlemlediği doğası gereği otoriter olmayan ilişkiler, varlığını sürdüren organik toplumlarda hâlâ oldukça yaygındır. Ayrıca bu ilişkiler yalnızca çocuk-yetişkin ilişkisiyle sınırlı değildir; mülkiyet, mübadele ve liderlik anlayışlarında da etkilidir. Ancak burada batı toplumunun terminolojisi bizi yanıltmaktadır. *Mülkiyet* sözcüğü mallara bireysel olarak sahip olmayı; bireyin araçlar, toprak ve diğer kaynaklar üzerinde hak iddia etmesini akla getirir. Bu geniş anlamıyla düşünüldüğünde, mülkiyet oldukça basit ve gelişmemiş teknolojilere sahip olan çok küçük gruplarda dahi oldukça yaygındır. Aynı şekilde, işbirliğine dayalı çalışma ve kaynakların komünist denebilecek bir ölçekte bölüşümü de oldukça yaygındır. Ekonomik yaşamın hem üretim hem tüketim süreçlerinde araçların, silahların, gıdanın ve giysilerin mülkiyeti –batının gözüyle bakıldığında nevi şahsına

münhasır bir şekilde- sahipliği içeren, görünüşte bireyci mülkiyet türlerinden ekinlerin ve avların aşırı ayrıntıcı ve törensel bir şekilde topluluk üyeleri arasında paylaştırılmasına kadar büyük bir çeşitlilik gösterir.

Ancak *kullanım hakkı* pratiği –topluluktaki bireylerin kullanma ihtiyacı duydukları kaynakları mülkiyetinde bulundurma özgürlüğü- görünüşte birbiriyle çelişen bu ilişkilerin her ikisinden de önce gelir. Bu kaynaklar, kullanıldıkları süre boyunca kullanan kişiye aittir. İşlev –salt bir kredi ya da ‘karşılıklı yardımlaşma’ olarak değil; bizzat kullanıma ve mülkiyet, çalışma ve karşılıklılık gibi psikolojik bağlardan bağımsız bir ihtiyaca yapılan bilinçdışı bir vurgu olarak- bizim kutsallaştırılmış mülkiyet kavramımızın yerini alır. Batının bireysellekle iyeliği, kişilikle de zanaatı özdeşleştirmesi –insan gücüyle doğadan çekip çıkarılmış bir el yapımı nesnede ifadesini bulan zanaat, benliğe ilişkin metafizik anlamlarla yüklüdür- henüz ortaya çıkmamış, kullanma düşüncesinden ve ihtiyaç duyulan şeylerden art niyetsizce yararlanma anlayışından henüz böyle bir şey türememiştir. Çalışmayı hâlâ ihtiyaç yönlendirmektedir; çünkü –komünal olsun ya da olmasın- hiçbir mülkiyet türü henüz ihtiyaçların karşılanması taleplerinden tamamen bağımsızlaşmamıştır. Çalışmayı tek başına kişisel ihtiyaçlar değil, kolektif ihtiyaçlar yönlendirir; çünkü kullanım hakkının mülkiyet üzerindeki üstünlüğünde üstü kapalı bir biçimde kolektif talepler mevcuttur. Dolayısıyla, bir kimse- nin kendi yaşam alanında gerçekleştirdiği çalışma dahi –bu çalışmanın ürünlerinin potansiyel olarak tüm topluluğun erişimine açık olması açısından- kolektiftir.

Mülkiyet bir kez bilincin bir kategorisi haline geldiğinde, kolektif mülkiyet bireysel mülkiyet yönündeki ilk adımını atmış olur –tıpkı karşılıklılığın bir kez bilincin bir kategorisi haline gelmesiyle takas yönündeki ilk adımını atması gibi... Ne Proudhon’un “karşılıklı yardımlaşmayı” ve sözleşmeye dayalı federalizmi olumlaması ne de Marks’ın kolektif mülkiyeti ve planlı üretimi olumlaması ilk baştaki kullanım hakkı ilkesinden daha ileri bir gelişmeye işaret eder. Her iki düşünür de çıkar kavramına ve bireyciliğin rasyonel bir biçimde tatminine sapanıp kalmıştır.

İnsanlığın erken gelişim evresinde çıkarın tamamlayıcılık kavramının yerini almadığı, ihtiyaç duyulan eşya ve hizmetlerin çıkara dayalı olmayan bir gönüllülükle sağlandığı bir dönem yaşanmış olması muhtemeldir. Kuzey Denizi’nin en uzak kıyılarına kadar giden Gontran de Poncins’in hâlâ “yalan söylemeyi bilmeyen” –dolayısıyla bireysel çıkarların toplumsal ihtiyacın ötesinde nasıl yönlendirileceğini, hesaplanacağını ve yansıtılacağını bilmeyen- “gerçek ve saf Eskimolarla” karşılaşabildiği bir dönem vardır. Bu topluluk öyle mükemmel ve doğal bir bütünlük yakalamıştır ki ihtiyaç duyulan eşya ve hizmetler, kendine özgü

büyümlü bir kişilik gösteren mükemmel bir mozaik meydana getirir.

İnsanlığın potansiyellerine –verme ve kolektivite konusunda lekesiz özellikler sergileyen- bu ütopyacı bakışları asla hafife almamalıyız. Levy-Bruhl belirttiği üzere, “biz”in yerini alacak bir “ben”e sahip olmayan yazı öncesi halklar, topluluk yönünden zengin oldukları müddetçe bireysellikte yetersiz kalmazlar. Burada nesnelere hafife alınmasına yol açabilecek bir zenginlik söz konusudur.²⁷ Bu noktada işbirliği, topluluğun üyelerini bir arada tutan bir yapıstırıcıdan daha fazlasıdır; kimliklerin topluluğun birliğini koruyup güçlendirecek şekilde –bireysel eşsizliklerini yitirmeden- organik bütün içerisinde birbirine eklemlenmesini ifade etmektedir. Bu bütünlüğe zorla dâhil edilen sözleşme –düşünceye dayalı olmayan bir sorumluluk duygusunu hesaba dayalı bir yardımlaşma ağına, bilinçdışı bir kolektivite duygusunu ise kibirli bir karşılıklılık duygusuna dönüştürerek- onun altını oymaktan başka bir işe yaramaz. Genellikle kolektiviteleri en fazla çağrıştırdığı düşünülen karşılıklılığa gelince, onun da topluluğun iç dayanışmasını beslemekten çok gruplar arasında ittifaklar yaratmada etkili olduğunu görürüz.

Kullanım hakkı niteliksel olarak –“adil” oranları ve “dürüst” bilançolarıyla tarihin muhasebe defterlerine hapsedilmiş olan- karşılıklılık, takas ve karşılıklı yardımlaşmadan farklılaşır. İnsan birlikteliği, bu sınırlı muhasebe alanına sıkıştırıldığında, her zaman aritmetiğin mantığıyla kirletilir. İnsan ruhu asla art niyetli mülk edinme hırslarını çıkar ideolojileri ile zar zor örtbas edebilen açgözlü benlikler arasındaki “adil anlaşmaların” nice-liksel dünyasının ötesine geçemez. Şüphesiz, toplumsal güçler, sözleşmeden doğan bağlar ortaya atarak ve egonun mülk edinme hırslarını besleyerek kolektiviteleri paramparça edeceklerdi. Organik toplumların lekesiz saflıktaki bireyleri, kullanım hakkı değerlerine *bilinçsizce* bağlı kaldıkları müddetçe, yeni ortaya çıkmakta olan sözleşmeye dayalı bir dünyanın cazibesi –ve çoğunlukla onun acımasızca dayatılması- karşısında korunmasız kaldılar. Tarih insanlığın en erdemli özelliklerini seçmek ve korumak konusunda nadiren kayda değer bir başarı gösterebilmiştir. Ancak bilinçle desteklenen ve geçmişin anılarıyla yüklü bir umudun, insanlığın geçmişte ne olduğu ve gelecekte ne olabileceği yönünde bir farkındalık olarak içimizdeki varlığını sürdürmemesi için bir neden yoktur.

*

27 Amerika'daki Kuzeybatı Kıyısı Yerlilerinin potlaç törenleri, artık topluluğun nesnelere hakir görülmesine yol açan zenginliğini açıkça yansıtmamaktadır. Bu “biriktirmeme” törenleri halihazırda –bu törenlerin, kendilerinden türemiş olabileceği- vermeye ilişkin özellikleri fetişleştirmektedir. Ancak bu törenler kullanım hakkının prestij ve toplumsal kabul gibi çağrışımlar içermeyen çok daha masum biçimlerinin çarpıcı kanıtları olarak kalmayı sürdürmektedir.

Zorunlu ihtiyaçlar ya da giderek karmaşıklaşan toplumsal dünyanın çapraşıklığı açık bir şekilde tanımlanmış bir haklar ve yükümlülükler sistemini özellikle önemli hale getirdiğinde, sözleşmeye dayalı ilişkiler –ya da daha doğru bir ifadeyle topluluk yaşamına belirli formlar kazandıran “anlaşmalar” ve “yeminler”- insanlığa bazı olumlu katkılar sağlamış olabilir. Toplumsal dünya başa çıkılması daha güç bir hale geldikçe, yazı öncesi toplumların birbirlerine karşı ne tür sorumlulukları olduğunu ve dış etkenlerle –özellikle de çevredeki diğer topluluklarla- nasıl bir ilişki kuracaklarını açıklama gerekliliği de artar. Artık ihtiyaç, yaşamın gündelik ve hatta haz verici yönlerinin kurumsallaştırılmasında düzenleyici ve şekillendirici bir güç olarak ortaya çıkmaktadır. Topluluğun cinsel, akrabalık, karşılıklılık, federatif ve sivil alanları –yalnızca giderek daha acil önlemlerin alınmasını gerektiren bir doğayla değil; ortak bir çevre üzerinde hak iddia eden komşu topluluklarla da baş edebilmek için- daha büyük bir yapı kazanmalıdır. Bu hak iddiaları topluluk tarafından bir paylaşım sistemi olarak içselleştirilir. Ve artık yalnızca dikkatle ve ayrıntıyla eklenmesi gereken çıkarlar ortaya çıkmaz; ironik bir biçimde, topluluk içerisindeki yüklerinin ve sorumluluklarının kayda değer bir biçimde arttığını hissetmeye başlayan bireylerin de çıkarları ortaya çıkar. Bu bireyler ilk “ezilenleri” (ki bunlar çoğunlukla kadınlardan oluşur) ve ilk “ayrıcılıkları” meydana getirir.

Yazı öncesi toplumlardaki kadın ve erkekler hem cinsel arzularından ötürü hem de birbirlerine sağladıkları maddi destekten ötürü birbirlerine ihtiyaç duyarlar.²⁸ Onların evliliği temel bir işbölümü ortaya çıkarır ve bu cinsiyete dayalı işbölümü cinsiyete dayalı bir ekonomi meydana getirir. Avcılık ve çobanlık görevleriyle birlikte topluluğun korunması ve yabancılarla ilişki kurma görevleri erkeğe verilirken; ev-içi görevler, yiyecek toplama ve bahçe işleri kadınların sorumluluğundadır. Cinsiyete dayalı işbölümünden söz ederken yalnızca biyolojik bir işbölümünden söz etmiyorum. Belki de biyolojik boyut kadar önemli olan, sorumluluğuna verildiği cinsiyetin toplumsal cinsiyetini kazanan bir ekonomiden söz ediyorum. Topluluğun önemli faaliyetlerinin cinsiyetler arasında bölüştürülmesi işi ni ille de erkekler üstlenmemiştir. Hatta benim görüşüme göre, kutsal-

28 Bu cinsel arzuların heteroseksüel bir biçimde doyurulmasına ne ölçüde gereksinim duyduğu her zaman belirgin değildir. Erken dönemdeki cinsellik biçimlerine dair önceki çalışmalarım –Freud’un ifadesiyle- belli bir ölçüde “çokbiçimli sapkılığın” –hatta daha büyük ölçüde biseksüellik ve eşcinselliğin- *komünal* bir olgu olduğunu gösteriyor. Bu türden cinsellikler öylesine yaygındır ki antropologların tedbirli bir biçimde mastürbasyon olarak tanımladığı cinsel pratikler aslında tüm doğal şeylerle, özellikle de hayvanlarla gerçekleştirilen cinsel ilişkilerdir. Dolayısıyla, evlilik cinsel arzuların ziyade ekonomik ilişkiler ve toplumsal bağlarla tanımlanır –ve cinsellik bizim tasavvur edemeyeceğimiz animistik anlamlarla yüküdür. Ne erken dönem tekniklerine ilham kaynağı olan cinsellik ne de cinselliğin yazı öncesi toplumlarda çalışmayı tanımlama biçimi tam olarak aydınlatılmış değildir.

laşmış sorumluluklarının ve kişisel haklarının bütünlüğünü gözeterek bu paylaşımı kadınlar yapmıştır. Ancak daha karmaşık ve hiyerarşik toplumsal formların ortaya çıkması, sahip oldukları ev-içi rolleri kadınların aleyhine çevirecektir. Bu gelişme, ileride göreceğimiz gibi, üzerinde hassasiyetle durulması gereken erkek kıskançlığından ileri gelecektir.

Düşük bir geçim düzeyinin ve oldukça ilkel bir topluluğun söz konusu olduğu bir durumda, tüm topluluk üyelerinin refahı –hatta belki de hayatta kalması- için her iki cinsin yaptığı işe de gereksinim vardır. Bundan dolayı her iki cins de birbirine saygıyla yaklaşır. Hatta bir kadının ya da bir erkeğin bu işbölümündeki görevlerini başarıyla yerine getirme yeteneği eş seçiminde ve evlilik birliğinin korunmasında çok etkili olur –ki evlilik birliği genellikle barınma, beslenme, çocuk yetiştirme alanlarındaki sorumlulukları, hayati önemdeki bu görevlerin yerine getirilmesinde erkeklerin gösterdiği yararlılığı görünür biçimde gölgede bırakan kadınlar tarafından bozular. Kadının erken dönem topluluklarının toplumsal düzenlemelerindeki fiili rolü göz önünde bulundurulduğunda, bizim “ilkel tek eşlilik” konusundaki ısrarımız –şayet bu ısrarımız ideolojik ya da bir şeyleri gizleme amaçlı değilse- neredeyse abes görünür.

Kan bağı ve onun etrafında ortaya çıkan hak ve yükümlülükler erken dönem topluluk yaşamının görünürdeki tek birleştirici ilkesini oluşturan, dile getirilmeyen bir yemin oluşturur. Ve bu bağ ilk başta kadından kaynaklanır. Kadın tek başına toplumsallığın protoplazması haline gelir: Gençleri topluluğu sürekli kılacak biçimde birbirine kenetleyen ata, onların damarlarında dolaşan kanın kaynağı, kökenlerin ortaklığını besleyen kişi, çocukluktan ölüme kadar devam eden ortak bir fiziksel ve ruhsal tanımının karşılıklılığını sağlayan bakıcı; kadındır. Kadın temel yaşam biçimlerinin öğreticisi, yakın bir aile deneyimi olarak tasavvur edilen topluluğun en tartışılmaz kişileştirmesidir. Birbirlerini ilk başta –anneleri vasisıyla aynı etten, kemikten, kandan- birer akraba olarak gören gençler, daha sonra birbirlerini annelerinin anısı aracılığıyla paylaştıkları güçlü bir kimlik duygusuyla görmeye devam ederler; oysa fiziksel özellikleri yönünden kendisine benzedikleri babalarında bu kimlik duygusunu ancak belli belirsiz yaşarlar.

Kan ortaklığı, akrabalar arasında açık bir dayanışmayı zorunlu kılan yemini de beraberinde getirir. Bu dayanışma yalnızca paylaşımı ve fedakârlığı değil, akraba kanı dökenlere tartışmasız bir ceza verilmesini talep etme hakkını da içerir. Kan yemininin ileri sürdüğü talepler, hayatta kalmak için giderilmesi gereken maddi ihtiyaçların dışında, ilksel toplulukların karşı karşıya kaldığı ilk emirlerdir. Muazzam ölçüde gizem yüklü olsalar da, bunlar birliktelik kültürünün yarattığı ilk komünal reflekslerdir. Topluluk, kan yemini aracılığıyla, her doğum ve ölümlerle kendisini olumlar. Bu yeminin ihlal edilmesi grup dayanışmasının ihlal edilme-

si, topluluğun gizem duygusuna meydan okunması anlamına gelir. Dolayısıyla bu türden ihlaller, ister grup içerisinde ister grup dışından gelsin, düşünülemez kadar ahlâksızcadır. Ancak daha sonra, organik toplumun en temel öncüllerinde meydana gelen dramatik değişimlerle birlikte akrabalık ve onun ileri sürdüğü talepler bilinçli bir şekilde tartışmaya ve törenselleştirilme konu edilebilecek bir mesele haline gelecektir.²⁹

Gelgelelim salt refleksler toplumsal ilerlemelere izin vermeyecek ölçüde bağlayıcı, savunmacı, katı ve kendi içine kapalıdır. Bilinçli ittifaklara ve daha ileri toplumsal inşalara dayalı bir toplumsal dayanışmaya imkân tanımazlar. Topluluğa dışsal olan her şey karşısında topluluğun ihtiyatlılık ve şüphe içine çekilmesine –kan yemininin belirlediği sınırların dışında kalan toplumsal ufka karşı bir korku duyulmasına- neden olurlar. Dolayısıyla, dönemin ihtiyaçları topluluğu daha geniş bir toplumsal matris içerisine yerleştirme yollarının bulunmasını gerektirir. Hayatta kalımı destekleyecek yeni haklar ileri sürebilmek için kendi içine kapalı bir grubun sınırlarının ötesinde yeni yükümlülükler oluşturulmalıdır; diğer bir deyişle, felaket ve çatışma dönemlerinde dışsal grupları topluluğun hizmetine sokacak daha kapsamlı bir haklar ve yükümlülükler sistemi oluşturulmalıdır. İlişkilerin kan yeminiyle sınırlandırılması müttefikler bulmayı da güçleştirir. Çünkü yalnızca akrabalık bağıyla tanımlanan bir topluluğun, aynı ata soyunu paylaşmadığı diğer topluluklarda kendi varlığı için bir zemin bulması imkânsızdır. Paylaşılan akrabalık zemininde kan yeminini yeniden yaratan topluluklar arası evliliklerin gerçekleştirilmesi mümkün değilse, (önem sırasında kan bağından sonra gelmekle birlikte) eşyalarda bununla karşılaştırılabilir bir somutluk bulabilecek yeni yeminlerin türetilmesi zaruri hale gelecektir. Her ne kadar Claude Levi-Strauss aksini iddia ediyor olsa da, kadınlar kesinlikle erkeklerin kendi aralarında ittifaklar kurmak için değiş-tokuş ettikleri bu “eşyalardan” değildir. Kadınlar Paris’teki bir bistrodan satın alınabilecek pastalar değil, akrabalığın ve toplumsallığın kökenleridir –topluluğun *arché*’si ve dayanışmanın içkin kuvvetidir.

Hatta tek başına “eşyalar” da yeterli değildir, çünkü organik toplumun kullanım hakkı pratiğiyle tamamen tezat oluşturacak bir hesaplar ve oranlar sistemi öngörürler. Dolayısıyla, eşyaların armağan haline gelebilmeleri için –onların sonraları metaya indirgenmesini bir yana bırakıyo-

29 *Oresteia* modern akıl için psikolojik yönden etkileyici bir oyun olabilir. Ancak ben Aeschylus’un anne hakkını, akrabalığı ve vatandaşlığın kan bağının ileri sürdüğü taleplere üstün olma taleplerini konu alan üçlemesini iyi işlenmiş bir oyundan ziyade büyüleyici bir Yunan töreni olarak görüyorum. Kan yemininin ve kabile geleneğinin insan ruhu üzerindeki büyü gücünü henüz kaybetmemiş olduğu bir dönemde bu üçlemenin Yunan izleyicisi üzerinde nasıl güçlü bir etki yarattığını belki de ancak şimdi –topluma yabancılaşmış varlıklar olarak savunulması yalıtılmışlığımız içinde ve monat benzeri durumumuzda- sezineleyebiliriz.

rum- öncelikle sembol haline gelmeleri gerekir. Yazı öncesi halklar için organik toplumun ekonomisinde bir şeyin kullanılışlığından önce, onun –karşılıklılığın ve karşılıklı sorumluluklar kazanmadaki gönüllülüğün cisimleşmesi olan- simgeselliği gelir. Bunlar, kan yemininin ötesine geçerek toplumsal bir yemin oluşturan anlaşmalardır: Bunlar, biyolojik topluluğun insan toplumuna dönüşme yolunda ortaya koyduğu ilk gelişmeye ve evrensel *animalitas* (*hayvanlık*) ufkunun ardında yatan evrensel *humanitasın* (*insanlık*) ilk ışıklarına işaret eder.

Yazı öncesi toplumlar sonradan kazanılabilecek “akrabalığın” kapsamını genişlettikçe, muhtemelen toplumsal bağlar geleneksel akrabalık ilişkilerine giderek daha fazla nüfuz etmeye başladı. Evlilik, karşılıklılık, yabancıların ritüeller yoluyla kana dayalı akraba olarak benimsenmesi ve kardeşlikler ve totemci toplumlar gibi topluluk içi kurumlar –özellikle de gelenek ve ritüellerle zengin bir biçimde eklemlenen daha dinamik organik toplumlarda- yavaş yavaş sorumlulukları somutlaştırmış ve tabakalaştırmış olmalı. Bu toplumsal malzemedен, eskinin ev içi alanıyla aynı anda var olacak yeni bir sivil alan doğmaya başladı.

Avrupalılar’ın asimilasyonundan kurtulmayı başarmış organik toplumlardaki “otorite”ye bakarak bu sivil alanın zor kullanımını ve komutayı içermediğini görebiliriz. Organik toplumlarda bizim özensizce “liderlik” olarak adlandırdığımız şeyin, olağan komuta donanımlarını içermeyen bir rehberlik olduğu görülür. Liderin “iktidarı” siyasi olmaktan çok işlevseldir. Orijinal varlığını koruyan ve sömürgecilerin bir yarattısı olmayan şefler, zor kullanma anlamında bir otoriteye sahip değildir. Lider, deneyim ve bilgeliğine saygı duyulan bir yol gösterici, öğretmen ve danışmandır. Onun “iktidarı”, avların ve savaş seferlerinin koordinasyonu gibi son derece belirli görevlerle sınırlıdır. Ve bu görevlerin yerine getirilmesinin ardından liderlik son bulur. Dolayısıyla, bu iktidar –primatlarda karşılaştığımız “tahakküm” ilişkileri gibi- kurumsal olmaktan ziyade olaylara bağlıdır; geleneksel değil, dönemseldir.

Dilimizin tamamı tarihsel olarak iş başına geçirilmiş ve kendine ait, somut bir yaşam geliştirmiş örtmecelerle doludur. Bağlılığın yerini itaat, koordinasyonun yerini komuta, bilgeliğin yerini iktidar, vermenin yerini kazanma, armağanın yerini de meta almıştır. Hiyerarşi, sınıf ve mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte tarihsel bir gerçeklik kazanan bu değişimler, egemenliklerini dil üzerine genişletip toplumsal yaşamın bütünü üzerinde hak iddia ettiğinde muazzam ölçüde yanılıcı olmaya başlarlar. Bu değişimler insanlığın hafızasını bulup ortaya çıkarmak için araç olarak kullanıldıklarında, şimdiyle geçmişin karşılaştırılmasına ve mevcut dünyanın belirsiz doğasının ve insanların mevcut davranış kalıplarının ortaya çıkarılmasına yardımcı olmazlar. Aksine, geçmiş şimdiki zamanın içerisinde eritip asimile ederler ve geçmiş aydınlatmaya çalışır görünürken, aldatı-

cı bir biçimde onu bizden gizlerler. Dilin bu ihaneti ideolojiktir ve otoriteye hizmet eder. Uzun bir gelişimi onun başlangıç noktasından görmemizi engelleyen ve bir “sonradan anlama” ideolojisiyle görüşümüzü bulanıklaştıran karmakarışık tarih ağının arkasında dilin her şeyi daha da belirsizleştiren ve aldatmayla beslenen sembolizmi yatmaktadır. Hatırlama, mevcut düzene meydan okuyarak tüm gerçekliğiyle geri dönmek için şeylerin *arché* sine olan sadakatini sürdürmek ve kendi tarihinin bilincine varmak zorundadır. Kısacası, hafıza, açığa çıkarma iddiasında olduğu insanlığın evrimi kadar kendisinin bir ideolojiye doğru evrimini de “hatırlamalıdır”.³⁰

*

Antropolojinin adabı “seçilmiş veriler” kullanmam, “aşırı yorumlar” yapma eğilimim ve tartışmalı araştırma materyallerini “normatif bir biçimde yorumlamam” ile ilgili olarak birtakım uyarılar yapmamı gerektirir. Buna uygun olarak, okuyucu aynı materyalin farklı bir biçimde yorumlanarak organik toplumun bireyci, rekabetçi, saldırgan, hiyerarşik ve “uygar” insana bela olan kaygılarla kuşatılmış bir toplum olarak gösterilebileceğinin farkında olmalıdır. Bu teamüle gereken saygıyı gösterdiğime göre, şimdi biraz önce söylediğimin aksini savunabilirim. Mevcut antropolojik veriler dikkatli bir biçimde değerlendirildiğinde, Hopilerin, Wintuların, İhalmiutların ve bu kitapta atıfta bulunulan diğer organik toplulukların kültürel olarak eşsiz olmadığı görülecektir. Bizim modern değer ve niteliklerimizin hâkim olduğu organik toplumlara rastladığımızda, bu durum genellikle teknolojik değişimler, istilalar, zorlu bir çevreyle baş etme sorunları ve hepsinden önemlisi, bu toplumların beyazlarla ilişki içeresine girmesi ile açıklanabilmektedir.

Paul Radin on yıllar süren antropolojik deneyim, araştırma ve saha çalışmasını özetlerken şöyle bir gözlemde bulunmuştur:

Yerli uygarlıkların dikkat çekici özellikleri sorulsaydı, hiç tereddüt etmeden üç özellik sayardım: Yaşa ve cinsiyete bağlı olmaksızın bireye saygı, ulaşılmış oldukları muazzam sosyal ve siyasi entegrasyon derecesi ve tüm idari formların, tüm kabile ve grup çıkarlarının ve çatışmalarının ötesine geçen bireysel güvenlik kavramının varlığı.

Bu özellikler şöyle özetlenebilir: bireyler, yaş grupları ve cinsiyetler arasında tam bir eşitlik; kullanım hakkı ve sonrasında da karşılıklılık; iç

30 Burada dilbilimdeki, iletişim teorisindeki ve semiyolojideki mevcut bir trendin hafızayı tazeleyecek araçlar yarattığını iddia ettiğim şekilde bir yanlış anlama olmasın. Bu işin, kendi kullandıkları dile ve onun durmadan değişen tarihsel bağlamına karşı yeterince eleştirel kalabildikleri sürece antropologlar ve tarihçiler tarafından yapılacağını vurgulamak isterim.

ilişkilerde zor kullanımından kaçınma ve son olarak Radin'in deyişiyle "indirgenemez asgari" –yani, topluluktaki her bireyin, yaşama araçlarının elde edilmesine katkıda bulunmak için gerçekleştirdiği çalışma miktarına bakılmaksızın, "yiyeyeceği, barınağa ve giyeceği" sahip olmasını gerektiren (Radin'in deyişiyle) "devredilemez hakkı". "Herhangi bir kimsenin bu indirgenemez asgariden mahrum bırakılması, artık bu kimsenin var olmadığını, öldüğünü söylemeye denk düşer" –kısacası, bir yaşam evreni olarak görülen dünyanın doğal eğilimlerinin dışına çıkıldığı anlamına gelir.

Burada, varlığını devam ettiren "ilkel" toplulukların toplumsal gelişimin ilk dönemleri için model teşkil ettiğini öne sürmüyorum. Bu topluluklar, onları –insanlığı hayvanlıktan ayırmış olan- atalarının dünyasının çok uzağına götürmüş uzun bir tarihin kalıntı boylarıdır. Radin'in "yerli uygarlıkları"nda var olan dayanışmanın ve doğal dünyaya ve topluluk üyelerine karşı duyulan büyük saygının –modern kapitalizmin organik toplulukları büyük ölçüde tahrip eden bölücü siyasi ve ticari ilişkilerinin henüz var olmadığı- tarih öncesi dönemde çok daha yoğun olması muhtemeldir.

Ancak kültürel özellikler kendi bağlamından ayrı bir biçimde var olamaz. Her ne kadar farklı ve beklenmedik biçimlerde entegre edilmiş olsalar da, belirli kültürel kalıplar zamansal ve mekânsal farklılıklarına karşın benzer kurum ve duyarlılıklara yol açarlar. Tarih öncesindeki halkları bugünün "ilkelleri" ile ilişkilendiren; kıyafete, tekniğe ve çevreye ilişkin kültürel olgular o kadar çarpıcıdır ki kürk parkaları, kemikten aletleri ve buzlarla kaplı çevreleriyle geçmiş zamanların Sibiryalı mamut avcılarının Poncin'in zamanındaki Kuzey Denizi ayıbalığı avcılarından çok farklı olduğuna inanmak güçtür. Burada birbiriyile örtüşen fiziksel kalıplar, ilgili bir dizi kültürel çıkarımı haklı gösteren bir birliğe sahiptir.

Dolayısıyla, tarih öncesindeki avcı kamplarının ya da bahçe tarımı yapan Neolitik Dönem köylerinin kalıntılarında bulunan ve açıkça büyüsel ya da dinsel anlamlar taşıyan kadın heykelleri, kadınlara göçebe çobanların patriarkal toplumlarında rastlanması çok mümkün olmayan bir toplumsal prestij verildiği olasılığını akla getirir. Hatta bu türden bir topluluk anne adına göre oluşturulan bir soy sistemine dahi (anasoyluluk) sahip olabilir. Paleolitik Dönemde kemikten yapılan aletlerin üzerine hayvan tasvirleri işlenmişse, bu dönemdeki toplulukların doğal dünyaya yönelik animistik bir bakışa sahip olduğuna inanmak için yeterli nedenimiz vardır. Eğer tarih öncesi evlerin temellerinin boyutu geniş bireysel meskenlerin yokluğuna işaret ediyorsa ve mezar alanlarındaki süsler bariz bir zenginliği ortaya koymuyorsa, topluluk içerisinde toplumsal eşitliğin olduğuna ve topluluktaki her bireye

eşitlikçi bir yaklaşımda bulunulduğuna inanabiliriz. Bu özelliklerden biri tek başına bulunduğunda, bu türden genel sonuçlara ulaşmak için ikna edici bir dayanak teşkil etmeyebilir. Ancak tüm özellikler bir arada bulunuyorsa ve bir toplumsal dönemin karakteristiğini oluşturacak kadar yaygınlık gösteriyorsa, bu sonuçları kabul etmemek için inatçı bir ampirik bakışa sahip olmak ve genelleme yapma korkusuyla hareket ediyor olmak gerekir.

On bin yıl önce, avcı-toplayıcı göçebe boylar Hazar Denizi ile Akdeniz arasındaki bir bölgede kaba bir bahçecilik sistemi geliştirmeye başladılar ve karma tarımla uğraşacakları küçük köyler kurarak yerleşik hayata geçtiler. Bundan tamamen bağımsız olarak dört ya da beş bin yıl sonra orta Meksika yerlileri de benzer bir gelişimi takip etti. Bahçeciliğin gelişimi muhtemelen kadınlar tarafından başlatıldı. Bahçecilik teknolojisine dayanan yazı öncesi topluluklar ve mitoloji üzerine yapılan çalışmalar bu inanişe kanıt oluşturur. Göçebe yaşam görüşünün yerini görece sabit bir toprak topluluğuna ait olma duygusuna bıraktığı bu geçiş döneminde toplumsal yaşam (Erich Fromm'un kullandığı terimi ödünç alacak olursak) *anamerkezli* denebilecek yeni birleştirici nitelikler kazandı. Bu terimi kullanarak kadınların erkekler üzerinde herhangi türden kurumsal bir egemenlik tesis ettiklerini ya da toplumun idaresinde hükmedici bir konuma ulaştıklarını ima etmiyorum. Yalnızca, topluluğun ava ve gezgin hayvanlara olan bağımlılığından belli ölçüde kurtulmasıyla toplumsal imgelemin erkek avcıdan kadın toplayıcıya, yırtıcı olandan yaratıcı olana, kamp ateşinden hane ocağına, babayla ilişkilendirilen kültürel özelliklerden anneyle ilişkilendirilen kültürel özelliklere kaymaya başladığını söylemek istiyorum.³¹ Vurgudaki deği-

31 Bu satırlar ilk kez kaleme alındığından bu yana (1970) bu imajın belirli özelliklerini Paleolitik avcı-toplayıcı döneme ve hatta daha da öncesine –hominid toplayıcı evreye- kadar götürülen bir dizi çalışma yayımlandı. Bu çalışmalar arasında bazı farklılıklar söz konusu olsa da, bu çalışmaların yazarları avcı-toplayıcı toplulukları genelde barışçı, eşitlikçi ve muhtemelen anamerkezli topluluklar olarak görmekte. Bu imaj –Paul Shepard'ın imgelemini ödünç alırsak- hesapçı, soğukkanlı, asık suratlı bir erkeği merkez alan; avcılığa dayanan daha kaygısız bir yaşamdan uzaklaşarak yiyecek yetiştiriciliğine dayanan, çok çalışmayı gerektiren ve gün boyu süren bir disiplinin içine çekilmiş büyük ve itaatkâr bir aileyi yöneten (benim görüşüme göre, açıkça daha modern ve tutumlu bir köylünün özellikleriyle bezenmiş) modern çiftçi dünyası ile keskin bir tezat oluşturur. Hatta Marshall Sahlins avcılık ve toplayıcılığa dayanan “taş devri ekonomisini” “ilk bolluk toplumu” olarak niteler; çünkü ihtiyaçlar o kadar az, araç gereçler o kadar basit, donanımlar o kadar taşınır niteliktedir ki insanlar –en azından- çok serbest bir yaşama ve kayda değer bir bireysel özerkliğe sahip olabilmişlerdir. Elizabeth Fisher de bu el değmemiş avcı-toplayıcı imgesinde matriarkanın (sf. 131) yalnızca erkeklerin cinsel birleşmeyle gebeliği ilişkilendirmesine kadar var olabildiğini ileri sürer: Bu ilişki ilk kez tohumların toprağa ekilmesi ve hayvanların uysallıklarından ötürü yetiştirilmesi –bana göre, daha doğru bir ifadeyle, *seçilmesi-* ile kurulmuştur.

Ben bu görüşleri paylaşmıyorum. Bana göre bu görüşler yalnızca basite indirgemeci olmakla kalmıyor, aynı zamanda bizi geriye de götürüyor. Yazının, kent yaşamının, oldukça geli-

şiklik öncelikle kültürelidir. Lewis Mumford'un belirttiği gibi, "neolitik tarımın her evresine, özellikle de yeni köy merkezlerine –en azından evlerin zeminlerinde ve mezarlarda görülebilen- 'ev ve anne' ifadeleri kazınmıştır". Şu gözleminde Mumford'la hemfikir olunabilir:

Ekinlerle ilgilenen ve bitkileri seçme ve çapraz-dölleme yöntemiyle vahşi türlerden besin değeri yüksek, bereketli türler üreten; ilk kapları, örme sepetleri ve çömlekleri yapan kadındı.... Bu uzun tarımsal ve evsel gelişim dönemi olmasaydı, kent yaşamını mümkün kılan yiyecek ve insan gücü fazlası asla gerçekleşmezdi.³²

Bugün Mumford'un kullandığı bazı sözcüklerin –örneğin; erkeklerin kadınların bahçecilik alanındaki keşfinden yiyeceklerin ve hayvanların kitlesel üretimine dönüşecek şekilde kapsamını geliştireceği "tarım" sözcüğünü çok genel bir anlamda kullanması- değiştirilmesi istenebilir. "Ev ve anne" ifadesinin Neolitik Dönemin "her evresine" kazındığını söylemek yerine bu olguyu dönemin ilk evreleriyle sınırlandırmak isteyebiliriz. Benzer şekilde, yenilebilir bitki türlerinin seçiminin hangi noktada bitip yeni bitkiler için çapraz döllemenin hangi nok-

miş zanaat ve tekniklerin ve hatta ilk bilim başlangıçlarının ortaya çıkması gibi toplumsal gelişmelerin önemini bir yana bırakacak olursak –ki bunların hiçbirisi Paleolitik Dönemin göçbeleri tarafından geliştirilemezdi- avcılık toplayıcılık dönemini insanlığın "altın çağı" olarak görmenin hiçbir evrimci vaat içermediğini düşünüyorum. Bununla birlikte; Sahlins, Shepard ve Fisher'in ortaya attığı meseleler üzerine yapılacak analitik bir tartışmanın bu tür genel bir çalışma içinde yeri yoktur. Yine de, yeni bir uygarlık ihtiyacının herhangi bir uygarlığa karşı geçmişe dönmeçi duygular uyandırma ve antisosyal –hatta belki de faşist- karakterli yeni bir "sağ kalımcı" hareketin gelişimini cesaretlendirme tehdidinde bulunduğu bir dönemde bunu göz ardı etmememiz gerekiyor. Bu trendin, tüm erdemleriyle birlikte Paleolitik Dönem avcısının kendi kendine yeterliliğine "dönüş" anlamına gelmeyip, o vahşi "can kurtaran sandalı eteği" ideolojisiyle burjuva bencilliğinin derinliklerine çöküş anlamına geldiğini belirtmek isterim. Avcı-toplayıcı toplumlara ilişkin daha detaylı bir tartışma için okuyucu Marshall Sahlins'in *Stone Age Economics* adlı çalışmasına (New York: Adline-Atherton, Inc, 1992), Paul Shepard'ın *The Tender Carnivore and the Sacred Game* adlı çalışmasına (New York: Charles Scribner's Sons, 1973) ve Elizabeth Fisher'in *Woman's Creation* adlı çalışmasına (New York: Anchor Boks/Doubleday, 1979) bakabilir.

32 Yenilebilir bitki türlerinin bilinçli olarak mı seçildiği, yoksa kendiliğinden mi geliştiği tartışmalı bir konudur. Erich Isaac ve C. D. Darlington tahılların ve diğer bitki türlerinin erken gelişiminde kendiliğinden seçilimin söz konusu olduğunda hemfikirlerdir. Öte yandan, Levi-Strauss Neolitik Dönem tarımcılarının ortaya koyduğu teknolojik gelişmelerin ("yabani otun ekili bitkiye dönüşümü" de bu gelişmelere dâhildir) "gerçek anlamda bilimsel bir tutum, sürekli ve gözlemci bir ilgi ve bilme arzusu gerektirdiğini" belirtir. Yazı öncesi toplulukların çevreleriyle kayda değer ölçüde hassas ve bilgiye dayalı bir uyum yakaladıkları şüphesiz doğrudur; ancak ciddi bir ihtiyacın beslediği "gözlemci ilgi"den –Helenistik dönem boyunca Arşimed'in bile sahip olmadığı- "gerçek anlamda bilimsel bir tutum" diye söz etmek mümkün değildir. Bkz. Erich Isaac, *The Geography of Domestication* (Englewood Cliffs, N. J.; Prentice-Hall Inc., 1970); C. D. Darlington, "The Origins of Agriculture", *Natural History*, Vol. LXXIX, No. 5; Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: Chicago University Press, 1966).

tada başladığı, tarih öncesindeki tarımsal üretime dair aydınlığa kavuşmamış bir konudur. Ancak Mumford'un yorumlarının ruhu, bugün; duyarsız, erkek yönelimli antropolojinin onu duygusal olduğu gerekçeyle reddettiği yirmi yıl öncesindekinden daha geçerlidir.

Kadınların, duyarlılıklarını ve marifetlerini insanlık tarihinin başlangıcına kazıyarak kazandıkları önem, azalmaktan ziyade çoğalmıştır. Diğer canlılardan farklı olarak yiyeceği paylaşmayı sürekli bir komünal etkinlik haline getiren, hatta misafirperverlikle yabancıları kucaklayan ve bunun sonucunda eşsiz bir beşeri ihtiyaç olarak paylaşımı teşvik eden kadınlardır. Elbette kuşlar ve memeliler de yavrularını besler ve onlara karşı sıra dışı bir koruyuculuk sergiler. Memelilerde, dişiler, kendi bedenlerinin üretimlerini süt ve sıcaklık formunda yavrularına sunar. Ancak paylaşımı eşsiz bir toplumsal olgu haline getirerek yavrusunu –kardeşlerini, sonrasında erkek ve kadın yetişkinleri ve nihayetinde ebeveynlerini- yaşa ve cinsiyete bağlı olmadan bu paylaşım ortak eden yalnızca kadınlardır. Kadınlar paylaşımı, dönemsel ve sıra dışı bir durum haline değil, kutsal bir komünal zorunluluk haline getirmişlerdir.

Son olarak, kadınların yiyecek arama etkinliklerinin insanlıkta bir mekân duygusu –*oikos*- uyandırmaya yardımcı olduğunu göz ardı edemeyiz. Kadının besleyici duyarlılığı yalnızca toplumun kökenlerinin değil, aynı zamanda –erkeğin kibirlilikle kendisine atfettiği- uygarlığın kökenlerinin de yaratılmasına yardımcı olmuştur. Kadının “uygarlığın oluşumundaki payı” yırtıcı erkeğinkinden daha farklıdır: Daha evcildir, daha barışçıldır ve daha önemseyicidir. Kadının duyarlılığı erkeğinkinden daha derinlere iner ve daha fazla umut yüklüdür, çünkü kadın mitolojinin kayıp “altın çağ” a ve bereketli doğaya ilişkin kadim mesajını kendi fiziksel varlığında cisimleştirir. İronik bir biçimde –potansiyeli zalimce susturulan, fakat erkeklerin “uygarlık” olduğunu iddia ettikleri kanlı kazanda sağduyunun sesi olarak her daim varlığını koruyan- kadın tüm zamanlar boyunca özel bir deha ve gizemle aramızda bulunmuştur.

Neolitik Dönem köylerinde gelişen iyicil nitelikler, muhtemelen dönemin maddi başarılarından daha az önemli değildir. Varlığını koruyabilmiş bahçeci kültürlerdeki anasoylulukla toprağın komünal yönetimi arasında yakın bir ilişki vardır. Klan toplumu –belki de avcı boylarındaki totemci kültürlerin yavaş yavaş değişerek zamana uygun bir hale gelmesi- muhtemelen bu dönemde doruk noktasına ulaşmıştır ve onunla birlikte, toprağın ve ürünlerin komünal bölüşümü de doruk noktasına ulaşmıştır. “Birlikte yaşamak”, muhtemelen “paylaşma”ya dönüşmüştür –tabii eğer bu iki ifade herhangi bir dönemde onlar için farklı bir anlama gelmişse... Erken Neolitik Dönem köylerinin kalıntı-

larını gezerken orada burada karşımıza çıkan yaşamın bereketine ve doğanın cömertliğine ilişkin sembollere baktığımızda, bir zamanlar orada huzurlu bir toplumun yaşadığını hissederiz. Her ne kadar silahların, savunmaya yönelik çitlerin ve koruyucu hendeklerin varlığına dair kanıtlar bulunsa da, erken dönem bahçecileri barışçıl sanatlara ve yerleşik hayatın uğraşlarına daha çok önem vermiş görünüyor. Yapılara ve mezarlara baktığımızda, bu topluluklar içerisinde toplumsal eşitsizliğin var olduğunu ya da topluluklar arası ilişkilerde savaşın öne çıktığını gösteren yeterli miktarda kanıt bulamıyoruz.

Uzak geçmişteki bu dünyada, Paleolitik Döneme ait mağara ve yerleşkelerde bile kalıntılarına rastlanacak ölçüde eski bir bereket ilkesi olan Ana Tanrıça figürü ve onun sembolizmi hüküm sürüyordu. Avcı-toplayıcılar, erken dönem bahçecileri, ileri tarımcılar ve “yüksek uygarlıklar”ın rahipleri bu figüre çok çelişkili nitelikler yüklediler: Kimine göre Ana Tanrıça müthiş ölçüde iyicildi, kimine göreyse feci ölçüde şeytanydi. Ancak erken Neolitik Dönemde rahiplerin bu figürü henüz zalim, Kalivari bir imge olarak işlemediğini varsaymak makul olacaktır. Ana Tanrıça, tıpkı Demeter gibi, daha çok dişil bir ilkeyi ifade ediyordu; o yalnızca bereketin –onu avcı toplayıcıların gözünde çekici hale getiren büyülü şeyin- sembolü değildi, aynı zamanda sevgi ve yas anlamlarıyla yüklüydü. Ancak adadan adaya seyahat eden denizcilerin kadını ve onun hâkimiyet alanını, kendisine güvenmiş olan acı içindeki savaşçılarını yok eden zalim bir yeraltı dünyası büyücüsü seviyesine alçalttığı *Odysseia* metnini okuduğumuzda, bu figürün patriarka tarafından kirletilmekten kurtulamadığını görüyoruz.

Patriarkayla ilişkilendirilen koşullu sevgiye tezat oluşturan koşulsuz anne sevgisinin doğası, tanrıçanın daha verici bir ilke olduğu yönündeki yorumları şiddetle desteklemektedir. Erich Fromm, Sosyal Araştırmalar Enstitüsü için hazırladığı provokatif denemelerinde kadının sevgisini, yargılayıcı patriarkın çocuğun görevlerini yerine getirmesi karşılığında ödül olarak gösterdiği sevgiyle karşılaştırarak, “kadın sevgisinin hiçbir ahlâka ya da toplumsal zorunluluğa bağlı olmadığını, sevgisinin karşılığında yerine getirilmesi gereken hiçbir yükümlülüğün dahi olmadığını” söyler. Herhangi bir ödül beklentisiyle verilmeyen bu koşulsuz sevgi, kişiyi nesneleşmekten kurtararak insanlığı hiçbir hiyerarşi ya da sınıf için bir araç haline getirmeden kendi içinde bir amaca dönüştürür. Tanrıçanın bu lekesizliği sembolize etmediğini varsaymak, onun dişilikle ilişkisini sorgulamaktır –kısaca, onu bir tanrıya dönüştürmektir; tıpkı rahiplik kurumunun ilerleyen dönemlerde bunu kusursuzlukla gerçekleştireceği gibi... Demeter’i Kirke seviyesine alçaltan Odysseus, aynı zamanda, sirenlerin nasıl insanları ve hayvanları bir ortaklık duygusuyla cebettiğini çarpıcı bir biçimde göz-

ler önüne serer. Ancak Homeros'un destanı, onların şarkısının insanlığa ölümün cezbedici melodisindenise yaşamın müziğini bahsettiğini sonsuza kadar gizleyecektir.

*

Erken Neolitik köy dünyasının, en katı beyaz istilacıların büyük övgü içeren terimlerle betimlediği Pueblo Yerlilerine ne kadar yakın olduğu hiçbir zaman bilinmeyebilir. Ancak tarihin başlangıcında işlerin ve ürünlerin komünal bir biçimde paylaşıldığı, doğal dünyayla –açık ifadesini bereket ayinlerinde bulan- üretken bir ilişkinin kurulduğu, insanlar ile çevrelerindeki dünya arasındaki ilişkilerin barışçıl bir temelde kurulduğu bir köy toplumunun ortaya çıktığı düşüncesi varlığını sürdürüyor. Avcı-toplayıcılar, büyük sürüler için açtıkları otlakları saymazsak, dünyayı neredeyse el değmemiş bir halde bırakmış olabilirler. Fakat bu başarı, çevre üzerinde hiçbir faaliyetin yer almamış olmasından kaynaklanır. Çevre üzerinde yaratıcı becerilerin sergilenmesi ve insanlığın mevcudiyeti için kendisine bir alan –kendisine bahşedilen ruh kadar aklın nefesine de sahip olan bir alan- bırakılması yönünde bir ihtiyaç var. Avcı-toplayıcıların çevreyle kurduğu asalak ilişkinin çağdaş insanın çılgın sömürsünün karşısına bir erdem olarak koyulduğu günümüzde, insan müdahalesinin kısıtlanmasını pasiflik ve hiçbir şey yapmama noktasına kadar fetişleştirme eğilimindeyiz. Ancak anamerkezli bahçeciler toprağa dokunmayı ve onu değiştirmeyi başardılar; üstelik bunu zarafetle, hassasiyetle ve evrimin kendi mahsulü olarak tanımlayabileceğimiz bir duyguyla yaptılar. Onların arkeolojisi insan hünerinin ve doğanın kendini gerçekleştirmesinin bir ifadesidir. Neolitik Dönemdeki insan yapıtları insanla doğa arasındaki –açıkça insanların kendi arasındaki birliği ifade eden- birliği yansıtır: Topluluk ile yaşam dünyası arasındaki dayanışma topluluğun kendi içerisindeki dayanışmaya eklenmiştir. Bu içsel dayanışma sürdürüldüğü süreçte, doğa da bundan beslenmiştir. Bu dayanışma çözülmeye başladığında, etrafındaki dünya da onunla birlikte çözülmeye başlamıştır –ve bunun ardından, bizim genelde “uygarlık” dediğimiz tahakküm ve baskının karakışı baş göstermiştir.

Hiyararşinin Ortaya Çıkışı

Erken Neolitik Dönem köy toplumunun çöküşü insanlığın gelişiminde belirleyici bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Eski çağların “yüksek medeniyetleri”ni bahçeci toplumların ilk biçimlerinden ayıran binyıllık dönemde kasabaların, şehirlerin ve nihayet imparatorlukların –üretimin topluluk tarafından denetlenmesinin yerini elitler tarafından denetlenmesinin aldığı, akrabalık ilişkilerinin yerini sınıfsal ve bölgesel ilişkilerin, ihtiyar ve halk meclislerinin yerini ise devlet bürokrasisinin aldığı her bakımdan yeni bir toplumsal arenanın- ortaya çıkışına tanıklık ettik.

Bu gelişmeler oldukça düzensiz bir biçimde meydana geldi. Yerleşik tarım topluluklarının göçebe çobanlarca istila edildiği yerlerde bir toplumsal arenadan diğerine geçiş öyle yıkıcı bir şekilde gerçekleşti ki bu gelişme, dinsel buyrukları gerekli kıldı. Diller, gelenekler, dinler, şaşkınlık verici bir hızla birbirlerinin yerini almış; eski (hem dünyevi hem de manevi) kurumlar yenilerince silinmişti. Ancak böyle büyük çaptaki değişiklikler çok nadirdi. Çoğunlukla, geçmiş ve gelecek oldukça çeşitli toplumsal formlarda kendilerini fark ettirmeyecek bir şekilde birbirleriyle karışmışlardı. Böyle durumlarda geleneksel usullerin yeni niyetler için yavaşça asimile edildiğini, yeni niyetler için eski ilişkilerin mütemadiyen kullanıldığını görmekteyiz. Yeninin eskiye nüfuz etmesi sürecinde ilk toplumsal formların Neolitik sonrası tüm dönemlerde de hayatta kalmaya çalışmış olmaları muhtemeldir. Kapitalizmin ortaya çıkışına kadar kırsal yaşamın mekânı olan köy toplumu ve onun kültürel repertuarı kaybolmamıştır. İnsanlığın özgürlük mirasını değerlendirdiğimizde bu çok önemli bir olgudur.

Aslında, en büyük değişim bireyin ruhsal aygıtında meydana gelmişti. Ana Tanrıça figürü mitolojide başat bir yer işgal etse bile (ancak sıklıkla patriarkanın gerektirdiği şeytani özelliklerle donatılmıştı), kadınlar tüm alanlarda erkeklerle olan eşitliğini kaybetmeye başlamıştı.

Bu değişim sadece kadınların toplumsal statülerinde değil, kendi kendilerini algılayışlarında da ortaya çıkan bir değişimdi. Hem evde hem de ekonomik yaşamda, toplumsal iş bölümü geleneksel eşitlikçi özelliklerini kaybetti ve artan ölçüde hiyerarşik bir yapıya dönüştü. Erkek kendi uğraşının kadınınkinden üstün olduğunu iddia etti, sonrasında zanaatkâr yiyecek üreticisinden daha üstün olduğunu ileri sürdü, en sonunda da düşünür işçiden daha yüce olduğunu beyan etti. Hiyerarşi sadece nesnel olarak gerçek ve gündelik dünyada değil; öznel olarak bireyin bilinç dışında da kendini kurdu. Her deneyim alanını adeta bir filtreden geçirerek, gündelik söylemin –özne ile nesne, insanlık ile doğa arasındaki tüm ilişkilerin- söz dizimine nüfuz etti. Farklılık çeşitlilik içinde birlik olarak görüldüğü geleneksel statüsünü kaybederek; birbirinden tamamen ayrı, artan ölçüde düşmanca olan güçlerin oluşturduğu doğrusal bir sistem –dinin, ahlâkın ve felsefenin tüm kaynakları tarafından geçerli kılınan bir sistem- olarak yeniden kurgulandı.

İnsanlığın gelişimindeki bu muazzam değişiklikleri, büyük tarihsel istilaların sarsıcı etkilerinden başka ne açıklayabilir? Ve bu değişikliklerin karanlık ve çoğunlukla kanlı yüzleri toplumsal ilerleme için katlanmak zorunda kaldığımız kaçınılmaz cezalar mıdır? Bu sorulara verdiğimiz yanıtlar zamanımızın temel toplumsal sorunsallarından birine temas etmektedir. Bu sorunsal, insanlığın “vahşi” hayvani dünyasının “medeniyet”in parıltılı ışığına ya da –Marksist terminoloji ile- “zorunlulukların” hükmettiği bir dünyadan “özgürlüğün” hükmettiği bir dünyaya çevrilmesinde kitlelerin, aklın, emeğin ve teknolojinin rolüdür. Burada hükmetme kelimesini kullanmam hafife alınmamalıdır; bu kelimenin Marksist kuramdaki karşılıkları bu çalışmanın ilerleyen kısımlarında ele alınacaktır. Şimdilik, Aydınlanma ve –daha açık bir biçimde- Victoria Dönemi ideolojilerinin –Marks’ın genel hatları ile liberal iktisatçılarla paylaştığı ideolojilerin- insanın Neolitik “barbarlık”tan kapitalizme doğru “yükselişini” çarpıcı ölçüde benzer şekillerde açıkladığına değinmek istiyorum. Bu açıklamaları –onları çürütmekten ziyade ondokuzuncu yüzyıl sosyal kuramının edinebileceğinden çok daha geniş bir perspektif içine yerleştirmek için- yeniden ele almaya değer.

Bu görüşlere göre, tarihin taş devrinden modern dünyaya doğru ilerlemesi birincil olarak teknolojik gelişme –ileri düzeyde tarım tekniklerinin gelişmesi, giderek artan ürün artışı, insan nüfusunun ani artışı- ile ilişkilidir. İlk defa Neolitik toplumun mümkün kıldığı ürün artışıdaki ve emek “kaynağındaki” artış olmaksızın insanlık asla karmaşık bir ekonomik sistem ve siyasal yapı geliştiremezdi. “Medeniyetin” ilerlemesini erken dönemdeki sistematik yiyecek yetiştirme hünerleri-

ne ve tekerlek, fırın, tasfiye ocağı, dokuma tezgâhı gibi giderek karmaşıklaşan aletlere borçluyuz. Tüm bu gelişmeler yiyecek, giyecek, barınma, aletler ve ulaşımda artan bir bolluk sağladı. Bu temel yiyecek rezervi ve teknik sayesinde, insanlık doğal süreçlerin iç yüzünü anlamak için boş zaman elde etti ve kasaba ve şehirleri ortaya çıkaran yerleşik hayat biçimlerini; hububata, sabana, hayvan gücüne ve basit bir makine teknolojisine dayanan büyük ölçekli tarımı benimsedi.

Ancak insanlığın kendi potansiyelini gerçekleştirmek için çok şey vadeden bu gelişmeler, ikiyüzlü belirsizliklerinden, karanlık yüzlerinden ve aldatıcı yönlerinden bağımsız olmamıştır. İnsanın ilerlemesi geçmişten bugüne bölünmüş bir gidişata işaret etmiştir: Maddi güvenlik ve toplumsal karmaşıklık yönündeki gelişim –“medeniyet”e özgü olan- maddi güvensizliğe ve toplumsal çatışmaya yol açan zıt güçler yaratmıştır. Bir yanıla bakıldığında, erken Neolitik Dönemin başlattığı tarım ekonomisi olmadan, toplum sonsuza dek, hayatta kalmanın kısıyında varlık sürdürerek acımasız bir geçim ekonomisine saplanıp kalacaktır. Doğa, geçen yüzyılın sosyal kuramcılarının söylediği gibi, çoğunlukla “cimri”, verici olmayan ve aldatıcı bir “anne”dir. Doğa sadece dünyanın birkaç uzak köşesine armağanlarını lütfetmiştir. Doğanın mitsel düşüncenin uzun zamanlar önce yarattığı gibi cömert ve besleyici olduğuna nadiren rastlanır. Victoria Dönemi etnografilerinin “vahşi” si yaşamını –ki bu yaşam genelinde acı dolu ve neyse ki kısa, zaman zaman katlanılabilir, ancak hiçbir zaman güvenli değildir ve nadiren bereketli ve sakin- sürdürülebilmek için her zaman didinir (ya da Marks’ın terimi kullanırsak “mücadele eder”). Böylece, insanlığın doğal kıtlığın daralan dünyasının dışına çıkışı doğanın cömert olmayan güçlerini toplumsal hâkimiyet altına almaya, artığı yaratma ve arttırmaya, iş bölümüne (bilhassa zanaatkârların tarımdan ayrılmasına) ve entelektüel üretimde bulunan kent elitlerinin devamlılığını sağlamaya ilişkin teknik bir problem olarak algılanıyordu. Dolayısıyla, düşünmek ve toplumu idare etmek için gereken boş zaman kendilerine verildiğinde, bu kent elitleri bilimi yaratabilmiş, insanın bilgi alanını genişletebilmiş, insan kültürünü³³ daha incelikli bir hale getirebilmişler-

33 “Vahşi”leri doğayla imtihanlarından, paganizmden ve modern teknoloji konusundaki ceahetlerinden –ahlâksız değerlerini belirtmeye bile gerek yok- kurtarmaya ilişkin tüm bu ideolojik komplekslerin Avrupa ve Amerika’nın kolonyal zihniyeti ile ne kadar bağdaştığını yeterince vurgulamak güçtür. İnsani toplumsal gelişmenin –liberal veya Marksist- ekonomist (sf. 139) okumaları, “vahşileri”, kültürel olarak “uygarlaştırma” amacının yanı sıra, teknik olarak “endüstriyelletmek” amacıyla da Avro-Amerikan egemenliğinin altına sokarak tarih sahnesine getirmek için mükemmel bir ideolojik gerekçe sağladı. Marks için, bu düşünme biçimi kolonyal dünyanın değerlendirmesinin yapılmasında büyük önem taşıymaktaydı; ancak bu düşünme biçimi Kipling, H. Rider Haggard ve Belçikalı Leopold gibi kaba emperyalistler için de daha az önemli değildi.

di. Proudhon'un zamanın ruhunu yankılayarak, hüznü bir biçimde ifade ettiği gibi:

Evet, yaşam bir mücadeledir. Ancak bu mücadele insan ile insan arasında değildir –insan ile Doğa arasındadır ve bu mücadelede olmak herkesin görevidir.

Marks da “doğanın getirdiği sıkıntılara” yönelik olarak aynı görüşü benimsemişti. Ama o, insanlığın doğal dünya üzerindeki hâkimiyetinin kaçınılmaz bir özelliği olarak insanın insan üzerindeki hâkimiyetine de kayda değer bir vurgu yapıyordu. Modern endüstrinin gelişmesine kadar (hem Marks hem de Engels'in savunduğu üzere) kapitalizm öncesi teknikler tarafından ortaya çıkarılan yeni artıklar nicel olarak farklılık göstermiş olabilir, ancak bu artıklar şanslı bir azınlıktan daha fazlasına bolluk ve boş zaman sağlamak için nadiren yeterli olmuştur. Endüstri öncesi tekniklerin görece düşük seviyeleri düşünüldüğünde, ayrıcalıklı bir yönetici sınıfa yetecek ölçüde –hatta uygun iklimsel ve coğrafi koşullar altında önemli miktarda- artık üretilebilir. Ancak bu artıklar toplumun bütününe ihtiyacın, maddi güvensizliğin ve meşakkatli işlerin baskısından kurtarmaya yetecek kadar çok değildir. Eğer bu sınırlı artıklar onları üretenlerce eşit olarak paylaşılsaydı, Marks'ın gözlemlediği üzere, “eksikliği duyulan şeylerin genelleştiği” bir sosyal durum ortaya çıkacak “ve bu eksiklik duygusuyla beraber ihtiyaçlar ve tüm eski saçmalıklar için verilen mücadele zorunlu olarak yeniden üretilecekti”. Artığın eşitlikçi bir biçimde bölünmesi, yoksullukta eşitliğe –sınıf düzeninin yeniden kurulmasının potansiyel koşullarını devam ettiren bir eşitliğe- dayanan bir toplum ortaya çıkarmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Nihayet, sınıfların ortadan kaldırılması önkoşul olarak “üretici güçlerin gelişimini”, teknolojinin –herkesin “ihtiyacın”, maddi güvensizliğin ve meşakkatli işlerin yükünden bağımsız olabileceği bir noktaya kadar- ilerlemesini gerektirir. Artıklar sınırlı olduğu sürece toplumsal gelişme, verimliliğin tüm sınıfları desteklemek için gerekenden çok daha az olduğu uzak bir geçmiş ile verimliliğin sınıf düzenini ortadan kaldıracak bir yeterlilikte olduğu uzak bir gelecek arasındaki gri bölgede gerçekleşir.

Böylece insanlık dramının diğer yüzü –“toplumsal sorun” ifadesine Marksist kuramcılarının kullandıkları esas anlamını veren gelişimin negatif yönü- ortaya çıkar. Doğal kıtlık sorununu çözmek için tekniğin gelişmesi, kaçınılmaz olarak, insanlığın teknik bir güce indirgenmesini de beraberinde getirir. İnsanlar aynen kendi yarattıkları aletler ve makineler gibi, üretim araçlarına dönüşür. Onlar da toplumun doğaya ve cansız araçlara dayatmaya çalıştığı aynı koordinasyon, akılcılaştırma ve

denetim biçimlerine tabi olur. Emek hem insanlığın kendi oluşumunu şekillendirmeye yarayan bir araç, hem de toplumsal manipülasyonun bir nesnesidir. Emek, yalnızca insani güçlerin özgür ifadeye ve benliğe yansıtılmasını değil, bu güçlerin zahmetli işin performans ilkesi tarafından itaat ve kendinden feragatle sonuçlanacak şekilde bastırılmasını da içerir. Kişinin ve toplumun kendini bastırması, bireysel ve toplumsal özgürleşmenin zorunlu tezatlarını oluşturur.

Özetleyerek sunduğum sorunsalın daha önceki toplum kuramcılarının iddia ettikleri kadar özerk olup olmadığını sormak şu an için önemlidir. Acaba bu, kaçınılmaz bir dram; tarihin ana malzemesi olarak insanlık durumunun içine işlenmiş bir diyalektik midir? Doğadan “kopuşumuz”, “uygarlığa yükselişimiz” ve insani potansiyellerimizi yerine getirmemiz bu tarihsel projenin “başarısını” insanlığın insanlıktan çıkmasına ve toplumun kurban edilmesine yol açmak yoluyla pekâlâ acımasız bir alaya dönüştürebilecek bir cezayı –doğanın insanlık tarafından hâkimiyet altına alınmasının ön koşulu olan insanın insan üzerindeki hâkimiyetini- mi gerektirmektedir?

Bu sorulara cevap aramaya çalışırken, yine geçmişe bakışın yarattığı tüm paradoksları yüklenmiş durumdayız. Aşamalardan oluşmuş ve son aşamanın ilk aşamaya işlev kazandırması sonucu her aşamanın mantıksal olarak kendinden bir önceki aşamanın takipçisi olduğu bir tarihten geriye bakmak niyetinde olduğumuzda, Victoria Dönemi düşüncesinin sunduğu dram çürütülemez görünmektedir. Kendi “kader”ini yaşarken henüz kendini tam olarak bilmeyen bugünün, geçmişin anlamını genişlettiği düşüncesi, içinde bir bilgelik barındırır. Ancak “kader” kavramı asla alın yazısı olarak anlaşılacak bir şekilde basitleştirilmemelidir. Tarih, elbette, karşı karşıya olduklarımızdan oldukça farklı “kaderler”e yol açabilecek farklı gelişim yolları izleyebilirdi. Ve eğer öyle ise, hangi faktörlerin bir ihtimaller bütününe diğerlerine göre daha olası kıldığını sormak önemlidir. Çünkü tarihimizi şekillendirmiş olan faktörler, geçmişin kötü alışkanlıkları –önümüzde uzanan geleceğin karanlık taraflarından kaçınmak niyetindeyse baş etmek zorunda olduğumuz alışkanlıklar- olarak sahip olduğumuz duyarlılıkların derinliklerinde gömülü bulunur.

Günümüz toplumunu şekillendirmede önemli bir ideolojik rol oynamış bir faktörü gözden geçirelim: Doğanın “cimriliği”. Doğanın “cimri” olduğu ve emeğin insanlığı hayvanilikten kurtaran birincil araç olduğu vazgeçilmez bir varsayım mıdır? Kıtık, bolluk ve kıtlık sonrası hangi şekillerde birbirinden ayırt edilebilir? Victoria Dönemi ideolojisi-

nin yolunu izleyerek, şöyle bir soru sorulabilir: Tekniğin, emeğin ve insan gücünün yeterli ölçüde mevcut olması sonucunda, toplum doğayı etkili bir şekilde yağmalayabildiği ve sömürüyü olanaklı, hatta kaçınılmaz kılabilirdiği için mi sınıflı toplumlar ortaya çıktı? Yoksa ekonomik tabakalar, daha sonra kendilerini açıkça ayırt edilebilir yönetici sınıflara dâhil etmek amacıyla emeğin ve tekniğin yararlarını gasp mı ettiler?

Bu soruları sorarken, Victoria Dönemi sosyal kuramcılarının bu tür sorgulamaları yönlendirme biçimini kasten tersine çeviriyorum. Ve doğanın tahakküm altına alınması kavramının insanın insana hükmetmesine sebebiyet verip vermediğinden ziyade insanın insana hükmetmesinin doğayı tahakküm altına alma kavramının ortaya çıkmasına neden olup olmadığını soruyorum. Kısacası, teknikten ziyade *kültür*, emekten ziyade *bilinç*, sınıflardan ziyade *hiyerarşiler mi* insanın varlık sürdürme ihtimalinin azaldığı şu anki insanlık durumunu baştan sona değiştirebilecek toplumsal olanakların olanakların önünü açtı ya da önünü aldı?

Tipik ekonomist biçimiyle “tarih mantığı”na olan sadakatimiz, tarihin seyri boyunca gelenek ve yenilik arasında gerçekleşen yıkıcı çatışmalara ciddi ve anlamlı bir açıklama getirmemizi güçleştirdi. Geçmiş kendi kökenlerinin perspektifinden bakmak yerine, geçmişi ve geleceği, şimdiki zamana dayattığımız ekonomik ve teknik gelişimin durdurulamazlığı inancına hapsedtik. Böylelikle bugünü geçmişin tarihi –tipik bir şekilde yaşam tarzında, isteklerde, cinsel statülerde, özgürlük tanımlarında ve topluluk ilişkilerinde etkili sonuçlar doğuracak değişiklikler yönündeki ihtiyacı göz ardı eden ekonomist bir tarih- olarak sunuyoruz. Buna uygun olarak, insani toplumsal gelişmeyle ilgili olarak takındığımız tutumun geçmiş bilincimizin ötesine geçen bir ilişkilendirmesi vardır. Bu tutum daha açık görüşlü ve entelektüel açıdan kısıtlanmamış bir tavırla yeniden biçimlendirildiğinde, pekâlâ bize özgürleşmiş gelecek imgemizi önemli ölçüde değiştirecek bir bakış açısı sağlayabilir.

Kıtlık kavramına verilen anlam etrafında gerçekleşen son zamanlardaki hararetli tartışmalara baktığımızda, ne kadar kolaylıkla alışlagelmiş tarihsel duruşa meyledebileceğimizi görebiliriz. Kıtlığı basitçe ihtiyaçların bir işlevi olarak betimlemek moda oldu, buna göre; ihtiyaçlarımız ne kadar az ve alet çantamız ne kadar küçük olursa, doğa da o kadar “bereketli” ve hatta “zengin” olacaktır. Bu görüş ilahi basitliğiyle, insanlığın zengin bir edebi gelenek, bilim, mekân duygusu, ortak bir insanlık anlayışı geliştirme potansiyelleri ile sözlü geleneğin, büyüünün, göçebe yaşam biçiminin ve akrabalığa dayanan hemşerilik duygusunun bu potansiyellere getirdiği sınırlar arasında bir denge kurma ihtiyacını ortadan kaldırmaktadır. Aslında kıtlığa böylesi bir işlevsel yaklaşım, kendi içinde, ihtiyaç-

lar ve kaynaklar anlamındaki maddi zenginliğe vurgu yaparak, düzeltmeye niyetlendiği ekonomist duruşa teslim olmaktadır. Bu anlayış, son yüz yıl boyunca burjuva bakış açısının toplum kuramına dâhil ettiği ihtiyaç ve kaynaklar hesabını bir avcı-toplayıcı bakış açısından yeniden yaratmaya çalışmaktadır.

Konudan ayrılmanın okuyucunun sabrını tüketebileceği ihtimalini göze alarak, kıtlık meselesini biraz daha genel ifadelerle tartışmak ve sonra hiyerarşinin ortaya çıkışına yönelik daha somut açıklamalara dönmek istiyorum. Kıtlık, esasen arzu ve ihtiyaçlar bağlamında tanımlanabilen salt işlevsel bir fenomen değildir. Açıkçası, yaşam araçlarında yeterlilik olmaksızın, hayatın kendisi imkânsızdır ve bu araçlarda belli bir fazlalık olmadığında yaşam, ihtiyaçların seviyesinden bağımsız olarak, hayatta kalmak için verilen insafsız bir savaşa dönüşür. Bu şartlar altında boş zaman büyü, sanat ve efsane üretimi ötesinde bir entelektüel ilerlemeyi sağlayacak *özgür* bir zaman değildir. Büyük ölçüde hayatta kalma sınırında bulunan bir topluluk açısından “zaman”, “acı çekme zamanı”dır. Bu, devamlı olarak toplulukla birlikte yaşayan ve diğer tüm korkuların önüne geçen açlık korkusunun topluluğun aklından hiç çıkmadığı bir zamandır. Yaşam araçlarının yeterliliği, insanın kendi kabiliyetlerini insani başarının ulaştığı en ileri düzeylerde gerçekleştirmesi için görece bir zaman özgürlüğü ve son olarak insani potansiyellere ilişkin tam bir farkındalık içinde gerçek anlamda insani denebilecek bir öz bilinç, tamamlayıcılık ve karşılıklılık arasında bir denge kurulmasının zorunlu olduğu açıktır. Sadece arzuların ve ihtiyaçların işlevsel emirleri değil, aynı zamanda (Paul Shepard’ın ifadesini kullanırsak) “düşünen hayvan”dan daha fazla bir anlama gelen insan kavramı da kıtlıkla kastettiğimiz şeyin tanımına dâhil edilmelidir.

Bu ayrımlar ikinci ve belki de daha karmaşık bir problemi gündeme getirir: Kıtlık insanın hayatta kalmasını güçleştirmekle kalmaz, insani potansiyellerini gerçekleştirmesini de sekteye uğratar. Dolayısıyla kıtlık, hem biyolojik etkileri hem de *kültürel* sonuçları açısından tanımlanabilir. Kıtlığın çok özel bir çeşidini üretmek için toplumun, ihtiyaçların oluşumuna müdahale etmeye başladığı bir nokta vardır: Toplumsal çelişkileri işaret eden, toplumun kendisinin oluşumuna neden olduğu kıtlık. Böyle bir kıtlık, teknik gelişimin ürün kıtlığını tamamen mesnetsiz bir hale dönüştürdüğünde bile gerçekleşebilir. Burada toplumsal gelişimin ihtiyaca dönüşüreceği yeni ya da daha egzotik ihtiyaçları işaret etmediğimi vurgulamak isterim. İnsan yaşamının kültürel hedeflerini çoğaltmış olan bir toplum, yaşam araçları yönünden tam bir bolluğa ulaşmasını sağlayacak tüm teknik koşullara sahip olduğunda bile maddi bir kıtlık yaratabilir.

Kıtlık meselesi sadece bir nicelik, hatta sadece bir tür sorunu değildir; ihtiyaçların toplumsal olarak çelişkili bir biçimde somutlaştırılma-

sından da kaynaklanabilir. Tıpkı kapitalizmin üretim için üretime sebep olduğu gibi, bu da tüketim için tüketime neden olur. Büyük burjuva şiarının “büyü ya da öl” buyruğunun, “satın al ya da öl” gibi bir emsali de vardır. Ve tıpkı metaların üretiminin artık *kullanım değerleri* –gerçek fayda nesnelere- olma işlevi ile bir ilgisinin kalmaması gibi, arzuların da insanlığın gerçek ihtiyaçları ile bir ilişkisi kalmamıştır. Hem metalar hem de ihtiyaçlar aklın yönetmediği bir hayat kazanırlar; onları üreten ve tüketen insanların kaderini belirler görünen fetişleştirilmiş bir biçim, irrasyonel bir boyut kazanırlar. Marks’ın ünlü “meta fetişizmi” kavramı, kendi paralelini “ihtiyaç fetişizmi” kavramında bulur. Üretim ve tüketim, artık teknik gelişimle ve öznenin, varoluş koşullarını rasyonel bir biçimde denetim altına almasıyla ilgisi kalmayan insanüstü özellikler edinir. Bundan böyle üretim ve tüketim, her zaman ve her yerde bulunan bir pazar ve sadece metalar arasında değil, ihtiyaçların yaratımı arasında da bulunan evrensel bir rekabet –metaları ve ihtiyaçları akılcı idraktan ve kişisel denetimden uzaklaştıran bir rekabet- tarafından yönetilir.³⁴

İhtiyaçlar, uygulamada, öznel bir güçten ziyade bir üretim gücü haline gelir. Metaların üretimi nasıl akıldan uzaklaştıysa, ihtiyaçlar da aynı şekilde akıldan uzaklaşmıştır. Öznenin dışındaki güçler tarafından düzenlenen ihtiyaçlar, onları karşılamak için üretilen metalar gibi öznenin denetiminin ötesinde var olurlar. İhtiyaçların söz konusu özerkliği, göreceğimiz gibi, öznenin özerkliği pahasına geliştirilmiştir. Bu özerklik öznelliğin kendisinde –kendi yaşamını yönetmek için bireyin sahip olduğu özerklik ve kendiliğindenlikte- ölümcül bir çatlak meydana getirir.

“İhtiyaç fetişizminin” kıskacından kurtulmanın yolu –*benliğin* özgürce seçim yapabilmesine bağlı bir proje olan- *seçme özgürlüğünün* yeniden kazanılmasından geçer. *Özgürlük* ve *seçim* kelimeleri üzerinde durulmalıdır: Bu kelimeler bir arada var olurlar ve yalnızca özgür bir toplumda varlığı mümkün olan özerk birey idealine bağlıdırlar. Avcı-toplayıcı bir topluluk bizi kuşatan ihtiyaçlardan özgür olabilir, ancak bu topluluk yine de çok katı maddi zorunluluklara cevap vermek mecburiyetindedir. Avcı-toplayıcı bir topluluğun sahip olduğu bu özgür-

34 Burada Karl Polanyi’nin kıymetli gözlemini belirtmeden edemeyeceğim: “Akılcı eylem amaçların araçlarla ilişkilendirilmesidir; özellikle ekonomik akılcılık araçların kıt olduğunu var sayar. Ancak insan toplumu bundan fazlasını içinde barındırır. İnsanın amacı ne olmalıdır ve insanlar araçlarını nasıl seçmelidir? İktisadi akılcılığın, bu sorulara verecek bir cevabı yoktur; çünkü bu sorular mantiki olarak karşı durulamaz olanın –başka bir bakımdan, “ekonomik” olma yönündeki boş bir tavsiyenin- ötesine geçen ahlaki ve pratik bir buyruğun motivasyon ve değerlerini ima eder.” Bkz. Karl Polanyi, *The Livelihood of Man* (New York: Academic Press, 1977), s.13.

lük seçimin değil, yaşam araçlarının sınırlı olmasının bir ürünüdür. Onu “özgür” yapan şey maddi dünyanın kapsamlı bilgisi değil, sahip olduğu alet takımının *sınırlılıklarıdır*. Özgür bir toplumun serveti, şeylerin zenginliğinden kültürel ve bireysel yaratıcılık zenginliğine dönüşürülecektir. Bundan dolayı arzu yalnızca teknolojik gelişime değil, teknolojik gelişimin içinde oluştuğu kültürel bağlama da dayanacaktır. Doğanın “cimriliği” ve teknolojinin gelişim düzeyi kısıtlılığı ve ihtiyacı tanımlamada sadece ikincil bir etken olarak önemli olacaktır.

İhtiyaç ve kıtlık sorunları, kısaca, bir *seçim* sorunu olarak görülmelidir. Metaların birbirleriyle rekabet ettiği gibi ihtiyaçların da birbirleriyle rekabet ettiği bir dünya, fetişleştirilmiş bir sınırsız tüketim dünyasının çarpık alanını ifade eder. Bu sınırsız ihtiyaçlar dünyası müthiş reklamcılık teknikleri, kitle iletişim araçları ve gündelik yaşamın grotesk bir biçimde önemsizleştirilmesi ile bireyin tarihle özgün bağının koparılması sonucu yaratıldı. Seçim kavramı, ön koşul olarak yaşam araçlarının yeterli ölçüde bulunmasını gerektirse de, bireyin kullanım değerlerini akılcı bir şekilde seçme ve ihtiyaçlarını *niteliksel*, ekolojik, insani ve hatta felsefi kriterlere göre tanımlama kapasitesini baskılayan metaların akıl almaz bolluğunu ima etmez. Akılcı seçim, ön koşul olarak sadece asgari miktarda emek ile elde edilen yeterli miktarda yaşam aracını gerektirmez, hepsinden öte *akılcı bir toplum* gerektirir.

Kıtlığa maruz kalmamaya ya da *kıtlık sonrası*na –eğer özgürleştirici bir anlamı olması isteniyorsa- bu çerçeveden bakılması gerekir. Söz konusu kavram, ön koşul olarak bireylerin ihtiyaç duydukları şeyi seçme olanağına sahip olmasını gerektirir –yani; yalnızca aralarında seçim yapılacak mevcut metaların yeterli miktarda olmasını değil, aynı zamanda çalışmanın hem nicel hem de nitel olarak değişmesini gerektirir. *Ancak birey akılcı bir seçim yapmak için gereken özerkliğe, ahlâki anlayışa ve bilgeliğe sahip değilse, bu edinimlerin hiç biri kıtlık sonrası fikri için kâfi değildir*. Tüketimcilik ve salt bolluk akıl dışıdır. “İhtiyaçları” akılcı bir değerlendirme süreci içermeyen bir “zorunluluğa” dönüştürmek üzere –bir metanın alımının bir *buyruk* haline getirilmesi için reklamcılığın ve kitle iletişim araçlarının kullanımıyla- ihtiyaçların tüketim için tüketim mantığıyla ilişkilendirilmesi seçimi geçersiz kılmaktadır. İhtiyaçları akılcı olan birey için en son aşamada söz konusu edilecek şey, özerk bir kişiliğin ve benliğin elde edilmesidir. Marks’ın ifadesini kullanırsak, emeğin öznenin kimliğini tanımladığı ve ona gerçekliği değiştirme ve dönüştürme yeteneğine sahip olduğu duygusunu kazandırdığı gibi, ihtiyaçlar da öznenin akılcılığını tanımlar ve ona emek kullanılarak üretilen metaların doğasını değiştirme ve dönüştürme kapasitesi kazandırır. Her iki durumda da, özne ne ölçüde akılcı veya akıldışı, özgür ve özerk veya kendi denetimi dışındaki güçlerin etkisinde olduğu-

nu yansıtan yargılar oluşmak zorundadır. Kıtlik sonrası dönem ön koşul olarak akılcılığı, özgürlüğü ve özerkliği; tüketimcilik ise akıldışılığı ve kendi dışındaki güçlerin etkisi altında olmayı gerektirir. *Eğer kapitalizmin veya sosyalizmin amacı ihtiyaçları arttırmak ise, anarşizmin amacı seçimleri arttırmaktır.* Tüketici her ne kadar özgürce seçim yaptığına inandırılrsa da, aslında yapay bir zorunluluğa tabidir ve onun ege-menliği altındadır; özgür özne ise, tam aksine, özerktir ve akılcı bir şekilde tassavvur ettiği arzularını kendi iç sesini dinleyerek gerçekleştirir.

Özetle, ihtiyaçların gerçek tarihi, ihtiyaçların azalmasında veya artmasında aranmamalıdır. Bu tarih, ihtiyaçları nitelikli ve akılcı hale gelen öznenin özgür ve kendiliğinden gelişiminin bir fonksiyonu olan ihtiyaçların seçiminde aranmalıdır. İhtiyaçlar “ihtiyaç duyanın” öznelliğinden ve onun kişiliğinin içinde olduğu bağlamdan ayrılamaz. İhtiyaçların oluşturulmasında kullanım değerine verilen özerklik kullanıcının kişisel özelliklerini, insani güçlerini ve entelektüel tutarlılığını dışarıda bırakır. *Sakatlanmış kullanım değerleri yaratan unsur, endüstriyel verimlilik değil –sakatlanmış kullanıcılar yaratan- toplumsal akıl dışılıktır.*

Kıtlik bir kabile şefi, lord, efendi, asil, lonca ustası veya tüccara uygulandığında hepsi için aynı şeyi ifade eder; ancak bir “vahşi”, köylü, köle, serf, zanaatkâr veya proletere uygulandığında hepsi için –ayrıcılık-lıklılarda olduğu kadar- aynı şeyi ifade etmez. Bir “vahşi”nin, köylünün, kölenin, serfin, zanaatkârın ve proleterin *maddi* ihtiyaçları birbirinden apayrı değildir. Ancak en büyük farklılık, ihtiyaç yapıları arasındaki farklılıkların bir sonucu olarak bireysel kıtlik tanımlarının önemli ölçüde değişmesinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu ezilen sınıfların ihtiyaçları genellikle kendi yönetici sınıfları tarafından oluşturulur. İhtiyaçların antropolojisinde beyaz ekmeğin öyküsü, asaletle –fiziki sağlık veya hayatta kalma ile değil- ilişkilendirilen tatların alt sınıflar için –ihtiyaçların fetişleşmesi bağlamında- ne ölçüde hayatta kalma araçları kadar zorlayıcı bir ihtiyaca dönüştürüldüğünü anlatan bir metaforudur. Benzer biçimde, ezilenlerin kendi yöneticilerinin ihtiyaçlarını münzevi bir zihniyetle reddetmeleri, onlara kendilerinden toplumsal olarak daha iyi bir pozisyonda olanlardan kültürel ve ahlâki olarak daha üstün olma duygusu kazandırarak farklılığı telafi edici bir rol oynadı. Her iki durumda da, ihtiyaçların fetişleşmesi insanlığın tekniği akılcı bir biçimde kullanmasına ve ihtiyaçlarını bilinçli bir şekilde seçmesine engel oldu.

Bizim kendi çarpık kıtlik ve ihtiyaçlar kavramlarımız bile aslında bu fetişizmin en büyük kanıtlarıdır. Görece yakın zamanlara kadar, ihtiyaçlar maddi gerçeklikle ilişkisini bir dereceye kadar koruyor ve belli bir derecede akılcılıkla dengeleniyordu. Geçmişte kıtlik ve ihtiyaç kavramlarını çevreleyen tüm o kültürel farklılıklara rağmen, bu kav-

ramların fetişleştirilmesi çağımızla karşılaştırıldığında neredeyse minimal düzeydeydi. Ancak tam bir piyasa toplumunun ortaya çıkışıyla, sınırsız üretim ve sınırsız ihtiyaçlar idealleri –burjuva ideologları tarafından olduğu kadar, sosyalist ideologlar tarafından da- baştan aşağıya gizemselleştirildi. Aristoteles gibi Yunan toplum kuramcılarının piyasa-ya getirmeye çalıştığı sınırlamalar –bunlara sözde değer veriliyor olsa da- tamamen ortadan kaldırıldı ve nesnelere ya da kullanım değerleri, *polis*'te ortaya çıkışından itibaren toplum tarafından ayrıntıyla geliştirilen ulvi insani değerlere sızmaya başladı. Geçmişin idealleri, şeyler tarafından öylesine büyülenmişlerdi ki kısa bir süre içinde ideallerden ziyade şeylere dönüştüler. Bugün bir kredi değerlendirme ölçüsü olan onur, ahlâki bir dürüstlük duygusu olan onurdan daha önemlidir; kişilik bir öz farkındalık ve kendi kendini yetiştirme duygusu olmaktan çok, bireyin sahip olduğu mal ve mülklerinin toplamıdır. Bu karşıtlıklar listesi sonsuza dek uzatılabilir.

Piyasa toplumu, bir zamanlar kendisini kısıtlamış olan tüm etik ve ahlâki sınırları yok etmesinin ardından doğa, teknik ve maddi refah arasında bulunan tarihsel ilişkilerin de hemen hepsini yok etmiştir. Artık ne doğanın “cimri”liği kıtlığı açıklamada bir etkindir ne de kıtlık, ihtiyaçların yaratımını veya karşılanmasını açıklayan teknik ilerlemenin bir işlevi olarak algılanmaktadır. “Azalan kaynaklar” gevezeliklerini bir kenara bırakırsak, modern kapitalizmin kültür ve tekniği kıtlık değil, bolluk krizleri ya da en azından bolluk beklentisi üretmek için birleşmiştir. Batı toplumu ekonomik krizlerin, enflasyonun, işsizliğin gerçekliğini kabul ederken; halk ham madde ve enerji kaynakları git-gide azalan “cimri” doğa mitini reddetmeme sağlığını göstermektedir. Bolluk, doğal sebeplerden ziyade yapısal ekonomik nedenlerden ötürü reddedildiğinden, günümüz toplumunun popüler kültürünü hâlâ şekillendirmektedir. Victoria Döneminin katı metaforlarını günümüzdekilerle karıştıralım: Eğer “vahşiler” kendilerini ormanın yırtıcı dünyasından kurtarmak ve insanlık duygusuna erişmek için teknik başarılar göstermek zorunda idilerse, o zaman piyasa toplumunun modern tüketicileri de kendilerini alışveriş merkezlerinden kurtarmak ve kendi insanlık duygularına yeniden kavuşmak için eşit düzeyde güçlü etik başarılar göstermek zorunda olacaklardır.

Bu modern tüketiciler kendilerini alışveriş merkezlerinden “söküp çıkartmak” için etikten daha güçlü araçlara gereksinim duyabilirler. Mevcut ihtiyaç fetişizmlerini kendi yöntemlerince ortadan kaldırmak için büyük miktarlarda meta bolluğuna ihtiyaç duyabilirler. Bu yüzden, Eski Yunan'dan bu yana bir anlam ifade etmiş olan etik sınırlar, bugün yetersiz kalabilir. İhtiyaçlar bağlamında tarihte öyle bir noktaya geldik ki maddi kıtlıktan kurtulmanın sonucunda ortaya çıkma-

sı beklenen ihtiyaçları seçmeye *muktedir* olma durumu, fazlasıyla iş-tahlı duyarlılıklarımız yüzünden yerle bir olmaktadır. Toplumun seçim yapma gücünü yeniden kazanması için onun, istekleri konusunda aşırı ölçüde şımartılıyor olması gerekebilir. Kaynak bilincine sahip çevrecilerimizin alışkanlık edindikleri gibi topluma “doyumsuz” istekleri hakkında uyarılarda bulunmak, tam da modern tüketicilerin duymaya hazır olmadığı bir şeydir. Ve toplumu yapay eksiklikler, ekonomik bozulmalar ve maddi yoksunluklar ile güçsüzleştirmenin ihtiyaçların gizemselleşmesini daha da kötü bir toplumsal ethos olan kıtlığın gizemselleşmesine çevireceği kesindir. Hâlihazırda “cankurtaran sandalı etiği”,³⁵ “öncelik belirleme” ve yeni burjuvazinin *sağ kalımcılık* adını verdiği “yırtıcılık” imgelemi şeklinde belirginleşen bu ethos, eko faşizme giden ilk adımdır.

Eğer kıtlık ve ihtiyaç gibi terimler bu kadar koşula bağlı ise, insanlık bir kez hayatta kalmayı ve maddi refahı garantiledikten sonra, tarih neden geçmişte yarattığı zengin insani ideallere –özellikle de hakkaniyetli bir kaynak dağılımının bu idealleri erişilebilir kılabileceği bir zamanda- ihanet etti? Tarihin eşiğinde –eski metinlerin gösterdiği üzere- az sayıda kişinin yüksek bir makama erişmesinin, kaçınılmaz bir biçimde, birçoklarının bir alt makama alçaltılması olarak tanımlandığı bir atalet eğilimi gelişti. Mezopotamya ve Mısır kabartmaları ve daha sonra Platon ve Aristoteles’in yazıları kabilelerde “büyük adam”ların ortaya çıkması için sadece maddi yeterliliğin değil, kültürel olarak aşağıda olma halinin de bir ön koşul olduğuna dair bir şüphe bırakmadı. İktidar, kişilik ve toplumsal ölümsüzlük güçsüzlük, kişiliksizleşme ve –sıklıkla- soykırımla tamamen birbirine karışmıştır. Toplumsal olarak konuşmak gerekirse, “büyük” ve “küçük” terimleri hiçbir zaman boyuttaki farklılıkları ifade etmemiştir, bu iki terim “ihtiyaçlar” ve “lüksler” veya “kıtlık” ve “güvenlik” gibi *tezatlık* bildiren farklılıkları ifade etmiştir. Aristoteles kadar idraki kuvvetli bir akıl için bile, Yunanların büyüklüğü, doğanın barbarların kusurlarını telafi etme biçimiydi. Yönetilen ve yöneten arasındaki tüm ilişkiler için mecburi olan bu nosyon; kişisel zenginlikten çok onun topluluğa teşhirini, kazanımdan çok cömertliği, rahatlıktan çok atılganlığı, lüksten çok özveriyi onaylar. “Doğuştan kötü” karşısında “doğuştan iyi”yi yüceltecek özellikler

35 Cankurtaran sandalı etiği, Garrett Hardin’in 1974 yılında kaynakların bölüşümüne ilişkin yaptığı bir metaforudur. Buna göre okyanusun ortasında, halihazırda elli kişi taşıyan ve yalnızca on kişilik boş yeri kalan bir cankurtaran sandalı ve suyun içinde kurtarılmayı bekleyen yüz kişi vardır. Bu kişilerin sandala alınması mı alınmaması mı gerektiğine ilişkin bir ikilem de cankurtaran sandalı etiğini ortaya çıkarmaktadır (ç.n.).

kişisel zenginlik, kazanım, rahatlık, lüks değildir; zenginliğin topluluğa teşhiri, atılganlık, cömertlik ve özveridir. Kapitalizm öncesi dünyada lüks olarak geçen birçok şey, zevkten çok bir iktidar göstergesiydi. Baskı sadece sömürünün değil, otoritenin de yaygın bir şekilde olumlanması anlamına geliyordu. Kamçının itaatten ziyade çalışma elde etmek için kullanıldığını düşünerek çoğunlukla tarihi yanlış yorumlamış oluyoruz. Aslında geçmişteki yönetici sınıflar yönetilenlere sadece ağır işçi muamelesi değil, çocuk muamelesi de yapıyorlardı –ki bu, tekniğinkini olduğu kadar patriarkanın şablonunu da benimseyen bir uyuşmadır.

Ancak tüm bu hiyerarşik değerler, şimdiye dek betimlediğim eşitlikçi toplumlarda nasıl belirginleşebildi? Sınıf ve devletlerin bu değerlere karşı konulamaz bir iktidar vermek üzere ortaya çıkmasından çok daha önce hangi toplumsal gerçeklik onlara gerçeklik kazandırdı? Erken Neolitik Dönemde verimlilikteki ve nüfustaki artışı görmezden gelmek, bu artışları ilk toplumun tamamlayıcı değerlerini sonraki toplumun benmerkezci değerlerine dönüştüren en önemli etken olarak görmek kadar aşırı basitleştirmeci bir tutum olacaktır. Büyüyen artıklar ve “insan gücü” insanlığın tarih sahnesine çıkışını açıklamada göz ardı edilemeyecek kadar ehemmiyetli bir olgudur.

Fakat burada da “uygarlığın” yaratılmasında meta ve emek fazlaları için yapılan geleneksel yorumu ters düz eden bir paradoksla karşılaşırız. Neolitik köylüler bugün bizim oluşturduğumuz *homo economicus* (iktisadi insan) türünden çok, *homo collectivicus* (toplu yaşam insanı) türündendiler. Onların bakış açıları mal edinme ve rekabet arzusuyla değil, faydalanma hakkının getirdiği alışkanlıklar ve indirgenemez asgari ilkesinin normları ile şekillendirilmişti. Kapitalizmin açgözlü ve atomize dünyasında yer alsalardı, onun kişisel olmayan ilişkilerinden ve doyumsuz bencilliğinden dehşete düşerlerdi. Bu yüzden, bu köylülerin yeni artıklarla uğraşırken yüzleştiği psikolojik, kurumsal ve kültürel problemler onlar için korkutucu olmuş olmalı. Topluluğun kullanım hakkı, tamamlayıcılık ve indirgenemez asgari normlarını ihlal etmeksizin, bu sorunların üstesinden nasıl gelinilebilirdi? Zenginlik yönünden farklılaşmalara dair yeni olasılıklar karşısında topluluğun birliğini ve uyumunu nasıl koruyabileceklerdi?

Bu soruları bugünün toplumsal standartlarıyla cevaplandırmak olanaksız olacaktır, çünkü henüz bugünün standartları tasarlanmamıştı. Çoğunlukla bizimkilerden farklı olan diğer birçok standart –özellikle de, Kuzeybatı Sahili Amerikan yerlilerinin potlaç törenlerinin uç bir örneğini oluşturduğu birikimden ziyade birikimi ortadan kaldırmayı hedefleyen standartlar- benimsenmişti. Kabile yaşamından daha öteye, daha siyasal bir biçimde örgütlenmiş toplumlara baktığımızda dahi, Mısır piramitleri ve Mezopotamya zigguratlarının uç örneklerini oluş-

turduğu gösterişli mezarlık yapılarına ve bol harcama yapılan kamu binalarına şahit oluruz. Sınıf analizine dayalı geleneksel kuramların söylediklerinin aksine; yöneticilik mal sahipliğinden, kişisel mülkiyetten, zenginlikten ve mal kazanımından –kısacası iktidar bahşeden *nesnelere*– çok statünün *sembolik* ağırlığına, topluluk temsiline, dini otoriteye ve Neolitik köyün kutsal saydığı malların biriktirilmesinin engellenmesine dayanmaktadır.

Bu yüzden erken Neolitik Dönem köyünün ahlâki öncülleri, bir milenyum sonra kapitalizmin ortaya çıkışıyla bile asla ıskartaya çıkarılmadı. Manipüle edildiler, değiştirildiler ve sıklıkla garip bir şekilde çarpıtıldılar. Ancak yeni ilişkiler düzeni içinde bir karabasan gibi –toplumun içinde her zaman “altın çağa” ilişkin bir anı olarak saklı kalan geçmişin tehditkâr bir gücü olarak- varlıklarını devam ettirdiler. Eşitlikçi toplumlar artıkların doğurduğu bölüşüm sorunları ile karşı karşıya iken; kıtlığın, yeni artıkların, teknik ilerlemenin ve otoriter değerlerin sınıfların ve Devletin oluşumuna nasıl katkı sağlayabildiğinin anlaşılması oldukça güçtür. Neolitik Dönem köyünün sınıf, özel mülkiyet, açgözlülük ve hatta patriarka gibi toplumsal formlara karşı direnişi (Karl Polanyi'nin açıklamasını ödünç alırsak) “serbest piyasa” kapitalizminin İngiliz tarım toplumunun piyasa ekonomisine karşı direnişini kırmada karşılaştığından daha büyük zorluklar ortaya koymuş olabilir. Feodal toplumun mülkiyet biçimini ve örgütlerini eriten burjuva tohumunu ortaya çıkarmak için nasıl Orta Çağa bakıyorsak, organik toplumu sınıflı topluma dönüştüren ilk yapıları bulmak için de ilksel topluluklara bakmalıyız. Bu yapılar sınıflardan daha temel olarak addedilmelidir. Bu hiyerarşiler yaştan, cinsiyetten, iktidarı yaratan dinî ve siyasi görünümlü ihtiyaçlardan, sınıfları oluşturan maddi ilişkilerden kök almaktadır. Organik toplumun kullanım hakkına, tamamlayıcılığa ve indirgenemez asgariye verdiği önem düşünüldüğünde; sınıf düzeninin, özel mülkiyetin ve Devletin –büyük ölçüde artığın bunları olanaklı kılmasından dolayı- tamamen donanımlı ve yaygın bir şekilde ortaya çıkabildiğine inanmak oldukça zordur.

Organik toplumlar, en eşitlikçisi dahi, homojen sosyal gruplar değillerdi. Toplumun her bir üyesi cinsiyete, yaşa ve soya dayalı günlük rollerle tanımlanıyordu. İlk organik toplumlarda, bu roller ne hiyerarşik hatlar çerçevesinde yapılanmıştı, ne de insanın insana tahakkümünü içerdiği izlenimini veriyordu. Genel olarak, bu roller bireyin topluma karşı sorumluluklarını tanımlıyordu: Bu roller insan ilişkilerinin karmaşık zincirinde işlevsel bir statü sağlayan ham maddeler olarak düşünülebilir. Soy kimin kiminle evlenip evlenemeyeceğini belirliyordu

ve evlilik ile birbirine bağlanmış aileler genelde, doğrudan kan bağıyla bağlı akrabalar gibi, birbirlerine yardım etmek zorundaydılar. Yaş deneyim ve bilgelik yönünden bir prestij bahşediyordu. Son olarak, cinsiyet farklılıkları işe, toplumdaki temel iş bölümünü belirliyordu.

Maddi artığın önemli ölçüde artmaya başlamasından önce dahi, her bireyin oynadığı bu roller eşitlikçi ilişkilerden, artan ölçüde emir komuta sistemlerine dayanan seçkincilik temelli ilişkilere dönüşmeye başlamıştı. Bu iddiayı ortaya atmak bir takım provakatif soruları da beraberinde getirir. Yeni yeni ortaya çıkan bu elitler kimlerdi? İlk toplumdaki ayrıcalıkların temeli neydi? Nasıl oldu da bu elitler organik toplumun toplumsal statü biçimlerini –kullanım hakkından, ev içi ekonomiden, karşılıklıktan, eşitlikçilikten temel alan biçimleri- daha sonra toplumun sınıflı ve sömürücü olmasını sağlayacak biçimlere dönüştürdü? Bu sorular akademik değildir: İnsanlığın bilinçdışı aygıtında bugüne kadar gizlenmeyi başarmış olan duygu yüklü kavramlarla –özellikle de cinsiyet, yaş ve soy gibi biyolojik olguların sosyal ilişkilere etkisiyle- ilgilenir. Bu kavramlar dikkatlice incelenip doğrular doğru olmayanlardan ayrıldığı sürece, büyük ihtimalle arkaik bir tahakküm mirasını, bizi her nasıl bir toplumsal gelecek bekliyorsa, ona taşıyacağız.

Sayılan üç rol içinde cinsiyet ve yaşla ilişkili olanlar en önemlileridir ve sosyal sınıflar ile ekonomik sömürünün öncesinde yer alan hiyerarşilerin gelişiminde bir şekilde iç içe geçmişlerdir. Ancak açıklık sağlamak adına, bu rolleri ayrı ayrı ele almamız gerekir. Bireylerin cinsiyetle ilişkili roller ortaya koyacak şekilde sosyalleşmesinin biyolojik gerçeklere dayanıp dayanmadığını tartışmak zaten bilinen bir şeyi yeniden konuşmak olacaktır; erkekler ve kadınlar arasındaki fiziksel farklılıklar, en azından maddi olarak gelişmemiş toplumlarda, cinsiyetle ilişkili farklı yetenekler üretmiştir. Fakat bu yeteneklerin doğası ve yazı öncesi toplumlarda kadınların statüsünün bu yetenekleri ne ölçüde yansıttığı gibi konular kültürel önyargılar tarafından o kadar çarpıtılmıştır ki antropolojik yazında nadiren yeterince ele alınmıştır. Melville Jacobs haklı olarak bizi şöyle uyarmaktadır:

Avrupa-Amerikan kökenli antropologlar, kadının statüsü ile ilgili duygu ve düşüncelerini başka bir sosyo-kültürel sisteme yansıtılmalarını değerlendirme sorunu ile karşı karşıyadır. Daha açık bir şekilde ortaya koyarsak, antropologlar ve onlar gibi diğer bilimciler kadınların Hıristiyanlık dönemi boyunca aşağı bir statüyü işgal ettiği batı uygarlığı menşeli oldukları zaman, bu kişilerin kadın cinsinin statüsü üzerine yargıları –kelime kelime yerlilerin yorumları alınmadığı ve bu yorumlar davranışlarla birlikte yakından analiz edilmediği sürece- şüphelidir. Ve bu bir veya iki günde tamamlanabilecek bir araştırma biçimi değildir.

Bu tür araştırmalar, modern antropolojide kuşaklar boyunca çok keskin tartışmalara neden olsa da henüz birçok kültür için tamamlanmamıştır.

Erkeklerin kadınlara yönelik önyargıları, bu hassas konu üzerine yapılan az sayıdaki araştırmayı hemen her zaman yanlış yönlendirmiştir. İnkâr etseler dahi, erkekler (antropolojideki daha yaşlı kuşak da dâhil) kadınların fiziksel olarak “gcsz” olduğuna ve kadınların doğada hayatta kalma- ları için tabiatları gereği erkeğe bağlı olduklarına inanma eğilimindedirler. Daha yaratıcı anlarında ise, kadınların duygusal olarak “kırılėan” ve doğuştan “soyut düşünce” gücünden yoksun olduklarını var sayarlar.³⁶

Bu düşünceler önyargılardan arındırılmış araştırmalardan destek görmez. Kadınlar, kendileriyle aynı etnik kökenden gelen erkeklerden normalde daha kısa ve fiziksel olarak daha zayıf olmalarına rağmen, buradaki zayıf kelimesi görelilik ifade eden bir terimdir: Kadınlara erkek arasındaki kas farklılıkları ile ilgilidir, doğal dünyanın insana dayattığı hayatta kalma görevi ile ilişkili değildir. Erkek önyargılarına karşın, birçok antropologun yazı öncesi toplumlar üzerine yaptığı çalışmalarda farkında olmayarak değindiği gibi, yaşamlarının büyük bölümünde ağır işlerde çalışan kadınlar, fiziksel kuvvet gerektiren birçok işte erkeklerle boy lşebiliyorlardı. Kadınlar, kendilerine fırsat verildiğinde, kesinlikle erkekler kadar iyi avcılık yapmayı öğrenebiliyor ve aslında normalde de toplayıcılık faaliyetlerinin bir parçası olarak bulabildikleri her kk hayvanı yakalıyorlardı. Birçok kültürde kadınlar topluluğun bitkisel gıdalarını toplamakla kalmıyor, balıkçılığın büyük bir kısmını da yapıyordu. Eğer aile barınağı kkse, onu genelde erkekler değil, kadınlar inşa etmiş olurdu. Kadınlar uzun g yol- larında erkekler kadar dayanma gücü gösteriyor ve genelde onlarla aynı veya daha ağır yükleri taşıyorlardı.³⁷

36 Bu anlayışın erkek zihinlerinin nasıl işine işlediği, kadının özgürleşmesini temel bir sosyal mesele olarak ortaya koyan erkek radikallerin tutumları incelenerek görülebilir. Örneğin, Marks, kızlarından birinin sorduğu kişisel bir soruya cevap olarak kadınlarda en çok hoşlandığı Şeyin onların “zayıflıkları” olduğunu söylemiştir. *The Mothers* (Analar) adlı çalışmasıyla kadınlara yönelik toplumsal önyargılara ve bu önyargıların tarihteki yerine dair üç ciltlik (kusurları olsa da) ok önemli bir eleştiri sunan 1920’lerin Marksist antropologlarından Robert Briffault bile Şu sonuca varmıştır: “Kadınlar yapıları itibarıyla erkek zekâsını işaret eden özelliklerden yoksundurlar... Feminin zekâ, maskülen zekâdan tür olarak farklıdır; somuttur, soyut değildir; ayrıntıcıdır, genelleyici değildir. Zekâya ilişkin eleştirel, analitik, bağımsız yaratıcı yetiler kadınlarda erkeklere kıyasla daha az gelişmiştir.” Bkz. Erich Fromm, der., *Marx’s Concept of Man* (New York: Frederick L. Ungar. Inc., 1959), s. 296; Robert Briffault, *The Mothers* (New York: The MacMillan Co., 1927), Cilt III, s. 507.

37 Birçok örnekten yalnızca birini ele alalım: Kalahari l’ndeki Bushmenler arasında aylar geçiren Elizabeth Marshall Thomas topluluktaki geçen kadınlardan birinin –ince kemikli ve aşağı yukarı bir buçuk metre boylarındaki Tsetchwe’nin- ovada yiyecek toplama içinden sonra kampa bir val kavun ve odunla dönüşünü betimler. Omuzlarındaki bebeği ile Tsetchwe’nin yükü “neredeysi 100 pound [45 kilogram civarında] çekiyor olmalıydı...” –ve bu yük onun tarafından sadece birkaç feet veya yard boyunca taşınmıyordu. Bkz. Elizabeth Marshall Tho-

Kadınların alçaltıcı bir edilgenliğe koşullanmadığı yerlerde, onların duygusal metaneti ve olgun davranışları genellikle erkeklerin şımarık çocuklarmış gibi görünmelerine yol açıyordu. Kadınların “soyut düşünce” kapasitesine gelince, Kelt ve Nordik kadınlar arasında şamanlığın ve kâhinliğin yaygın oluşunun kanıtladığı gibi, kadınlar muhtemelen din formüle eden kişilerin –ki bunlar, yazı öncesi toplumlarda gerçek anlamda “genelleme yapan kişiler”dir- sayısına büyük katkıda bulunmuşlardır. Bu noktada, Eski Yunan’ın önde gelen erkeklerinin rehberliğine güvendiği gizli mesajların Delphi Tapınağı’ndaki rahibeler tarafından verildiğini de unutmamalıyız. Eğer bu gizemli mesajları isteyenlere yorumlayan kişiler rahip idiyse bile, bu uygulama, pekâlâ da kadın kâhinlerin ve “matriarkal” yer altı tanrıçalarının organik toplumlarda önde gelen bir dini konum işgal ettiği zamandan kalma arkaik bir pratiğin patriarkal bir modifikasyonu olabilir.

Erkeklerin sıklıkla kadınlara atfettiği “fitri” sınırlılıklardan fazla bile bahsettim. Kadınların önceki statülerine gelince, avcı-toplayıcı toplumlar üzerine yapılacak dikkatli bir araştırma kadınların erkeklerle, genellikle inandığımızdan çok daha yüksek bir eşitlik düzeyine sahip olduğunu açığa çıkaracaktır. Her iki cins de kendi alanlarında ayrı bir egemen role sahiptir, kadın ve erkeğin rolleri ekonomik açıdan birbirini öylesine tamamlar ki kuşaklar öncesinde bu durumu gözlemleyen önyargılı beyaz gözlemciler, Victoria Dönemi partiyarklarının suçluluk duygularını dindirmek için bu durumun erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünü müreffeh bir toplumsal norm kıldığı sonucuna varmışlardır. Günlük yaşamda kadınlar ev içi ve toplayıcılık faaliyetlerini yürüten bir kadınlar topluluğuna, erkekler ise avcı erkekler topluluğuna çekilirler. Bu ayrışma içinde iki cins de tamamen özerktir. Modern dünyada bulunan “dış dünya” ile “ev” arasındaki keskin ayrımlar, organik toplumlar için geçerli değildir. Orada ev ve dış dünya o kadar birbirine bağlıdır ki ailesinden dışlanan bir kimse tam anlamıyla toplumsal olmayan bir varlıktır –hiçbir yerde olmayan bir varlıktır. Birçok eşitlikçi toplumda dahi erkek kendini ailenin “reisi” olarak görme eğiliminde olsa da, onun bu tutumu büyük oranda onun ruh halindeki değişikliklere bağlı olarak ortaya çıkar ve ona hiçbir özel veya ev içi iktidar sağlamaz. Bu yalnızca bir çeşit kibirdir; çünkü yaşamın katı gerçekleri erkeğin bu yalandan şişinmesini geçersiz kılar. Kadının yiyecek toplama faaliyetleri genellikle ailenin yiyecek ihtiyacının çoğunu sağlar. Kadın yiyecek toplamakla kalmayıp yiyeceği de hazırlar, ailenin giyeceğini de yapar, bu ihtiyaçları muhafaza edebilmek için sepet, çanak gibi kaplar da üretir. Ailenin genç üyeleriyle erkeklerden daha çok temas halindedir ve onların ge-

lişiminde erkeklerinkine kıyasla daha “emredici” bir rol üstlenir. Eğer kocası çok baskıcı ise, onu teklifsizce barınaklarından atabilir veya kararı hakkında ailesinin ne düşüneceğine aldırış etmeden kendisinin ve çocuklarının ihtiyaçlarının kesinlikle sağlanacağını bildiği ailesinin evine geri döner. Yaşlandıkça, tecrübeleri saygıdeğer bir bilgelik kaynağı olur, pek çok durumda bir “matriark” –şayet biçimsel açıdan ailenin reisi haline gelmediyse, fiilen ailenin reisi- haline gelir.

Yazı öncesi topluluklarda, kadının *gerçek anlamda* yoksun olduğu şey erkeğin hareketliliğidir. İnsan yavrusunun uzun süren gelişimi ve bağımlılığı –kültürel devamlılığı sağlamak için hayati derecede gerekli olan uzun bir zihinsel şekillenme süreci- annenin serbestçe hareket edebilme yetisini kısıtlar. Avlanma görevini erkeğe, ev içi işleri kadına yükleyen temel iş bölümü katı bir biyolojik gerçekliğe dayanmaktadır: Bir kadın yaygaracı bir bebekle birlikteyken, ondan, büyük hayvanları avlayabilmek için gereken pratikleri –dikkat çekmeden hareket etme ve atletik olma- yerine getirmesi beklenemez. Anne-çocuk ilişkisi –doğası gereği- kadını görece daha yerleşik bir yaşam biçimiyle sınırlar. Ayrıca kadın ağır işler yapma kapasitesi açısından zayıf değilse de, yabancı bir topluluktan gelen silahlı, muhtemelen düşman erkekler karşısında kesinlikle “daha zayıf olan cinsiyet” olacaktır. Kadınların erkeklerine yalnızca avcı olarak değil, aynı zamanda ailenin ve grubun koruyucusu olarak da ihtiyaçları vardır. Erkekler, iktidarı zorla ele geçirme meziyetleri sayesinde topluluğun muhafızı olmazlar; maddi olarak az gelişmiş bir kültürde düşman yağmacılara karşı kendi topluluklarını savunmak için kas yönünden daha iyi bir donanıma sahip olduklarından topluluğun muhafızı olurlar.³⁸

Elizabeth Marshall Thomas, fazla bir şey söylemeden, bu katı gerçekliği özetleyen bir olayı çarpıcı bir biçimde aktarıyor. Ekibiyle birlikte Bushmenlerden şüpheli bir gruba yaklaşırlarken, topluluk “geriye doğru çekilip, birbirine yakın duruyor, kadınlar kollarında bebekleri ile erkeklerin arkasından bizi düşmanca izliyordu.” Bu çok eski bir tablodur. Çağlar boyunca sayısız kere gerçekleşmiş olmalıdır –kollarında bebeklerini tutan kadınlar erkeklerin, koruyucularının, arkasında. . . Ayrıca bu tablo, bu ilk grupların gelecekteki gelişimlerine ilişkin önemli çıkarsamalar içermesi açısından çok açıklayıcı bir tablodur. Çünkü sadece avcılık değil, aynı zamanda savunma ve daha sonraları savaş da erkeğin iş bölümünün bir parçası olacaktır. Bu sorumluluklar insanların ve

38 Erkeğin iyi gelişmiş kas yetisine yönelik bu gözlemler, kadının kayda değer gücünü inkâr etmek anlamına gelmemektedir. Cinsiyetler arasındaki farklılıklar görelidir. Cinsiyetler arasındaki çoğu ayrımı ilk topluluklar yapmışlardı, çünkü buna mecburdular; ancak bu farklılıkları bizim bugün yaptığımız gibi “güçlü erkek”, “kırılgan kadın” biçiminde fetişleştirmemiş veya kutuplaştırmamışlardı. Bu fiziksel farklılıklara karakter ve kişilik de atfetmemişlerdi.

kaynakların bilinçli idari koordinasyonunu gerektirdikleri ölçüde, yalnızca hayatın katı biyolojik gerçeklikleri olmaktan çıkıp eşsiz *toplumsal*—ya da bizim modern dünyada büyük bir ihtimalle *siyasal* olarak ifade edeceğimiz- gerçeklikler olacaklardır.

Toplulukların sayı ve büyüklüklerinin artmasıyla; bunların klan, kabile, kabile federasyonları şeklinde ayrılmaya ve birbirleriyle savaşmaya başlamalarıyla artan ölçüde erkek tarafından işgal edilen daha geniş bir toplumsal alan ortaya çıktı. Erkekler klanın başı veya kabile şefi olmaya ve kabile federasyonlarının konseylerini doldurmaya başladılar. Çünkü tıpkı avcılık ve hayvan otlatma gibi, bu işler de “erkek işi” idi. Erkekler kendi topluluklarını savunmak, düşman topluluklara saldırmak ve böylece tamamen toplumsal —biyoloji dışı- bir yaşam alanını yönetmek için gereken hareketliliğe ve fiziksel beceriye sahiptiler.

Anasoyluluğun önemli bir kültürel ağırlığı olduğu ve kadının bahçecilik faaliyetlerinin ekonomik yaşamın temelini oluşturduğu topluluklarda ise, kadınlar şeklen erkeklerinkine çok benzeyen roller üstlendiler. Bu rollere genellikle klan düzeyinde, nadiren de kabile düzeyinde sahip oldular. Dahası, bu rolleri neredeyse her zaman erkeklerle paylaşıyorlardı. Anamerkezli toplumlarda, bu erkekler onların kocaları değil, kardeşleri idiler. Ancak kadının anamerkezli toplumlarda sahip olduğu sosyal saygınlık, erkeğin toplumsal konularda yükselen bir konumda olmasının kadının bilinçli bir şekilde “dünyevi olmayan” ev içi bir alana alçaltılmasından kaynaklanmadığını gösterir. Aksine —en azından başlangıçta- erkeğin kadının iktidarını “gasp etmek” zorunda olmadığını, hatta toplumsal “iktidar”ın var olmadığını, henüz yaratılmadığını gösterir. Toplumsal alan ve erkeğin bu alan içindeki konumu kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Her iki cinse de eşitlik temelinde tamamlayıcı ekonomik işlevler veren ilksel denge, erkeğin toplumsal üstünlüğünü yeğ tutarak onun lehine değişti.

Ancak burada daha önce anlattıklarım ters düşen bir savı da sunmalıyım. Denge yavaş yavaş erkeğin lehine değişirken, erkeğin artan üstünlüğü ilksel grupların karakterini değiştirmeye başladı. Toplumsal alan sadece iş bölümündeki rolün detaylanarak olgunlaşması olarak ortaya çıkmadı; bu alan aynı zamanda bir avcı, bir muhafız ve en sonunda bir savaşçı olarak erkeğin mizacını tamamen kapsama eğiliminde idi. Şüphesiz, erkek-yönelimli kültüre doğru ilerleyen yeni gelişim çok yavaş ve cinsiyetlerin toplumsal gelişim sırasında farklılaşan ekonomik rollerince sıklıkla değişime uğratarak gerçekleşti. Büyük oranda top- layıcı olan toplumlarda, topluluk kültürünün ve mizacının temel ola-

rak anamerkezli olduğu görünmektedir, bahçeci toplumlarda da aynı durum geçerlidir. Öte yandan, ağırlıklı olarak avcı ve hayvancılıkla uğraşan toplumlarda, babamerkezli bir kültürün ve mizacın hâkim olduğu görülmektedir. Yine de ayrıntılı hiyerarşiler ve ekonomik sömürü ortaya çıkmadan önce bile, tarih öncesinin bu anlaşılması güç, değişken zemininde toplumsal norm ve duygu durumlarının yavaş yavaş erkek-merkezli çizgilerde billurlaştığı görülebilir. Şehirlerin ortaya çıkışıyla, toplumsal hayatın biyolojik tabanı neredeyse tamamen bozuldu. Akrabalık ilişkilerinin yerini kentsel bağlar, doğal çevrenin yerini insan yapımı çevre, ev içi alanın yerini siyasal alan aldı. Sadece babamerkezlilik değil, organik toplumlarda dişil bir benzeri hiç olmayan patriarka da tamamen etkili bir hale geldi.³⁹

Ancak bu gelişme çok daha sonra gerçekleşmiştir. Şimdi iki cinsiyet arasındaki mizaç farklılıklarını inceleyip anamerkezli bakış açısından babamerkezli bakış açısına geçişin yazı öncesi toplumlara tahakküm unsurları getirip getirmedigine değinelim.

Avcı bir topluluktaki erkek şiddet konusunda bir uzmandır. Çocukluğunun ilk günlerinden bu yana kendini cesaret, güç, ısrarcılık, kararlılık ve atletiklik gibi “eril” özelliklerle –topluluğun refahı için gerekli olan özelliklerle– tanımlar. Topluluk ise, bunun karşılığında, erkeği bu özelliklere sahip olduğu için ödüllendirir ve onu bu özelliklere sahip olmaya teşvik eder. Erkek iyi bir avcı olursa, herkesten –kendilerine gıpta eden erkeklerden, hayranlık gösteren kadınlardan, saygılı çocuklardan ve kendilerini taklit etmeye çalışan gençlerden– büyük saygı görecektir. Hayatta kalma derdine düşmüş ve kaynaklarını paylaşmaya zorunlu olan bir toplumda iyi bir avcı herkes için çok değerlidir.

Benzer olarak, kadın da çocuk bakımı ve toplayıcılıkta uzmanlaşmıştır. Onun sorumlulukları büyütme ve beslemek üzerine kuruludur. Kadına çocukluğundan itibaren kendini şefkat ve duyarlılık gibi “dişil” özellikler ile tanımlaması öğretilen ve göreceli olarak yerleşik hayatın getirdiği işler için eğitilecektir. Topluluk, bu özelliklere sahip olduğu için kadını ödüllendirecek ve onu bu özelliklere sahip olmaya teşvik edecektir. Kadın bu özelliklerini geliştirirse, ailesine olan sorumluluk duygusundan, marifetlerinden ve hünelerlerinden dolayı çok saygı görecektir. Bu özellik-

39 Burada, kadının erkek üzerindeki hâkimiyetini ima eden eden bir “matriarka”nın ilk dünyada hiç var olmadığını, çünkü o dünyada tahakkümün kendisinin hiç var olmadığını tekrarlamalıyım. Bu yüzden bugünlerde sıklıkla alıntılanan –erkeklerin her zaman kadınlara “hükmettiğini”, çünkü kadınların erkeklerle “hükmettiğine” dair hiçbir kanıt olmadığını ileri süren– Levi-Strauss’un “kanıt”ı tamamen yersizdir. Söz konusu edilmesi gereken asıl mesele, “hükmetme”nin hiç var olup olmadığıdır. Levi-Strauss “hükmetme”nin her zaman var olduğunu varsaydığına, kendi toplumsal bakış açısını ilk toplumlara yansıtıyordu –ironik olarak, müthiş bir çalışma olan *Second Sexe* [İkinci Cinsiyet] Simon de Beauvoir’in bile kurbanı olduğu tipik bir maskülen özelliktir bu.

ler anamerkezli toplumlarda –topluluğun mizacı olarak tanımlanabilecek- toplumsal normlar seviyesine yüceltilir. Bugün, akrabalık sistemleri babasoylu olsa bile, Amerikan yerlilerinin ve Asyalıların bahçecilik yapan birçok köyünde bu mizaç özelliklerini bulmak mümkündür. Aynı şekilde, babamerkezli bir toplumda da, anasoylu bir akrabalık sistemi ile nadiren bir arada var olmalarına rağmen, “eril” özellikler bir topluluk mizacı düzeyine yüceltilir.

Babamerkezli bir topluluğun –sırf “eril” bir mizacı olması nedeniyle- hiyerarşik olması veya kadınları tabi bir konuma indirmesi için herhangi bir içkin sebep kesinlikle yoktur. Her iki cinsin ekonomik rolleri hâlâ birbirini tamamlayıcıdır ve her cinsin bir diğerine verdiği desteğin yokluğu halinde topluluğun bütünlüğü bozulacaktır. Dahası, her iki cins de hâlâ kendi alanında özerkliğe sahiptir. Kendi toplumsal tutumlarımızı yazı öncesi toplumlara yansıtırken, eski aile topluluğunun bugünün modern siyasal toplumundan ne kadar uzak olduğunu fark etmekte başarısız oluruz. İlerdeki sayfalarda ilk mitolojileri gözden geçirirken, ilk toplumlarda iktidar kavramının hâlâ oldukça dağınık ve farklılaşmamış olduğunu göstereceğim. Genişleyen sivil alan, erkeğin iş bölümündeki rolünün pragmatik olarak genişlemesi anlamına geldiği sürece, bundan ibaret kalır ve bundan daha fazlası olamaz. Sivil alan genişlerken bile, hâlâ ev içi yaşamdan köklerini alır ve bu anlamda, ev içi yaşam tarafından, dolayısıyla da tarih öncesindeki en sıkı babamerkezli toplumlarda kadını çevreleyen gizil güç tarafından kuşatılmıştır.

Ancak ve ancak toplumsal yaşamın kendisi hiyerarşik farklılaşmaya uğradığında ve kendi kavramlarıyla örgütlenen ayrı bir alan olarak ortaya çıktığında, sivil alan ile ev içi alan arasında bir çatışmaya rastlarız –hiyerarşiyi ev içi yaşama doğru genişleten ve yalnızca kadının tabiyetiyle değil, onun itibarsızlaştırılmasıyla da sonuçlanan bir çatışmadır, bu. Sonrasında ise ilksel toplumun hayatta kalmak için son derece değerli bulduğu “dişil” özellikler toplumsal tabiyet düzeyine indirgenir. Kadının çocuk büyütme yetileri kendinden feragate, duyarlılığı ise itaate indirgenir. Erkeğin “eril” özellikleri de dönüşür. Erkeğin cesareti saldırganlık halini alır, gücü tahakküm kurmak için kullanılır, ısrarcılığı bencillığe, kararlılığı baskıcı bir mantığa dönüşür. Atletikliği ise giderek yağma ve savaş sanatlarına yöneltilir.

Ancak bu dönüşümler gerçekleşene kadar, hiyerarşik toplumun ahlâki ve sosyal yapısını oluşturacak ham maddeleri bilmek önemlidir. Organik toplumun bozulmasının koşulları yine organik toplumun içinde gizlidir. Erken dönemdeki toplulukların hem topluluğun kendi içindeki hem de doğayla olan ilk birliği, topluluğun toplumsal yaşamının –ekolojik farklılaşmanın- olgunlaşması ile zayıflamıştır. Yine de erkeğin işgal ettiği genişleyen sivil alan hâlâ kan bağlarının, aile yakınlık-

larının ve cinsiyete dayalı iş bölümü temelindeki çalışma sorumluluklarının doğal ortamı ile kuşatılmış bulunmaktadır. Doğrudan bu doğal ortam ile çatışan ve organik toplumun zayıflıklarını, belki de artan gerilimlerini, bütünüyle çatlaklara dönüştüren toplumsal çıkarlar ortaya çıkana kadar insanla insan ve insanlıkla doğa arasındaki birlik bozulmayacaktır. Sonrasında ise iktidar –ve dolayısıyla da özgürlük kavramı- sadece bütün farklılaşmaları içinde barındıran basit bir sosyal olgu olarak değil, bir kavram olarak da ortaya çıkacaktır.

Yazı öncesi toplumlarda, akrabalık ilişkilerini ve -toplumu bir bütün olarak birleştiren tamamlayıcı ilişkilerden ayrı olarak, toplumsal çıkar için tek başına bir başlangıç noktası oluşturabilen- iş bölümünü diğer gruplardan daha fazla yarıp geçebilen temel grubu bulabilmek için dikkatimizi yaş gruplarına, özellikle de topluluğun yaşlılarına çevirmemiz gerekir. Doğmak, genç olmak, olgunlaşmak ve en sonunda yaşlanmak ve ölmek –kadın olmak, erkek olmak veya kan bağına dayalı bir soya ait olmak kadar- doğal olgulardır. Fakat yaşlanıldıkça “doğal” olmayan bazı farklı çıkarlar elde edilir. Bu çıkarlar eşsiz biçimde toplumsaldır. Yaşamın sonraki yılları fiziksel gücün azaldığı bir dönemdir; bu düşünüş yılları bütünüyle bir bağımlılık dönemidir. Yaşlanmakta olanlar ve yaşlılar ne cinsiyet rollerine ne de soylarına bağlı olmayan bazı çıkarlar geliştirirler. Onların hayatta kalmaları topluluğun, kelimenin tam anlamıyla, toplumsal olması olgusuna bağlıdır. Toplum onları, üretim ve yeniden üretim süreçlerine katılmalarından ötürü değil, toplumsal alanda kendileri için yarattıkları *kurumsal* rollerden ötürü besler.

Cinsiyetler birbirlerini ekonomik olarak tamamlarlar, fakat yaşlı ve genç için benzer bir durum geçerli değildir. Yazı öncesi toplumlarda yaşlılar bilgeliğin ve bilginin çok önemli bellekleridir, ancak bu işlevleri yeteneklerinin büyük oranda kültürel ve toplumsal alana ait olduğunun altını çizer. Bu yüzden yaşlanmakta olanlar ve yaşlılar, hayatta kalmanın gereği olarak; yavaş yavaş toplumsal iktidar duygusu edinmeye başlayan, kendiyile böbürlenen, kendinden çok emin olan erkekten bile toplumsal anlamda daha bilinçli olmak zorundadırlar. Cinsiyetleri ve soylarından bağımsız ortak bir çıkarı paylaşırlar. Toplumun kurumsallaşmasından ve hiyerarşinin ortaya çıkmasından en büyük kazancı elde edecek olan onlardır, çünkü bu alan içerisinde ve bu süreç sonunda fiziksel zayıflıkları ve güçsüzlükleri yüzünden yoksun kaldıkları gücü yeniden ele geçirebilirler. Toplumsal güce, üstelik hiyerarşik toplumsal güce ihtiyaç duyarlar, bu durum biyolojik güçlerini kaybetmelerinin bir fonksiyonudur. Toplumsal alan bu gücün yaratılmasının mümkün olduğu ve aynı zamanda doğal güçlere karşı hassasiyetlerini

azaltabilecek tek alandır. Bu yüzden toplumsal hayatın, toplumsal iktidarın ve onun hiyerarşik bir ekseninde kurumsallaşmasının *mükemmel* mimarlarıdır.

Yaşlılar, genç yetişkinleri belirli sorumlukların yükünden kurtaracak pek çok işlevi yerine getirebilirler. Yaşlı kadınlar, normalde kızları tarafından yerine getirilen yerleşik hayatın getirdiği üreticilik işlerini ve çocukların bakımını üstlenebilirler. Benzer bir şekilde, yaşlı erkekler silah yapabilir, oğullarına ve torunlarına bu silahları etkili bir biçimde nasıl kullanacaklarını öğretebilirler. Ancak bu işler, gençlerin yüklerini azaltıyor olsa bile, yaşlıları topluluk için vazgeçilmez kılmaz. Ve acımasız ve güvenli olmayan bir dünyada, doğal zorunluluklarla yönetilen bir dünyada, yaşlılar topluluğun en gözden çıkarılabilir üyeleridir. Yiyeceğin kıt olabileceği ve topluluğunun yaşamının tehlikede olduğu bazı durumlarda, onlar gözden çıkarılan ilk hayatlardır. Antropolojik literatür toplulukların kıtlık zamanlarında yaşlılarını öldürdüğünü ve sürdürdüğünü anlatan pek çok örnekle doludur. Grubun kampı dağıtıp başka bir yere hareket ettiği zamanlarda yaşlı üyelerin olağan bir şekilde geride bırakılarak ölüme terk edildiği topluluklarda bu uygulama, dönemsel olmaktan çıkıp geleneksel hale dönüşmüştür.

Dolayısıyla yaşlıların hayatları her zaman güvensizlik duygusuyla kaplıdır. Bu duygu, maddi olarak gelişmemiş toplumlarda her yaşta insanın hissedebileceği güvensizlik duygusu ile daha da artar. İlkel dünyanın doğaya yönelik bakış açısına –büyük bir saygıyı veya ekolojik adaptasyonu korkuyla karıştıran değişken bir bakış açısı- nüfuz eden belirsizlik yaşlılar arasında biraz nefretle anılır, çünkü söz konusu olan korku ise, yaşlıların doğanın değişkenliklerinden korkmak için gençlerden daha fazla sebepleri vardır. Yaşlıların doğaya yönelik olarak hissettiği belirsizlik duygusu, daha sonra Batı “medeniyetleri”nin baskıcı mantık biçiminin ortaya çıkmasına yol açacaktır. Bu sömürücü akılcılık, sivil toplumu ev içi toplumla rekabet içine sokar ve toplumsal elitleri tahakküm arayışı için harekete geçirir –ki daha sonraki bir tarihsel bağlamda, bu tahakküm arayışı güvensizliği bencillığe, aç gözlülüğe ve yönetme çılgınlığına; kısacası, kendi diyalektiğinden ortaya çıkan toplumsal ilkeleri toplumsallık dışı ilkelere dönüştürecektir. Burada da eros ve beden nefretinin –ki istemli bir saldırganlık ve içgüdüsel ölüm arzusunun arketip temellerini oluşturan bir nefrettir- tohumları bulunur.

İlk olarak yaşlıların kendileri için bir nebze güç yaratmaları, sosyalleşme süreci üzerindeki denetimleri yoluyla mümkün olur. Babalar oğullarına, anneler kızlarına besin elde etme hünelerini öğretir. Yetişkinler ise günlük faydalardan ritüellere kadar yaşamın neredeyse tüm detaylarını ebeveynlerine danışır. Yazı öncesi bir toplulukta en kapsamlı ve öz bilgi, yaşlıların beyinlerinde kayıtlıdır. Çoğu zaman bu bil-

gi ilgi ve sevgi ile verilse de, her zaman tamamen karşılıksız değildir. Bilinçdışı bir şekilde de olsa, bu paylaşımlara genellikle belirli miktarda bir kurnazlık ve bencillik sızar. Genç zihinler, tüm toplumlarda zorunlu olarak olması gerektiği gibi, yetişkinler tarafından şekillendirilmekle kalmaz, yetişkinlerin bilgeliğine –hatta belki de otoritesine- saygı duymak üzere biçimlendirilir. Bir takım antropologların belirttiği üzere, birçok yazı öncesi topluluğun ergen erkeklere zorunlu koştuğu topluluğa kabul görme törenlerinde acıyı kullanmanın amacı, pekâlâ da genç zihinlere yaşlılığın bilgeliğini “kazımak” olabilir; ancak ben aynı zamanda bir otorite duygusunun da zihinlere “kazındığı” düşünüyorum. . Doğal zorunluluklara nefretle bakan yaşlılar, toplumsal zorunlulukların cisimleşmiş hali olmaya başlar; doğal dünyanın onları uğrattığı sessiz zulüm, toplumdaki hızlandırıcı etkenler aracılığıyla, onların gençleri uğrattığı bilinçli zulme aktarılır. Doğa ilksel toplumun doğayı kontrol etmek için gösterdiği ilk girişimler karşısında öcünü almaya başlar. Ancak bu doğa içselleştirilmiş olan, insanlığın kendi içindeki doğadır. Dıştaki doğaya hükmedilmesi–insanlığın, kavramsal açıdan, toplumsal düşmanlıklarını doğal dünyaya aktaracak kadar donanımlı hale geldiği- daha sonraki bir tarihte gerçekleşecektir. Bununla birlikte eğitimler bilgeliğin büyümlü pınarından içerek baskıcı akılcılığın doğasını öğrenmişlerdir. İskandinav kozmografisinde doğanın talep ettiği bedel, istenmeye başlamıştır bile: Odin’in yaralı gözü görüşünü kaybetmeye başlamıştır.

İlksel toplumun hakkını yememek için, yalnızca yaş üzerine kurulu hiyerarşinin kurumsallaşmış hiyerarşi olmadığını belirtmemiz gerekir. Aksine, bu, en olgunlaşmamış hiyerarşi biçimidir: Eşitlik matrisinin içine gömülü bir hiyerarşidir. Çünkü zamanından önce ölenler dışında, yaşlanmak herkesin kaderidir. Ayrıcalıklar yaşlılarda toplandığı ölçüde, topluluktaki herkes bu ayrıcalıkların varisidir. Bu ayrıcalıkların toplulukların kaderine göre değiştiği düşünülduğünde, bunlar yaşlıların yaşlanma sürecinde çekmek zorunda kaldıkları zayıflıkların telafisinden daha fazla bir şey olarak görülemeyecek kadar belirsizdir. Topluluğun tüm üyelerinin, erkekler gibi kadınların da, eşit olmasını sağlayan eski denge, böylece yaşlılara tanınan ayrıcalıklarda devam eder. Bu anlamda, bunlar yalnızca ayrıcalık olarak değerlendirilemez.

Hiyerarşinin gelecekteki gelişiminde sorunlu olan nokta, yaşlıların kendi ayrıcalıklarını *nasıl* kurumsallaştırmaya çalıştıkları ve nihayetinde *neye* ulaştıklarıdır. Radin yaşla ilişkili bir tartışmada, çok acımasız bir biçimde şunu belirtiyor: Toplayıcı topluluklardaki yaşlıların “her zaman şu ya da bu şekilde büyücü doktor olarak bir işlevleri vardı”, tarımsal klan topluluklarının gelişmesi ile birlikte yaşlılar, “esas

güçleri”ni “büyük ölçüde kendi denetimleri altında olan ritüellerden ve ritüelci toplumlardan” elde ettiler. Toplumsal güç doğanın belirli güçleri karşısında büyüsel gücün fetişleştirilmesi olarak belirginleşmeye başladı. Bu diyalektik düğümü çözmeye çalışırken, ona eşi benzeri olmayan bir toplumsal duyarlılık ve deneyim biçimini dâhil etmek için kendi bakış açımızı yeniden gözden geçirmek zorundayız. Söz konusu toplumsal duyarlılık ve deneyim biçimi çarpıcı ölçüde moderndir: yaşlı ile birleşen şamanın duyarlılığı ve deneyimi.

Herhangi bir toplumsal hiyerarşi tartışmasında şaman stratejik bir figürdür, çünkü eril şaman (zamanla erkekler bu alana hâkim olsalar da, bazı zamanlarda bu alanda kadınları da görmek mümkündür) yaşlıların –ilksel toplumlardaki genel bir tabaka- ayrıcalıklarının o tabakanın özel bir bölümünün tikel ayrıcalıkları olarak pekiştirir. Şamanlar iktidarı profesyonelleştirir. Şaman, iktidarı toplumun tamamının bir ayrıcalığı haline getirmeyi, onu sadece dikkatli bir şekilde seçilen yardımcıların girmeyi umabileceği bir grubun, seçilmiş birkaç kişinin ayrıcalığı haline getirir. Kâhin kişiliği, genellikle toplumsal nevroz ölçüsünde, temel olarak bireyin güvensizliğini ifade eder. Eğer avcı olan erkek şiddet konusunda, toplayıcı olan kadın beslenme konusunda uzman ise, şaman da korku konusunda uzmandır. Büyücü ve kâhin olarak özelliklerin bir kişide toplanması çevrenin insanüstü gücü ile topluluğun korkuları arasında aracılık kurulmasını sağlar. Weston La Barre şöyle gözlemlemiştir: “Gücü Kendinden Olana yakaran” rahiplere kıyasla şamanlar “psikolojik ve toplumsal olarak daha ilkelidir... Benlik sınırları o kadar bulanık ve fantezileri de o kadar gerçek dışıdır ki dış güçler kolaylıkla bedeni işgal ve terk eder.” Belki bu ayırımdan daha da önemli bir nokta, şamanın henüz oluşmakta olan Devletin kişileştirilmiş hali olmasıdır. İlksel topluluğun eşit bir şekilde toplumsal yaşamın işlerine katılan diğer üyelerinden farklı olarak, şaman ve onun yardımcıları siyasal manipülasyon konusunda profesyoneldirler. Ev içi toplumu siyasal toplumdan ayıran masumiyet ve toyluğu alt üst etme eğilimindedirler. Şamanlar, en basit “toplayıcı uygarlıklarda bile gayri resmi bir biçimde bir araya toplanırlar”, der Radin. “Klanların siyasal örüntüleri ortaya çıkmaya başladıkça, şamanların ya bir grup içinde ya da ayrı ayrı resmen birleştiklerini görürüz.” Açıkça ifade etmek gerekirse, Radin, şamanist grupların siyasal kurumların başlangıcı olduğunu ima etmektedir.

Şamanizm ve kriz kültürleri konusundaki büyük çalışmasında, Weston La Barre şamanların siyasal rolüne daha büyük bir vurgu yapar:

Her küçük kültü grup başlangıçta özerk bir varlık, kendi içine kapalı bir toplum, siyasal bir birimdir, dolayısıyla da her Kilise po-

tansiyel bir Devlettir. Kriz kùltlerini açıklamada kendisine fazlasıyla vurgu yapılan siyasal alan birçok Şamanizm incelemesinde ihmal edilmiştir. Hem Kuzey Amerika hem de Sibiryalı şamanlar ... gruplarının koruyucuları oldukları kadar çoğunlukla liderleri idiler de ve Güney Amerikalı şaman-mesihler insan ve evren üzerindeki siyasal ve büyüsel gücü benzer şekilde birleştirdiler. Paul Roux Cengiz Han'ın şamanları arasındaki unsurların ve siyasal olayların üzerindeki iktidarı incelemiştir ve Rene de Nebesky-Wojkowitz Tibet'teki devlet kâhinin ya da törensel kehanetin tamamen Şamanist bir karakter gösteren peygambervari bir trans hali olduğunu göstermiştir. Eski Çin *wu*'ları da siyasal şamanlardı. Açıkça görülüyor ki Asya ve Amerika şamanları aynı geleneksel köklere sahiptir ve onlarda için olarak bulunan siyasal yönler, Kuzey Amerika'nın mesihvari hayalet dansı peygamberlerinde ve Güney Amerika, Amazon ve And'ın tanrı kralları ve şaman-şeflerinde çarpıcı bir şekilde yeniden görünür.

Bundan sonraki birçok sayfada, La Barre dünyanın hemen her bölgesi ve Yunan-Roma uygarlığı da dâhil olmak üzere neredeyse tüm ilk medeniyetler için benzer özellikler gösteren veriler ileri sürer.

Ancak şamanın ilksel toplumdaki konumu, herkesçe malum olduğu üzere, güvensizdir. Büyü hizmetinin karşılığını fazlasıyla alan şaman, eğer teknikleri başarısız olursa, kindar bir saldırıya uğrayabilir ve belki de öldürülebilir. Bu yüzden, ittifaklar aramalı ve daha da önemlisi, topluluğun genelinden korunmak için karşılıklı avantajlar sağlayacak iktidar merkezlerinin yaratılmasını teşvik etmelidir. İlkel bir kozmolog, din benzeri usuller üreten biri olarak, yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan iktidarı fiili iktidar olarak görünür kılan ideolojik mitler yaratır. Bunu, yaşlıların gençler üzerindeki otoritelerini güçlendirmeleri için yaşlılarla veyahut daha genç olan, fakat kendine ait askeri bir toplumu oluşturma eğilimde olan ünlü savaşçılarla ortak bir biçimde yapabilir. Onlardan ise, bunun karşılığında, yanlışlarının kötü etkilerini azaltmak için ihtiyaç duyduğu desteği alır. Gelişimin bu evresinde bu güçlerle yarışabilmesi ve onların otoritesine el koymaya teşebbüs edebilmesi söz konusu değildir. Önemli olan nokta şudur: Şaman, siyasal kurumların ve koalisyonların hâkimidir. Yalnızca yaşlıların otoritesini büyüsel ve siyasal bir atmosfer ile geçerli kılmakla kalmaz, babamerkezli bir topluluğun "eril" mizacını da arttırma eğilimindedir. Bu mizacın saldırgan ve şiddetli unsurlarını mistik destek ve doğaüstü güçle besleyerek abartır.

Tahakküm, hiyerarşi ve kadının erkeğe tabiyeti artık ortaya çıkmaya başlamıştır. Ancak bu gelişme içinde, örgütlü ekonomik sınıfların ve

hâkim toplumsal tabakanın sistematik sömürsünün ortaya çıkışını anlatabilmek güçtür. Genç olanlar, şüphesiz, bir klan veya kabilenin yaş hiyerarşisinin hâkimiyeti altındadır; yaşlılar, şamanlar, savaşçı şefler ise ayrı toplumsal ayrıcalıklar elde ederler. Ancak kullanım hakkı, tamamlayıcılık ve indirgenemez asgari gibi ilksel kurallar topluma öyle nüfuz etmiştir ki bu erken dünyanın ekonomisinin şaşırtıcı bir biçimde bu sosyo-politik değişmelerden etkilenmediği görülür. “Aborjin kabilelerin çoğu” diyor Radin, “gerçek sınıf ayrımlarına dayalı birey gruplaşmalarına sahip değildi”. Radin şunu da ekliyor: “Kölelere sahip olanların sayısı azımsanacak miktarda değildi; ancak köleler herhangi bir statüleri olmadığı için yaşam güvenliğine sahip olmamalarına rağmen, hiçbir zaman sistematik bir biçimde zorla hizmet ettirilmediler veya bizim anladığımız biçimde daha aşağı bir sınıf olarak görülüyorlardı. Varlıklı kişiler de zamanla var oldu, ancak Manning Nash’ın gözlemlediği gibi, “ilkel ve köylü ekonomilerindeki düzey eşitleme mekanizmaları bireylerin veya özel grupların güçlerini arttırmalarını önlemede önemli bir rol oynar.” Bu düzey eşitleme mekanizmaları çok farklı biçimler alır:

Akrabalara veya yerleşik olarak birlikte yaşanan kişilere zorunlu olarak verilen borçlar; ekonomik başarının ardından büyük bir ziyafet verilmesi; Kuzeybatı Kıyısındaki Amerikan Yerlileri’nin büyük miktarlarda değerli malı potlaç gibi harcama rekabetinde yok etmeleri, Orta Amerika’da sivil ve dinsel hiyerarşilerde görevde bulunmanın sonucu olarak ritüel bedelleri veya Ova yerlilerinin atlarını ve mallarını karşılıksız vermeleri. Çoğu küçük ölçekli ekonomi, teknolojik ilerlemeye yeniden yatırım yapılmasını engellemek için zenginliği savuşturma yollarına sahiptir ve bu durum, ekonomik temelde sınıfların sınırlarının belirginleşmesine engel olur.

Aslında burjuva toplumundaki en değerli kişisel amaç olan bağımsız zenginlik, yazı öncesi toplumlarda bir hayli şüpheli olma eğilimindedir. Varlıklı bireyin zenginlikleri, sıklıkla, onun şeytani güçler ile kötücül pazarlıklar sonucu zenginlik elde etmiş bir büyücü olduğunun kanıtı olarak kabul edilir. Bu şekilde kazanılan zenginlik “hazine”dir; büyü ile elde edilmiş gücün somut halidir, mitolojinin Faustvari efsanelerini oluştururken kullandığı bir öğedir. Bu zenginliğin “bağımsızlığı” –doğrudan toplumsal denetimden muaf olması– en temel ilksel kuralın ihlâli anlamına gelir: Bu kural, kan bağının dayattığı karşılıklı zorunluluklardır. “Uygarlıklar”ın ülkesel sisteminden farklı olan soy sisteminin hâkim konumda olması, hiyerarşi ve statüde farklılıklar olsa bile, topluluğun akrabalarından meydana geldiğini ima eder ve Patrick Malloy’un gözlemlediği üzere, topluluğun servetinin “toplumsal iliş-

kileri güçlendirmek veya onların kapsamını genişletmek için kullanılması” zorunludur, bu ilişkileri zayıflatmak veya kısıtlamak için kullanılamaz. Servet ancak soy sisteminin sınırları dâhilinde elde edilebilir ve “düzey eşitleme sistemi”nin işleyişi sayesinde topluluğun diğer üyelerine de etkin bir şekilde dağıtılır. Malloy’un dirayetli bir biçimde gözlemlediği gibi, topluluktaki “en zengin adam” çoğunlukla “en yoksul adam haline gelir, çünkü maddi varlığının tamamını dağıtmıştır.” Bu kişinin “istendiğinde hediyeler sunmak, başlık parasını sağlamak ve topluluğun hayatta kalmasında belirleyici olan diğer işlevleri yerine getirmek” şeklinde belirli yükümlülükleri vardır.

Bu nedenle, doğa hâlâ toplumu ilksel kan ahdi ile kendine bağlar. Bu ahit ilksel toplumsal yaşamın temel bir olgusu olarak, yalnızca akrabalığı değil, aynı zamanda akrabalığın karmaşık hak ve ödevlerini de geçerli kılar. Hiyerarşi ve tahakkümün toplumsal sınıflar ve ekonomik sömürü biçiminde sağlanabilmesi; karşılıklılığın metaların “serbest değişimi”ni mümkün kılması; kullanım hakkının yerini özel mülkiyetin, “indirgenemez aşgari”nin yerini ise yaşam araçlarının bölüşümü için bir kural olarak ağır çalışmanın alması –bu çok geniş yapının çözülmesi ve yerini bir sınıf, değişim ve mülkiyet sistemine bırakması- için öncelikle kan ahdi tüm talepleriyle birlikte bozulmalıdır.

Sınıf ilişkilerini ve insanın insan tarafından sistematik bir biçimde sömürülmesini desteklemek amacıyla tamamen yeni bir toplumsal alan kurulabilene dek, hiyerarşi ve tahakküm kan ahidine mahkûmdur. Toplumsal gelişmedeki bu sınıf *öncesi*, hatta ekonomi *öncesi* dönemi zihinlerimizde sabitlemeliyiz, çünkü “modernite”nin –kapitalizmin, özellikle de batı kapitalizminin- geniş ideolojik külliyesi, büyük ölçüde resmi böyle görmemizi perdelemek üzere şekillenmiştir. Radikal antropologlar ve kuramcılar tarafından bir hayli desteklenen ilkel komünizm, matriarka ve toplumsal eşitlik gibi kavramlar bile bu perdeyi kaldırmak yerine, devamlı kılan mistikleştirici bir rol oynar. İlkel komünizm kavramının arkasında bir “cimri doğa” ve komünal ilişkileri dayatan bir “doğal kıtlık” kavramı gizlidir –sanki şeylerin komünal paylaşımı insanlığa dışsal bir şeydir de bu paylaşımın “modernite”nin çoğunlukla “benlik” ile özdeşleştirdiği “doğuştan” gelen insan bencilliğine üstün gelmesi için yaşamsal ihtiyaçların onu dayatması gerekmektedir. “Komünal” bir karakterde olmasına rağmen, ilkel komünizm de benliği mülk sahipliği ile özdeşleştiren mülkiyet kavramını içerir. Her türlü mülkiyet iddiasının ihlali anlamına gelen kullanım hakkı, kamusal bir kurum olan mülkiyet tarafından gizlenir. Aslında “komünal mülkiyet” “kamu mülkiyeti”, “ulusallaştırılmış mülkiyet” veya “kolektifleştirilmiş mülkiyet”ten kavramsal ve kurumsal olarak çok da uzak değildir; öyle ki mülk sahipliği kâbusunun “komünist” bir toplumun duyarlılık ve pratiklerinden tamamen uzaklaştırıldığı söylene-

bilir. . Son olarak, matriarka –yani, toplumun erkek yerine kadın tarafından yönetilmesi- sadece egemenliğin doğasını değiştirir, tamamen ortadan kalkmasına öncülük etmez. “Matriarka” sadece tahakkümün cinsiyetini değiştirir, böylece tahakkümü sürekli kılar.

Böylece “doğal kıtlık”, “mülkiyet” ve “hâkimiyet” sınıflı toplumun, sömürünün, özel mülkiyetin ve zenginlik edinmenin eleştirisini yapma adı altında bile varlığını sürdürür. Sınıf eleştirisi, hiyerarşi ve tahakkümün sınıflı toplumu, ekonomik sömürüyü ve mülkiyeti ortaya çıkaracak şekilde gelişmesini kısıtlayan eski kan ahdini gözlerden saklayarak, –daha yüksek bir özgürlük alanına ulaşmak için *ikisinin de* ötesine geçmektense- akrabaların getirdiği kısıtlamaların yerine ekonomik kısıtlamaları koymakla yetinir. Bu kavramlara meydan okumak amacıyla mülkiyetin karşısına kullanım hakkını, hâkimiyetin karşısına hiyerarşik olmayan ilişkileri ve kıtlığın karşısına ihtiyaçların etik bir şekilde seçilmesini sağlayabilecek bir bolluğu koymayarak burjuva düzenini yeniden oluşturur. Kullanım hakkının, karşılıklılığın ve indirgenemez asgari ilkesinin daha eleştirel olan alt yapısı *merkezi önemi daha az olan* bir eleştiri tarafından gözlerden saklanır: Bu eleştiri özel mülkiyetin, yaşam araçlarının bölüşümündeki eşitsizliğin, emeğin adaletsiz karşılığının eleştirisidir. Marks’ın Gotha Programı üzerine düşüncelerini belirtirken yaptığı adalet eleştirisi, onun radikal toplum kuramına yaptığı en önemli katkılardan biridir; ancak bu eleştirinin ekonomist sınırlılıkları metnin bütün içeriğinde açıkça görülür.

Marks’ın tarih anlayışının Avrupa merkeziliğinde, özellikle de “kapitalizmin ilerlemeci rolü”ne yaptığı vurguda ve kapitalist olmayan dünya için kullandığı sert metaforlarda bu sınırlılıklar açık seçik bir hale gelir. Marks’ın vurguladığı gibi, “burjuva çağının sonuçlarının, dünya pazarının ve modern üretim güçlerinin en gelişmiş halkların ortak denetimi altına” (yani Avrupalıların denetimi altına) sokularak “kontrollerinin kazanılmasından sonra, insan ilerlemesinin artık, nektarını yalnızca maktulün kafatasından içen korkunç pagan idolüne benzemeyeceği” doğru mudur? Bu açıklamalar, Victoria Döneminin kibirliliğini en kötü biçimde su üstüne çıkarmaktadır ve açıkça, batı dışı dünyanın, gelişimin binlerce yılı boyunca ayrıntılı bir şekilde geliştirdiği o canlı “tarih öncesi” dönemi göz ardı etmektedir.

Şunu hatırlamak önemlidir ki sınıflı toplumun ortaya çıkışı, insanlığın bir bütün olarak yaratılışı anlamına gelmemektedir. Bu anlayışın en acımasız formu, insanlığın ortaya çıkışını büyük ölçüde Avrupa sınırları içinde bulunan “ileri insanların” “başarısı” olarak görmektir. Keşif çağından önce gezegeni dolduran büyük insan toplulukları, kapitalizme ve hatta sınıflı topluma karşı kendi alternatiflerini üretmişlerdir. Hiçbir suretle onları, “uygarlığın” kendilerini şefkatle kucaklamasını veya çarpmıha gerilmiş İsa heykelinin yontulmasını bekleyen tutuklu toplumlar olarak

görmeye hakkımız yoktur. Onların toplum biçimlerinin, teknolojilerinin, kültürel yapılarının ve değerlerinin kendilerinin oluşturduğu bağımsız tarihlerden ziyade “antropolojiler”e indirgenmesi; yalnızca kendi toplumsal üretimlerini “tarih öncesi”nin “kalıntıları” olarak ve kendi toplumsal gelişiminin “arkeolojisi” olarak gören entelektüel bir atavizme tanıklık eder.

Küstahça, Avrupalı olmayan birçok toplumun “durağanlığı” dediğimiz şey, pekâlâ, Avrupalıların özensizce “ilerleme” ve “tarih” ile özdeşleştirdiği *yağmacı* dinamizmle etik ve ahlâki açıdan hiçbir şekilde uzlaşamayacak kültürel özelliklerin farklı –ve sıklıkla son derece duyarlı- bir şekilde olgunlaştırılması ve zenginleştirilmesi süreci olabilir. Avrupalıların niceliğe ve bencil kazanıma kurban etmiş oldukları nitelikleri ve değerleri olgunlaştırdıkları için bu toplumlara durağan yaftasını yapıştırmak Avrupalı olmayanların toplumsal yaşam anlayışlarından çok, Avrupalıların tarih ve ahlâk anlayışları hakkında bilgi verir.

Ancak şimdi, nükleonik [çekirdek fiziği uygulamaları ç.n.], biyolojik savaş ve kitle kültürü gibi kendi “pagan idollerimiz” bizi oldukça aşağıladıktan sonra, Avrupa dışındaki kültürlerin bizimkinden çok daha mükemmel ve bilgili olan karmaşık toplumsal yolları izlemiş olabileceklerini görmek başladık. İstila etme hakkı ile dünyayı kültürel hegemonya altına alma iddiamız dönüp dolaşip bizim aleyhimize işlemeye başladı. Sadece daha insani değerler, daha ince duyarlılıklar ve daha zengin ekolojik anlayışlar için değil, bir hayli mistikleşmiş olan “üretim güçleri”ne –bizi aşırı güçlendiren ve gezegendeki canlıların bütünlüğünü çoktan tehdit etmeye başlamış olan güçlere- karşı *teknik* alternatifler oluşturmak için de diğer kültürlerle bakmak zorunda kaldık. Ancak, yakın bir zamana kadar, egeyen olan tahakküm sistemimiz bizi kendi toplumsal gelişim tarihimizin tamamını görmekten alıkoymakla kalmadı, aynı zamanda alternatif toplumsal gelişimleri –bazıları bizimkinden oldukça iyi, bazıları bizimki kadar kötü, ama çok azı bizimkinden daha kötü- tam anlamıyla anlamamızı da engelledi. Eğer bu gelişmelerin bize daha iyi bir gelecek için etik ve teknik açıdan alternatif bir yol sağlamasını istiyorsak, öncelikle uzun süredir görme gücümüze engel olan büyük tahakküm mirasını yeniden incelememiz gerekir.

Egemenliğin Epistemolojileri

Hiyerarşik toplumlardan sınıflı topluma geçiş iki düzeyde –maddi düzeyde ve öznel düzeyde- gerçekleşir. Maddî değişim kentin, devletin, otoriter tekniklerin ve son derece örgütlü bir piyasa ekonomisinin ortaya çıkışında kendini gösterir. Öznel değişim de baskıcı bir duyarlılık ve değerler bütünüünün ortaya çıkışında –insan deneyiminin tüm alanlarının komuta ve itaat temelinde anlamlandırılmasında- ifadesini bulur. Bu tür zihniyetler –geniş anlamalı bir felsefi terim kullanacak olursak- pekâlâ *egemenliğin epistemolojileri* olarak adlandırılabilir. Bu egemenlik epistemolojileri, herhangi bir maddî gelişimle aynı ölçüde, toplumun yöneticileri için patriarkanın ve bireyci bir ahlâkın gelişimini; yönetilenler için de suçluluk ve feragat duygusu üzerine temellendirilen psişik aygıtı teşvik eder. Tıpkı saldırganlığın bedenlerimizi kavga etmeye ya da kaçmaya hazırlaması gibi, sınıflı toplumlar da ruhsal yapılarımızı komuta veya itaat üzere örgütler.

Akılla karıştırılmaması gereken baskıcı rasyonalite, organik toplumdan sınıflı topluma doğru gerçekleşen toplumsal değişimin karakterini son derece muğlâk kılmıştır. Akıl insanın potansiyellerinin gerçekleşmesini daima benliğin bilinçliliğiyle, mantıksal açıklıkla ve insanlığın mit yaratımının puslu dünyasının tamamen içine çekilmekten kurtarılması ile tanımlamıştır. Hatta –birkaç temel inanıştan rasyonel bir biçimde son derece sistemli teolojilerin türetildiği gibi- inanç ve din de rasyonel bir biçimde yorumlanmıştır. Ancak bu büyük uygarlaşma projesi –organik toplumdan sınıflı topluma geçiş- insanın kendi potansiyellerini gerçekleştirmesi için herhangi bir etik temel –belirli bir rasyonel içeriği olan bir temel- sunmaksızın ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, sınıflı toplumun ortaya çıkışına başlangıcından itibaren bir paradoks eşlik edecektir: Etik hedeflere erişmek için bir *araç* ya da bir yöntem olarak tasavvur edilen akıl, bu etik hedeflerin içkin bir niteliği veya *anlamı* olarak tasavvur edilen akılla nasıl bütünleştirilebilir?

Trajik bir biçimde, Aydınlanmanın büyük düşünürlerinin büyük bir iyimserlikle inandıkları gibi, bu paradoksu çözmek yalnızca akla düşmez. Sınıflı toplumlar başlangıcından itibaren krizlerle dolu olmuştur. Bu krizler –en azından- Batı dünyasında bir tahakküm mirası oluşturmuştur ve bu miras öyle korkunçtur ki bizi toplumsal yaşamın kendisini de yutabilecek bir uçuruma sürüklemekle tehdit eder. Bunun sonucunda yanlış hedefe yönelmiş bir rasyonalizm karşıtlığı ortaya çıkmıştır ve bu rasyonalizm karşıtlığının akla beslediği düşmanlık, onun tahakküm mirasının kendisini gözden kaçırmaya yol açacak ölçüde yoğun ve dar görüşlüdür. Yalnızca bu mirası rasyonel analizler aracılığıyla ortadan kaldırmayı reddetmemiz sebebiyle de olsa; akli sezgilere, rasyonaliteyi dürtülere, tutarlı bir bütün oluşturmayı eklektizme, bütünlüğü mistik bir “teklife” teslim ederek bu mirası fazlasıyla güçlendirebiliriz.

Aydınlanma düşüncesine vereceğimiz tepkide, “rasyonalist” bir hale gelmemeye ve akli salt bir tekniğe indirgememeye özen göstererek akli kurtarmalıyız. Toplum, insanın hayatta kalma mücadelesinin bu denli tehlikeye girdiği bugüne değin, tahakkümün tarihini ve zihnimizde egemenliği nasıl kurguladığımızı net bir biçimde anlamaya hiç bu denli ihtiyaç duymamıştı. Her durumda, zihnin vaat ve tehlikeleri akıl üzerine akıl yürütmekle değil, akli *kullanmakla* ortaya konur. Bu yüzden rasyonel yeteneklerimizi zihni tamamen ortadan kaldıracabilecek karanlık bir mirasa terketmektense, onları kullanmamız ve ancak ondan sonra onlar üzerine düşünmemiz daha yerinde olacaktır.

*

Hiyerarşik toplumların sınıflı toplumlar şeklinde belirginlik kazandığı maddi ve öznel düzeyler birbirinden keskin bir biçimde ayrılmaz. Victoria Döneminin toplumsal düşünce diliyle konuşacak olursak, kolaylıkla bir düzeyin diğerine temel oluşturduğundan söz edemeyiz; çünkü bu düzeyler ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiş durumdadır. Akrabalık ilişkilerinden bölgeselcilığe geçişe yol açan temel toplumsal değişimlerin “sonucu” olarak tarihin başlangıcında ortaya çıkan kent, kan yemininin çözülmesine hizmet eden bir mekân olarak o kadar kritik bir önemdedir ki –her ne kadar teknik ve ideolojideki önemli değişimlerin yanında ikincil konumda kalıyorsa da- bir sonuçtan ziyade bir “neden” olarak görülebilir. Aslında kent yaşamı başlangıcından bu yana neden-sonuç mantığı içerisinde çok belirsiz bir yer işgal etmiştir, bu yüzden bu kavramları kullanırken temkinli olmamız gerekir.

Şu kadarı açık: İlkel değer ve kurumları –herhangi başka bir faktörden daha etkin bir biçimde-belli bir bütünlük içinde bir arada tutan kan yemini, ancak kan bağının yerini yurttaşlık bağının alması-

la feshedilebilirdi. Ancak bölgesel sistemin akrabalık sistemini ya da en azından onun sorumluluklar ağının etkisini zayıflatmaya başlamasıyla, kız kardeş ve erkek kardeş gibi kutsal terimler zorlayıcı doğal gerçeklikler olmaktan çıkarılabildi.⁴⁰ Dolayısıyla “(erkek) kardeşlik” akrabalık çıkarlarından ziyade siyasi ve maddi çıkarların ortaklığına işaret eder hale geldi ve “kız kardeşler” de –erkekleri askeri, siyasi ve ekonomik ihtiyaçlar doğrultusunda ortaya çıkan sosyal cemiyetlerde bir araya getirme- ittifaklar kurma aracına dönüştüler.

Bu maddi ve öznel etkenlerin –açıkça kentlin ve Devletin gelişiminden kaynaklanan- sosyal ve kültürel etkisi çok abartılmamalıdır. İnsanlık kan yeminine o kadar sıkı sarılmıştı ki ilkel toplum biçimleri, içeriklerinden yoksun bırakıldıktan sonra bile, sapasağlam kalmayı sürdürdüler. Pek çok örnekte görülebileceği gibi klanlar bir anda ortadan kaybolmadı, bunların varlığı sıklıkla korundu ve geniş aile örneğinde olduğu gibi geçmişin gölgeleri olarak varlıklarını sürdürdüler. Aslında belli toplumlarda bu klanlar kendilerine sezdirilmeden güncellenerek yeni ortaya çıkmakta olan devletin araçlarına dönüştürüldüler: Önce-leri dinsel kuruluşların hizmetindeydiler, sonrasındaysa ordu şeflerine ve krallara hizmet etmeye başladılar.

Burada, şamanizmin güncellenmiş bir formu olarak ortaya çıkan erken dönem rahipliğinin ideolojik faaliyetlerini sezinliyoruz. Rahiplik kendisini; bedeni, ruhların bir uğrak yerinden ibaret olan şamanın toplumsal kırılmalıklarından kurtararak, giderek insanbiçimli hale gelen tanrılar –organik toplumun çevresini kuşatan doğa ruhlarından çok farklı olan tanrılar- ile insanlık arasında kozmik bir aracı rolü üstlenmeye başladı. Bu sayede, teoloji kehanet üzerinde bir üstünlük kazandı. Evrenin kökeni, işleyişi ve kaderine dair görünüş itibariyle akılcı –egemenliğin epistemolojisi ile yüklü- açıklamalar büyüünün yerini almaya başladı. Rahiplik kurumu “günahkârın” “suçu”na ve tanrılarının “hoşnutsuzluğuna” vurgu yaparak, başarısızlığa karşı şamanın daima yoksun olduğu bir bağımsızlık kazandı. Şamanın ilkel toplumlardaki sosyal statüsünü oldukça güvensiz kılan *teknik* başarısızlıkları, yeni ortaya çıkmakta olan rahiplik kurumu tarafından topluluğun ahlâki başarısızlığının bir kanıtı olarak yeniden yorumlanabilirdi. Kuraklık, hastalık-

40 Bu elbette kentlerin ortaya çıkışıyla etnisite ve sosyal statü ayrımı yapılmadan bir anda herkese vatandaşlık bahşedildiği anlamına gelmiyor. Aksine –gerçek ya da kurgusal olsun- etnisite, kentteki siyasi ittifakların hukuki temelini oluşturmaya devam etti. Kent toplumu, mensuplarını ancak kademeli olarak ortak atalara ilişkin mit ve gerçekliklerden uzaklaştırabilirdi. Kent toplumunun en korunmasız kurbanı klandı ya da –daha genel olarak- akrabalığa dayanan ortak bağ ve sorumluluklardı. İmparatorluğun birbirinden oldukça farklı etnik grupların sadakatini gerekli kıldığı Roma dönemine kadar, kentler –Orta Çağ dünyasının gettolarında yaşayan Yahudiler gibi şehrin ayrı bölgelerine hapsedilmiş olan yabancılardan ziyade- aynı ataya bağlı olan mensuplarına farklı derecelerde çeşit çeşit ayrıcalıklar tanıdılar.

lar, seller, çekirge istilaları ve savaş yenilgileri –eski zamanların Kitab-ı Mukaddes’te dile getirilen sorunları– artık kötü niyetli ruhların karanlık işleri olarak değil, topluluğun günahları karşısında hiddetli tanrıların gönderdiği cezalar olarak yorumlanmaya başlandı. Teknik başarısızlık, ruhbanlık kurumundan kendi ahlâki zayıflıklarının ceremesini çekmek durumunda olan düşmüş bir insanlığa aktarıldı. Ve ancak rahibin mal ve hizmetler şeklindeki cömert adaklarla desteklenen yakarışları insanlığı yeniden kurtarabilir, tanrıların cezalandırıcı eylemlerini yatıştırabilir ve tanrılarla insanlar arasında önceden var olan uyumu geri getirebilirdi. Sonunda, adaklar ve yakarışlar ne topluluğun ne de rahiplik kurumunun vazgeçebildiği sürekli bir çaba halini aldı. Bu çaba sürekli kılınabildiği ölçüde kurumsallaştı ve böylece erken dönem kentleriyle yakın bir ilişki içinde olan erken dönem teokrasilerini ortaya çıkardı –zira tapınaklar, ruhban semtleri, ambarlar, zanaat atölyeleri, zanaatkâr ve bürokratların ikamet yerleri her daim bu kentlerin odak noktalarını oluşturmuştur. Kent yaşamı yalnızca bir pazaryeriyle değil, aynı zamanda bir sunakla ve yalnızca savunma amacıyla değil, aynı zamanda kutsal alanları doğal alanlardan ayırma amacıyla örülen duvarlarla başlamıştır.

Sınıfsal ve maddi sömürünün izlerini taşıyan bu yeni işleyişteki ideolojik unsurların dallı budaklı çeşitliliği üzerine düşünmek nefes kesicidir. Dünyevi doğa ruhlarını ve şeytanlarını insan benzeri, doğaüstü tanrılara ve şeytanlara dönüştürerek; ruhbanlık kurumu kurnazlıkla tamamen yeni bir sosyal ve ideolojik sistem –daha doğrusu, yeni bir düşünme biçimi- meydana getirmiştir. Topluluğun koruyucu tanrısı giderek topluluğun tamamının vekili –yavaş yavaş toplumsal egemenliğin özelliklerini kazanmaya başlayan temel bir dayanışmanın kişileşmesi ve somutlaşması- haline gelmiştir. Bu noktada, Ludwig Feuerbach insan benzeri tanrı ve tanrıçalarımızın insanlığın kendisinin hayattan daha geniş bir dinsel dünyaya yansıtılması olduğunu ilan ettiğinde, farkında olmayarak, bizi yanlış yönlendirmiştir: Gerçekte, onlar ruhbanlık kurumunun toplumsal baskının ve maddi sömürünün fazlasıyla gerçek olan panteonuna yansıtılmış halidir.

Kullanım hakkı pratiği sayesinde herkesin erişiminde olan topluluk toprakları ile bu topraklardan elde edilen ürünler; artık istekleri, talepleri ve emirleri dünyevi araçları tarafından seslendirilen doğaüstü tanrıların bahsettiği zenginlikler olarak görülmeye başlandı. Sonuç olarak, bu araçlar topluluk ile onun emeği ve ürünü üzerinde teokratik bir egemenlik kurmuş oldu. Komünal mülkiyet, kavramların zıtlığıyla oynayarak söyleyecek olursak, tanrının ve onun yeryüzündeki idarecilerinin komünizmi olarak ortaya çıkmıştı. Komünal bütün, bir zamanlar topluluğun *bütününün* tasarrufunda bulunurken; artık tanrılaştırılmış bir “Tekliğin”

–topluluğun ve onun birliğinin kişileştirmesi rolüne bürünerek topluluğu bir ruhban elitin yönettiği itaatkâr bir cemaate dönüştüren doğaüstü panteonun koruyucu tanrısının- tasarrufuna bırakılmıştı. İlksel dünyayı dolduran doğa ruhları artık koruyucu tanrıların kapsamına girmişti. Tüm çeşitliliğiyle (ve kendine tabi sayısız tanrıyla birlikte) doğanın bereketliliğini temsil eden Ana Tanrıça, acımasız ahlâki kodları göksel bir Doğaüstünün soyut alanında formüle edilen “Ordular Rabbi” tarafından bertaraf edilmişti.

Tıpkı ruhbanlık kurumu gibi klan da ekonomik bir kuruma dönüştü. Bir zamanlar yaşamsal bir topluluklaşma *faaliyeti* olarak algılanan topluluk pasif bir komünal emek kaynağı, salt bir üretim aracı haline gelmeye başladı. Komünal nitelikler yalnızca teknik koordinasyona, sömürüye ve akılcaştırmaya uyum sağladıkları sürece olumlanıyordu –ki bu, hiyerarşi etrafında yapılandırılmış bir komünizmin sömürücü doğası üzerine yapılan çok eski bir yorumdur. Böylelikle klan toplumu, dünya yüzünden silinmek yerine maddi bir birikim üretmek üzere kendisine karşı kullanıldı. Ruhbanlık kurumu, uygulamada, tıpkı Yahudi Levililer gibi kendisini tüm diğer klanların üstüne yücelten kendi içinde bir klan haline geldi. Bu kurum yepyeni bir şey haline geldi: bir *sınıf*.

Artık insanların tanrılara verdiği maddi adakların toplamı olarak algılanan birikmiş zenginlik, organik toplumun hazineye yüklediği tüm şeytani niteliklerinden arınmıştı. Eski ve Yeni Dünyada ortaya çıkan zengin tapınaklar birikmiş zenginliğin, sonraları mertliğin ödülü olan ganimetlerin ve en nihayetinde siyasi egemenliğin sonucu olan haracın kutsallaştırıldığına kanıt oluşturur. Bir zamanlar dayanışma sistemlerinde insanlar arasındaki birliği sembolize eden hediyeler, doğaüstü ve siyasi güvenliğin sağlanması için ödenen vergilere dönüştü. Komünal klanları emek gücüne, komünal arazileri ruhban mülkiyetine, uzlaştırıcı mitleri baskıcı dinsel dramalara, akrabalıktan kaynaklanan sorumlulukları sınıf çıkarlarına, hiyerarşik hükümlerini sınıf sömürüsüne dönüştürme doğrultusundaki bu sürekli değişiklikler kutsanmış geleneklerden belirgin bir kopuş şeklinde değil, geleneksel hak sistemindeki vurgu değişiklikleri şeklinde ortaya çıkıyordu. İstilaların yıkıcı sonuçlarını bir yana bırakacak olursak, ilksel toplumlar tam anlamıyla organik toplumun sınırlarının dışına çıkmadan sınıf toplumlarının bu yeni düzeniyle baştan çıkarılmış görünüyordu.

Ama tüm bu değişimler yalnızca tapınak çevresinde gerçekleşmedi. Mezopotamya’dan gelen güncel veriler ve Robert MacAdam’ın Orta Amerika ile Mezopotamya’yı karşılaştırdığı büyüleyici çalışması, organik toplumun sınıflı topluma dönüştürülmesinde ruhbanlık kurumunun dini alanı kadar erkek savaşçının sivil alanının da etkili olduğunu gösteriyor. Ruhbanlık kurumu ideolojik güce sahipti –hiç de yabana atıl-

mayacak, ikna ve inandırmaya dayalı bir gücü bu. Savaşçıysa zor kullanma gücüne sahipti –ki bu güç de fiziksel cesaret, silah ve şiddetin daha zorlayıcı etkilerine dayanıyordu. Ruhbanlık kurumunun ve askeri toplumun çıkarları çakıştığında, bu çıkarlar genellikle çözülür ve birbirine karşıt olarak konumlanır. Toplulukla tanrılar arasında bir aracı konumunda olan rahiple karşılaştırıldığında, düşmanıya karşı karşıya gelen savaşçı genellikle daha talepkardır ve çıkarları doğrultusunda hareket ederken çoğunlukla daha ayrıntıcı davranır. Bu farklı tarihsel figürlerin yarattığı ideolojiler de, kurumlar da birbirinden oldukça farklıdır ve birbirinden farklı toplumsal etkiler yaratmak üzere kurulmuşlardır. Organik toplumlarda ortaya çıkan savaşçı toplumlar, organik toplumun kökünü kazımadaki –organik toplumun hiyerarşik kurumların yarattığı değişimlerden geçmesinden ve şaman pratiklerinin halk büyüüne ve hekimliğine indirgenmesinden sonra- organik toplumun dışında ortaya çıkan ruhbanlık kurumundan çok daha ayrıntıcı davrandılar. Savaşçılar görüldüğü kadarıyla teokrasilerin yarattığı ideolojik değişimlerin tarafında yer alarak, teokratik seleflerinin yerini aldılar. Dolayısıyla, tarih klasik soyluluğun ve derebeylik sisteminin oluşturulmasında savaşçı komutanları ve onların askeri yoldaşlarını kullandı ve siyasi devleti, sonrasında da kendine özgü ruhban kalıntıları olan merkezi monarşiyi yaratan da onlar oldu. Bu büyük askeri kardeşlik, klan toplumunun soy sistemini savaş baltasının gücüyle sekteye uğrattı ve nihayetinde klan toplumunun toplumsal yaşam üzerindeki etkisini neredeyse tamamen ortadan kaldırdı. Yine de klanlar, tıpkı Azteklerin *capulli*'leri ve Sümerlerin aile birimleri gibi, sürekli olarak toplumsal iktidardan yoksun bırakılmasına karşın varlığını sürdürdü.

Teokrasiler kabile yaşamının –halk meclisleri ve yaşlılar konseyi gibi- demokratik unsurlarıyla tam anlamıyla uyumsuz değildir. Ruhbanlık kurumunun imtiyazları gözetildiği sürece, kabile demokrasisi ile teokrasinin birbirini kurumsal olarak güçlendirmesi olasıdır –biri siyasetin maddi konularıyla ilgilenirken, diğeri tapınağın ve kutsal olanın maddi konularıyla ilgilenir. Bu ikisi arasında –askeri toplumlar tarafından sivil iktidar için duydukları açlığa getirilen aşağılayıcı bir kısıtlamadan başka bir şey olarak görülemeyecek- aktif bir görev bölüşümü oluşması olasıdır. Kilise ile Devlet arasındaki ilk çatışmalar, ilk başlarda klanların demokratik taleplerini de içeren üç taraflı çatışmalardı –ve en nihayetinde, klanlar bu çatışma sahnesinden tamamen silindiler.

*

Yıllardır devletin bürokratik ve baskıcı kurumların bir toplamından ibaret olmadığını savunuyorum. Devlet aynı zamanda bir ruh hali, gerçekliği düzenlemek için aşılana bir zihniyettir. Buna uygun olarak Devletin yalnızca kurumsal açıdan değil, psikolojik açıdan da uzun bir tarihi

vardır. İstilacıların istila edilenleri ya tamamen bastırıldığı ya da neredeyse ortadan kaldırdığı dramatik istilalar haricinde, Devlet aşamalı olarak gelişir ve genellikle tarihsel gelişiminin bütünü içerisinde öylesine tamamlanmamış ya da melez formlarda duraklamalar gösterir ki onun sınırlarını tamamen siyasi terimlere oturtmak neredeyse imkânsızdır.

Devletin kaba kuvvetle hükmetme kapasitesi daima sınırlıdır. Bütünüyle baskıcı, her an her yerde mevcut bulunan bir Devlet miti, ezilenlerde toplumsal dingincilikle sonuçlanacak saygıyla karışık bir korku ve güçsüzlük hissi uyandırarak devlet aygıtına hizmet eden bir kurgudur. Köleler ve serfler gibi toplumun en fazla ezilen sınıfları dâhi devletle bir nebze işbirliği içine girmezse, devletin otoritesi ortadan kalacaktır. Devletin gücü karşısında duyulan saygıyla karışık korku ve kayıtsızlık, bu gücü mümkün kılan bir toplumsal koşullanmanın ürünüdür. Dolayısıyla, ne Devletin kökenine ilişkin anlık ve içkin açıklamalar, ne onun ortaya çıkışına ilişkin iktisadi açıklamalar ne de (halkların neredeyse kökünün kurutulduğu fetihler hariç tutulmak üzere) fetihlere dayandırılan teoriler, toplumların nasıl olup da bir anda devletsiz bir konumdan Devlet aşamasına sıçrayabildiğine ve siyasi toplumun nasıl olup da dünyada bir anda ortaya çıkabildiğine açıklık getirir.

Geçmişte ortaya çıkan muazzam çeşitlilikteki devletlerin ya da devlet benzeri oluşumların tek bir sıçramayla açıklanması da imkânsızdır. Yönetici *ensi*'lerin ya da askeri yöneticilerin belirli aralıklarla halk meclisleri tarafından denetlendiği erken dönem Sümer devleti, *capulli*'lerle soylular arasında sürekli bir savaş halinin yaşandığı Aztek Devleti, (Ernst Bloch'un deyişiyle) "Bedevi Anlaşması"nın demokratik ilkelere öne süren peygamberler tarafından karmaşaya sürüklenen Yahudi monarşileri, kurumsal olarak doğrudan demokrasi üzerine temellendirilen Atina Devleti –her ne kadar birbirlerinden farklı olsalar ve modern zamanların merkezi bürokratik devletleriyle çelişmeler de tamamlanmamış Devlet gelişimleri oluştururlar. Ptolemelerin son derece bürokratik Firavun Devleti bile, vergi ve angarya talep etmesine rağmen, Mısır köy yaşamına fazla müdahale etmemiştir. Yakındoğu'da ve Asya'da ortaya çıkan merkezi devletler –kitle iletişim araçlarına, gelişkin izleme sistemlerine ve özel yaşamın neredeyse her cephesini denetleme otoritesine sahip olan- modern devletler kadar topluluk yaşamına karışmaz. Gelişimi gerçek anlamda sona ermiş, tarihsel olarak tamamlanmış bugünkü Devlet, ancak, tahakkümle uyumlu hale gelmeleri için geleneksel toplum, adet ve duyarlılıkların –insanlığın, kendisinin başlangıcını oluşturan organik toplumla tüm bağlarını yitirmesine yol açacak ölçüde- değiştirilmesinin ardından ortaya çıkabilmiştir.

Devlet nasıl tek bir tarihsel sıçramayla kurulmamışsa, klan toplumu da tek bir dramatik hamleyle ortadan kalkmamıştır. Klanlar, toplumsal

güçleri etkisiz hale getirilene dek, toplumun erken kent evresi boyunca geniş topraklara sahip olmayı sürdürdü. Savaşçı toplumlar da –kendi halklarının topraklarına değil- fethettikleri topraklara ganimet olarak el koyarak askeri güçlerini ekonomik güçle pekiştirdi. Kabile dışı fetihler, savaş komutanlarına sıklıkla yerli halkların serf olarak çalıştırıldığı geniş özel mülkler sağlayarak onların itibarlarının artmasına yol açtı. Komutanların etrafında örgütlenen savaşçı topluluklar için, zafer sonucunda elde edilen en kalıcı savaş ganimetleri kendi mülklerine geçirecekleri topraklardı ve daha sonra bu mülklerde köylüleri, kiracıları, serfleri ve köleleri kapsayan içsel bir derebeylik hiyerarşisi geliştirilecekti. Orta Amerika'dan elde edilen verilerden yola çıkarak denebilir ki en sonunda derebeylik ekonomisi hem yüzölçümü hem de üretim kapasitesi açısından *capulli* ekonomisine ağır basmaya başladı. Sümer kayıtları ve İspanyolların Aztek toplumu hakkındaki anlatıları, klan topraklarının kademe kademe derebeylerine satılmasının ve –özgür ya da köle- çiftçilerin serf benzeri bir statüye ya da kiracı statüsüne indirgenmesinin dokunaklı öyküsünü aktarır.⁴¹ Surların ötesinde, toplumun daha uzak mecralarında köy yaşamı tüm canlılığıyla devam ediyordu. Eski yaşam biçimleri, belli belirsiz ve bölük pörçük bir biçimde de olsa modern zamanlara kadar varlığını sürdürdü. Ancak kan yemini son derece çeşitli adet ve ritüelleriyle birlikte gerçekliğini yitirip sembolik bir hale geldi. Hiyerarşik toplum nasıl organik toplumun eşitlikçi özelliklerinin yerini aldıysa, sınıflı toplum da hiyerarşik toplumun yerini aldı.

Akrabalığa dayanan sosyal bağlardan, kullanım hakkından ve tamamlayıcılıktan sınıflara, mülkiyete ve sömürüye doğru gerçekleşen bu büyük değişim, teknikte ona eşlik eden değişimler olmasaydı hiçbir zaman ortaya çıkamazdı. Artık genellikle erkekler tarafından gerçekleştirilen ve kadınların kazma ve çapasının yerini alan büyük ölçekli, hayvan gücüne dayalı saban tarımı olmadan profesyonel rahiplerin, zanaatkârların, kâtiplerin, mahkemelerin, kralların, ordunun ve bürokrasilerin –kısaca Devletin muazzam örgütlenmesinin- ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek ölçüde artı değer ortaya çıkacağını düşünmek güç olurdu. Yine de birkaç kültürel paradoksla karşı karşıyayız. Aztek toplumu, belirgin bir sınıf yapısına sahip olmasına karşın, en basit Kızıl-

41 Klan topraklarının satışı, geleneksel topluluk arazilerini serbestçe başkalarına devretme hakkının mevcudiyetine bir kanıt olarak görülmemelidir. Normal olarak askeri krallıkların yükselişini ve düşüşünü takip eden yeni feodal sistem, toprağı salt bir "gayrimenkul" olarak değil, neredeyse kutsal bir alan olarak görmeye devam etmiştir. Klan topraklarının yeni ortaya çıkmakta olan soylulara satılması hak sahipliğinin topluluk *içerisinde* el değiştirmesi –hak sahipliğinin klan halkından klanın askeri liderlerine devredilmesi- olarak görülüyordu. Aristoteles bile Atina'da toprak satın alamazdı, çünkü her ne kadar şöhreti ve etkili öğretileriyle nam salmış olsa da o Atina'nın yerlisi değildi. Yunan olmasına rağmen Atina'da bir vatan- daş değil, bir yabancıydı.

derili topluluklarının sahip olduğu teknolojinin ötesine geçen bir teknolojik ilerleme göstermemişti. Kızılderili toplumlarında toprağı sürmeye yarayan sabanlara, –Aztek oyuncaklarında tekerlek görülmesine karşın- tekerleklerin ulaşım amaçlı kullanımına ve tarımsal amaçlarla hayvanların evcilleştirilmesine rastlamıyoruz. Mühendislik alanındaki müthiş becerilerine karşın, yiyecek yetiştirme zanaat olmaktan çıkarılıp bir endüstriye indirgenmemişti. Aksine sabanların, hayvanların, tohumların ve büyük ölçekli sulama sistemlerinin tarımın temelini oluşturduğu toplumlarda ilksel komünal kurumların varlıkları, içerdikleri komünal bölüşüm normlarıyla birlikte korunmuştu. Bu toplumlar ve sahip oldukları değerler ya sınıflı bir topluma evrilmeksizin ya da onları acımasızca sömüren –fakat onları yapısal ve normatif olarak nadiren dönüştürebilen- feodal ve monarşik kurumlarla –genellikle küçük düşürücü bir şekilde- yan yana yaşayarak varlıklarını sürdürdüler.

İnsanlık genellikle ya sınıflı topluma doğru “ilerlemedi” ya da bu ilerlemeyi ancak çeşitli derecelerde gerçekleştirebildi. Saban tarımı, tohumlar ve zanaatkârlığın gelişimi dünyanın pek çok yerinde kentlerin, sınıfların ve sömürünün ortaya çıkması için gerekli koşulu sağlamış olabilir, ama bunlar hiçbir zaman yeterli koşulları sağlamamıştır. Avrupa toplumunu, özellikle de onun kapitalist formunu tarihsel ve ahlâki olarak biricik kılan şey; ekonomik sınıfların ve ekonomik sömürünün –aslında bugün anladığımız haliyle ekonominin- kişisel ve toplumsal yaşamın en özel cephelerini kolonileştirme ölçüsü açısından onun –Avrupa toplumunun kökeninin dayandığı Yakın Doğu toplumları da dâhil olmak üzere- şimdiye dek var olan *her* toplumu geçmiş olmasıdır.

Bu dönüşümün gerçekleşmesinde kentin oynadığı merkezi rolü ne kadar vurgulasam azdır. Çünkü bölgeselcilik için bölgeyi, yurttaşlık için sivil kurumları, gelişkin mübadele biçimleri için pazaryerlerini, sınıflar için semtleri ve Devlet için anıtsal yapıları sağlayan; kentti. Kentin ke-resteleri, taşları, tuğlaları ve harcı –aksi takdirde insanlığın karmaşık tarihindeki geçici aşamalardan biri olarak kalabilecek ya da ormanların istila ettiği terk edilmiş alanlar gibi yeniden doğanın içine çekilebilecek- toplumsal, kültürel, kurumsal ve hatta ahlâki değişimlere sürekli bir somutluk kazandırdı. Süreklilik göstermesi ve büyümesi sayesinde kent; toplumun biyolojiye, zanaatin doğaya ve siyasetin topluluğa üstün olma taleplerini belirgin bir hale getirdi. Kent, sınıflı toplumun savaş baltasının keskin yüzü misali, eşitlik ve paylaşım üzerinde tahakküm ve çıkarların hâkimiyetini olumlayarak akrabalığın, kullanım hakkının ve tamamlayıcılığın her şeyi düzenleyen taleplerine karşı savaş verdi. Fetihçi bir ordu için bir kültürün kentini ele geçirmek o kültürü ortadan kaldırmak anlamına gelirdi; bir şehri geri almaksa, bu ister Kudüs ister Roma olsun, o kültürü ve onu yaratan insanları geri getirmek anlamına gelirdi. Kent,

tam da kan yemininin şehirdeki sunakları üzerinde, akrabalığın formunu yüceltirken içeriğini boşaltmaktaydı ve bu form bugün bizim örtmeceye başvurarak “çekirdek aile” adını verdiğimiz salt bir üreme birimine indirgenene dek bu durum devam etti.

*

Sınıflı toplum yönünde gerçekleşen bu nesnel değişimler, ne kadar geniş etkili olsa da; sınıfların, sömürünün, mal ediniminin ve rekabetçi burjuva zihniyetinin insanlığın psişik donanımının bir parçası haline gelebilmesi için *öznel* alanda gerçekleştirilmesi gereken değişimler kadar meydan okuyucu değildir. İnsan doğasını yalnızca, egemenliğin ve tahakkümün epistemolojisi ya da daha da kötüsü, sınıf ilişkileri ve sömürü vasıtasıyla anlamlandırırsak, onu çok yanlış değerlendirmiş oluruz. Howard Press “ayrılma ilk trajedidir” demiştir. Ancak ayrılmanın pek çok yolu olabilir. Her ne kadar bu “trajedi” bireyin kendi biricikliğini ve kimliğini keşfetmesi için gerekli bir koşulsuz da, bireyler arasında toplumu infiale sürükleyebilecek türden bir rekabet ve yarış olduğunu varsaymayı gerektirmez.

Bir öz benlik oluşturmanın uzlaşmacı ve katılımcı yönlerini dikkate alan bir benlik fenomenolojisi hâlâ yazılmış değil. *Belgisiz bir varlık olarak* içinde bulunulan karmaşadan ortaya çıkarılan bir “ben” –bir bebeğin; duyu aygıtlarına akan, henüz farklılaşmamış deneyimlerden kendisini ayırt etmesi için aşması gereken büyülü sınır- antagonizmanın ürünü değildir. Korku öğrenilen bir duygudur, tıpkı nefret gibi toplumsal bir deneyimdir. Benmerkezciliğin *genişlemesinin* benliğin ve bireyselliğin bilincine varılması için gereken doğal ortamı oluşturduğu yönündeki yaygın olarak kabul gören ideoloji aslında bir burjuva hilesidir; bu, *burjuva benciliğinin mantığıdır*. Bu fikir Piaget’in yaşamı boyunca sürdürdüğü çocukluğun ilk yıllarına ilişkin araştırmalarıyla çelişir. Piaget’in gözlemlerine göre,

Daha büyük bir çocuğun düşüncesinin benmerkezciliğine ilişkin olarak bir paralelini tanımlamış olduğumuz görünüşte paradoksal bir mekanizmaya göre; öznenin en fazla benmerkezcisi olduğu an kendisinin en az farkında olduğu andır, özne kendini keşfedebildiği ölçüde, kendisini evrenin içerisine yerleştirir.

Buna göre Piaget; dilin ve derin düşünceinin varlığının ve uzamsal, nedensel ve zamansal evrenin düzenlenmesinin “öznenin kendisini bularak kendinden bağımsızlaştığı ve bunun sonucunda kendisini şeyler arasında bir şey, olaylar arasında bir olay olarak konumlandırığı müddetçe” mümkün olabileceğini söyler.

Erken dönemdeki insanlık “şeyler arasında bir şey, olaylar arasında bir olay” olmadan asla hayatta kalamazdı. Sosyal Darwinizm bir yana; soyutlaştırma ve kavramsallaştırmaya, planlama ve hesaplamaya ilişkin nörofiziksel yeteneklerde uzmanlaşmış canlılar, herkesin herkese karşı mücadele ettiği Hobbesçu bir savaşta kendi kendilerini yok ederlerdi. Şayet hesaplama kapasitesine sahip olan akıl, birleşmek ve yaratmak yerine bölmek ve yok etmek için kullanılmış olsaydı, insanlığın bu en beşeri niteliği kendisine karşı dönerdi ve insan türü modern silah teknolojilerinin geliştirilmesinden çok önce kendini yok etmiş olurdu.

Organik toplumun uzlaşmacı duyarlılığı, dış dünyayla ilişki kurlurken izlenen genel tavırda –özellikle de animizm ve büyüde- kendisini gösterir. Animizm, temelde, agresif bir kavramsallaştırma biçiminden ziyade ruhsal bir uzlaşma evrenini ifade eder. Tüm varlıkların bir “ruha” sahip olduğu –Hegel’in deyişiyle “tin ve varlığın özdeşliği”- gerçekten deneyimlenir ve hissedilir. Bu bakış, yazı öncesi halkların pratiklerine nüfuz eder. Edward B. Taylor, animizm üzerine klasikleşmiş tartışmasında bir Kızılderilin “sanki o rasyonel bir varlıkmişçasına bir atla tartışma yürüteceğini” yazdığı anda, aslında şeyler arasındaki sınırların oldukça işlevsel olduğunu anlatır. Kızılderili de at da *öznedirler* –aralarındaki ilişkide hiyerarşinin ve tahakkümün esamesi okunmaz. “İnsanla hayvanın ruhsal açıdan birbirinden mutlak biçimde farklılaştığı duygusuna –ki bu duygu, uygar dünyada çok yaygındır- daha aşağı [aynen böyle yazılmış] ırklarda pek rastlanmaz.” Bu “daha aşağı ırkların” epistemolojisi niteliksel olarak bizimkinden farklıdır.

Yazı öncesi dönemin epistemolojisi, bölmekten ziyade birleştirmeye eğilimlidir: İnsanların yanı sıra hayvanları, bitkileri ve hatta doğal güçleri ve cansız şeyleri kişileştirir. Zihnimizde soyut bir halde var olan her şey, yazı öncesi dönemin animist kafa yapısında bir yaşam ve somutluk kazanır. Örneğin; bir animiste göre, bir insanın ruhu onun nefesidir, elleridir, kalbidir ya da bunun gibi maddi bir varlıktır.

Bu animist tavır, değişikliğe uğramış farklı biçimleriyle, organik toplumun yok oluşundan çok daha sonra dahi zihinlerdeki yerini korumaya devam edecektir. Yunan felsefesinin görünüşte paradoksal olan niteliklerini kavramada yaşadığımız güçlük, bu animist bakışla seküler akıl arasındaki gerilimden ileri gelmektedir. Thales ve İyonya düşünürleri, bakış açılarının seküler olması ve mantıksal nedenselliğe dayanması açısından açıkça akılcı olsalar da, dünyayı bir canlı, bir *organizma* olarak; “aslında” Collingwood’un gözlemlediği üzere “bir hayvan olarak” görürlerdi. Dünya “içinde kendi ruhlarına sahip olan daha küçük organizmalar barındıran ruh bahşedilmiş” bir şeydi, “dolayısıyla tekil bir ağaç ya da tekil bir ruh [Thales’e göre] hem kendi başına canlı bir organizmaydı hem de dünya denen büyük canlı organizmanın bir parçasıydı.” Bu animist ta-

vır Yunan felsefesinde Aristoteles'in zamanına dek varlığını sürdürdü; bu yüzden Yunan düşüncesinin "idealist" ve "maddeci" unsurlarını sınıflandırmakta güçlük çekeriz.

Animistlerin dünyayı manipüle etmek için uyguladığı teknik –diğer bir deyişle, büyü- bu duyarlılığın uzlaşmacı epistemolojisini ihlal eder görünmektedir. Antropologlar bu büyü prosedürlerini "ilkel insanın" "baskı kurmak" –şeylerin insanın arzusuna boyun eğmesini sağlamak- amacıyla kullandığı kurgusal teknikler olarak görme eğilimindedir. Oysa daha yakından bakacak olursak, bu baskıcı zihniyeti ilksel dünyaya bizim yakıştırmış olduğumuzu görürüz. Yazı öncesi topluluklar doğayı, doğal güçleri ya da insanların ve hayvanların hareketlerini büyü yoluyla taklit ederek kendi ihtiyaçlarını dışsal doğaya yansıtırlar. Bu noktada dışsal doğanın, ilk başta, simbiyotik bir topluluk olarak kavramsallaştırıldığıнын altını çizmek gerekir. Törenselleşme, yani, işbirliği ve anlayışı için akılcı bir varlığa –özneye- sesleniş, manipülatif eylemden önce gelir. Törenler her zaman eylemden önce gelir ve eşitler arasında –zor kullanımının değil- bir iletişimin gerçekleşmesi gerektiğini simgeler. Avlanmak istenen bir hayvanın –söz gelimi bir ayının- rızası bu avlanma pratiğinin vazgeçilmez bir parçasıdır. Hayvanın ölüsü kampa getirildiğinde, Kızılderililer onun ağzına bir barış çubuğu yerleştirecek ve uzlaşmaya işaret etmek için onu üfleceklerdir. Büyü ve ritüelin ayrılmaz bir parçası olan taklit, "nesne"yle bütünleşmeyi ve o "nesne"nin öznelliğinin tanınmasını ifade eder. Elbette, daha sonra söz edimlerden ayrılacak ve patriarkal bir tanrının otoriter Kelamı haline gelecektir. Bunun karşılığında taklit de, toplumun kurallara uygun davranmasını ve homojenliği sağlamaya yönelik bir stratejiye indirgenecektir. Ancak büyülü sözler ve iş türküleri biçimindeki söz ritüeli, bize karşılıklı saygı ve ortak bir rasyonellik temelinde oluşturulmuş ilksel duyarlılıkları hatırlatır.

Organik toplumun bu deneyimsel birliği altında hiçbir tikelliğın olmadığını kastetmiyorum. Bir animiste göre ayılar ayıdır, bizon ya da insan değildir. Animistler tıpkı bizim yaptığımız gibi bireyleri ve türleri büyük bir incelikle birbirinden ayırt etmişlerdir –ve genellikle Paleolitik Dönemin mağara resimlerinde görebileceğimiz gibi detayları asla gözden kaçırmamışlardır. Tekil bir ayının, *bastırıcı* bir biçimde, tekil ayı ruhlarının tüm özgünlüklerini yok sayan genel bir ayı ruhu olarak soyutlaştırılması, öyle sanıyorum ki, animist düşüncede sonradan ortaya çıkan bir gelişmedir. Tekil ayının insan yırtıcılığının *manipülatif* biçimlerine tabi kılınarak bu şekilde genelleştirilmesi, dış dünyanın nesneleştirilmesinin ilk adımıdır. Tylor'un "bir Kızılderili bir ayının saldırısına maruz kalıp yaralanırsa, ayının; belki de başka bir aya verilen zararın intikamını almak için; öfke duyarak kasten saldırdığı düşünülür" cümlesinde ima ettiği gibi ortada henüz ayı ruhları yokken, muhtemelen yalnızca tekil ayılar vardır.

İradesi olan, kasıtlı davranışta bulunan ve öfke hisseden bir ayı, ayı ruhunun bir yan ürününden ibaret değildir; o kendi başına özerk bir varlıktır.

Tekil ayları tek bir ayı ruhu biçiminde soyutlaştırarak, tikel olanı genel olana genelleyerek ve daha da ileri gidip bu soyutlaştırma sürecine büyüsel bir içerik katarak, dış dünyayı açıklamak için yeni bir epistemoloji geliştirmiş oluruz. Eğer tekil bir ayı, ayı ruhunun bir yan ürününden ibaretse; artık, tikel olanı tamamen genelin içine dâhil edip özgül ve somut olanın biricikliğini inkâr ederek doğayı nesneleştirmek mümkündür. Böylece, animist bakışın vurgusu, uyum ve iletişimden baskı ve zorlamaya doğru kayar.

Bu düşünsel süreç, muhtemelen çok uzun bir zamana yayılarak gerçekleşmiştir. Mitolojinin en eski efsanelerinden biri olan Orfeus efsanesinin temelinde, hâlâ hayvanların efendisi düşüncesinden ziyade *koruyucu ruh* düşüncesi yatmaktadır. Orfeus hayvanların evrenini yeniden uzlaşmaya ve uyuma doğru yöneltir. O “pençelerin ve dişlerin” vahşi dünyasındaki uzlaştırıcıdır. Bu efsane bize, uzlaştırma ve soyutlaştırmanın birbirini dışlayan süreçler olmadığı bir zamanın varlığını sezdirir. Ancak bu efsanenin vurgusunda yapılacak küçük bir değişiklik, bizi hayvanların koruyucusu imgesinden hayvanların efendisi imgesine getirir. Bu değişiklik, muhtemelen, Ival Paulson’un öne sürdüğü gibi eş zamanlı olarak hem av hayvanlarının koruyucusu –onların ruhlarının *efendisi*- hem de avcının yardımcısı olan şamanın işidir. Şaman, büyü yoluyla, avlanan hayvanı avcının eline teslim eder: O, ustalık anlamında efendidir. Hem yaşını almış hem de işinin ehli bir büyücü olarak, eski animist bakışı ters yüz eden ve hiyerarşik olmaya yaklaşan yeni bir faaliyet alanı oluşturur.

Akıl denen o kutsallaştırılmış genelleştirme ve sınıflandırma süreci, çok önceleri karmaşık ve çelişkili bir formda ortaya çıkmıştır: Doğanın *kurgusal* manipülasyonu insanlığın *gerçek* manipülasyonu ile başlar. Şamanın dünyaya daha büyük bir tutarlılık getirme çabaları, insanlığa dış dünya üzerinde daha büyük bir denetim kazandıran toplumsal bir güç haline gelecek olsa da; şaman ve onun ardılı –rahip- bu dünyayı manipüle etmek için ilk iş olarak onu parçalara ayırır. Kadın şamanlar ve rahibeler, bu fenomene artık erkeklerden daha bağışık değildir. Weston La Barre erken dönemdeki avcı-toplayıcıların, tıpkı diğer gruplar gibi, seküler iktidarın toplumsal yapısını doğaüstüne aktardığını söylemekte çok haklıdır: “Mit, avcı topluluğunun toplumsal yapısına tam bir uygunluk gösterir. Mit gelecekteki bir toplumsal düzene işaret etmez, çünkü din yalnızca o dönemin toplumsal yapısını yansıtır.”

Ayrıca, öngörebileceğimiz gibi, şamanlar ve rahipler her zaman iş başındadır. Her şeyi genelleştirip formüle ederler; bununla da kalmaz, yeniden genelleştirip yeniden formüle ederler. Önce yaşlılar ve savaş-

çı liderlerle oluşturdukları koalisyonlar, sonra da tarım toplumlarının ortaya çıkışıyla birlikte karşı karşıya kaldıkları ihtilafli meseleler onların ideolojik yaratıcılıklarına yeni talepler yükler –ki bu da yeni genellemelere ve yeni formülasyonlara yol açar. En ünlü şaman ve rahipler, ölümlerinden sonra tanrı yaratımının ham maddeleri haline gelir. Animizmle din arasında –şamanizmi aşama aşama rahiplik kurumuna dönüştüren- bir uzlaşma sağlanır. Tıpkı Sfenks ve Minotaur örneğindeki gibi, hayvan başını insan bedeniyle ya da insan başını hayvan bedeniyle bir araya getiren erken dönem tanrıları bu birleşimi gözler önüne serer. Engellenemez bir biçimde, bu sürekli ikame süreci, kaprisli davranışlarında bile bütünüyle insani olan tanrıların panteonuna kapı aralar.

Toplum, yavaş yavaş, hiyerarşik düzene ve sonrasında da sınıflı yapılara doğru bir gelişim gösterirken, tanrılar da aynı gelişimi izler. Hâlâ anamerkezli geleneklerle dopdolu olan bir hiyerarşik düzende en önde gelen ilah; bereketin, toprağın ve cinsellikle bahçe tarımının birleşmiş alanlarının kişileştirmesi olan Ana Tanrıçadır. Babamerkezliliğin iyice yerleşmiş olduğu –yiyecek yetiştiriciliğine erkeği, onun hayvanlarını ve sabanı dâhil eden- bir toplumda ise, Ana Tanrıça bir erkek eş kazanır ve patriarka yaygınlaştıkça, yavaş yavaş üstünlüğünü bu eril tanrıya bırakır. Bu süreç, “uygarlığın” eşiğini geçip kent toplumlarına kadar devam eder –ta ki tanrıların sosyalleşmeleri siyasi teogonileri⁴² doğurana dek... Eğer topluluk meclisler oluşturarak çeşitli konuları müzakere ederse, tanrılar da öyle yapar. Eğer savaşın ilkel kent demokrasi-leri üzerindeki etkisi üstün bir hükümdarın ortaya çıkışına yol açarsa, üstün bir tanrı da ortaya çıkar. Dünya şamanların ya da –daha önemlisi- rahiplerin denetiminde olduğu sürece, dinsel bir matrise gömülü kalma eğilimindedir. İnsan insanı tahakküm altına aldığı sürece, dünya kendisini mit yaratıcılığından ve dinden kurtaramaz. Toplumsal ayrımlar mit ve mitoloji tarafından belirsizleştirilir: Bir savaşçı şef bile kendi toplumsal statüsünü bir rahip ya da bir tanrı haline gelerek meşrulaştırmaya çalışır. Otoriter toplumsal güçler –tıpkı doğal güçleri kişileştiren ya da manipüle eder görünen tanrılar gibi- doğal güçler olarak gösterilir.

*

Doğanın ziraatle tanıştığı yerlerde, insanlık toprağın ve hane ocağının bir parçası olan ilahlar icat etmekte zorlanmadı: Bunlar, davranışları çoğunlukla mevsim döngüleriyle ya da insanın yakarılarıyla belirlenen halk tanrı ve tanrıçaları idi. Şüphesiz savaşlar, felaketler, açlıklar ve büyük facialar meydana geliyordu; ancak bunlar doğal düzen bağ-

42 Tanrıların meydana gelişi hakkındaki bilgi (ç. n.).

lamında meydana geliyordu. Örneğin, Mezopotamya tanrıları Mısır'ın kaderini yöneten tanrılardan çok daha başıbozuk ve acımasız görünebilir; çünkü Mezopotamya'daki nehrin hareketi, Mısır'dakine nazaran daha öngörülemez ve daha yıkıcıydı. Bu farklılıklar önemli olabilir, ancak bu iki büyük alüvyon uygarlığının tanrıları arasında türsel farklılıklardan ziyade derece farklılıkları vardı. Doğa, her iki uygarlıkta da, ilgi ve özen gösteren besleyici bir anneydi. O, kendisine saygı duyan ve cömertliğine törensel bir biçimde karşılık vermekten asla geri durmayan topluluğa bereketli hasatlar ve güvenlik bağışlardı.

Ancak Bedevilerin kavurucu çölleri ve kurak toprakları, bu ekilebilir topraklarla bir tezat oluşturur. Burada, su hakları ve hayvan sürüleri üzerine patriarkal savaşı çobanlar arasında yaşanan güvensizlik ve çatışmalar kronik bir durum oluşturur. Bu yüzden, tarımcıların doğa ruhlarına, tanrılarına ve tanrıçalarına nazaran çok daha korkunç bir çehre takınan yeni tanrıların neden ortaya çıktığını anlamak hiç de güç değil. Burada doğa, kaprisli bir biçimde insanın ve onun sürülerinin kökünü kazıyan sıkılı bir yumruğa benzer. Bu coğrafyada; günün yorgunluğunun ardından insanın ruhunu ısıtabileceği bir hane ocağı yoktur, yalnızca geçicilik hissi veren göçebe kampları vardır. Burada yaşayanların, içinden serin akarsuların akıp gittiği bereketli toprakları da yoktur. Bedeviler için, güneşin kavurucu ateşinin hâkim olduğu gökyüzünden başka bir mavilik yoktur. Çıplak dağlar ve platolarla yarılan geniş ufuk, uzamın sonsuz olduğu hissini verir, aşkın ve öte dünyaya aitmiş gibi görünür. Tarımcılar için verimliliğin ve görece iyicil bir doğanın vücut bulmuş hali olan kadınların, bu katı evrende –muhtemelen erkek çocuklar, çobanlar ve savaşçılar yaratan bir kaynak olmanın dışında- sembolik bir yeri yoktur. Kadınlar sömürüldüklerinden daha da fazla alçaltılırlar.⁴³

İklim değişiklikleri ya da toprak üzerindeki nüfus baskılarıyla tarımdan kopan bu göçebe çobanlar sürekli dolaşan sürgün ve tedirgin bir halktır. Yitirilmiş bir Cennetin hayaletleri olarak hâlâ aralarında dolaşan top-

43 Şunu kabul etmek gerekir ki bu betimleme Weberci bir “ideal tip”tir. Bu betimleme Bedevi –ya da daha genel olarak çobanlık- ekolojisinin, kendi içindeki çeşitliliği ve karmaşıklığı hesaba katmaz. Şu anda çoban topluluklarının ondokuzuncu yüzyıl antropologlarının savduğu gibi avcılıkla tarım toplumu arasındaki bir ara “aşamayı” değil, geç bir gelişimi –aslında tarımsal toplumun bir uzantısını- temsil ettiğine dair genel bir kabul vardır. Dolayısıyla, bu topluluklarda sonradan ortaya çıkan patriarkal (sf. 181) yapı ve değerler, önceki yaşam biçimlerinden kalan anamerkezli geleneklerle karışmıştır. Bu olgu, bugün hâlâ var olan çoban topluluklardaki ve Tevrat'taki kadınların belirsiz konumunu açıklayabilir. Ancak, çoban toplumlarının hepsi yalnızca hayvancılıkla uğraşmamıştır. Yapabildikleri yerde tarımsal üretim yapmışlar ve her gelişim düzeyindeki çiftçi toplulukla, hem ticaret yaparak hem de hasat edilmiş tarlalardaki anızlıklarda sürülerini otlatarak barışçıl ilişkiler kurmuşlardır. Ancak burada benim asıl ilgilendiğim şey, çobanlık dünyasının bahçecilik ve tarımla uğraşan topluluklarla ortak olan yönleri değil, onu eşsiz kılan yönleridir.

rak tanrıları tarafından lanetlenmişlerdir. Onlar her biri devredilebilir bir hisse teşkil eden evcilleştirilmiş hayvanlar arasında yaşayan çoban bir halktır; patriarkın sahip olduğu hayvan *sayısı* onun zenginliğinin ve prestijinin bir ölçüsüdür. İktidar ve zenginlik sayısal bir kesinlikle belirlenir; buradaki ölçüt, kişinin sahip olduğu sürünün büyüklüğü ve oğulların sayısıdır. Bu halklardan –tarihsel olarak (çoban duyarlılığını en mükemmel biçimde ifade eden) İbraniler’den- sonsuzluk, eril iradenin sert bir ifadesi ve genellikle doğanın acımasızca olumsuzlanması temelinde yeni bir tanrı ve egemenlik epistemolojisi doğacaktır. H. ve H. A. Frankfort’un belirttiği gibi,

İbrani düşüncesine hâkim olan inanç, Tanrının mutlak aşkınlığıdır. Yehova doğanın içinde değildir. Ne doğa ne güneş ne de gökyüzü tanrısaldir; en etkili doğal fenomenler dahi, Tanrının yüceliğinin yansımalarından başka bir şey değildir. Tanrının isimlendirilmesi imkân dâhilinde bile değildir.... O *kutsaldır*. Bu onun eşsiz (*sui generis*) olduğu anlamına gelir.... Doğru bir şekilde işaret edildiği gibi, İbranelerin monoteizmi Tanrının koşulsuz doğası konusundaki ısrarla bağlantılıdır. Yalnızca her fenomeni aşabilen, herhangi bir vücuda geliş biçimiyle belirlenmemiş bir Tanrı –yalnızca koşulsuz bir Tanrı- tüm varoluşun tek zemini olabilir.

Bu tür kozmogonilerin ardında –mitlere gömülü bir akıl olarak- aynı anda hem özgürleştirici hem de baskılayıcı olan çelişkili bir rasyonelliğin diyalektiği yatar. Şüphesiz, gerçek düşünsel güçler devreye sokulmaktadır ve bunlar kendilerini mit yaratıcı materyallerle ortaya koymaktadır. Animist düşüncenin yavaş yavaş bireyden türe, aylardan “ayı ruhlarına” yönelmesi, doğal güçlerin insani biçimde tanrısal olduğunun düşünülmesine açıkça hazırlık oluşturur. Tanrılar, insanlığın doğada kendi başına bir doğal güç olarak varoluşunun üstü kapalı bir kanıtını oluşturur.

Burada, bozkırları ve özellikle de çölleri insanlığı doğaya tabi kılan hükmedici çevreler olarak görmek ve Bedevilerin doğayla acı bir “mücadele” içinde olduğunu düşünmek cazip geliyor. Ancak böyle bir tablo, her şeyi fazlasıyla basitleştirmek olurdu. Bedeviler, göçebelerin kurak dünyasının yalınlığını genellikle bir arınma –daha doğrusu ahlâki ve kişisel özgürlük- kaynağı olarak görürdü. Yahudi peygamberlerine –özellikle de Amos⁴⁴ gibi figürlere- göre, çöl adaletsizliklere karşı savaşmak için insana ahlâki dürüstlük ve karakter gücü veren en üstün topraktı. Dolayısıyla, sürüleriyle dolaşırken kendi düşünceleriyle baş başa kalıp tanrıya bir çiftçiden daha fazla yaklaşılan çobanlara soyluluk atfedilmişti. Çobanların çölle olan ilişkisi onları ahlaki doğruluk duygusuyla doldurmaktaydı.

44 İ.Ö. sekizinci yüzyılda yaşamış Yahudi peygamber (ç.n.).

Semitizmin Batılı duyarlılığına yaptığı katkının önemi, yalnızca onun tarım toplumlarının hâlihazırda var olan hiyerarşilerine patriarkal unsurlar kazandırmış olmasından kaynaklanmaz –bu katkıyı bu konuda daha fazla araştırma yapması için okuyucunun ilgisini uyandırmak amacıyla vurguluyorum. Bu katkının önemi, aynı zamanda, köylüler arasında yaygın olan somut doğa imgesini –soyutluğu hem çarpıcı ölçüde düşünsel hem de maksatlı olan- bir Doğaüstüne genelleştiren aşkın bir mantıktan ve ahlâki doğruluktan kaynaklanır.

Böylece İbranilerle birlikte din; soyutlaştırma, sınıflandırma ve sistemeleştirme yönünde gitgide artan bir eğilim sergiler. Tüm çelişkilerine karşın, Tevrat insanlığın toplumlaşma doğrultusundaki gelişiminin kayda değer ölçüde tutarlı bir hikâyesini sunar. İbranilerin doğal fenomenleri değersizleştirilmesi bile mit yaratıcı düşüncede bir kırılmaya, fantezi biçimindeki fenomenlerden bir kopuşa ve yaşamı tarihsel ve gerçekçi koşullarda ele alma isteğine işaret eder. Tanrının iradesi olan toplumsal tarih; ruhların, iblislerin ve ilahi varlıkların kozmogonisi olan doğal tarihin yerini alır. İbraniler, Frankfort'un vurguladığı gibi,

spekülatif bir teori değil, devrimci ve dinamik bir öğreti ortaya koydular. Koşulsuz ve aşkın bir tek Tanrı doktrini eskiden kalma değerleri tedavülden kaldırarak yeni değerler ileri sürdü ve insan eylemlerinin ve tarihin metafizik önemini esas kabul etti.

İnsanın kaderi entelektüel sahnenin merkezine yerleştirilir: Tevrat'ın merkezî temasını oluşturan şey, her ne kadar “seçilmiş kişiler” biçiminde de olsa, *insanın* ve insan türünün kaderidir.

Ancak bu “devrimci ve dinamik öğreti”nin içine karşıt bir rasyonalite de sızar. İbranilerle birlikte, egemenliğin epistemolojisi *düzenin aşkın bir olgu olarak kavranması* şeklinde ortaya çıkar. Tahakküm *nevi şahsına münhasır* bir hale gelir: Parçalanamaz olanı, keyfi biçimde parçalara ayırır. İbranilerin Yehova'nı doğanın farklı tezahürlerinin ya da pagan dünyasını dolduran insani tanrıların önüne set çeken bir *tektanrılığa* indirgemek aşırı basitleştirme olacaktır. Aslında bu türden çabalar, Yahudiliğin –Hıristiyanlık formunda- bir dünya dinine dönüşmesinden çok önce dahi, yüzyıllar boyunca tedavüle olmuştur. Ayrıca kendini seçilmiş olarak gören tek halk İbraniler değildi. Bu inanış, yazının icadı öncesi ve yazının icadı sonrası var olmuş halkların; kendilerini “Asıl Halk”, diğerlerini de “yabancılar” ya da “barbarlar” olarak tanımlamak suretiyle etnik terminolojilerinde simgeselleştirdikleri bir kabile arkaizmidir.

Tevrat'ı eşsiz kılan unsur, onun kendinden türemiş olmasıdır: Tanrı'nın iradesi Tanrının kendisidir. Onu açıklamak için herhangi bir başlangıç, ahlâk ya da rasyonelliğe ihtiyaç yoktur ve insanın görevi, ona sorgulamadan itaat etmektir. Musa Yehova'yla ilk karşılaşmasında ona is-

mini sorar ve yanıt ezici bir biçimde gelir: “Ben, olduğum benim”. Ve şöyle devam eder: “Ben kendimi sana gönderenim.” Musa’nın karşı karşıya geldiği, yalnızca kiskanç bir *tek* Tanrı değildir. O aynı zamanda aşkınlığı sayesinde kendi varlığının ve iradesinin ötesindeki tüm varlıklara yakın olan *isimsiz* bir Tanrıyla da karşı karşıya gelmiştir. Somut olan, artık *tamamıyla*, genel olanın bir *ürünü* haline gelir; animizmin ve daha önceki kozmogonilerin tikel olandan genel olana ulaşmasını sağlayan ilke tamamen tersine çevrilir. Şeylerin düzeni doğadan ortaya çıkıp Doğaüstü’ne doğru genişlemez, Doğaüstü’nden ortaya çıkıp doğaya doğru genişler.

Kutsal kitaptaki yaratılış inancı, karakteri açısından, Rudolph Bultmann’ın söylediği gibi “spekülatif bir kozmogoni değildir, Efendi olarak Tanrıya olan inancın ilanıdır”. Bu dünya, artık, soyut ve isimsiz Efendinin egemenliği altındaki hiyerarşilerin –yönetenlerle yönetilenlerin- dünyasıdır. İnsan, Efendi’nin gözünde tamamen aşağılık bir yaratıktır; ancak bizim gözümüzde, kendi içinde yüksek mertebeli bir yaratıktır. Efendi “yeryüzündeki tüm hayvanların, havadaki tüm kuşların, dünyada hareket eden her şeyin ve... denizdeki her balığın” Nuh’tan korkmasını emretmiştir. Oysa bir animistin büyü yoluyla –önceleri tekil bir varlık olarak, sonraları da tür ruhunun bir sureti olarak- avlanan hayvanla kurduğu iletişim, hiçbir zaman “korku”ya dönüştürülmemiştir. Hayvanların “korku” hissetmesi –ki bu, ironik biçimde içi “Tanrı korkusu” ile dolu insanların onlarla paylaştığı bir duygudur- onların halen bir özneliği olduğunu gösterir; ancak bu öznelik, insanın hâkimiyeti altına konulmuştur.

Eşit ölçüde önem arz eden bir diğer nokta, insanların da kendilerini bir anda bu tahakküm zincirinin içinde bulmuş olmasıdır. Kutsal kitap, tüm efendilerin kölelerine karşı –hükmedenin hükmedilene karşı, erkeğin kadına karşı, yaşlının gençlere karşı- kullanabilecekleri *mana*’nın (doğaüstü güç –ç. n.) kaynağını oluşturur. Dolayısıyla, Tevrat’ın neden evrensel bir belge –Devletin, okulun, atölyenin, siyasal topluluğun ve ailenin yüce yasası- haline geldiğini anlamak hiç de güç değildir. Bu *mana*, giderek sekülerleşen bir dünyanın savaşçı şeflerin, tanrısal kralların ve hane patriarklarının *mana*’sına getirdiği inanç kaybına karşı kendisini kurşungeçirmez kılan metafizik özellikler kazanmıştır. Frankfurt’un belirttiği gibi, “Yahudi düşüncesi mit yaratıcı düşünceleri bütünüyle bertaraf edememiştir. Aslında o, yepyeni bir mit yaratmıştır: Tanrı’nın İradesi miti.” Ancak Yehova’nın buyrukları mitlerden fazlasını içerir. Tevrat’ta anlatılan hikâyelerin, olayların ve tarihin ardında insanın özerkliğini saldırgan davranışlarla ilişkilendiren, yeni oluşmakta olan felsefi bir apriorizm bulunur. Sonuç olarak, hiyerarşilerin sürekli bir hale getirilmesi, durdurulamaz güçler karşısında insanın hayatta kalma sorunu olarak gösterilir.

Yehova’nın iradesi, özne ile nesne arasındaki giderek artan bölünmeyi tamamlar. Daha da önemlisi, Onun iradesi bu ikisini, bir araya geldik-

lerinde daha zengin bir bütün oluşturan parçalar olarak bölmez; onları birbirine karşı parçalar olarak böler: Nesne, özneye tabi kılınır. Özne ve nesne soyut olanın somut olanı, genel olanın olgusal olanı ve aklın bedeni reddedişini içeren karşıtlıklar olarak bölünür. Artık ruh gerçekliğin, akıl duygunun, toplum doğanın, erkek kadının ve insan insanın karşıtı olarak konumlandırılabilir; çünkü Yehova'nın "Ben Olduğum Benim" sözü ile ifade edilen şeylerin düzeni bunu böyle emretmiştir. Artık kişinin bu düzeni açıklamak için geleneğe, hukuka ya da teoriye başvurmasına gerek yoktur, çünkü Tanrının aşkın İradesi –nevi şahsına münhasır bir Tanrı- bu düzeni emretmiştir. İnsan Onun her şeye kadir oluşunu sorgulayabilecek konumda değildir.

Dinsel olarak dünya düzeninin birbirini tamamlayan parçalardan ziyade birbirinden bağımsız parçalara bölünmesi, bu düzenin ortaklarına hizmet edecekti. Bu bölünme, ortaya çıkmakta olan egemen sınıflar ve Devlet için, bir sorgusuz itaat ve keyfi yönetim ideolojisi ve doğaüstü cezalandırma güçleri sağladı. Ve bu muazzam dönüşümü, doğaya ve doğa tanrılarına –"ayı ruhuna", Mısır'daki dinsel animizmin yarı insan yarı hayvan tanrılarına ya da Sümer ve Yunanların sert, insan biçimli tanrılarına- başvurarak değil, ampirik gerçekliğin kısıtlamaları olmaksızın katıksız inancın yasalaştırılmasına olanak tanıyan tamamen bedensiz, soyut ve isimsiz bir Doğaüstüne başvurarak gerçekleştirdi. Bedevilerin çöl manzarası, bu ideolojiyi keskinleştirmiş, fakat onu o oluşturmamıştı; çünkü "Bedevi anlaşması" bu ideolojinin sınırsız egemenlik konusundaki siyasal iddialarıyla çelişme eğilimindedir. Aslında eşlerinin, çocuklarının ve hizmetkârlarının yanı sıra patriarkın da sorgusuz itaatini talep eden bir ideolojinin, çok geçmeden tarımsal bir yaşam biçimine geçecek olan basit Bedevilerden türeyebildiği şüphelidir. Bu ideoloji, kuşkusuz; rahipler ve askeri komutanlar, katı kanun yapıcılar ve aşikâr biçimde Musa'nın şahsında vücut bulan, Spartalılar benzeri askerler tarafından şekillendirilmiştir. Tanrı'nın Musa'dan kendisinin dünyevi konutu olması için keçi kılından bir çadır talep etmesi, bu ideolojinin Tevrat'ın ilk bölümlerinde, Yahudi kabilelerinin Vaat Edilmiş Topraklar'a doğru yol aldıkları sırada formüle edildiğini gösteriyor. Bu bölgenin fethinden sonra, bu ideoloji ayrıntılı bir şekilde geliştirilerek muazzam ölçüde insancıl ve son derece idealist etik bir belgeye dönüştürüldü.⁴⁵

45 İronik bir biçimde, Tevrat'ın ahlak yönünden talepkar ve doğalcılık karşıtı Bedevi değerleri, Hıristiyanlığın sevgi öğretilerine rağmen, Yeni Ahit'te Eski Ahit'tekinden çok daha şekillendirici bir rol oynadı. Roma İmparatorluğu'nun ortaya çıkmasından hemen önceki dönemde, Yahudilik son derece etik bir karakter kazanmıştı. Yahudi peygamberler, özellikle de Amos, Yahudiliğe adalete karşı öylesine yoğun bir bağlılık ve tiranlığa karşı da öylesine yoğun bir nefret aşılarmıştı ki eski Yahudiler sürekli olarak Roma egemenliğine karşı ayaklandılar –ve bu isyanlar ulusal bir varlık olarak Judea'nın sonunu getirdi. İsa zamanında, Ferisiler, Tesniye Kanunu üzerinde değişiklikler yaparak onu antik dünyanın en insancıl yasalarından biri hali-

Yunanlarla birlikte, egemenliğin epistemolojisi inanç temelli ahlâki bir ilkeden akıl temelli etik bir ilkeye dönüştürülmüştür. Yunanların kültür mirasında mit yaratıcı düşünce hiçbir zaman yok olmasa da, bu düşünce ya son derece düşünselleştirilmiş bir biçim almıştır ya da akıl veya *nous* tarafından onun önüne set çekilmiştir. Yunanlarda aklın alanı, Doğaüstüne odaklanmaz; onun gerçek mekânı şehir-devlet denilen *polis*'tir.

Semitik patriarkal klanlar gibi, *polis* de kısmen, zorlayıcı bir doğal çevre tarafından şekillendirilmiştir: Yunan arazilerini kıvrımlandıran dağlar, yüksek ölçüde bir komünal özerkliğe ve tarımdan metalurji ve savaşa kadar hemen her alanda kişisel ustalığa önyak olmuştur. Amatör sözcüğü Latince kökenlidir; ancak bu sözcük, Yunanların denge ve kendine yeterlilik (*autarkeia*) için her alanda mütevazı ölçüde yeterlilik gösterme eğilimini yansıtır. Bu eğilim, geçmişte dağlık alanda yaşamış toplulukların çok karakteristik bir özelliğini oluşturur ve bu toplulukların mensuplarına kimseye bağımlı olmamanın, karakterin, dayanıklılığın ve özgürlük aşığı bir ruhun damgasını vurur. Bu insanların yalıtılmışlıkları geniş ufuklu bir vizyonun önünü tıkayan dar bir cemaatçilik anlayışına yol açabilecek olsa da, onlar için ruhun bağımsızlığı kendi içinde bir amaçtır.

Eski Yunan akılcılığı, dağlı kökenlerinin özgür ruhu ile deniz ticareti ilişkilerinin kozmopolit ruhu arasında olağanüstü bir denge kuran kıyı ve ada *polis*lerini merkez edinmişti. Bu polislerde, özellikle de Atina *polis*'inde, yeni bir düalizm ortaya çıkmıştı: Ev (*oikos*) ve *agora* (zamanla son derece renkli bir kent merkezine dönüşen bir pazaryeri) birbirine karşıt olarak konumlandırılmıştı. *Agora*, daha geniş bir ifadeyle *polis*; Hannah Arendt'in Aristoteles'in *Politics*'inden yola çıkarak belirttiği gibi "özgürlüğün alanıydı". Ev ve *polis* birbiriyle ilişkilendiği ölçüde,

polis'in özgürlüğüne sahip olmak için hanedeki yaşamın zorunluluklarının yerine getirilmesi şarttı. Özgürlüğün yalnızca siyasi alanda bulunduğu; zorunlulukların temel olarak siyaset öncesi bir olgu olduğu ve özel hane örgütlenmesinin bir karakteristiği olduğu ve güç ve şiddetin hane alanında meşru olduğu, çünkü zorunlulukların yerine getirilmesinin –örneğin, kölelerin hâkimiyet altına alınmasının–

ne getirdiler. Musa'nın "göze göz" talep eden *lex talionis*'inin yerine maddi tazminat getirildi, bedensel cezalar önemli ölçüde sınırlandırıldı, kadınların zina işleyip işlemediğini tespit etmek için onlara işkence yapılması (bu işkence sırasında ölmesi onun suçlu olduğuna, sağ kalması ise masum olduğuna işaret eder) uygulaması kaldırıldı ve son olarak, borçlular ve köleler o dönemde benzeri görülmeyen özenli bir muamele görmeye başladılar. Hyam Maccoby'nin *Revolution in Judea [Judeada Devrim]* (New York: Taplinger Publishing, 1980) adlı eserinde belirttiği gibi, Hıristiyanlıkla Yahudiliğin keşiştiği ve birbirini etkilediği noktalar, incelikten uzak ve neredeyse alaycı bir biçimde mevcut kutsal kitapların Helenist yazarları tarafından yeniden yorumlandı. Maccoby'ye göre, bu yazarlar İsa'nın ulusal hedeflerini, onun Nasıralı takipçilerinin etik ideallerini ve İsa'nın kardeşi James tarafından yönetilen Kudüs Kilisesi'nin eylemci mesajını tanınmayacak biçimde tahrif etmişti.

ve özgür olabilmenin tek aracının güç ve şiddet olduğu şeklindeki düşünceler, –*polis* yaşamına ne kadar muhalif olursa olsun- tüm Yunan filozofların doğru kabul ettiği düşüncelerdi. Tüm insanlar zorunluluklara tabi oldukları için, diğerlerine karşı şiddet uygulama hakkı kazanırlar; şiddet, dünyanın özgürlüğü için yaşamın zorunluluklarından kurtulmayı sağlayan siyaset öncesi bir eylemdir.

Yahudilerin tekçi düşüncesine tamamıyla yabancı olan zorunluluk ve özgürlük arasındaki bu epistemolojik ikilik; doğaya, çalışmaya, bireyselliğe, akla, kadına, özgürlüğe ve tekniğe ilişkin öyle kapsamlı varsayımlara dayanır ki bu konuyu hakkaniyetle ele alabilmek, bu kitaptan ayrı bir çalışmayı gerektirir. Ben burada, bu varsayımların bazılarını, özellikle Batıdaki tahakküm mirasına atıfta bulunarak, detaya girmeden inceleyeceğim ve bu varsayımların çıkarımlarını sonraki bir çalışmaya bırakacağım.

İlk olarak, Yunan akılcılığı doğanın reddini pek teşvik etmezdi. İnsan tarafından *ehlileştirilmiş* bir doğa, özellikle de çiftçinin düzenli tarlaları ve tanrıların kutsal bahçeleri, hoş giden ve arzu edilen bir şeydi. Bunlar insanın gözünü gönlünü açardı. Bu biçimdeki bir doğa, akılla doluydu ve insan yaratıcılığıyla yontulmuştu. Yunanların gerçek anlamda korktuğu ve karşı koyduğu doğa; (Havelock Ellis'in deyişini kullanacak olursak) vahşi, ehlileştirilmemiş –*barbar*- bir doğaydı. Vahşi doğa siyaset öncesi olarak tanımlanamazdı; çünkü o, düzen alanının dışında yer alırdı. Azgın ormanların ve onun getirdiği tehlikelerin ortasında ne akıl ne de zorunluluk kendisine bir yer edinebilirdi. İnsanın doğa üzerinde hâkimiyet kurmasına ilişkin Yunan düşüncesi –ki bu düşünce modern zamanlarınkinden daha az gerçek değildi- orada kalıcı ve anlamlı olamazdı. Yunanlara göre, oldukça iyi işlenmiş çevresiyle birlikte *polis*; düzensiz doğal dünyanın ve onun barbar sakinlerinin istilasına karşı daimi bir savaş açmıştı. Polis kendi sınırları içerisinde sadece söylem, rasyonalite ve “iyi bir yaşam” için değil; aynı zamanda –siyaset öncesi bir karakterde olsa da, en azından kendi düzen alanına sahip olan- *oikos* için de bir yer açmıştı. *Polis*'in *oikos*'a olan üstünlüğü daha genel bir ikiliğe –düzenin (*kozmos*'un) anlamsız bir çözülmeye (*kaos*'a) olan üstünlüğüne- dayandırılıyordu. Yunan doğa felsefesi, –özellikle de uyumsuzluğun güçlerine karşı koyan *polis*'in uyumluluğuna atıfta bulunulacağı zaman- bu entelektüel koordinatları temel referans noktaları olarak aldı. Vahşi doğaya duyulan sevgi ancak çok sonraları, Orta Çağ Avrupa'sında söz konusu olmaya başlayacaktı.

Aynı nedenle, Yunan rasyonalizmi çalışmayı ve maddiliği alçaltmıyordu. Gerçekten de çiftçi-vatandaşlar olarak klasik demokrasi-nin ordusunun bel kemiğini oluşturan Atinalı küçük toprak sahipleri

–*hoplite'ler*- ücret karşılığı yanlarında çalıştırdıkları emekçiler ve maddi güçlerinin yettiği ölçüde sahip oldukları köleler ile birlikte çalışıyorlardı. Bu küçük ölçekli emek gücü çoğunlukla aynı ücreti ve aynı maddi yaşam koşullarını paylaşıyordu. Yunanların insan bedenine ve atletizme olan aşkı ve fiziksel forma duydukları saygı çok meşhurdur. Yunan rasyonalizminin tamamen alçalttığı şey –elitlerin bakış açısından söz ediyoruz-, ticaretle ilişkilendirilen çalışma ve kazanç peşinde koşma idi. Çünkü pazaryerinde kendine yeterlik, denge ve ölçülülük gibi Yunan ideallerinin –başka bir deyişle, aklın tehlikelere karşı uyanıklığı gevşediği anda, kolaylıkla *kaos* tarafından altı oyulabilecek olan *kozmos* idealinin- altını oyma tehdidi içeren güçler bulunmaktaydı.

Sıklıkla atıfta bulunulan bir pasajında Aristoteles, Yunanlara özgü karakteristik bir açıklıkla bu korkuyu dile getirmiştir. Bazı insanlar vardır ki

zenginlik edinmenin hane yönetiminin konusu olduğuna inanırlar ve onların yaşamlarındaki tek fikir; paralarını, onun hiçbir meblağını kaybetmeden, sınırsızca artırmaktır. İnsanlardaki bu eğilim daha iyi yaşamayla değil, yalnızca yaşamayla meşgul olmalarından kaynaklanır ve arzularının sınırı olmadığı için, kendilerini memnun edecek araçların da sınırının olmamasını arzularlar.

Aristoteles'e göre, sınırsızlık yalnızca dengesizlik ve bağımlılık tehdidinde değil; aynı zamanda –yokluğu halinde kimliğin çözülmeye başlayacağı ve anlamın yerini anlamsızlığa bırakacağı- formun altının oyulması tehdidinde de bulunur.

Dolayısıyla, Yunanlar Batı düşünce geleneğine miras bıraktıkları ikilikleri –doğa ile toplum, çalışma ile boş zaman, duyumsallık ile akıl, birey ile toplum arasındaki ikiliği- bir düzene sokabilmeyi arzuluyorlardı –ve bunu dengeyle sağlanan bir kararlılık halinden bile daha fazla arzuluyorlardı. Bu ikilikler birbirlerine karşıt olarak bir arada buldukları için var olmuş ve anlam kazanmışlardı. Aklın dehası, bu ikilikler arasındaki gerilimi fark edip ikiliklerin birinci terimleri karşısında ikinci terimlerine hem epistemolojik hem de toplumsal bir öncelik vererek bu gerilimi arttırmasında yatıyordu. Özgürlüğün alanı olarak tasavvur edilen *polis* bile, topluluğun, kolektif çıkarlar ile bireysel çıkarları birbirine yakın tutmayı sürdürüp sürdüremeyeceği problemiyle kuşatılmış bulunuyordu. Max Horkheimer, “Atina ideolojisinde devlet hem vatandaşlarından üstündü hem de onlardan önce gelirdi” der. En azından kısa bir dönem için:

Polis'in bu üstünlüğü, bireyin yükselişini zorlaştırmaktan ziyade kolaylaştırdı: *Polis*'in üstünlüğü devlet ile üyeleri arasında, bireysel öz-

gürlük ile topluluk refahı arasında bir denge sağladı –ki bunu, en açık biçimde Perikles’in Cenaze Söylevi gösterir.

Ancak Yunanlara göre, düzen her zaman düzensizliğe karşı –*kozmos kaos’a karşı*- mücadele etmek zorundaydı. Bu imgelem, Yunanların –ve *polis*’in çöküşünün ardından ortaya çıkan her Avrupalı yönetici sınıfın- insanlık durumu hakkındaki düşünüş biçimini anlamamız açısından temel teşkil eder. Eski Yunan düşüncesindeki hâkim unsur –denge ve kararlılık haline yöneltilen övgülere rağmen- her zaman gerçekliğin hiyerarşik örgütlenmesi olmuştur. Bu örgütlenme, her zaman rasyonel ve seküler terimlerle ifade edilmiştir; ancak *kaosun polis’te* aşağı bir statüye konulan ya da hiçbir statüye konulmayan kölelerin, yabancıların, kadınların ve isyan potansiyeli barındıran azad edilmiş kölelerin oluşturduğu geniş bir nüfus biçiminde çok dünyevi ve gerçekçi bir maddiliği olduğunu da unutamayız.

*

Yunanistan’ın hiyerarşik epistemolojisinin başlıca mimarları –Platon ve Aristoteles- kökleri Sokrates öncesinin doğa felsefesine kadar uzanan uzun bir felsefi soy kütüğüne sahiptir. Önemli bir nüfusu oluşturan kölelerin ve *polis*’in nüfusunun yarısını oluşturan kadınların üzerinde kurulan tahakküm nasıl açıklanabilir? *Polis*’te büyük bir nüfus oluşturan ve en temel gündelik hizmetleri sağlayan yabancı sakinler ve azad edilmiş köleler vatandaşlık haklarından ve siyasi haklardan nasıl mahrum bırakılabilir? Bu sorular, *kaos*’a ve onun karanlık geçmişine kapı aralayan mitlere başvurmaksızın rasyonel terimlerle cevaplanmak zorundaydı.

Platon ve Aristoteles için, akılcı bir cevap, Yahudi toplumsal düşüncesinin tanrısal ilhamını ve tanrısallaştırılmış İradesini değil, düşünsel bir nesnelliği gerektiriyordu. İnsanların eşit olduğu düşüncesi (ki bu, Eski ve Yeni Ahit’in dışlamadığı ve aslında dinin en önemli peygamberlerinin altını çizdiği bir düşüncedir) doğalcı bir zeminde –Yunan aklının kabul edebileceği düzenli ve rasyonel bir doğa zemininde- sorgulanmak zorundaydı. Hem Platon hem de Aristoteles bu noktada hemfikirdi. Ancak bu doğanın nasıl konumlandırılacağı –insanlar arasındaki farklılıkların emir ve itaat sistemleri içerisinde sınıflandırılmasının hangi potada yapılacağı- noktasında ayrılıyorlardı.

Platon’un stratejisi birçok açıdan geçmişe dönmedir: Ona göre, bireysel kapasite ve performanslardaki farklılıklar ruhtaki farklılıklardan kaynaklanır. Yönetmel becerilerle donatılmış olan azınlık –Platon’un (yanlış biçimde *Devlet* olarak adlandırılan) ideal toplumundaki muhafızlar- “altın” ve “gümüş” ruhlarla doğar. “Altın” ruha sahip olanlar doğuştan gelen ruhsal nitelikleri sayesinde *polis*’in filozof-yöneticileri olmak için do-

ğarlar; “gümüş” ruha sahip olanlarsa polis’in savaşçıları olmak için... Her ikisi de atletizmi, tüm malların ve yaşam araçlarının topluluk arasında paylaşılmasını –ki tabakanın tümünü temelde geniş bir *oikos*’a dönüştüren, ailedekine benzer bir dayanışmadır bu- ve Spartalılarda olduğu gibi lüks ve konforun reddedilmesini teşvik eden sıkı bir rejimde eğitilir. Sonrasında, görünür biçimde “altın” ve “gümüş” ruhlara sahip olanlar işlevsel açıdan birbirinden ayrılırlar –birincisi entelektüel ve teorik niteliklerini geliştirir, ikincisiyse pratik; genellikle askeri; sorumlulukları yerine getirme yeteneklerini geliştirir.

Nüfusun geri kalanının –“bronz” ve “demir” ruhlara sahip olan çiftçilerin, zanaatkârların ve tüccarların- nadiren bahsi geçer. Görünüşe göre, onlar muhafızların şekillendirdiği güvenli bir yaşamın keyfini süreceklerdir. Ancak onların yaşamı Platon’un zamanının halk tabakasından pek farklı değildir. Dolayısıyla *Devlet* temelde otoriterdir –ve bazı açılardan totaliterdir. Filozof-yöneticiler arsız (ya da Platon’un deyişiyle “soylu”) bir biçimde toplumsal birliğin çıkarları için avam tabakaya yalan söylemekte ve *polis*’i “bayağı” fikirlerden ve edebiyattan arındırmakta özgürdür. Bu noktada Platon, onun görüşüne göre tanrıların insanlığın gözündeki imajını yıpratın Homeros şiirlerini ve muhtemelen dönemin çağdaş tiyatro yapıtlarını da bu bayağı edebiyata dâhil eder.

Diğer yandan, muhafız tabakasındaki kadınlar, erkeklerle eksiksiz ve sınırsız bir eşitliğe sahip olacaktır. Platon, yönetici sınıfın yaşamından *oikos*’u çıkarıp onun yerine bir tür ev içi komünizm koyarak, siyaset öncesinin zorunluluk alanını halk tabakasının omuzlarına yükler. Uzlaşmaz bir mantıkla, muhafız tabakasındaki kadınlara erkeklerden farklı davranılması için bir neden görmez. Dolayısıyla, onların –savaş, atletizm, eğitim ya da felsefi uğraşlar gibi- faaliyetlerini sınırlandırabilecek tek şey, fiziksel yetenekleridir. Kendileriyle benzer entelektüel yeteneklere sahip erkeklerden hiç de aşağı kalmayan filozof-yöneticiler olabilirler. Halk tabakasından bir kimsenin bir şekilde “değişim geçirerek” “altın” ya da “gümüş” bir ruhla doğması halinde, onun muhafız tabakasına dâhil olmasının engellenmesi söz konusu değildir. Benzer şekilde, muhafızların çocukları arasında “bronz” ya da “demir” ruha sahip olduğu görülenler de yönetici tabakadan ayrılacak ve halk tabakasına dâhil olacaktır.⁴⁶

Devlet’in yüzyıllar boyunca aldığı tüm övgülere rağmen, bu metin ne bir ütopya, ne komünist bir toplum görüşü ne de kelimenin herhangi bir anlamında bir demokrasi içerir. *Devlet*, yalnızca, Platon’un metafizik biçimler dünyasındaki ideal bir biçim, bir *eidos*’tur. Burada vurgulanma-

46 Platon’un üçlü ruh kuramının varlığı, *Devlet*’le birlikte sona ermemiştir. Geç antikitenin radikal Gnostik kuramlarında ve Orta Çağın ve Reformasyon Döneminin savaş durumu almış Hıristiyan sapkınlıklarında yeniden gün yüzüne çıkacaktır. Daha fazla bilgi için kitabın 7. ve 8. bölümlerine bakınız.

sı gereken nokta, Platon'un akılcılığının acımasızca –hatta alaycı ya da oyunbaz bir şekilde- hiyerarşik olduğudur. *Polis* –Platon'un bakış açısına göre, varlığını sürdürmek istiyorsa- “akıl zalimliğine” teslim olmalı ve bütünüyle tahakkümün mantığını izlemelidir. Hiyerarşi ve tahakküm olmaksızın *kozmos* ya da düzen var olamaz. Yunanlar –ki Platon aslında yalnızca onlarla ilgileniyordu- *polis*'i baskıcı bir epistemolojinin dayattığı bir temelde kökten değiştirmelidir.

Aristoteles'e göre, *Devlet*'in rasyonalist idealliği mevcut koşullara uygun değildir. Onun teorik saflığı, onu pratik akıl kategorisinden uzaklaştırır –ki aslında rasyonel bir *polis*'in ve onun yönetiminin formüle edilmesi pratik aklın sahasına girer. Dolayısıyla, Aristoteles Platon'un –*polis* i uygulanabilirliği olan bir temelde düzenlemeye ilişkin pragmatik problemleri maddilikten uzaklaştıran- “akıl zalimliği” düşüncesine karşı çıkar. Aristoteles'in *Politika*'sı, Platon'un ve onun seleflerinin önerdiği ideal *polis* kurgularını sert bir biçimde eleştirir. Belki de Batılı toplumsal düşünceyi bu denli derinden etkileyen başka bir çalışma daha yoktur. Burada bizim amaçlarımız açısından önemli olan, Aristoteles'in son derece eleştirel stratejileri ve kaygılarıdır. Akıl, kendi mitlerinden –özellikle de Platon'un idealliği amaçlayan girişiminden ve onun toplumun yönetimine ve yeniden yapılanmasına ilişkin pratik problemlerden uzaklaşma eğiliminden- tamamen kurtulmalıdır.

Aristoteles'in *Politika*'daki temel kaygıları –kölelik; vatandaşlığın doğası ve *polisler* arasında, onun bir tipinin diğerine tercih edilmesini geçerli kılacak, rasyonel bir sınıflandırma yapılması-, döneminin kaygılarından tamamen farklıdır. Akıl baştan sona, rasyonel insanın –hiçbir şekilde maddiyatla sınırlandırılmayacak- “iyi bir yaşam” sürme arzusu ve etik ile donatılmalıdır. Bu çalışma açıkça köleliğe, patriarkaya ve vatandaşlığın hakiki arenası olarak siyasi meritokraziye rasyonel bir temel oluşturur. Aristoteles'e göre, Yunanlar'a uygun bir coğrafya, elverişli bir iklim ve yalnızca barbarları değil, aynı zamanda –siyaset öncesinin alanında yer alan ve erkek efendilerinin üstün zihinsel yeteneklerinden fazlasıyla fayda sağlayan- köleleri ve kadınları da yönetmeye yönelik doğuştan gelen düşünsel beceriler bahşedilmiştir. Kadınların ve kölelerin “düşük nitelikli” rasyonaliteleri, politika ve anlamlı davranış biçimleri formüle etmekteki acizlikleri göz önüne alındığında; onların, efendilerinin “üstün nitelikli” rasyonalitesinden ve onlara yön verme ve akılcı olmayan davranışlarını yönetme kapasitesinden en az efendileri kadar fayda sağladığı görülür. Dolayısıyla, kölelik ve patriarka akla vurulan zincirler olarak değil, akıl armağanları olarak görülür.

Tüm farklılıklarına rağmen, Platon ve Aristoteles, büyük ihtimalle hallerinin birçoğuna kusursuz görünmüş olan bir tutarlılık ve mantıkla toplumsal teoriler geliştirdiler. Her ikisi de yalnızca rasyonel toplumsal

felsefenin temellerini atmamakla kalmayıp; Batı düşüncesinin tüm çağlarını baştan sona kaplayan baskıcı bir epistemolojik gelenek de oluşturdu. Çok sayıda sosyobiyojoloji çalışması, Platoncu ve neo-Platoncu teorilerden ilham alacaktı. Aristotelesçi teoriye, (Aquino) Thomasçı teolojiye ve –sınıf yönelimli olmasına rağmen- “bilimsel sosyalizm”e uzanan inanılmaz çeşitlilikte bir miras kazanacaktı.

Her şeyden önemlisi, bu iki düşünür –asında bir bütün olarak Yunan düşüncesi- hiyerarşiyi rasyonel –mümkün olduğu anlarda muhtemelen demokratik, koşulların onu gerektirdiği anlarda da çoğunlukla totaliter- bir olgu olarak genelleştirdi. *Polis’in* varlığı, Batılı vatandaşlık kavramlarında yeni bir gelenek oluşturdu ve bu kavramlara –modern toplumsal düşünceye orijinal kurumlarını kazandırmış olan- benzersiz bir sekülerlik kattı. Ayrıca, gelecek yüzyıllar boyunca Batılı akli ve pratikleri kuşatacak meseleleri –ve onları ele almak için tümüyle baskıcı bir düşünme şekli- yarattı. Bunun iyi mi, kötü mü olduğu tartışılır; ancak hepimiz her anlamda bu mirasın dünyeviliğinin, açıklığının ve mantığının etkisindeyiz. Yahudi düşüncesinin oluşumuna katkıda bulunduğu Avrupa düşünselliği, klasik Atina’da doğmuş ve yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmüştür; bugün de –hoşumuza gitsin ya da gitmesin- onun mirasçısı olmaya devam ediyoruz.

*

Yahudi ve Yunanların düşünüş biçimleri, inanç veya rasyonalite etrafında yapılanmış hiyerarşik ilişkilere katı bir bağlılık göstermeleri açısından benzerlik gösterir. Buraya kadar, rahiplik kurumunun kandırmacalarla klanın değerlerini organik topluma karşı döndürmesinden; savaşı şeflerin ve onların maiyetlerinin ortaya çıkışından ve onların erkeğin kamusal alanının genişletilmesinde oynadıkları başat rolden; kömünal ekonominin çözülerek derebeylik ekonomisine dönüşmesinden ve nihayet; akrabalık ilişkilerinin ve kan yemininin vatandaşlık, sınıf çıkarları ve Devlet tarafından ortadan kaldırılmasının arenası olarak kentin ortaya çıkışından söz ederek hedeflerimiz açısından epey yol aldık. Yehova’nın aşkın iradesinin ve Yunan epistemolojisinin rasyonel unsurlarının, nasıl olup da farklılıkları –animistlerin tamamlayıcılık anlayışına ve somut gerçekliği uzlaştırmacı bir temelde yorumlayışlarına aykırı bir biçimde- antagonistik bir temelde yapılandırdığını gördük.

Böylece, tahakküm mirası ilksel kurumların ve duyarlılıkların –genellikle yalnızca, toplumsal gerçeklikteki ve kişisel duyarlılıktaki vurgu değişiklikleriyle- birbirine karşı manipüle edildiği bir süreç haline gelmeye başlar. Soyutlaştırma ve genelleştirme –ister bir inanç ister bir mantık oluşturmayı amaçlasın-, bütünlüğe ya da tamamlanmışlığa ulaşmak için değil; nesnel ve öznel alanlar arasında bölücü bir antagonizma

oluşturmak için kullanılır. Alvin Gouldner'in sözcükleriyle ifade edecek olursak, "benliğin, daha gerilimsiz biçimde, şeylerin iç yüzünü kavramaya açık hale getirilmesinden" yana tavır alabilecek olası diğer epistemolojiler, "hâkimiyeti ve denetimi merkez alan değerler" lehine yok sayılmıştır. Gereksiz yere bölücü olan bu gelişme, toplumun ve duyarlılığın, batı aklının kendine yonttuğu "insanlık tarihi"nin ellerine teslim edilmesi olarak görülebilir. Artık bu ihanetin korkunç hasadını toplamaya başladığımızı göre, bu tarihin egemenlik iddialarına meydan okumalıyız.

Ancak bu ihanetin hikâyesi, bu kurumsal ve öznel değişimlerle sona ermez. Hiyerarşi ve tahakkümü insan doğasının daimi nitelikleri olarak içselleştirerek insan ruhunun derinliklerine ulaşır. Tahakkümü benliğin vazgeçilmez bir özelliği olarak güvence altına alınması için Yehova'nın iradesinden ve klasik antikitenin rasyonalitesinden daha fazlasına ihtiyaç vardır. Bu özellik, insanlığın inanç ve akıl aracılığıyla kendini bas-kılamasını da beraberinde getirir. Bununla da yetinmez, insanlığın suçluluk ve feragat üzerine kurulu öz-denetimci bir (Freud'un deyişiyle) "gerçeklik ilkesi" edinerek içsel olarak kendi kendini *denetlemesini* de gerektirir. Ancak o zaman, yönetilenler –seferber edilmiş fiziksel şiddetin gücüne kıyasla vicdan azabının "iç sesi"nin gücü ile daha çok hükmedebilen Devleti kendi içlerinde oluşturarak- maruz kaldıkları baskı ve sömürünün suç ortağı haline getirilebilir.

Ne Freud ne de Marks bu süreci tam anlamıyla anlayabilmemize yardımcı olmuştur. Her ikisi de, kendi usulünce, "uygarlığı" –özellikle de onun batılı formunu-, tahakkümü temel alan bir gerçeklik ilkesi formüle etme suçundan aklamıştır. Özdenetimi (Freud) ve özdisiplini (Marks), doğa üzerinde hâkimiyet kurulmasını sağlayacak tarihi bir kamçı haline getirerek –Freud'un Marks'inkinden aşağı kalır yanı olmayan bakış açısı, nihayetinde Victoria Döneminin bu toplumsal projesine varır- tahakkümü uygarlığın diyalektiğindeki vazgeçilmez bir aşama haline getirmişlerdir. İster bireyin bir içgüdüyü toplumsal olarak kabul edilebilir faaliyetlere yöneltmesi adı altında olsun, ister üretim adı altında; insanlığın kendine hâkim olması fikri toplumsal gelişimin önkoşulu olarak var olmaya devam eder.

Bastırma, feragat ve disiplin kavramları –tipik psikolojik anlamlarında kullanıldıklarında- çoğunlukla baskı, sömürü ve güçsüzlüğü ifade eden örtmeceler olmuştur. Ve bu kavramlar "uygarlığın" amaçlarına –artık o amaçlar her ne ise- değil, elitlerin ve egemen sınıfların iktidarına ve onların statüsünün güçlendirilmesine hizmet etmiş olan "tarihsel hedefler"le bağlantılandırılmışlardır. Marks ve Freud'un teorik külliyatı, benliği manipüle etmeye yönelik bu tür girişimlerin aslında ne ölçüde sınıf çıkarlarının benliğe uygulanmasını ifade ettiğini büyük

oranda bulanıklaştırır ve gizler. Ama artık bu çıkarların toplumsal gelişimi teşvik etmeye değil, onun altını oymaya hizmet eden suçluluk duygusuyla dolu, hissiz ve iradesiz bir ruh kalıbı yarattığı iyice açık hale geliyor. İnsanın –hem içsel hem de dışsal açıdan- insan üzerinde hâkimiyet kurması, benliği gerçekten aşındırmaya başlamıştır. Bu hâkimiyet, kişiliği giderek daha inorganik bir hale getirerek, büyük ihtimalle baskılanmaya ve disipline elverişli hale gelmiş olan benliği un ufak etmektedir. Çağdaş benlik açısından şekillendirilecek ya da oluşturulacak pek bir şey kalmamıştır. “Uygarlık” insanlığın sırtında “ileriye götürülmemekte”, ürkütücü bir şekilde insan olmaksızın “ilerlemektedir.”

Daha yakın bir zamanda, sosyo-biyoloji bu Freudcu-Marksist “paradigmaya” destek çıktı. Biyolojik evrimin bir ürünü olan insan beyninin temelde özerk, “hayvani” ve –bu ikisini sınırlandıran- “daha yüksek nitelikli”, daha karmaşık beyin bileşenleri içerdiği ve “daha yüksek nitelikli” beyin bileşeninin davranışsal ve toplumsal kargaşaya mahal vermemek için “daha düşük nitelikli”, “hayvani” beyin kaba güdülerini modifiye etmesi, baskılaması ya da disipline etmesi gerektiği şeklindeki bu düşünce açıkça ideolojiktir. Bu fikrin Yunan düşüncesindeki düalizmden türediği aşikârdır. Pek çok işlevi kendiliğinden gerçekleştiren katmanlı bir beynimiz olduğu, nörolojik açıdan şüphe götürmez bir gerçektir. Ancak belirli katmanlara açıkça hiyerarşik ve sınıfsal çıkarlar tarafından yönlendirilen *toplumsal* işlevler yüklenmesi; bu çıkarları aklın biyolojisinin kapsamına sokacak “uygarlık” gibi her şeyi kapsayıcı bir terim yaratılması ve son olarak, endüstriyel üretimin ve artı değerın yararına çalışmanın, feragatin, suçluluğun, güdülerini sosyal olarak kabul edilebilir davranışlara yönlendirmenin ve disiplinin Victoria Dönemindeki gibi somut gerçekliklermişçesine sunulması Yehova’nın iradesinin ve Yunanların baskıcı rasyonalitesinin söylemlerinin evrime ve anatomiye dayandırılması anlamına gelir.

*

Bu ideolojik gelişimi daha açık bir biçimde anlayabilmek için psikanalitik kategorilerin kalıcı bileşenleri haline getirilen belli varsayımlara dönelim ve bu varsayımların antropolojik açıdan ne kadar sağlam olduğunu görelim. Organik toplumlardan söz ederken toplumsal yaşamın baskılayıcı bir “gerçeklik ilkesi” ortaya çıkardığını; üretim faaliyetinin doyumun ve hazzın ertelenmesini gerektirdiğini; oyunun yerini çalışmaya, özgürlüğün de yerini güvenliği sağlayacak toplumsal kısıtlamalara bırakması gerektiğini ya da feragatin toplumsal yaşamın *içkin* bir özelliği olduğunu ve suçluluğun da düzenin ve törelerin ihlal edilmesine engel olmak adına toplumun bireye aşıladığı bir kısıtlama olduğunu söylemek anlamlı mıdır?

Şunu kabul ediyorum ki bu sorular Freudyenlerin ve Freudcu-Marksistlerin baskılayıcı rasyonaliteye atfettiği rolü önemli ölçüde basit-

leştiriyor. Ancak psikanalitik argümanların en basit hale indirildiği düzeylerde, organik toplumlarla hiyerarşik toplumlar arasındaki en önemli farklılıkları açıkça görme fırsatını yakalıyoruz. Tüm bu sorulara verebileceğimiz en iyi ve en genel yanıt şu olacaktır: Eğer ortada oluşturulan çok az şey varsa, bastırılacak ya da feragat edilecek şeyler de çok azdır. Geçmişteki psikologların insan doğasına atfettiği belirgin içgüdüler artık birer saçmalık olarak görülüyor. Elbette bir insan doğası *mevcuttur*; ama görünüşe göre, bu insan doğası gitgide daha da fazla toplumsal ihtiyaçların telkiniyle tanımlanmaya başlanan eğilim ve potansiyellerden oluşur. Toplum cinsel içgüdüyü aşırı uyardığında ve aynı anda, ilk aşamada abartmış olduğu şeyin yerine getirilmesini engellediğinde –ya da toplum asgari biyo-seksüel ihtiyaçların yeterli ölçüde tatmin edilmesinin önüne geçtiğinde- cinsel içgüdü baskılanmanın nesnesi haline gelir. Arzunun karşılanması ya da (Freudyen terminolojiyi kullanarak söyleyecek olursak) geniş bir “ilke” olarak tasavvur edilen haz bile, toplum tarafından belirlenmektedir. Eğer arzunun anında tatmin edilmesi doğal dünyanın kendisi tarafından engelleniyorsa, bu “ihtiyacı” “bastırmak” için herhangi bir feragat aygıtına ihtiyaç yoktur. Bu durumda “ihtiyaç” –tabii eğer gerçekten mevcutsa- karşılanamaz ve insan doğasına ilişkin en insani şey, insanların bu acı gerçeği bilmesidir.

Organik toplumlarda toplumsal yaşam, işlerin aşağı yukarı bu şekilde yürüdüğü bir duruma yaklaşır. Doğa genel olarak insan davranışına öyle kısıtlayıcı koşullar dayatır ki bireyin karşılaştığı toplumsal kısıtlamalar, doğal dünyanın kısıtlamalarıyla neredeyse örtüşür. Freud’un kategorilerini kullanacak olursak, çocuk tarafından geliştirilen “süperego” ve “ego”, görünüşe göre (ve çoğunlukla gerçekte de olduğu gibi) toplumsal ilişkilere dönüştürülen doğal kısıtlamaların ürünleridir. Çocuk ile ebeveynleri ve birey ile toplum arasındaki –baskılanmanın önkoşulu olan- şiddetli gerilim, doğal dünyanın toplumsal dünyanın matrisini oluşturduğu ve onun gelişimine sınırlar getirdiği gerçeğiyle yatıştırılır. Freudyen terimlerle ifade edilecek olursa “haz ilkesi”, “gerçeklik ilkesi” tarafından *oluşturulur*. Bu ikisi *hiyerarşik ve sınıflı toplumlarda yer almadıkları sürece, birbirinden ayırt edilemez*. Dolayısıyla bunlar, ayrı ilkeler olarak var olmaz ve bu ikisi arasında anlamlı bir karşıtlık yoktur. Organik toplumların önemli bir karakteristiği olan yeni fikir ve önerilere açık olma duyarlılığı, “uygarlığa” baskıcı akıl ve kurumlar için gerekçe sağlayan talepkâr, saldırgan tavır tarafından henüz altüst edilmemiştir.

Buna uygun olarak, organik toplumlar toplumsal kuralların ihlali karşısında bizim sürekli yaptığımız gibi ahlâki yargılarda bulunmazlar. Yazı öncesi dünyada, kültürler normalde bir suçun bir doğru-yanlış ölçөгindeki öznel konumu ile *değil*, onun *nesnel* etkileri ve bu etkilerin uygun biçimde düzeltilip düzeltilemeyeceği ile ilgilenir. Paul Radin’in

belirttiği gibi, “Afrika’dan elde edilen verilere göre, suç, her zaman için topluma karşı gerçekleştirilen, tespit edilmiş bir haksız davranıştır. Kastenli olarak yapıldığı halde tespit edilememiş bir haksız davranış, herhangi bir toplumsal sonuç doğurmayan bir olgudur”. “Haksız davranışta bulunan bir kimsenin duygu durumunun” “ruhsal” bir boyutu olabilir de, “sözcüğün Yahudi-Hıristiyan inancındaki anlamında bir günahkârlık duygusu” söz konusu değildir. Topluluğun haksız davranışta bulunan kişiden beklediği tek şey, onun topluluğun uyumuna karşı bir ihlalde bulunmuş olduğunun farkına varmasıdır. Eğer ihlalin etkileri düzeltilirse, haksız eylem failinin itibarında herhangi bir azalmaya neden olmaz. Radin’in faydacı bir tutkuyla vurguladığı gibi “bu, aslına bakılacak olursa, kişiyi haksız davranışta bulunmaktan caydırmanın en iyi ve en etkili yolu olmaya hizmet eder”. Radin’in aktardığına göre, bir Bantu’ya

suçu işlediği sırada pişman olup olmadığı sorulduğunda, yerli şöyle yanıt verdi: “Hayır, o zaman bu duygu ortaya çıkmamıştı”. Bu yanıtta ne imalı bir alaycılık vardı ne de bu, ahlâki yozlaşmanın bir işaretiydi. Topluluk yaşamının uyumunu bozacak bir şey vuku bulmamıştı.

Bir yerli ihlalin farkına varılması durumunda *utanç* duyabilir ya da topluluğun kendisini ayıplamasının bir sonucu olarak saygınlığını yitirebilir; ama asla *suçluluk* –özellikle de onda pişmanlık ya da kendisini affettirme arzusu uyandıracak içselleştirilmiş bir kendini suçlama duygusu ve endişe- hissetmez.⁴⁷

Utançtan ve topluma karşı gerçekleştirilen ihlalin yarattığı sonuçların telafi edilmesi şeklindeki pratik ihtiyaçtan tamamen farklı olan suçluluk ve pişmanlık, ahlâkın ortaya çıkışıyla birlikte bir kişilik özelliği haline gelir. Tarihsel olarak, ahlâki kuralların formüle edilmesi önceleri peygamberin ve rahiplerin işidir; daha sonraları ise, etik gibi daha sofistike biçimleriyle filozofun ve siyasi düşünürün alanı haline gelir. Bu kurallar organik toplumunkinden tamamen farklı bir düşünce yapısı yansıtır. Toplumun kurallarını ihlal etmenin “kötü” ve toplumun kurallarına uygun hareket etmenin de “iyi” olduğunu söylemek; bir davranışın grubun uyumunu sürdürdüğünü, diğer bir davranışın ise o

47 Buradaki alıntılar Paul Radin’in *The World of Primitive Man [İlkel İnsanın Dünyası]* (New York: Henry Schuman, Inc, 1953) isimli mükemmel çalışmasından yapıldı. Radin’in çalışmasından bağımsız olarak, aynı dönemde E. R. Dodds da, Eski Yunan dönemine ait verileri temel alarak utanç kültürü ve suçluluk kültürü arasında bir ayırım yapmıştır (Bkz. E. R. Dodds: *The Greeks and the Irrational [Yunanlar ve Akılsızı]* (Berkeley: University of California Press, 1951). Dodds’un metinlerinden alıntı yapmamamın tek nedeni, onun çalışmasını gözden kaçırmış olmamdır. Ben bu satırları yazarken onun çalışmasından haberdar değildim.

uyumu bozduğunu söylemekten oldukça farklıdır. “İyi” ve “kötü” önceleri ahlâki, sonraları da etik yargıları ifade eder. “İyi” ve “kötü” yalnızca edimlerle sınırlandırılmaz. “İyi” ve “kötü” kavramlarını özellikle önemli kılan şey, bunların toplumsal yasaların fark ettirilmeden bireyin ruhuna işlendiğinin kanıtı olmasıdır: Bunlar insanların vicdanlarının –toplumsallaşmanın o muazzam ölçüde güçlü ürününün- sesini dinleyerek yaptığı yargılardır. Daha sonra, ahlâkın –özellikle de etik adı altında *rasyonel* bir biçim almaya başladığında- benliğin gelişimini, bireyselliği, iyiye ve erdeme yönelik yeni bir farkındalığı teşvik ettiğini göreceğiz. Burada temel olarak, adına *gelenek* dediğimiz, hiçbir şekilde şeffaf olmayan o duygusal yaptırımlarla ilgileniyorum. Bu perspektiften bakıldığında, ahlâk bütünleşik ve eşitlikçi bir *davranış* sistemini gizemlileştirmek ve gözlerden saklamak amacıyla icat edilmişti. Organik toplumun görünüşte ahlâki standartları; davranışların “günahkârlığını” ya da patriarkal bir tanrının ve despot bir Devletin sorgulanamaz buyruklarını değil, davranışın topluluğun bütünlüğü ve işlerliği üzerindeki *işlevsel* etkilerini merkez alıyordu.⁴⁸

Organik toplumun çöküşüyle birlikte, imtiyazlar eşitliğin; hiyerarşik veya sınıflı toplumlarsa eşitlikçi ilişkilerin yerini almaya başladı. Artık ahlâki kurallar, toplumsal değerlerin pratik ölçütlerden ziyade ideolojik ölçütlerin konusu haline getirilmesiyle organik topluma indirilen darbeyi gözlerden saklamak için kullanılabilirirdi. Edimler bir kez gerçekliğin dünyasından bu gizemlileştirilmiş alana aktarılabilir hale geldiğinde, toplumun kurallarının gerçekliği gizemlileştirmesi ve o andan itibaren toplumsal alanda ortaya çıkan çelişkileri gözlerden saklaması olanaklı hale geldi.

Ancak bu süreç, ruhun daha belirleyici bir biçimde yeniden yapılanmasının *ideolojik* yönünden başka bir şey değildir. Çünkü ahlâk “ahlâksız” edimlere getirilmiş kısıtlamalar olarak davranış üzerinde egemenlik iddia etmekle kalmaz; daha da ileri giderek insanın zihnini kuşatan “kötücül” düşüncelere karşı onun koruyuculuğunu da üstlenir. Ahlâk yalnızca davranışsal “erdem” değil; manevi, ruhsal ve zihinsel “erdem”leri de talep eder. İyi ve kötüye ilişkin rasyonel bir de-

48 Burada mevzu edilen ayrılığı şu iki örnekle ayrıntılandırabiliriz: W. C. Willouby’nin gözlemlediği gibi, Bantuların ayıpladığı şey, “yalan söylemek ya da çalmak değildir; eylemin, sonunda tespit edilmesine yol açacak şekilde beceriksizce yapılmasıdır.” Bu “ahlâk dışı” tavır tarih dönemleri boyunca varlığını sürdürmüştür, Yunan şehir-devletlerinin en az gelişmiş olan Sparta’da da davranışsal bir norm olarak gözlenebilir. Spartalı gençler, askeri eğitimlerinin bir parçası olarak, kendi topluluklarının vatandaşlarını soymaya ve efendilerine karşı saldırgan tavırlar sergilediği düşünülen serfleri ya da *heloi’ları* öldürmeye gönderilirlerdi. Burada utanç verici –kötü değil- olan, onların yakalanmalarıydı. İbranilere ve Atinalılara göreyse, çalmak ya da yalan söylemek, yalnızca toplumsal eylemler olarak değil, ilahi buyrukların ya da rasyonel davranışların ihlali olarak *doğaları gereği* kınanmayı hak eden davranışlardı.

ğerlendirme yapmayı ihmal eder. Bu iş etiğe kalacaktır. Hiyerarşi, sınıf ve nihayetinde Devlet, insan ruhunun derinliklerine nüfuz ederek orada zorlama ve kısıtlamanın düşünceye dayanmayan içsel iktidarını kurarlar. Bu bağlamda, hiçbir kurumun ya da ideolojinin tahayyül edemeyeceği “arındırıcı” bir otorite elde ederler. Bu içsel Devlet, suçluluk ve kendini suçlama duygularını kullanarak, Devletin zorlayıcı güçleri ile korku uyandırmaya hiç gerek kalmaksızın insan davranışını denetim altına alabilir. Sonuçta kendini suçlama, kendi kendinden *kor-ku* duyma –toplumsal zorlamanın güvensizlik, endişe ve suçluluk biçiminde bilinçsizce benimsenmesi- halini alır.

Feragat artık egemen elitlerin tarihinde toplumsal açıdan anlamlı ve “ahlâki açıdan” paha biçilemez bir olgu haline gelir; çünkü gerçekten de feragat edilecek bir şey *vardır*. Statü ayrıcalıkları, maddi fazlalara el koyulması ve hatta çalışmanın zevkli ve eğlenceli olduğu ve yaşam araçlarının bölüşümünün hâlâ kullanım hakkı ve indirgenemez asgari ile belirlendiği eşitlikçi bir düzenin hatırası... Aslında sınıf egemenliğinin koşulları altında, gerçekten de bir “haz ilkesi” ortaya çıkar. Ve bu ilke, bir zamanlar kısıtlamaları doğanın dayattığı kısıtlamalarla uyum göstermiş olan “gerçeklik ilkesi”yle karşıtlık içerisindedir. Çalışan çoğunluğun yönetici azınlığı bu kısıtlamalardan muaf tuttuğu ölçüde, bu iki ilke arasındaki gerilim giderek hararetlenir; bu gerilim yalnızca sınıf çatışması gibi toplumsal bir travma biçimini almaz, aynı zamanda suçluluk, feragat ve güvensizlik kisvesi altında ruhsal bir travma biçimini de alır.

Ancak bu noktada, Freudyen drama bizi tamamen yanıltır –ve sıradışı ölçüde muhafazakâr bir içerik ortaya koyar. Organik toplumun tek “gerçeklik ilkesi”nin doğanın kısıtlamaları tarafından oluşturulduğu gerçeği tamamen göz ardı edilir, onun yerine suçluluk ve feragatle kısıtlandırılması gereken mitsel bir “haz ilkesi” getirilir. İşbirliği yapan doğa; bireycilik, rekabet, zulüm ve anlık tatmin arayışı ile dolu yırtıcı bir doğaya dönüşür. Fakat rasyonalite, emek ve bir *kendi kendini* baskılama epistemolojisiyle biçimlenen “uygarlık”, dikbaşlı doğayı egemenliği altına alan ve insanlığa kültür, işbirliği ve yaratıcılık için bir matris sağlayan bir “gerçeklik ilkesi” üretir. Freud’un doğa ile “uygarlığı” birbirine karşıt olarak konumlandırması, antropolojinin ve tarihin vahim ölçüde yanlış yorumlanmasını içerir. Başlangıçta doğanın kısıtlamalarını ifade eden “gerçeklik ilkesi”, bencilce bir anlık tatmin arayışına –özetle, toplumsal tahakkümün *henüz* tarihsel olarak yaratmadığı ve anlamlı kılmadığı bir “haz ilkesi”ne- dönüştürülür. Bloch’un terminolojisini kullanacak olursak kullanım hakkını, tamamlayıcılığı ve

paylaşımı olumlayan “insanlığın doğal yuvası”, herkesin herkese karşı olduğu Hobbesçu bir dünyaya indirgenir; insanlığın “uygarlaşmış” yuvası ise rekabeti, bireyciliği ve mülkiyeti olumlayan Yahudi ve Yunanlara özgü bir ahlâk, irade ve yaratıcılık dünyası olarak tanımlanır. Dolayısıyla, Freud’un “haz ilkesi” ile “gerçeklik ilkesi”ni birbirinin yerine geçirmesi egemenliğin epistemolojisinin, tahakkümün ve elitizmin zafarını sürekli biçimde geçerli kılar. İnsanlık, Freud’un “uygarlık” diye adlandırdığı şeyden ve onun tahakküm, baskıcı akıl ve feragat özelliklerinden soyutlandığında, Hobbes’in vahşi hayvanilik olarak gördüğü bir “doğa hali”ne indirgenir.

Bu Freudyen evrende utancın yeri yoktur –bu evrende yalnızca suçluluk duygusu bulunur. Bu aldatıcı “gerçeklik ilkesi”nin amaçlarına hizmet ettiği “uygarlığın”, batı kapitalizmine özgü sınıflı bir sömürü toplumu –çıplak bir tahakküm ve toplumsal imtiyaz “uygarlığı”- olduğu anlaşılır.⁴⁹ Ortak biçimde “uygarlığa” yönelişlerinde, Freud ile Marks’ın görüşlerinin kayda değer ölçüde örtüştüğü görülür. Freud için çalışma “bireyi tüm diğer yaşam tekniklerinden daha sıkı bir şekilde gerçekliğe bağlar; birey çalışırken, en azından güvenli bir şekilde gerçekliğin bir parçasına –insan topluluğuna- bağlı bulunur.”

Son olarak, Freudyen “gerçeklik ilkesinin” hizmet ettiği şey, “uygarlığın” amaçları değil; egemen elitlerin kendilerine ayırdığı “haz ilkesinin” amaçlarıdır. Anlık tatmin hevesiyle dikbaşı bir ruhsal hayvaniliği teşvik eden şey, doğa değil; tahakküm ve sömürüye dayanan hiyerarşik bir “gerçeklik ilkesi”dir –bir egemenlik epistemolojisidir. Freud’un korkulu bir biçimde saldırgan güdülerin akıl üzerindeki hâkimiyetiyle ilişkilendirdiği vahşi “kitle”, “uygarlığın” temelinde değil, zirvesinde konumlanmıştır. Freud’un “uygarlığın” kaderi hakkındaki kötümserliği haklı görülebilir; ama onun öne sürdüğü nedenlerle değil... Bugün saldırganlığıyla “uygarlığın” sonunu getirme tehdidinde bulunan, baskı altındaki insanlık değil; onun süperegosunun mimarlarıdır –yani, bürokratik kurumlar ve onların toplumu tepeden yöneten “erkek figürleri”dir.

49 Freudyen dramayla Hobbescu drama arasındaki benzerlik, hak ettiği ölçüde ilgi görmüştür. Belki de, Freud’un şu görüşüne Hobbes’ten daha çok katılacak biri daha yoktur: “Bireysel özgürlük kültürün yararına değildir. Bireysel özgürlük, geçmişteki her kültürün en çok önem verdiği şeydi; ancak birey, özgürlüğü savunacak bir konumda olmadığı için bu özgürlüğün o zamanlar pek bir değeri yoktu.” Ayrıca “toplum içerisinde özgürlüğe duyulan arzu, mevcut bir adaletsizliğe karşı bir isyan olabilir ve bundan dolayı, bu arzu uygarlığın daha da gelişmesine katkıda bulunup onunla uyum içinde kalmayı sürdürebilir. Ancak özgürlük arzusu, kişiliğin uygarlaştırıcı etkilerin kontrolünde olmayan ilkel köklerinden de kaynaklanıyor olabilir ve bundan dolayı, kültürün karşısı olan şeylerin bir kaynağı haline gelebilir.” Bkz. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* [Uygarlık ve Onun Hoşnutsuzlukları] (Londra: The Hogarth Press Ltd., 1930), s.60.

Ahlâkın hiyerarşik kökenleri, aile örgütlenmesinin erken ve klasik biçimlerinde –erkek reisin ileri sürdüğü ahlâki otoritede- ortaya çıkar. Kutsal Kitap, patriarkın, karıları ve çocukları üzerinde sahip olduğu egemenlik için yeterince kanıt sunar. Açıkça söyleyecek olursak, kadınlar ve çocuklar, tıpkı patriarkın sürülerindeki hayvanlar gibi onun kişisel mülküdür. Patriarkın onlar üzerindeki iktidarının; cinsel gücünün canlı ürünlerinin onda uyandırdığı ölümsüzlük hissini ve merhametin yarattıklarından başka, hiçbir sınırı yoktur. Oğul babanın görünümünde olsun ya da olmasın, baba ve oğulun her ikisi de tanrı suretinde yaratılmıştır ve böylece, bu tanrı onları kan bağı ve sözleşme ile birleştirir. Anne sevgisinin benliğini geri planda tutma niteliğine tezat oluşturan baba sevgisinin talepkar niteliği, erkeğin ebediyetle olan kavgasına getirdiği çözümü temsil eder. İbrani patriarklar, cennete ya da ölümsüz bir ruha gereksinim duymamışlardır; çünkü bunlar, onların oğullarında zaten fiziksel bir gerçeklik olarak mevcuttur.

Fakat filozofların ahlâki kurallara rasyonel ya da etik –ama ilahi olmayan- bir yaptırım yüklemeye çalıştığı Yunanlarda öne sürülen baba otoritesi daha da ilginçtir. Başlangıçta, hanenin reisi, ailenin diğer üyelerine karşı neredeyse hükümdarvari bir konumda bulunurdu. Yunan felsefesinin toplumsal ilişkilere rasyonel bir boyut kazandırmaya çalışmasına rağmen, bu boyutun aileye nüfuz etme kapasitesi başlangıçta oldukça sınırlıydı. E. R. Dodds bu meseleyi konu alan büyüleyici çalışmasında şu gözlemlerde bulunmuştu:

Aile reisinin, çocukları üzerindeki otoritesi ilk başlarda sınırsızdı: Beklik ve ilk çocukluk döneminde onları tehlikeye maruz bırakabilirdi (yani, öldürebilirdi) ve yetişkinlik döneminde de haksız davranışta bulunan ya da isyankâr olan oğlunu toplum dışına sürebilirdi –tıpkı Theseus’un Hyppolytus’u, Oeneus’un Tyedeus’u, Trophios’un

Pylades'i sürgün ettiği gibi ya da Zeus'un Hephaestos'u annesinin tarafında yer aldığı için Olympos'tan sürdüğü gibi...

İ.Ö. altıncı yüzyıla kadar, oğlun "yükümlülükleri olur, ama hakları olmazdı; babası hayatta olduğu sürece, oğul önemsiz biri olarak kalırdı". Klasik biçimindeki patriarka, yalnızca erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliğini değil, eril gerontokrasiyi de ifade ederdi. Gençler, cinsiyetleri ne olursa olsun, ailenin en yaşlı üyesinin ahlâki ve sosyal otoritesine tabi olurdu.

Bürokrat ve asker ihtiyacını karşılamak için genç erkekler üzerinde hak iddia edecek olan Devlet, Yunan patriarkın çocuklarının yaşamı üzerindeki hükümler konumunun etkisini önemli ölçüde azaltacaktı. Ancak Neolitik Çağın yerini yavaş yavaş Bronz Çağına ve Demir Çağına bıraktığı ve önemli ölçüde patriarkal olan istilacıların çoğunlukla anamerkezli olan yerleşik kültürleri hezimete uğrattığı o belirsiz geçiş döneminde, erkek odaklı aile yapıları toplumun temel toplumsal unsurlarını oluşturdu ve toplumsal yaşama geniş kapsamlı değerler getirdi. Gerçekten de bu aile yapısı, –ironik bir biçimde, sonrasında içinde eriyeceği- siyasi kurumların ve Devletin ahlâki temellerinin hazırlanmasına katkıda bulundu.

Toplumsal sınıfların ortaya çıkışından ve ruhbanlığın toplum üzerinde siyasi görünüşlü tapınak despotizmle kurmasından önce, patriark –daha sonra Devletin siyasi bir formda cisimleştireceği- otorite sistemini toplumsal bir formda cisimleştirdi. Sonraki bölümde, patriarkal aile ile adalet ve etik fikirlerinin ortaya çıkmasına yol açan Devlet arasındaki ilginç diyalektik gerilimi –babanın tirandan yargıca, daha sonra da yargıçtan öğretmene dönüştüğü bir diyalektiği- inceleyeceğiz. Ancak patriarkal iktidarın siyasi güçler tarafından aşındırılmasına dek, baba figürü toplumsal tahakkümün siyaset öncesi ahlâkının yanı sıra doğa üzerinde hâkimiyet kurma görüşünü içeren bir ahlâki da cisimleştirmiştir.

Bu hükmedici ilişkinin ilk kurbanı insan doğası, özellikle de kadın doğası olmuştur. Patriarka ilk başta yaşlıların bir bütün olarak topluluğu yönetmeye başladığı son derece otoriter bir gerontokrasiyi temsil etmiş olsa da, erkekler kamusal alanın genişlemesiyle birlikte ev içi alan üzerinde toplumsal hâkimiyet kazanırken kadınlar gitgide erkeklerle eşitliğini yitirmiştir. Babamerkezlilik ve en sonunda da patriarka tamamen etkili bir hale gelmiştir. Bunun sonucunda, kadınlar ahlâkın ilk Öteki'si, onun çarpık kötü imgesinin cisimleşmesi haline gelmiştir. Erkeklerin bugün hâlâ kendi toplumlarını kadın doğasına, meta üretme kapasitelerini kadının yaşam üretme yeteneğine, akılcılıklarını kadının "içgüdüsel" dürtülerine karşıt olarak konumlandıkları antro-

polojik ve feminist yazında sıklıkla vurgulanmıştır. Buna bağlı olarak, erkeğin ahlâkının ilkeleri oluşturulurken, kadın bu gelişime onun tam karşısı –rakip tanımaz bir biçimde onun antitezini ve zıttını oluşturan bir etmen- olarak dâhil edilir. Horkheimer ve Adorno, kadının konumu üzerine yaptıkları mükemmel tartışmada “[erkeğin] uygarlığının temelini oluşturan verimlilikte” kadının kişisel olarak hiçbir payı olmadığını gözlemlerler:

Dostça olmayan bir dünyanın içine girmek, mücadele etmek ve üretmek zorunda olan kişi, erkektir. Kadın kendi başına bir varlık, bir özne değildir. Kadının üretim yapanların bakımını üstlenmekten başka bir üretimi yoktur; ev içi ekonominin kendi kendine yettiği yitip gitmiş bir dönemin yaşayan anıtı gibidir.

Doğanın değersizleştirildiği bir uygarlıkta, kadın “doğanın imgesidir”; “daha zayıf ve daha küçük” olandır ve doğanın cinsiyetler arasına getirdiği farklılıklar “erkek egemen toplumda var olabilecek en aşağılayıcı şey ... saldırganlığı tetikleyen temel bir uyaran” haline gelir.⁵⁰

Ancak kadın, arkaik ve geçmişe dönmece olmaktan çok daha fazlası olan bir güçle bu eril “uygarlığı” huzursuz eder. Her erkek-odaklı toplum kadının türü yeniden üretme, yetiştirme, ona “dostça olmayan bir dünya”dan kaçabileceği şefkatli bir sığınak sunma, daha doğrusu –erkeklerin formüle ettiği koşullardan oldukça farklı koşullarla da olsa- bu dünyayı olanaklı kılan o maddi başarıları –kadının en önemli teknik icatlarını saymak gerekirse, yiyecek yetiştirme, çömlekçilik ve dokumacılık- ortaya koyma kabiliyetlerinde varlığını sürdüren o eski dişil güçlerden inatla arındırılmalıdır.

Patriarkal ahlâk, erkeğin erkek –sınıfın sınıf- üzerinde hâkimiyet kurmaya başlamasından bile önce, erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyetini ilan etmesini zorunlu kılar. Kadın doğasının tahakküm altına alınması ve patriarkal ahlâk içinde eritilmesi, hükmetme eyleminin –erkeğin tahakküm altına alınmış doğa imgelemine ortaya çıkmasına yol açacak- ilk biçimini oluşturur. Doğanın ve toprağın günümüze kadar kadın kimliğini korumuş olması belki de tesadüfi değildir. Bize, toplumsal yaşamın anamerkezli olduğu ve doğanın bu yaşamın meske-

50 Bu ifadenin temel zayıflığı, yazarların erkeğin önceden yer edindiği bir ekonomide kadının üretken rolünü göz ardı etmelerinden kaynaklanıyor. Yazarlar farkında olmayarak, kadının her daim –gerçek anlamıyla sığınak olarak kavranan- ev içi dünyayla sınırlandırıldığı ve çalışma dünyasındaki işlevlerinin önemsenmeyecek kadar az olduğu yönündeki –kendi zamanlarında geçerli olan- imajı güçlendiriyorlar. Aslında Horkheimer ve Adorno’nun tarih öncesine hapsedtiği ilksel ev içi ekonomi, kadının “sığındığı” bir şey olmaktan çok uzaktı; bu ekonomi, kadının erkeğinkinden alta kalır yanı olmayan bir dünya *oluşturduğu* bir alandı, fakat bu dünyanın ortamı kamusal değil, evseldi.

ni olduğu çoktandır yitip gitmiş bir dönemi yansıtan dilsel bir atavizm gibi görünebilecek bu söylem, erkeğin kadını doğa olarak, doğayı da kadın olarak sürekli biçimde ihlâl etmesinin devam eden ve sinsice bir işlerliği olan bir ifadesi olabilir.

Bu ihlâlin simgeleştirilmesi, sanki babanın harekete geçmesi isteniyormuş gibi ilksel törenlerde bile ortaya çıkar ve bunun törensel biçimde olumlanması onun daha sonraki gerçekliğinin habercisidir. İturi ormanlarının derinliklerinden Kilisenin yaldızlı sınırlarına kadar her yerde, kadına, onu erkeğe daha da tabi kılmak için uygun bir önem atfedilir. Orta Afrikalı pigmeler –Turnbull’un *Orman İnsanları*- bile, Havva’nın ya da Pandora’nın dengi olan, değişimli olarak erkeği baştan çıkartan ve ona yardım eden, ama nihayetinde ona “hükmetmesine” izin verilmemesi gereken bir kadın figürüne sahiptir. Kadının “uygarlığın” sanatlarına dâhil oluşuna, kıskanç bir olumsuzluk nüfuz eder. Havva doğru ve yanlış ağacının meyvesini yemesi için Âdem’i baştan çıkarmış ve bu da, bilginin lanetiyle Âdem’in başına iş açılmasından başka bir şeye yaramamıştır. Havva’nın Yunan kızkardeşi Pandora, erkeği, en sonunda masumiyetin kaybedilmesine yol açan kötülüklerle maruz bırakır. Gilgamiş Destanı’nda Enkidu’yla sevişen Sümer “fahişesi”, onu arkadaşlarından –düzlüklerin ve ormanların hayvanlarından- ayırarak kendi doğasından uzaklaştırır. *Odysseia* ise, antik tanrıçaları sapkın cadalozlar olarak aşağılayarak hayatımızdan def eden kin dolu, tarihsel bir yolculuktur.

Simone de Beauvoir’un bir nesil önce vurguladığı gibi, patriarkal ahlâk kadını yalnızca karşı gelinmesi, olumsuzlanması ve kontrol altına alınması gereken Hegelci bir Öteki’ye indirgemez; bu ahlâk, aynı zamanda bu ötekiliği kadının öğrenme arzusuna, irdeleyici öznelliğine ve merakına yönelen belirli bir nefret biçiminde ayrıntılandırır. Erkek, kadının “kendi başına bir varlık” olduğunu reddederken bile; Havva’yı şeytana uymasından, Pandora’yı kötülüklerin kutusunu açmaya cüret etmesinden, Circe’yi de olayları önceden görme gücünden dolayı lanetleyerek kadının varlığını doğrular. Aşağılık ve eksiklik duygusu, yeni ortaya çıkan eril ahlâkın her yönüne damgasını vurur: Her yerde bolca kötülük vardır, haz ve duyular yanıltıcıdır ve doğanın “uygarlığı” yeniden ele geçirmemesi için *kozmos*’u her daim kendi içine çekme tehdidinde bulunan *kaos* sürekli biçimde engellenmelidir. İronik bir biçimde, burada kadının öznelliğinin reddi değil, kadının gizli güçlerinden ve bunların toplumsal yaşama yeniden sirayet etme ihtimalinden duyulan feci bir korku söz konusudur.

Dolayısıyla patriarkal ahlâkın, kadını, kadının aşağılıklığına ilişkin bu huzursuz eril imgenin suç ortağı haline getirmesi gerekir. Kadına feragat, alçakgönüllülük ve itaati kendi öznelliğinin içkin özellik-

leri olarak görmesi –kısacası, kişiliğini toptan reddetmesi- öğretilmelidir. Anlamsız savaşların, eril kibrin, abartılı siyasal ritüellerin ve akıl almaz bir biçimde ayrıntılandırılmış kamusal kurumların erkek faaliyetinin onaylanması ve erkek “üstünlüğünün” ifadesi olduğunun farkına varmaksızın, bu olguların neden birçok farklı toplumu –hatta kabile toplumlarını bile- etkisi altına aldığını anlamak tam anlamıyla imkânsızdır. Yeni Gine halkları arasındaki dur durak bilmeyen, anlamsız çatışmalardan siyasal biçimlerin aşırı titizlikle kurumsallaştırılmasına kadar çeşitlilik gösteren alanlarda erkek her daim aktiftir ve “aşırı” sorumluluk “yüklenir” –bunun nedeni, çoğunlukla, tarih öncesi topluluklarda ve hatta pek çok tarihsel toplumda erkeğin üstlenebileceği pek az şey olmasıdır. Ancak erkeğin kadını giderek değersizleştirilmesi ve ötekiliği uzlaşmacı bir ilişki çerçevesinden çıkarıp antagonistik bir ilişki çerçevesine yerleştirmesi, toplum içerisinde, insanı kendi türünü mağdur etmeye gitgide daha yatkın hale getirecek olan düşmanca bir atmosfer –kötü kalplilik, tanınma arzusu, saldırgan bir iştah ve korkunç biçimde abartılmış bir zalimlik- yaratır. Köle, uzun zamandır köleleştirilmiş bulunan kadının, erkekte vücut bulmuş halidir: O, patriarkal ahlâkın esaslarına göre sahip olunup kullanılacak bir nesnenen ibarettir. Ötekiliğin antagonistik biçimde yapılandırılması –ki bu, Hegel’in öz kimliğin oluşumunun ilk adımları olarak övdüğü bir şeydir- insanlığı bir nesnel bütününe indirgeyen bir epistemoloji, insanların emeğin cisimleşmiş halinden ibaret olduğu şeklindeki küstah kavrayışa yol açan psikolojik bir gerileme haline gelir.

Kadın ve erkek, kurban ve saldırgan olarak, hem insan doğasını hem de dışsal doğanın bütünlüğünü reddeden bir ahlâki sistemle düşünceden yoksun bir suç ortaklığı içine sokulur. Ancak patriarkayla birlikte baş gösteren baskıcı ahlâk, içinde daima ortaya çıkmayı bekleyen –toplumsallaşmanın neredeyse insan öznelliğinin en derin noktalarına dek özümsettiği rollerin reddedilmesiyle birlikte ortaya çıkacak bir başkaldırı potansiyeli barındırır. Patriarkanın ve daha sonra da sınıf düzeninin dayattığı ahlâki kısıtlamalar, insanın akılcılığına bir hakarettir. Ahlâkın küllerinden hiyerarşik olarak özümsetilen davranış kalıplarını içermeyen, doğru ve yanlışla yönelik yeni bir yaklaşım –etik diye adlandırdığımız *rasyonel* bir disiplin- doğar. Etik yalnızca suçu, günahı ve bunların cezalarını değil; erdemi, kötülüğü ve özgürlüğü de değerlendirmeye yarayacak rasyonel ölçütler ortaya koyacaktır. Etik, ahlâki kapsamaya ve onun egemenlik epistemolojilerini haklı göstermeye çalışabilir, fakat kendisinin tahakkümü haklı göstermek için yarattığı rasyonel kısıtlara karşı her zaman savunmasızdır.

Kendi kendini inkâr ve egemenliğin giderek artan çelişkileri, “uygarlığı” istikrarsızlaştıran gerilimler yaratır ve bunların istikrarsızlaştı-

rıcı etkisi o kadar kaçınılmazdır ki sınıflı toplumun daima –yalnızca bu toplumun bireyin içinde yaratmış olduğu Devlet ile psikolojik olarak değil, kurumsallaştırmış olduğu Devlet ile fiziksel olarak da- zırhlanmasını zorunlu kılar. Platon’un Atinalılara hatırlattığı gibi kölelerin isyankâr bir doğası vardır –bu, dönemselsel olarak patlamaya hazır bir toplumsal gerçeklik halini alabilecek bir durumun felsefi bir ifadesidir. Ahlâkın ve ruhsal içselleştirmenin toplumsal ve kişisel çelişkileri kontrol altına almakta başarısız olduğu yerlerde, sınıflı toplumların doğrudan zor kullanımına –siyasal Devlet olarak adlandırdığımız kurumsallaşmış güçler sistemine- başvurusu gerekir.

*

Toplum ile gelişimini tamamlamış siyasal Devlet arasında baskılayıcı toplumsallaşmanın ve ahlâkın yarattığı psişik kısıtlamaların etkisini yitirdiği tarihsel bir nokta vardır. Bu noktada toplumsal ve kişisel çelişkiler, artık söylem tarafından çözülemez. Tek çare, kaba kuvvete başvurmaktır. Kapitalizm öncesi toplumlar bu olasılığa hiçbir zaman soğuk bakmamış ya da onu, yaşamın kutsallığına ilişkin dinsel vaazlarla gizlememişlerdi. Toplumsal karışıklıklara karşı temel savunmalarını zor kullanmanın oluşturduğunu içtenlikle kabul etmişlerdi.

Devletin açık şiddet pratiğinden türemiş örgütlü bir şiddet aygıtı olduğu düşünülebilir. Bu, Proudhon gibi radikal kuramcılarının savunduğu bir tez olmuştur. Ancak bu, Marks ve Kropotkin’in bazı çalışmalarında belirttikleri gibi, birçok şeyi tarihsel olarak yanıtızsız bırakan çok indirgemeci bir görüştür.⁵¹ Devlet toplumun ufkunda volkanik bir patlama gibi birdenbire ortaya çıkmamıştır. Çoban toplumların istilaları devletin gelişimini dramatik bir biçimde hızlandırmış olabilir; ancak devletsiz formlardan bir anda Devlet formlarına geçildiği muhtemelen bir yudurmadır.

51 Burada Marks’ın “Fransa’da İç Savaş” adlı çalışmasında yer alan “Devletin toplumun üzerinde yer alan bir organdan tamamen topluma tabi kılınmış bir organa dönüştürülmesi (özgürlüğün) temel bir özelliğidir” şeklindeki ilginç formülasyonuna göndermede bulunuyorum –bu formülasyon devletin tamamen feshedilmesi çağrısında bulunmaz, onun (proleterya tarafından ne kadar farklı bir biçimde yeniden kurulmuş olsa da) “siyasi olmayan” (başka bir deyişle, idari) bir otorite kaynağı olarak varlığını sürdüreceğini ima eder. Kropotkin’e gelince, onun Bakunin’le paylaştığı Devletin “tarihsel olarak gerekli bir kötülük” olduğu inancına ve onun Orta Çağ komününün erdemlerini bu çağın siyasi özelliklerini yalnızca sınırlı ölçüde dikkate alarak kısmen özgürlükçü bir toplumsal yaşam biçimi olarak ayrıntılandırmasına göndermede bulunuyorum. Anarşizmin, özellikle de onun sendikalist tezahürlerinin açıkça yüzleşmediği çok daha büyük bir soru söz konusudur: Sendikalist teorinin geliştirdiği piramit yapısının gerçeğe dönüşmesi halinde Devletin idari organlarından hangileri ortadan kalacaktır? Martin Buber *Paths in Utopia* adlı çalışmasında, Kropotkin’e ve onun, Bakunin’in devrimin yeniden oluşturucu etkileri kavramına yaptığı alçaltıcı göndermeye yönelttiği eleştiride bu paradokslardan tümüyle yararlanmıştır.

Devletin siyasi kurumlarla toplumsal kurumların, zorlayıcı işlevlerle bölüştürme işlevlerinin, cezalandırıcı prosedürlerle düzenleyici prosedürlerin ve son olarak, sınıfsal ihtiyaçlarla idari ihtiyaçların bir melezi olması –bu her şeyi birbirine karıştıran süreç- günümüzde de önemli meseleler olarak kalmaya devam eden ideolojik ve pratik paradokslar doğurmuştur. Örneğin; yerel, ekonomik, ulusal ve uluslararası düzeylerde Devleti toplumdan ayırmamız ne kadar kolay olacaktır? Devleti toplumdan tamamen ayırmak mümkün müdür? Devlet ve toplum, yetki devri gibi belirli Devlet vasıfları olmadığında özgür bir toplumun da var olamayacağı kadar birbirinden ayıramayacak şekilde iç içe mi geçmiştir? Kısaca, Marks’ın ileri sürdüğü “depolitize” olmuş Devlet ya da onun “özgürlükçü” takipçilerinin öne sürdüğü “minimum” Devlet olmadan özgürlüğün var olması mümkün müdür? Bu soruları yanıtlama girişiminin kitabın son bölümlerine kadar ertelenmesi gerekiyor. Şu an için Devlet ile toplumun, bu ikisini birbirinden ayırt etme yetimizin tamamen köreldiği bir noktaya varıncaya kadar birbiri içine geçmesini sağlayan Devlet nitelikleriyle ilgileniyoruz.

Öncelikle, toplumsal zorlama ve toplumsal nüfuz arasında net bir ayırım yapmalıyız. Benzerliklerine rağmen, bu ikisi aynı şey değildir: Weber’in tarihin başlarındaki karizmatik lideri, tarihin sonlarındaki gayri-şahsi bürokrasiden oldukça farklıdır. Bunlardan ilki kişisel; ikincisi ise kurumsal bir nitelik gösterir. Bu ayrımı daha da ileriye götüreceğ olursak, kişilik üzerine temellendirilen hiyerarşik ilişkiler –etolojistlerin hiç tereddüt etmeden primatlara atfettiği “tahakküm-itaat hiyerarşileri” gibi- gevşek ve geçicidir ve kolaylıkla çözülebilir. Bunun aksine, bürokratik ilişkiler katı ve sabittir ve kasıtlı olarak kişilikten arındırılmıştır. Bunlar kendi kendini devam ettirme ve kendi kapsamını genişletme eğilimindedir. Bürokratik yapılar, düzenin yegâne araçları olarak, kusursuz biçimde hiyerarşiktir; bunlar aslında *nesnel* iktidarın –bürokrat sıfatıyla kişilikten ve benzersizlikten tamamen arınmış kişiler tarafından uygulanan iktidarın- siyasi ifadesidir. Buna bağlı olarak, modern dünyanın pek çok bölgesinde bu insanlar, her bir bürokratin bir diğeriyle ve –şimdilerde- mekanik araçlarla yer değiştirebildiği bir Devlet teknolojisine dönüştürüldüler.⁵²

Toplumsal zorlama ile toplumsal nüfuz arasındaki fark, siyasi gelişmelerini henüz tamamlamamış hiyerarşik toplumlarda belirgin bir biçimde görülebilir. Kayda değer ölçüde tabakalara ayrılmış bulunan Ku-

52 Son kuşağın büyük Stalinist tasfiyeleri, bürokratik düzende herhangi bir insani boyutun kalmadığını gösterir. Bu tasfiyelerin neredeyse soykırıma varan bir boyut kazanmış olması, sistemdeki herkesin –kitlesel tutuklamalar ve cinayetler için kullanılan o barbar, resmi söylemle söyleyecek olursak- gözden çıkarılabilir ve kolaylıkla öldürülebilir olduğunun canlı bir kanıtıdır.

zeybatı Kıyısı Yerlileri, buna –Polinezya’nın daha sofistike kültürlerini de içerecek biçimde genişletilebilecek- iyi bir örnek teşkil eder. Bu yerli toplumların köleleri vardı ve Peter Farb’ın belirttiği gibi, “en en alt tabakada yer alan yurttaş, şefle kendi arasındaki (kesin bir biçimde) tanımlanmış kan bağı mesafesine göre soya dayalı olarak sahip olduğu konumu bilirdi”. Fakat aslında bu toplulukların Devlet şeklinde yapılanmış topluluklar olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Şefin “ne bir siyasi gücü ne de kararlarına destek sağlamak için bir aracı vardı”. Onun toplumsal nüfuzu prestije dayanıyordu. Herhangi bir “güç tekeli”ne sahip değildi. Topluluğu tatmin edecek şekilde görevlerini yerine getiremezse, yerinden edilebilirdi. Bu topluluklar son derece tabakalaşmış bir yapıya sahip olsa da, terimin modern anlamında “sınıflı bir toplum” değillerdi. Tabakalar, bireyle şef arasında ne derece yakın ya da ne derece uzak bir kan bağı olduğuna göre belirlenirdi –Farb’ın ifadesiyle, tabakalaşma, “şefe olan mesafe”ye ilişkin bir sorundu. Kısacası, statüyü ekonomik konum ya da kurumsal mevkiiler değil, soy ağacı belirliyordu. P. Drucker’in belirttiği gibi, “Kuzeybatı Kıyısı Yerlileri için ‘sınıf sistemi’ ifadesini kullanmakta ısrar etmek, her bir bireyin kendi başına bir sınıf oluşturduğunu söylemek anlamına gelir.” Bu yerlilerin durumu, sınıflı toplumla ilişkilendirdiğimiz kurumsallaşmış tabakalaşmadan çok primatların “hiyerarşisi”ne benzer.

Başlangıçta Devletin ortaya çıkışını karakterize eden şey, önemli toplumsal *işlevlerin* aşamalı olarak siyasallaştırılmasıdır. Amerikan yerlilerinden Asya’nın en uzak mecralarındaki halklara kadar birçok toplumda, temelde Kuzeybatı Kıyısı Yerlilerinin şefliklerine benzeyen kişisel statü rolleri yavaş yavaş siyasal *kurumlara* dönüşmüştür. Bu dönüşüm yalnızca bir zor kullanmayı değil, gerçek toplumsal ihtiyaçların karşılanmasını da içermektedir. Bu kurumların karşıladığı temel ihtiyaçlardan biri, malların ekolojik ve kültürel açılarından farklı bölgeler arasında dağıtılmasıdır. Nil Vadisi’nde, Mezopotamya düzlüklerinde, Peru Dağlarında, Hindistan ve Çin’in nehir vadilerinde önemli bir figür haline gelen hükümdarlar, yerel pazarın olmadığı yerlerde gıda üreticilerinin, avcılarının, hayvan yetiştiricilerinin ve balıkçıların ürünlerinin; aksi takdirde yalnızca sınırlı çeşitlilikteki mallara erişebilecek topluluklara –ve hatta idari şehirlere- ulaşmasını mümkün kılmışlardır. Benzer işlevlerin daha önceden tapınak ambarları tarafından yerel ölçekte yerine getirilmiş olmasına karşın, antik uygarlıkların hükümdarları bu işlevleri imparatorluk ölçeğine çıkarmışlardır.

Ayrıca bu figürler “bolluk” ve “kıtlık” zamanlarında tampon vazifesi gördüler. Yusuf’un hikâyesi, akrabalık kaynaklı sorumluluk ve bağlılıkları konu alan bir Kutsal Kitap meselinden daha fazlasıdır. Bu hikâyeye, kehanet içeren rüyaların gizemli dünyasında toplumsal ilkeleri siyasi ilkelerle iç içe geçiren otokratik bir ideolojiyi örnekler. Yusuf, kâhin ve vezir rolleri-

ni –mit yaratıcı bir figür ile hesaplı kitaplı hareket eden akılcı bir memuru- kendi bünyesinde birleştirir. Nasıl Gilgamiş Destanı bize toplumsallaşarak tanrıdan krala dönüşmesi gereken bir savaşçıyı hatırlatıyorsa, Yusuf da bize daha önceki bir dönüşümü –toplumla Devletin açıkça birbirinden ayırt edilebilir hale gelmesinden önce *siyasi* bir figüre dönüşecek olan Kabile şamanını- hatırlatır. Aslında onun hikâyesi, bizi geçmişten günümüze gelen paradokslardan biriyle karşı karşıya bırakır: Karizmatik liderden anayasa kuramcısına kadar siyasi kâhinin rolünün bitip toplumu yöneten kişinin rolünün başladığı yer neresidir? Gerçekten de Devlet, kendi bünyesine dâhil etmeye başladığı toplumsal olarak faydacı işlevlerden hangi noktada ayrıştırılabilir? Bu sorular, ileride göreceğimiz üzere, özgür ve insani bir toplumsal gelecek vizyonu inşa etme çabamızda asla aklımızdan çıkaramayacağımız önemli sorulardır.

Yusuf, aynı zamanda, ilk profesyonel politikacılardan biridir ve bu profesyonellik devletçiliğin –toplumsal idarenin “amatör” bir faaliyet olmaktan çıkmasının- alametifarikasıdır.⁵³ Verimlilik ilkeleri, kendi içinde siyasi bir ahlâk haline geldi ve böylece henüz dile getirilmemiş, enformel ve –büyük olasılıkla- verimsiz özgürlük biçimlerinin yerini aldı. Devlet Yehova’dan bile kıskanç bir tanrıdır. Devlet, onun kendini korumasını besleyen bir ilke olan iktidarı herkesten önce ele geçirmeli, tamamen kendi içine almalı ve tek elde toplamalıdır. Toplumun diğer tüm ayrıcalıklarına yayılan bu tür bir siyasi emperyalizm, muazzam sayıda metafiziksel devletçi ideoloji doğurur: Aydınlanma, Devleti toplumla özdeşleştirir; Hegel, Devleti toplumun etik ideasının gerçekleşmiş hali olarak tasavvur eder; Spencer, Devletin “biyolojik bir organizma” olduğunu düşünür; Bluntschli, Devleti “kolektif irade”nin kurumsallaşması olarak görür; Meyer, Devleti toplumun düzenleyici ilkesi olarak idealize eder. Bu, sonsuza kadar sürdürülebilir ve parçalar seçici olarak bir araya getirilerek kolaylıkla Faşist ideolojiyle uyumlu hale gelecek bir korporatif Devlet vizyonu oluşturulabilir.

Devlet, tarihsel olarak, devlet yönetimi ile idare arasındaki ayrımı aşındırmıştır. Organik toplumlardaki sözde ilkel insanlar, bu ayrımın son derece farkındaydı. Boylar ya da görece basit kabileler şeklinde örgütlenmiş kültürlerle yaklaştıkça, “yönetim” gitgide daha geçici ve kurumsallaşmamış bir idare sistemine dönüşmeye başlar. Crow Kızılderililerinin askeri ve dini toplumları (aslında kulüp benzeri kardeşlikleri), devlet yöne-

53 Yusuf’un iktidar kazanmasının –daha sonra seçim ritüeline dönüştürülerek sekülerleştirilecek olan- törensel yanı, öyküdeki en ilgi çekici pasajlardan biridir: “ve Firavun mührünü parmağından çıkardı ve onu Yusuf’un parmağına taktı ve ona ince keten esvap giydirdi ve boynuna altın zincir taktı. Ve onu kendisinin ikinci arabasına bindirdi ve onun önünde ‘Diz çökün’ diye bağrdılar ve [Firavun] onu bütün Mısır diyarı üzerine koydu.” (Tekvin 41: 52-41)

timine değil, idareye örnek oluştururlar. En basit düzeydeki devlet yönetiminin bile ön koşul olarak gerektirdiği emir ve itaate dayalı kurumsallaşmış daimi yapılara tezat oluşturacak şekilde, Crow toplumlarında görevlerin dönüşümlü olarak yerine getirildiğini ve çok sınırlı ve iyi tanımlanmış amaçların yerine getirilmesi için dönemsel olarak ortaya çıkan bir egemenlik olduğunu görürüz. Crow toplumlarının topluluk üzerinde sahip olduğu bu egemenlik, büyük ölçüde işlevseldir: Bu egemenliğin temel işlevi, başarı için yüksek düzeyde koordinasyon ve disiplin gerektiren bizon avlarının denetlenmesidir.

Tüm bu faaliyetleri “devlet yönetimine ilişkin” faaliyetler olarak değil de “idari” faaliyetler olarak adlandırmak ve onlarda siyasi işlevlerin en basit türünden ziyade gelişimini tamamlamış bir Devletin kanıtını görmek salt bir kelime oyunu değildir. Bu tutum, en kötü ihtimalle bir kavram karmaşasını yansıtır. Herhangi bir siyasal ideolojide devlet yönetimi ve idare gibi sözcüklerin suiistimal edilmesi, her ne kadar işlevleri “en aza” indirgenmiş olsa da, Devleti özgür toplum için bir şablona dönüştürür. En sonunda bu karmaşa, Doğu Avrupa’daki Sovyet rejimlerinde olduğu gibi, Devletin maksimum gelişimi için ona ideolojik bir gerekçe sağlar. Piyasa gibi, Devlet de sınır tanımaz; kendi çıkarları için kolaylıkla kendi kendini devam ettiren ve genişleten bir güç –tahakküm için tahakkümün elle tutulur bir somutluk kazandığı kurumsal bir biçim- haline gelebilir.

Devletin toplumsal işlevleri kendi bünyesine dâhil etme kapasitesi ona kendi varlığı için ideolojik bir gerekçe sağlamakla kalmayıp aynı zamanda toplumsal yaşamı fiziksel ve psikolojik olarak yeniden düzenler, böylece insan birlikteliğinin *düzenleyici bir ilkesi* olarak vazgeçilmez görünmeye başlar. Diğer bir deyişle, Devletin ruhun ve zihnin içine işleyen kendine has, *siyasi* bir epistemolojisi vardır. Merkezileşmiş bir Devlet merkezileşmiş bir toplum, bürokratik bir Devlet bürokratik bir toplum, askeri bir Devlet de askeri bir toplum yaratır –ve hepsi de uygun “sağaltım” tekniklerini kullanarak bireyin söz konusu devlet biçimine adapte olmasını sağlayacak bakış açıları ve ruh durumları geliştirir.

Devlet, toplumu kendi etrafında yeniden yapılandırırken, artık siyasal işlevler olarak görülen yeni toplumsal işlevler kazanır. Ekonomiyi *yönetmekle* kalmayıp, onu *siyasallaştırır*; toplumsal yaşamı *sömürgeleştirmekle* kalmayıp onu kendi bünyesine dâhil eder. Böylece toplumsal biçimler Devlet biçimleri olarak, toplumsal değerler de siyasal değerler olarak görünmeye başlar. Toplum, Devletten ayırt edilemez bir hale gelecek biçimde yeniden düzenlenir. Dolayısıyla, devrim yalnızca Devleti yok etme ve *idareyi* özgürlükçü bir çizgide yeniden yapılandırma göreviyle karşı karşıya değildir; devrimin bir şekilde toplumu da yok etmesi ve insan birlikteliğini komünal bir çizgide yeniden yapılandırması gerekir. Devrimci hareketlerin karşı karşıya olduğu sorun, yalnızca toplumu yeniden ele geçir-

me sorunu değil, aynı zamanda onu gerçek anlamda yeniden inşa etme sorunudur.⁵⁴

Ancak Devlet ile toplumun bu şekilde iç içe geçmesi, göreceğimiz üzere, oldukça yeni bir gelişmedir. Zamanımızın sosyoloji literatüründe Devlet sıklıkla –toplumda neredeyse hiç kök salmamış- çok gevşek, istikrarsız ve hatta oldukça demokratik bir kurumlar bütünü olarak geçer. Vatandaşların halk meclisleri –üyelikleri kararlı bir biçimde sınırlandırılmış olduğunda dahi- nadiren tam bir Devlet biçimi oluşturur. Şeffikler ve ilkel krallıklar da kolaylıkla gerçek siyasal kurumlara dönüşemez. Antik Çağın ilk dönemleri boyunca, konseyler ve merkezi kurumlar Devlet benzeri biçimler almaya başladıkları anda kolayca dağılmış ve yönetim yetkisi yeniden topluma geçmiştir. Atina'nın belli belirsiz siyasal kurumlarını Devlet benzeri biçimler olarak adlandırmamız yerinde olacaktır ve antikitenin Doğu despotizmleri de çoğunlukla köy yaşamından o kadar uzaktır ki geleneksel topluluklar üzerindeki denetimleri zayıf ve sistemsizdir.

Orta Çağ komünü de Devlet ile toplum arasındaki ilişkilerde aynı ölçüde çarpıcı belirsizlikler sergiler. Kropotkin'in *Mutual Aid (Karşılıklı Yardımlaşma)* adlı çalışmasında komün üzerine yaptığı tartışmayı büyüleyici kılan şey, onun komünün öz yönetim [self-governance] sistemini betimlemek için Devlet kavramını çok gevşek bir biçimde kullanmasıdır. Kropotkin'in vurguladığı gibi,

Komünün kendi hakkında hüküm vermeyetkisi [self-jurisdiction] temel bir nokta idi ve bu yetki, kendi kendini yönetme anlamına geliyordu. Ancak komün, Devletin özerk bir parçasından ibaret değildi –o dönemde bu tarz belirsiz sözcükler henüz icat edilmemişti- *komün, kendi içinde bir Devletti*. Savaş ve barış ilan etme, komşularıyla federasyon ya da ittifak kurma hakkına sahipti. Kendi işlerinde tek egemen güçtü ve diğer işlere de karışmazdı. Yüksek siyasi güç –elçi gönderip kabul eden, anlaşmalar imzalayan, prensleri kabul edip gönderen ya da hayatına yıllarca onlarsız devam eden bir *vyeche*'ye sahip olan Pskovlar'daki gibi- demokratik bir foruma verilebilirdi ya da yüzlerce Orta Avrupa ve İtalyan kentinde olduğu gibi, bir tüccarlar ya da –hatta- soylular aristokrasisine verilir ya da onlar tarafından

54 Bununla niteliksel olarak yeni bir toplum yaratılmasını kastediyorum; salt “çalışma demokrasisinin”, “malların eşit bölüşümünün” ya da hatta “sömürönlörün sömürölmesinin” sağlanmasından –başka bir deyişle, kapitalizmin kapitalistleri olmaksızın devam ettirilmesinden- söz etmiyorum. Lenin'in “sosyalizmin insanların lehine işleyen bir devlet kapitalizmi olduğu” yönündeki iddiası, toplumun eski akıl dışı niteliklerini düşünceden yoksun bir biçimde “yeni” toplumda da devam ettirerek mevcut toplumu ele geçirmeyi hedefleyen sosyalist projenin iflasını ortaya koyar. Ekonomist özgürlükçü hareketler de, hedefleri ne kadar anti-otoriter olursa olsun, bize niteliksel olarak yeni bir alternatif sunmaz.

gasp edilirdi. Yine de, ilke aynı kalırdı: *Şehir bir Devlet meydana getirdi* ve kentteki iktidara bir tüccarlar ya da –hatta- soylular aristokrasisi tarafından el koyulduğunda, kentin içsel yaşamı ve onun gündelik yaşamının demokratikliği ortadan kaybolmazdı: Bunlar, Devletin *siyasal formu* olarak adlandırabileceğimiz unsura bağımlıydılar, ancak bu bağımlılık çok azdı.

Kropotkin'in son derece sofistike anarşist görüşleri dikkate alınacak olursa, bu satırlar oldukça çarpıcıdır –ve Devletin aşamalı gelişimine önemli ölçüde açıklama getirir. Devletin istikrar, biçim ve kimlik kazanması; ancak kişisel bağılıkların gayri-şahsi kurumlara dönüşmesi, iktidarın merkezileşmesi ve profesyonelleşmesi, örflerin yerini hukukun alması ve devlet yönetiminin idareyi kendi içine dâhil etmesi ile mümkün olabilmıştır. Fakat kesin bir biçimde toplumdan Devlete geçilmesi, en yüksek siyasi eylemle birlikte gerçekleşmiştir: iktidarın devredilmesi. Bu konu etrafında, hem teorik hem de tarihsel olarak, ateşli tartışmalar yapılmış olması hiç de önemsiz değildir. Hobbes'ten Rousseau'ya toplum sözleşmesi teorisi, iktidarın devredilmesine neredeyse metafizik bir önem atfetmiştir. Toplum sözleşmesi, kişisel bir güçsüzleşme –kişinin yaşamın toplumsal koşulları üzerindeki denetiminden bilinçli bir şekilde vazgeçmesi- olarak görülmüştür. Hobbes ve Locke'ye göre, iktidarın devredilmesi yaşam güvenliğiyle (Hobbes) ve emek üzerinden yaşam güvenliğinin kapsamına dâhil edilen mülkiyetin kutsallığıyla (Locke) sınırlandırılmıştı.

Rousseau'nun görüşleri İngiliz seleflerine nazaran çok daha sert ve açık yürekliydi. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı çalışmasındaki çokça atıfta bulunulan pasajında şöyle der:

Egemenlik, onu devredilemez kılan aynı nedenden ötürü, temsil de edilemez. Egemenlik esasen genel iradede yatar ve irade temsile olanak vermez: irade ya aynıdır ya da farklıdır, bu ikisinin arası bir ihtimal söz konusu değildir. Dolayısıyla, halkın vekilleri halkın temsilcileri değildir ve olamazlar da: Onlar yalnızca halkın bir iş için görevlendirdiği hizmetkârlardır ve nihai kararlar alamazlar. Bizzat halk tarafından onaylanmamış olan her yasa geçersizdir; dolayısıyla yasa da değildir. İngiliz halkı kendisinin özgür olduğunu düşünür; ama bu konuda feci şekilde yanılmaktadır: Onlar yalnızca meclis üyelerini seçerken özgürdürler. Seçimler bittiği anda özgürlüğün yerini kölelik alır.

Toplum Sözleşmesi'nin genel bağlamından çıkarıldığında, bu pasaj kolaylıkla yanlış anlaşılabilir. Ama burada önemli olan, Rousseau'nun görevlendirme ile yetki devri, doğrudan demokrasi ile temsil arasında

yaptığı açık ayrımdır. İktidarın devredilmesi; kişiliği, onun en ayrılmaz parçalarından yoksun bırakmak anlamına gelir; bireyin yalnızca kendi kişisel yaşamını değil, onun en önemli bağlamını -toplumsal bağlamını- da yönetmeye *muktedir* olduğu fikrini reddeder. Elbette, erken dönem toplumları iktidarın devredilmesi meselesini benlik ve onun bütünlüğü açısından ele almamışlardır, ama tarihi kayıtlar bu toplumların sanki bu meseleler onların davranışlarını derinden etkilemiş gibi işlediğini gösterir.

Güç devri sorunu, en net biçimde “şehir devletler”in işlerinde ortaya çıkar. Sınırlı toplumsal alanların ötesine geçildiğinde, bu sorun, yalnızca insani ölçütlerini ve anlaşılabilirliğini yitirdiği için de olsa, zor ve karmaşık bir hal alır. Henri Frankfort’a göre, Sümer tarihindeki ilk “şehir devletler, olağanüstü ölçüde özgürlüğe” sahip olan “eşitlikçi meclislerce” yönetilirdi. Bu meclislerde –oylama sonucunda ortaya çıkan- çoğunluğun iradesine boyun eğme dahi söz konusu değildi. İktidarın sayısal çoğunluğa devredilmesi, temel bütünlüğün –en azından kabile bazında- ihlal edilmesi olarak görülürdü. “Meclis, bir fikir birliğine varılincaya dek, yaşlıların rehberliğinde tartışmalara devam ederdi.” Şehir devletler genişlemeye ve arazi ve su hakları konusunda birbirleriyle çatışmaya başladığında, savaş açma yetkisi bir *ensi*’ye ya da “büyük adam”a verildi. Ancak “şehir devletler” arasındaki çatışma sona erdiğinde, devredilen bu yetki yeniden meclise dönerdi. Bununla birlikte, Frankfort şöyle yazar:

Şehirler büyüyüp sayıca çoğaldıkça, acil önlem gerektiren olağanüstü durumlar hiç eksik olmamaya başladı. Bitişik araziler, drenaj ve sulama sorunları, nakliyat esnasında malların güvenliğinin sağlanması komşu şehirler arasında çatışma konusu olabiliyordu. Birkaç ekilebilir arazi uğruna Umma ve Lagash arasında gerçekleşen anlamsız ve yıkıcı bir savaşı, beş ya da altı nesil boyunca izleyebiliriz. Görünüşe göre krallık [*bala*], bu koşullar altında süreklilik kazandı.

Buna karşılık, eski toplumsal düzene dönmeyi ya da *bala*’nın otoritesini sonlandırmayı amaçlayan halk isyanlarının ortaya çıktığına dair kanıtlar da mevcuttur. Kayıtlar, Sümer şehirlerinde iç çatışmalara neden olmuş olabilecek tüm meseleler hakkında net bir fikir veremeyecek kadar belirsizdir; fakat kabile yaşamından bir anda despotizme geçildiğini savunmanın gerçekçi olmadığı açıktır.

Halkın yetkinliğini onaylayarak iktidarı devretme olgusu, klasik Atina’da sıradışı ölçüde bir bilinçlilik ve netlik kazanır. Perikles’in Cezaze Söylevi, muhaliflerinden Thukydides’in yeniden oluşturduğu haliyle, *polis* demokrasisine ilişkin en önemli eserlerden biridir. Bu söylev,

kamusal özgürlük ve sorumlulukları övgüyle karşılamakla kalmaz, kişisel özgürlüğü ve kişilik haklarını da kuvvetle onaylar. Perikles'in belirttiğine göre, Atina yasaları "herkese kişisel farklılıkları içinde eşit adalet uygular" ve "sınıfsal konumlar fazilete engel olmaz, yoksulluk da aynı şekilde hiçbir şeye mani olmaz. Eğer bir kimse *polis*'e hizmet etmeye yetkinse, konumunun önemsizliği onun önünde bir engel oluşturmaz." Siyasal özgürlük,

bizim gündelik yaşamımıza da uzanır. Burada, birbirimizi kıskançlıkla gözetlemeyiz, komşumuz istediği gibi davrandığı için öfkelenmeye ya da gerçek bir ceza vermeseler de saldırgan olmaktan geri durmayan o yaralayıcı bakışları takınmaya da gerek duymayız. Ancak özel ilişkilerimizdeki bu rahatlık, bizi hukuksuz vatandaşlar haline getirmez.

Söylev, klasik yazında daha önce emsaline rastlanmayan bu keyifli gözlemleriyle, geleneksel topluluğun tüm kısıtlamalarını aşan bir *polis* olarak Atina'nın güçlü dünyevi görüntüsünü pekiştiriyor:

Her ne kadar düşmanlarımız bu açık görüşlülüğümüzden istifade edebilecek olsa da, şehrimizi tüm dünyaya açık tutuyoruz ve asla yabancıları öğrenme ve gözlemeleme fırsatından mahrum edecek yabancı kanunları getirmiyoruz. Rakiplerimiz, eğitim sürecinde, doğdukları andan itibaren acı verici bir disiplinle erkeklığe ulaşmaya çalışırlarken, biz Atina'da vatandaşlarımızın doğal ruhuna sistemden ve politikadan daha fazla güvenerek dilediğimiz gibi yaşıyor ve yine de her meşru tehlikeyle karşılaşmaya hazır bulunuyoruz.

Perikles'in *polis*'in bütünlüğüne duyduğu güvenin temelinde, vatandaşlarının bütünlüğüne duyduğu güven yer alır. Vatandaşlığın siyasi nüfusun maddi gerçekliğini –daha doğrusu, doğrudan politika belirleyen ve uygulayan özgür bireylerin bir araya getirdiği bir topluluk biçiminde cisimleşmiş bir toplumu- ifade ettiğini savunan Atinalıların vatandaşlık ideali, burada –çok yakın zamanlara kadar yeniden ulaşılamayacak olan- bilinçli ifadesini bulur. Perikles'e göre, tüm Atinalılar yetkin bireyler olarak görülmelidir, dolayısıyla onların kendi kendini yönetebilen bireyler olarak kamusal meselelerde aracısız bir egemenliğe sahip olma hakları vardır. Atina'nın dehası yalnızca *polis*'in eksiksizliğinde değil, vatandaşlarının eksiksizliğinde de yatar: Atina'nın "Yunanistan'ın okulu" olduğunu söyleyen Perikles, "dünyanın, bir Atinalı kadar, kendinden başka kimseye güvenemeyeceği durumlarda birçok tehlikeyle baş edebilme yeterliliğine sahip ve sevinçli bir uyum sağlama yeteneği ile onurlandırılmış bir insan daha yaratabileceğinden"

kuşku duyar. Yunan *autarkeia* kavramı, yani benliğin her yönden iyi gelişmiş olmasıyla kazanılan bir kendine yeterlilik, Atina demokrasisinin gerçek temelini oluşturur. Topluluğa –yani Atina’ya- düzülen bir methiyeyle başlayan bu ünlü pasajın bireye –yani Atinalıya- övgüyle son bulması şaşırtıcı değildir.

Büyük devrimlerin sonucunda ortaya çıkan insan hakları beyannamelelerini içeren çok az sayıda beyanat, Perikles’inkiyle karşılaştırılabilir. Bu büyük söylev, toplulukla birey arasında hassas bir denge olduğunu ve toplumsal idarenin yetkinlik ile ilişkilendirildiğini gösterir –ki daha sonraki özgürlük beyanatlarında yetkinliğe buna benzer bir önem atfedildiği nadiren görülecektir. Atina *polis*’i “tanrı”ya değil, kendine “güvenir”. Doğrudan demokrasi pratiği, vatandaşlığın bir doğrudan eylem süreci olduğunun onaylanmasıdır. Atina kurumları, potansiyel olarak monat niteliği gösterebilecek vatandaşlarını serbestçe dolaşan atomlardan bütünlük bir siyasi topluluğa dönüştürmek için düzenlenmiştir. Atina’nın düzenli vatandaş meclisleri (*Ecclesia*), sürekli değişen Beş Yüzler Konseyi (*Boule*) ve birkaç yüz kişiyle minyatür bir *polis* meydana getiren mahkeme jürileri kamusal alanın *bilinçli* yaratılarıdır –ki bu tür kurumlar, kabile toplumlarında büyük ölçüde *sezgisel* olarak teşvik edilmiş ve daha sonraki yüzyıllarda da nadiren akılcı pratik düzeyine çıkabilmiştir. Tüm Atina sistemi siyasal profesyonelliği engellemek, bürokrasinin ortaya çıkışını önlemek ve aktif vatandaşlığı *bir amaç olarak* devam ettirmek için örgütlenmiştir. Bu demokrasiyi, nüfusun çoğunluğunu oluşturan köle, kadın ve yabancılara herhangi bir iktidar tanımayı reddettiği için kusurlu bulabiliriz. Ancak bu özellikler Atina’ya has değildir, İ.Ö. beşinci yüzyılda bu özellikler tüm Akdeniz dünyasında mevcuttur. Tamamen Atina’ya özgü olan şey, onun, nüfusun azınlığını oluşturan bir kesim için geliştirdiği kurumsal biçimlerdir –bunlar, daha geleneksel “uygarlıklar”ın yalnızca çok küçük bir yönetici sınıfın ayrıcalığı haline getirdiği biçimlerdir.

Tarih boyunca yetki devri ve vekâleti, bürokrasi ve vatandaşların yetkinlik iddiaları üzerine çatışmalar baş göstermiştir. Bu çatışmalar Orta Çağ komününde; İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimlerinde; 1871 Paris Komünü’nde ve çok daha yakın bir tarihte halkın yerel ve mahalli özerklik taleplerinde tekrar tekrar ortaya çıkmıştır. Bu çatışmalar, tuhaf bir tilsim gibi, Devletin toplumsal taleplerini adeta elektrik kuvvetiyle toplumun siyasi taleplerinden ayrıştırmaya hizmet eder. Kamusal yetkinlik meselesi devlet yönetimini idareden, profesyonelliği amatörlükten, kurumsallaşmış ilişkileri işlevsel ilişkilerden, şiddet tekelini silahlanmış vatandaşlardan ayırmak amacıyla Devletin işlevlerini toplumun işlevlerinden gizleyen ideolojik zırha nüfuz eder. Atina kurumları yalnızca pratiklerinden dolayı değil –siyasi içgüdü ya da gele-

neğin rastlantısal ürünlerinden ziyade- *bilinçli bir niyetin* ürünleri olmalarından dolayı da eşsizlerdi. Atinalıların demokratik kurumlarını yaratırken meydana getirdikleri eylemler *kendi başına* bir amaçtı; bu pratikler toplumsal bir süreç olarak tasavvur edilen *polis*'le aynı şeyi ifade ediyordu.

Doğrudan demokrasi pratiğiyle doğrudan eylemi çok ince bir çizgi ayırır.⁵⁵ Doğrudan demokrasi kurumsallaşmıştır ve düzenli bir işleyiş gösterir; doğrudan eylemse dönemseldir ve son derece anlık itkilerle gelişir. Ancak grev, sivil itaatsizlik ve hatta başkaldırı gibi eylemler ve politikaları bizzat belirlemek üzere toplanmış olan bir halkın kendi arasındaki ilişki insanların kamusal yaşam üzerinde aracısız bir denetim kurma gücüne sahip olma hakkını temel alabilir. Temsil, yalnızca (en iyi ihtimalle deneyim ve becerileri sayesinde, en kötü ihtimalle sahip olduğu soy sayesinde) seçilmiş bireylerin kamusal meseleleri anlamaya ehil olduğu şeklindeki elitist bir inanış tarafından meşru kılınmıştır. Bugün temsil, modern toplumun karmaşıklığı ve onun lojistik ayrıntılar yumağı gibi araçsal gerekçelerle meşru kılınmaktadır.

Yunan demokrasisi, belki de doğrudan eylemin bürokratikleşmeden kurumsallaşabileceğini gösterdiği için, "kitle yönetimi" (mobocracy) şeklinde -İ.Ö. beşinci yüzyıldaki muhalif görüşlerin çağdaş bir tercümesi olan- ağır ve korkutucu bir ün kazandı. Dolayısıyla doğrudan eylem, bir dönemsel hareketler dizisi olmaktan çıkarılıp kalıcı bir sürece -kalıcı bir devrime- dönüştürülebilirdi. Eğer doğrudan eylemin bir kendi kendini yönetme biçimi olarak toplumu istikrara kavuşturmaya hizmet ettiği gösterilebilseydi, olsaydı, Devlet şiddet ve tahakkümü olumlayan bir güç olarak tarihin deposuna kaldırılırdı.

Yine de yanıtlanmayı bekleyen birkaç önemli soru var. Hangi toplumsal koşullar altında doğrudan eylem doğrudan demokrasi olarak kurumsallaşabilir? Ve hangi kurumsal biçimlerin bu değişimi yaratması beklenebilir? Ortaya koyduğumuz diğer soruların cevapları gibi bu soruların cevapları da kitabın son bölümlerine kadar ertelenmelidir. Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: Ne tür bir vatandaşlık veya kamusal benlik -vatandaşlığın ve benliğin hangi ilkeleri- doğrudan demokrasi için gerçek bir temel oluşturur? Doğrudan eylemi ve doğrudan demokrasiyi

⁵⁵ Doğrudan eylemin en yaygın tanımları, teorik olmaktan ziyade örnekleyicidir. Bu tanımlar grevlere, gösterilere, "kitle şiddetine", her tür oturma eylemine, Gandici sivil itaatsizliğe ve hatta adaleti bireysel olarak sağlama çabalarına atıfta bulunularak oluşturulur. Bu durumda dikkatimiz, teorik genellemelere ya da hedeflere değil, *olaylara* yöneltilir. Bu davranışları "doğrudan eylem" başlığı altında birleştiren unsur, genellikle parlamentodaki tartışmalarla ya da yasa yapma süreciyle çözümlenen meselelere halkın aracısız müdahalesidir. İnsanlar sokakları ele geçirirler, hatta parlamento binalarını bile işgal edebilirler ve belirli hedeflere ulaşmak için siyasal temsilcilere başvurmak yerine kendileri eyleme geçerler.

meşrulaştırılan ortak ilke, siyasi topluluğun; özgür ve özerk bireyler olarak bir araya toplanan bir halkın kamu meselelerini yüz yüze ve yetkinlikle ele alabileceği inancına bağlılık göstermesidir.

Hiçbir siyasi kavram, Devlet tarafından bu kavram kadar hor görülmemiş ve ideolojik olarak karalanmamıştır, çünkü bu kavram devletin varlığı için sunulan tüm gerekçeleri tartışmalı hale getirir. Elitizmin yerine kişisel yetkinlik idealini, profesyonelliğin yerine amatörlüğü, karar alma ve uygulama yetkisinin birilerine devredilip bürokratikleştirilmesinin yerine yüz yüze demokrasi anlamında bir siyasi topluluğu, iktidar ve şiddet tekelinin yerine bireyin yeniden güçlendirilmesini ve akıl ve diyalog yoluyla mutabakata varma çabasını getirir. Devlete göre, halkın toplumsal meselelere “el koyması”, *kaos’un kozmosa* galip gelmesini temsil eder. Ve eğer tahakküm mirasının hiyerarşik ve sınıfsal çıkarları desteklemekten daha geniş bir amacı olmuşsa, o da kamunun yetkinliğine olan inancın toplumsal söylemden tamamen çıkartılması olmuştur. Doğrudan demokrasiye “karmaşık” ve “sofistike” bir toplumun ihtiyaçlarına yanıt veremeyecek modası geçmiş bir şey olarak daha nazik bir muamele gösterilmesine rağmen; bir benliğe sahip olmanın, kendini ortaya koymanın ve doğrudan demokrasi duyarlılığının alıştırmalarının yapıldığı bir zemin olan doğrudan eylem, her daim anarşi ya da toplumsal yaşamın kaosa sürüklenmesi olarak görülüp kötülenmiştir.⁵⁶

*

Bir toplum –hem demokratik hem de totaliter biçimleriyle kapitalizm- kamunun yetkinliğine olan inancın toplumsal söylemden tamamen çıkartılması işinde –ancak çok yakın bir zamanda- kayda değer ölçüde başarılı olmuştur. Burjuva toplumunun; toplumsal süreçlerin halk tarafından denetlenmesi yönündeki talepleri olağanüstü ölçüde gözden düşürmüş olması, toplum içerisindeki muazzam yapısal dönüşümlerin sonucudur. Tahakküm salt bir mirastan daha fazlası haline geldiği için, yerel özerklik talepleri siyasi açıdan naif ve geçmişe dönmece toplumsal talepler olarak görülmeye başlanmıştır. Tahakküm toplumsal yaşamın her yönüne işlemiştir. Giderek daha ateşli bir şekilde dile getirilen yerel denetim talepleri –ister bir ilin ister bir mahallenin sakinleri olsun- topluluğun bizzat kendisinin ne ölçüde yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu yansıtıyor olabilir.

56 Ne yazık ki, doğrudan demokrasi ve doğrudan eylem yandaşları, her zaman davalarına iyi bir biçimde hizmet etmemişlerdir. Doğrudan eylemin; özyönetim ve doğrudan demokrasi için bir benliğe sahip olmayı gerekli kılan bir duyarlılık olarak değil de salt bir “taktik” ya da “strateji” olarak görülmesi davaya en büyük zararı vermiştir. Yüce idealleri ve onların saf takipçilerini kendi kişisel kariyerleri ve toplumsal saygınlıkları için bir sıçrama tahtası olarak kullanan sözde “özgürlükçüler” elitizme hiç de yabancı değildir.

Kapitalizmi benzersiz kılan, onun ekonomiye bahsettiği muazzam güçtür –*homo economicus*'a kazandırdığı üstünlüktür. Bir iktisat tarihçisi olarak bu zaferi ne ölçüde olumlamışsa bir toplum eleştirmeni olarak onu o ölçüde kınamış olan Marks, şu gözlemlerde bulunur:

Sermayenin o müthiş uygarlaştırıcı etkisi, –*yerel* ölçekli gelişmeler ve *doğa putperestliği* olarak ortaya çıkan- önceki toplumsal aşamalardan farklılaşan bir toplum aşaması üretmiş olmasından kaynaklanır. Doğa ilk kez olarak, bütünüyle insanlığın bir nesnesi –faydalanılabilir bir madde- haline gelir; artık kendinde bir güç olarak görülmez ve doğanın özerk yasalarının teorik keşfi, onu –ister bir tüketim nesnesi ister bir üretim aracı olarak- insanlığın ihtiyaçlarına tabi kılmaya yarayan bir hile olarak ortaya çıkar.

Bu alıntının önemli bir kısmı kötü niyetle kaleme alınmıştır; çünkü o zamanlar sermayeden duyulan korkunun ve onu etik gerekçelerle sınırlandırma çabasının Aristoteles'in zamanına ve hatta çok daha öncesine dayandığını Marks'tan daha iyi bilen yoktu. Ancak bu paragrafta kapitalizmin etkileri ve onun tarihsel benzersizliği çarpıcı bir şekilde ifade ediliyor. Kapitalizm öncesi toplumlarda, (tüm o doğa putperestliklerini bir yana bırakacak olursak) pazar ekonomisini sınırlandırmak üzere varlık gösteren karşıt güçler söz konusuydu. Bundan daha az önemli olmamak üzere, pek çok kapitalizm öncesi toplum, Devletin toplumsal yaşama nüfuz etmesinin önüne aşılamayacağı düşünülen engeller koymuştu. İronik bir biçimde, Marks, köy topluluklarının ticaretin ve despotik siyasi formların toplumun mevcut komünal alt katmanını istila etmesine karşı koyma gücüne sahip olduğunu –kendi zamanının önemli toplum kuramcılarında çok daha iyi- görebilmiştir.

Marks, *Kapital* adlı çalışmasında Hindistan'daki geleneksel köy toplumunun Devletin yıpratıcı etkilerine karşı kendi kimliğini nasıl koruyabildiğini titizlikle incelemiştir. Onun gözlemlerine göre:

Bazıları günümüze kadar varlığını sürdürmüş olan o küçük ve son derece eski Hint toplulukları, toprağın ortak mülkiyeti ve tarım ve zanaatın bileşimi ve ne zaman yeni bir topluluk ortaya çıksa sabit bir eylem planı görevi gören değişmez bir işbölümü üzerinde temellendirilmiştir.... Her bir zanaatkâr, demir ustası ve marangoz kendi zanaat işlerini kendi atölyesi içerisinde geleneksel yöntemlerle, ama bağımsız olarak ve hiçbir otoriteyi tanımayarak gerçekleştirirken; topluluk içerisindeki işbölümünü düzenleyen kanun, doğa kanununun karşı konulmaz otoritesiyle birlikte hareket eder. Kendini sürekli olarak aynı biçimde yeniden üreten ve tesadüf eseri ortadan kaldırıldıklarında aynı

noktada, aynı isimle yeniden ortaya çıkan bu kendine yeterli topluluklardaki üretici organizmanın basitliği –Asyatik devletlerin sürekli olarak dağılıp yeniden kurulmasıyla ve hanedanlıkların durmadan değişmesiyle dikkate değer bir tezat oluşturan- Asyatik toplumların değişmezliği muammasına bir yanıt getiriyor. Toplumun temel ekonomik unsurlarının yapısı, siyasetin belirsiz alanlarında cereyan eden fırtınalardan hiç etkilenmemektedir.

Marks'ın bu pasajlarda tamamen dikkatinden kaçırıldığı ayrıntılı bir kültüre sahip olan Asya köyünün daha az ekonomist ve belki de daha az teknik bir şekilde yorumlanması arzu edilebilir. Bu kültürel “durağanlık” öylesine baskındır ki onun ekonomik ve siyasi güçlerin istilasına direnme kapasitesinin üstesinden ancak soykırım gelebilecektir.⁵⁷

Orta Çağ Avrupa'sının loncaları, Reformasyon Dönemi İngilteresi'nin bağımsız küçük çiftçileri ve batı Avrupa'nın köylü sınıfı da benzer bir rol oynamıştır. Yirminci yüzyıla kadar küçük kasabalardaki (ya da görece izole olmuş çiftliklerdeki) çiftçiler ve kent sakinleri net bir şekilde tanımlanabilen mahallelere, geniş ailelere, güçlü kültürel geleneklere ve aile mülkiyetindeki küçük ticari işletmelere hapsolmüştü. Bu sistemler kapitalist Amerika ve Avrupa'nın filizlenmekte olan endüstriyel ve ticari aygıtlarıyla yan yana var oluyordu. Her ne kadar piyasa ekonomisi ve endüstriyel teknoloji bu alanlar üzerinde açık bir hâkimiyet kurmuş olsa da, bütünüyle kapitalist bir toplumun talepleri karşısında benlik kendi kendinin burjuva olmayan sığınağı olmayı sürdürüyordu. Kuşkusuz babamerkezli ve dargörüşlü olan ev ve aile yaşamında, kent ve mahallelerde, kişiselleştirilmiş perakende ticarete ve görelî bir insani ölçekte; edeplilik, misafirperverlik ve hizmet gibi geleneksel değerler aşıl原因 bir sosyalleşme sürecinde toplum, piyasa ekonomisinin atomlara ayrıştırıcı güçlerinden kaçmasına yarayan komünal sığınağına sahip olmayı sürdürüyordu.

Ne var ki, yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğinde büyük ölçekli piyasa faaliyetleri, toplumsal ve kişisel yaşamın her alanını kolonileştirmişti. Piyasanın merkezinde yer alan alıcı-satıcı ilişkisi, toplumsal ve

57 Özellikle, bir yüzyıldan uzun bir süre önce Hindistan'da İngilizler tarafından köy nüfusunun kitlesel biçimde yerinden edilmesi ve planlı biçimde meydana getirilen “kıtlıklar” ve Hindîçin'de Amerikalılar tarafından kırsal nüfusun büyük çapta katledilmesi bu duruma örnek oluşturur. Belki fazla acımasız gelecek ama şunu da eklemeliyim ki Amerikalılar Vietnam'daki köy toplumunu yok ettiklerinde “sosyalizmin” davasına istemeden de olsa büyük bir hizmette bulunmuşlardır. Güneydoğu Asya'da gelecek ne getirecek olursa olsun, –Stalin'in 1930'larda Rus köylerinde uyguladığı soykırım, nasıl Sovyetler Birliği'nde “sosyalizm”e zemin hazırlamışsa- benim inancıma göre, bu hizmet de Kuzey Vietnamlı Komünistlerin kolektif çiftlikler kurma ve endüstriyel gelişimi teşvik etme planlarıyla mükemmel biçimde örtüşecektir.

hatta bireysel yaşamın en moleküler düzeyinde insan ilişkilerinin –her alana nüfuz eden- ikamesi haline geldi. “Ucuza satın almak” ve “yüksek bir fiyattan satmak” mübadele sürecinde yer alan tarafları kaçınılmaz biçimde birbirine karşıt olarak konumlandırır; bu iki taraf birbirlerinin malları için potansiyel rakipler haline gelir. İttifaklar yaratma, birliği destekleme ve toplumsallığı pekiştirme amacına hizmet eden armağandan farklı olan meta rekabete, çözülmeye ve asosyallığe yol açar.

Aristoteles’ten Hegel’e kadar filozofların mübadele amacıyla düzenlemiş bir ticaret ve endüstrinin çözülme yaratıcı rolünü ele alırken dile getirdikleri korkuları bir yana bırakacak olursak, toplumun kendisi çoktandır mübadeleyi –bugün dahi arkaik pazaryerlerinin yüz yüze ilişkilerinde varlığını sürdüren- kendine özgü bir toplumsal adapla sınırlandırmıştı. Burada mal talebinin dile getirilmesi, fiyatların karşılaştırılması ve piyasanın “pazarlık” denilen evrensel düellosuna girilmesi söz konusu değildi. Aksine, toplumsal adap, mübadele sürecinin nazik bir biçimde başlatılmasını ve onun komünal boyutunun korunmasını gerektirirdi. Mübadele içecek ikramıyla, haber ve dedikoduların paylaşılmasıyla, önemsiz kişisel mevzular üzerine sohbet edilmesiyle başlar, yeri geldiğinde de sergilenen eşyalara yönelik beğeni ifade edilirdi. Mübadele sürecine dolaylı bir şekilde girilirdi. Eğer üzerinde anlaşmaya varılırsa, pazarlık bir yükümlülük, nesillerdir devam eden ahlâki buyruklarla mühürlenmiş bir sözleşme yaratırdı.

Bu mübadele sürecinin görünüşte ticari olmayan havası, uyanıklık ya da riyakârlık olarak görülmemelidir. Aksine, bu ambiyans, kapitalizm öncesi toplumların ticaretin her an ortaya çıkabilecek o potansiyel gayrişahsiliğinden kaçınmak için olduğu kadar ticaretin içerdiği kötü niyet potansiyelinden, doyumsuz bir mal edinme arzusundan, ticaretin kişisel maddi çıkarlara getirilen toplumsal kısıtlamaları ve topluluğun ve birlikteliğin tüm geleneksel standartlarını ortadan kaldırma ve bencil kaygıları topluluğun siyasi bir bütün olarak sahip olduğu ihtiyaçlara üstün kılma kapasitesinden kaçınmak için de mübadeleye getirmiş olduğu kısıtlamaları ifade eder.

Ancak ticarete bu kadar temkinli yaklaşılmasının nedeni bunlarla sınırlı değildir. Kapitalizm öncesi toplumlar, metaların mübadelesinde inorganığın dönüşünü, yani insan ilişkilerinin yerini nesnelere almasını görmüş olabilirler. Kuşkusuz bu nesnelere –tam da armağanın temsil etmesi istenen- birliktelik, ittifak ve karşılıklılığın simgeleri olarak ele alınabilir. Fakat bu sembolik anlamdan yoksun bırakıldıklarında artık salt bir eşya ya da meta olmanın ötesine geçmeyen bu nesnelere toplumsal olarak yıkıcı nitelikler kazanabilir. Denetim altına alınmadıklarında ve etkileri sınırlandırılmadığında, bu nesnelere insan birlikteliğinin tüm biçimlerini yozlaştırarak sonunda toplumun kendisini parçalayabilir.

Armağandan metaya geçilmesi, topluluğun parçalanıp bir pazaryerine dönüşmesine ve insanlar arasındaki etik ya da akrabalık kaynaklı birliğin yerini rekabetin ve saldırgan bir bireyciliğin almasına yol açabilir.

Kapital'in sonuç bölümünde ortaya koyulduğu üzere, metanın armağana üstün gelmesi, insan ilişkilerindeki köklü değişimlerle mümkün olabildi. Marks'ın çarpıcı bir biçimde anlattığı ve çözümlediği sermaye birikimini, onun "genel yasası" nı ve özellikle de onbeşinci yıldan itibaren İngiliz köylüsünün geniş çapta yerinden edilmesini burada yeniden özetlemeye gerek görmüyorum. Birliğin nesneleşmiş hali olan armağan neredeyse tamamen ortadan yok oldu ve ancak törensel işlevlerin bir yan ürünü olarak varlığını koruyabildi. Mübadele sürecinin olumsuz etkilerini sınırlandıran geleneksel adabın yerini bütünüyle gayrişahsî, yırtıcı –ve bugün giderek elektronikleşen- bir süreç aldı. Fiyat kaliteden önce gelir oldu, bir zamanlar bir kullanım ve değişim nesnesi olmaktan ziyade bir sembol olan şeyler karşılımları istenen ihtiyaçlarla birlikte fetişleştirildi. Görünüşe göre, insan-üstü güçler artık benliğin kontrolünü ele geçirmişti. Hatta Yunan toplum teorisinde *polis*'in birliğine yönelik en büyük tehdit olarak görülen bireysel çıkar bile, görünüşe göre, özneyi özerk bir alıcı ve satıcı olarak mübadele sürecinde özgürce hareket etme kapasitesinden yoksun bırakan bir piyasa sistemi tarafından belirlenir olmuştu.

İronik bir biçimde, arkaik ticaret ve perakende satış sistemlerinden türeyen modern endüstri, ticaretin alçaltıcı bir biçimde akılçılaştırılmasıyla karakterize olan kendine yönelik ikinci bir nefretle ticari kökenlerine döndü. Park halindeki motorlu araçlara dahi ulaşan en akıl dışı alanları, satış personelinin bolluğu, "fon müziği", raflardaki ürünlerinin göz kamaştırıcı düzeni, gelişmiş gözetleme sistemleri, insan sıcaklığından ve insani ilişkilerden yoksunluğu, zalimce aldatıcı olan ambalajları ve mübadele sürecini gayrişahsî bir biçimde, umursamazca kayıt altına alan uzun ödeme bankoları ile alışveriş merkezi –tüm insani duyarlılıkları ve hayatı desteklemesi hedeflenen malların kutsallığını hedef alan yaşam düzeylerinde- birlikteliğin doğal niteliklerinin bozulmasına atıfta bulunur.

Burada kritik ölçüde önemli olan nokta, bu dünyanın ekonomik yaşama olduğu kadar kişisel yaşama da nüfuz etmiş olmasıdır. Alışveriş merkezi modern toplumun *agora*'sıdır, bütünüyle inorganik ve ekonomik olan bir dünyanın kamusal merkezidir. Kapitalist ilişkilerden kaçmak için inşa edilen her kişisel sığınağa ulaşır ve ev içi yaşamın her cephesini kendisini merkez almaya zorlar. Alışveriş merkezinin park alanlarına ve imalat merkezlerine çıkan yollar topluluk ve mahalleleri, onun perakende ticarete kitlesel biçimde hâkim olması aile mülkiyetindeki küçük dükkânları, onu çevreleyen alt birimler çiftlik alanlarını bi-

tirip tüketir; müritleri onun ibadethanelerine taşıyan motorlu araçlar her tür insani iletişimi imkânsız hale getiren kendi içine kapalı kapsüllerdir. İnorganığın dönüşü yalnızca sanayi ve pazaryerinde yaşanmaz; sarsılmaz bir korunaklılığa sahip olduğu düşünülen yatak odası ve çocuk odası dünyasındaki en yakın insan ilişkilerini bile katılaştırıp insani niteliklerinden yoksun bırakır. İnorganığın dönüşüyle birlikte bireysel ve toplumsal bağların kitlesel bir biçimde çözülüşü, geniş ailenin çekirdek aileye dönüşmesine ve en sonunda bireyin bekârlar barının destekçilerinden biri haline gelmesine neden olur.

Piyasa sisteminin toplulukta gedik açması ve topluluğun yapısını ve biçimini yitirmesi ile eş zamanlı olarak kişilikte de bir gedik açıldığına tanık oluruz. Piyasa, insanları canlı sosyal ilişkiler oluşturacak şekilde birbirine bağlayan manevi ve kurumsal bağları aşındırırken; özneliği, karakteri ve öz tanımı güçlendiren bileşenler de anlam ve biçimden yoksun bırakılır. Burjuva toplumunun “modernite”nin en büyük başarısı olarak göklere çıkardığı izole olmuş, sözde özerk benlik; bir benlik olarak tamamlanmışlığını her bakımdan oldukça gelişmiş ve tamamlanmış bir topluluktan köken almasına borçlu olan bir zamanların her bakımdan oldukça gelişmiş bireyinin içi boş bir görüntüsünden ibarettir.

Doğada inorganığın organığın yerini almasıyla birlikte, toplumda ve kişilikte de inorganik organığın yerini alır. Doğal dünyanın basitleştirilmesi, toplumun ve özelliklerin basitleştirilmesiyle tekinsiz bir paralellik gösterir. Ekosistemlerin türdeşleştirilmesi, toplumsal çevrenin ve onu dolduran bireylerin türdeşleştirilmesiyle el ele gider. İnsanın insan üzerindeki tahakkümü ile doğayı tahakküm altına alma anlayışı arasındaki yakın ilişki, tahakküm fikriyle sınırlı kalmaz; bu ikisi arasındaki ilişkinin en çarpıcı özelliği, bir zamanlar insanların müthiş bir saygı beslediği organik doğanın yerini alan doğa *türüdür* –yani, inorganik doğadır.

Kendimizi nasıl iç organlarımızdan ayıramıyorsak, aynı şekilde doğadan da ayıramayız. Kişiselleşmiş robotlara ilişkin teknokratik “ütopya” boş bir mittir. Organik varlıkları inorganik koşullara uyarlamayı hedefleyen reçeteler yalnızca cansız, inorganik, kişiliksizleştirilmiş robotlar yaratır. Dolayısıyla, doğa toplumsal ve kişisel yaşamın matrisi olarak –yaşamın, tabiatı gereği, daima içine gömülü bulunduğu bir matris olarak- kendi varlığını her daim meşru kılar. Toplum ve kişiliği akılcılaştırarak ve basitleştirerek, onları doğal niteliklerinden yoksun bırakmayız; daha ziyade, onların organik niteliklerini vahşice tahrip ederiz. Dolayısıyla, doğa yalnızca bizimle birlikte var olmaz; o bizim yapı ve varlığımızın sahip olduğu her özelliğin bir parçasıdır. Doğal evrimi organik varlıkların daha karmaşık biçimlerinden daha basit

biçimlerine ve organik olandan inorganik olana doğru ilerleyecek biçimde tersine çevirmek; toplumu ve toplumsal gelişmeyi daha karmaşık biçimlerden daha basit biçimlere doğru ilerleyecek biçimde geriye döndürmeyi de beraberinde getirir.

Toplumumuzun önceki kültürlerden daha karmaşık olduğu miti hemen zihinlerden çıkartılmalıdır; çünkü bizim karmaşıklığımız –kültürel değil- tamamen teknik niteliklidir, “bireyselliğimiz” daha emsalsiz ve daha incelikli olmak yerine daha nevrotik ve daha psikopatçadır. “Modernite” Fransız Devrimi’nden on yıllar önce başlayıp 1840’lara kadar süren dönemde doruğa ulaştı, sonrasında sanayi kapitalizmi toplumsal yaşam üzerindeki kısılcacını daralttı. Modernitenin kariyeri, az sayıda istisna dışında, insanlığın ve toplumun doğal niteliklerinin amansız bir biçimde tahrip edilmesine yol açtı. Bu yüzyılın ortalarından itibaren –1960’lar gibi birkaç dramatik toplumsal patlamayı saymazsak- modernitenin büyüklüğünün izleri dahi deneyimin hemen her alanından neredeyse tamamen silindi.

Topluluğu ve kişiliği bir arada tutan bileşenlerin yerini büyük ölçüde; her şeyi içine alan, kişiliksizleştirici bir bürokrasi aldı. Acente ve bürokratlar ailenin, kent ve mahallenin, insanların kriz durumlarındaki kişisel dayanışma yapılarının ve –gücün yanı sıra bireyin kaderi üzerinde koruyucu bir gözetim de sağlayan- mitsel ve doğaüstü figürlerin ikameleri haline geldiler. Toplum bürokratik örgüt dışında başka bir yapıdan söz edilemeyecek kadar bürokrasiye boğulmakla kalmadı; o aynı zamanda –Camus’nun söylemeyi alışkanlık haline getirdiği üzere- her bireyin bir memura indirgendiği bir bürokrasi haline geldi. Kişilik, bireyin dünyadaki yerini tanımlayan çeşitli belgeler, ehliyetler ve kayıtlarla bağdaştırılmaya başlandı. Vatandaşlığın arkaik göstergesi olan pasaport gibi belgelerden daha kutsal bir hale gelen sürücü ehliyeti gerçek anlamda kişinin kimliğini doğrular oldu, kredi kartı da dünya çapında bir mübadele akçesi haline geldi.

Böylece tahakküm mirası Devletin ve toplumun birlikte büyümesiyle –ve onunla beraber ailenin, topluluğun, karşılıklı yardımlaşmanın ve toplumsal yükümlülüklerin çözülmesiyle- doruk noktasına ulaşır. Bireyin kişisel bir kaderi olduğu algısı bile bürokratin ofisinde ve evrak dolabında kaybolup gider. Tarih de artık toplumun gerçek kurumlarını teşkil eden acentelerin mikrofilm ve bilgisayar kayıtlarından okunacaktır. Marcuse’nin *Eros ve Uygarlık*’ın ilk satırlarında hüznünlü bir biçimde dile getirdiği gibi, psikolojik kategoriler “siyasi kategoriler haline gelmiştir”. Süperego artık baba ya da egemen toplumsal kurumlar tarafından değil; doğum ve ölüme, din mensupluğuna ve eğitim durumuna, “akıl sağlığı”na ve psikolojik yatkınlıklara, mesleki eğitime ve meslek edinimlerine, evlilik ve boşanma belgelerine, kredi değerlendirmeye

lerine ve banka hesaplarına ilişkin kayıtlardan –kısacası, bireyin toplumdaki statüsünü tanımlayan sonu gelmez bir ehliyet, test, sözleşme, derece ve kişilik özellikleri dizisinden- sorumlu olan anonim kişiler tarafından oluşturulur. Bir elektrokardiyograf hangi anlamda kalbin yerini almışsa, siyasi kategoriler de o anlamda psikolojik kategorilerin yerini almıştır. Devlet kapitalizmi altında, ekonomik kategoriler bile siyasi kategorilere dönüşmüştür. Tahakküm, her yerde hazır bulunup her şeyi içine alan Devlet içerisinde, gerçekleştirilmeye programlandığı şeyleri hakkıyla yerine getirir. Tahakküm mirası da, muazzam ölçüde organik bir toplumun inorganik bir topluma dönüşecek şekilde çözülmesiyle, daha doğrusu paramparça olmasıyla –ki bu, doğal dünyanın toplumsal dünyayla paylaştığı korkunç bir yazgıdır- nihayetine varır.

Bilgi yoksunu bir insanlığı tutsak almış karanlık tarihsel güçleri yok etmesi beklenen akıl, artık akılcılaştırma biçiminde bu karanlık güçlerden biri haline gelme tehdidiyle karşı karşıyadır. Akıl artık tahakkümün etkinliğini arttırmaya yaramaktadır. Batı düşüncesinin büyük projesi; yani, insanlığı öz bilinçli kılma projesi derin bir uçurumun –benlik ve bilincin içinde kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu geniş bir yarığın- kıyısında duruyor. Toplumu bilincin ve benliğin rehberliğinde yeniden yaratacak olan tarihsel özneyi –ki Marks bu rolü proletaryaya vermiştir- nasıl tanımlayabiliriz? Özne hangi *bağlam* içinde oluşturulur? Bu bağlam işyeri midir –ya da daha spesifik bir şekilde söyleyecek olursak, fabrika mıdır? Yoksa tüm kısıtlamalardan kurtarılmış yeni bir *polis* mi? Ev içi alan mı? Üniversite mi? Ya da bir karşı kültür topluluğu mu?

Bu sorularla birlikte, tahakküm mirasından uzaklaşmaya başlayıp bize çözüm için bir hareket noktası sağlayabilecek karşı geleneklere ve fikirlere dönüyoruz. Tahakküm mirasına rağmen her daim etkili olmuş özgürlük mirasına dönmeliyiz. Belki özgürlük mirası bu sorunların –çağımızı muğlaklık içinde bırakan ve akılcılaştırmanın ve teknokratik iktidarın belirsizlikleriyle dolduran sorunların- çözümünü için bize bazı ipuçları sunabilir.

“Özgürlük” kavramı organik toplumda mevcut gözükmemektedir. Daha önce de gördüğümüz üzere, yazının icadından önceki birçok topluluk için bu sözcük tamamen anlamsızdır. Kurumsallaşmış tahakküm yapılarından tamamen yoksun oldukları için, bu toplulukların hâlâ için olarak sosyal hayatlarının parçası olan bir durumu –ayrıntılı hiyerarşik yapılar ve daha sonradan, geç Neolitik Dönemin ve “uygarlığın” sınıfsal yapıları olmaksızın içinde büyüdükleri bir durumu- tanımlamalarının hiçbir yolu yoktur. “Özgürlük” ve “tahakküm” birbiriyle bir gerilim içinde olmadığından karşıtlık ve tanımdan yoksundur.

“Özgürlük” ile “tahakküm” arasındaki bir ayrımın yokluğu, organik toplumu hiyerarşi ve sınıf egemenliğine karşı korunmasız bırakır. Masumiyet, topluluğu sosyal deneyimin en temel düzeylerinde manipülasyona maruz bırakır. Yavaş yavaş organik toplumu yok edecek olan yaşlılar, şamanlar, daha sonra patriarklar, ruhbanlık kurumları ve savaşçı şeflerin yapmaları gereken tek şey, vurguyu kısmi olandan genel olana –belirli hayvanlardan onların ruhlarına; hayvan biçimli tanrılardan insan biçimli tanrılara; kullanım hakkından komünal mülke; kötü ruhların hazinesinden kralın ambarlarına; hediyelerden ticari mallara; son olarak da sade takastan geniş kapsamlı pazaryerlerine- kaydırmaktır.

Tarih kanlı olmuş olabilir ve tarihin yazgısında, onun uzun süreli kariyerine izlerini bırakan kahramanca çabaları ve yitirilmiş olanaklarıyla evrensel bir trajedi bulunabilir. Fakat tarih, hiçbir zaman umutsuz bir idealler bütünü ve anlamsız bir olaylar devinimi olmamıştır. Masumiyetin kaybıyla birlikte, sosyal gelişme üzerinde son derece belirsiz bir etkide bulunacak olan yeni kavramlar; belirgin bir ideolojik zırhlama; entelektüel güçlerin gelişimi; artan derecede bireysellik; kişisel özerklik ve belirli bir topluluk odaklı dar görüşlü anlayıştan farklı olarak evrensel bir insanlık duygusu ortaya çıkmıştır. Hegel’in belirttiği üzere,

Cennet Bahçesinden sürülmek, ona geri dönüş için –fakat ancak cennetin paradokslarını çözebilecek ölçüde sofistikellik içeren bir düzeyde- önemli bir koşul olarak görülebilir.

İnsanların özgürlüğe yüklediği durmadan genişleyen anlam, fikirlerin evrenselleştirilmesi olgusunun en baştan çıkarıcı entelektüel formunu oluşturur. Özgürlüğün karşıtı, özgürlük kavramını yaratmak için ortaya çıktığında; özgürlük kavramı –çeşitli ayırt edici nitelikleri ve hakkında az bilinen gerçekler bakımından- zengin bir biçimde eklenmiş bir sorunlar ve formülasyonlar bütünü –çok şey öğrenebileceğimiz ve güzel bir buket yapmak istediklerimizi ondan derleyebileceğimiz gerçek bir bahçe- üreten kendine ait kayda değer bir mantık kazanmıştır. Bir zamanlar özgür olan bir toplumun yitirilmiş olması; su götürmez biçimde süslenmiş, genellikle aşırı derecede hayal ürünü olan bir altın çağ –evrensellikleri açısından organik toplumda var olanlardan daha özgürlükçü değerler taşıması muhtemel olan bir altın çağ- algısının oluşmasına yol açar. Çoğunlukla cömert bir doğa ve sınırsız tüketim imgeleri üzerinde temellendirilmiş “geriye bakan” bir ütopyacılığın sonucu olarak, cömert bir ekonomi ve sınırsız üretim imgeleri üzerinde temellendirilmiş “ileriye bakan” bir ütopyacılık ortaya çıkmıştır. Dinsel ve anarşik hareketler, bu iki aşırı uç arasında; paylaşımı öz disiplinle, özgürlüğü eşgüdümle ve neşeyi sorumlulukla birleştiren aynı ölçüde cömert, fakat daha dengeli bir ütopya vizyonu geliştirmişlerdir.

Neredeyse bu ütopyacı gelişme ile aynı anda, o ana kadar büyük ölçüde “yeraltında” kalmış bir adaletin –ilk başta organik toplumun zayıflamasıyla kaybedilen özgürlüğün bir ikamesi, daha sonra yeni özgürlük kavramlarının tarifsiz ölçüde büyük bir destekçisi olarak- açıkça ortaya çıkışına tanık oluruz. Adalet aracılığıyla, bireyin taleplerini ve evrensel insanlık idealinin sesini –bunların, belirli bir grubun toplu olarak kişiliğe ve topluma dayattığı kısıtlamalara karşı çıkışlarını- duyururuz. Fakat özgürlük de, ilerideki bölümlerde göreceğimiz üzere, salt “mutluluk” (Marks) ve aşırı “haz” (Fourier) olarak ikiye ayrılacak ve kendi kendisiyle çatışacaktır. Emek de aynı şekilde ya her toplumda sabit olarak bulunan zorunlu bir ağır iş olarak ya da zahmetli iş alanında bile insanı güçlerin özgürce dışarı vurulması ve bir araya gelmesi olarak algılanacak ve bu şekilde ikiye bölünüp kendi kendisiyle çatışacaktır.

Tutarlılık özgürlük mirasının çeşitli bileşenlerini bir araya getirmeye çalışmamızı gerektirir. Bunun yanı sıra, tutarlılık; yalnızca sosyal tarihimize değil, doğal tarihimize de rasyonellik kazandırmak amacıyla projemizi doğaya bağlamaya çalışmamızı gerektirir. Kendimizle olan ilişkimiz kadar doğayla olan ilişkimizi de uyumlu hale getirecek değer, duyarlılık ve teknikleri araştırmalıyız. Son olarak tutarlılık, doğal ve sosyal bu ortak tarih ilmeklerini bir bütün içinde bir araya getirmeye

çalışmamızı gerektirir. Söz konusu bütün, farklılıkları anlamlı bir bütün halinde birleştiren, hiyerarşiyi anlam dağıtıcımızdan silen ve ne yaptığını bilen yaratıcı bir çaba olarak kendiliğindenliği serbest bırakan bir bütün olmalıdır.

Fakat bu noktada önemli bir uyarı yapılmalıdır: Fikirler, değerler ve kurumlar basitçe ideolojik bir süpermarketin raflarında bekleyen metalar değildir; onları işlenmiş mallar gibi fark gözetmeksizin alışveriş sepetlerine atamayız. Fikirlerden oluşturduğumuz bağlam, fikirleri bir-biriyle ilişkilendirme biçimlerimiz ve bu fikirlere yüklediğimiz anlamlar bizim “bütünüümü” oluşturan bileşen ve kaynaklar kadar önem taşır. Belki de Schiller’in dünyasının inanır görüldüğü, Yunanların her şeyi söylemiş olduğuna ilişkin iddia doğrudur. Fakat Yunanlar her şeyi söylediyse bile, her bir düşünür ve uygulayıcı bunu çok belirli yollarla, sıklıkla sınırlı sosyal şartlardan yola çıkarak ve çok farklı amaçlarla söylemişti. Ne herhangi bir şekilde bu fikirlerin oluşturulduğu ortama geri dönebiliriz ne de geri dönmeyi denemeliyiz. Önceki çağlarla bizim zamanımız arasındaki farkları anlamamız yeterlidir. Sonuçta fikirlerimizin şimdiki zaman ve gelecekle ilişkili olmasını istiyorsak, kendi fikir bağlamımızı yaratmalıyız. Ve bu fikirlerin oluşturduğu geçmiş bağlamların da –her şeyden önce, onları tekrar etmemek için- farkına varmalıyız. Açıkça ortaya koymak gerekirse, özgürlüğün “kurucu babaları” yoktur, yalnızca özgür düşünürleri ve uygulayıcıları vardır. Eğer özgürlüğün bu tarz kurucu babaları olsaydı, özgürlük, vahim bir biçimde kendisini defnetmeleri için cenaze levazımatçılarına ihtiyaç duyacaktır; çünkü “kurulmuş” olan bir şey her zaman ölümlülüğün taleplerine cevap vermelidir.

*

Bir fikirler ve uygulamalar dizisi olarak algılanan özgürlük, çok karmaşık bir tarihe sahiptir ve bu tarihin büyük kısmı bilinçsizce oluşmuştur. Bu tarih herhangi bir sistematik tarzda eklemelenmemiş olan açıkça dile getirilmemiş adetler ve hümanist dürtülerden oluşmuştur –ta ki bunlar, özgürlüğün karşıtı tarafından ihlal edilene dek... Özgürlük sözcüğü yaygın biçimde kullanılmaya başlandığında, sözcüğün anlamı sıklıkla bilinçli bir şekilde başka şeylerle karıştırıldı. Yüzyıllar boyunca özgürlük; adalet, ahlâk ve “boş zaman” gibi egemenliğin çeşitli yan getirileri ile tanımlanmış ya da –sıklıkla bencil- bir bireysel haklar bütünü olarak “hürriyet” ile ilişkilendirilmişti. Mülk ve görevlere dair nitelikler kazanmış ve değişik biçimlerde “... -dan özgür olmak” ya da “... için özgür olmak” gibi olumsuz ya da olumlu ifadelere dökülmüştü.

Orta Çağa gelinene kadar, bu (bildiğimiz kadarıyla) Tötonik sözcük, zorunluluk alanından ya da kaderin cilvelerinden –Yunanların bu-

nun açıklamasına eklediği Ananke ile Moira'dan- bağımsız olmak şeklindeki metafiziksel hoşlukları içermeye başlamayacaktır. Yirminci yüzyıl, sözcüğü gülünç bir hale getirmiş ve onu totaliter ideoloji ve devletlere bağlayarak idealist bağlamının büyük bir kısmından yoksun bırakmıştır. Dolayısıyla bu derece sakatlanmış ve çarpıtılmış bir sözcüğü basitçe “tanımlamak” tamamen saflık olacaktır. Özgürlüğün en iyi şekilde analiz edilebilmesi için, özgürlük; onun organik toplumdaki ilk uygulama ve kısıtlamaları, onun hiyerarşik ve sınıflı “uygarlıklar” tarafından olumsuzlanması ve onun ilk adalet kavramlarında kısmi olarak gerçekleştirilmesi ile başlayan bir keşif yolculuğunun parçası olarak ele alınmalıdır.

Yazının icadından önceki birçok kültürde dile getirilmemiş bir gerçeklik olan özgürlük, yine de kısıtlamaların yükü altında bulunuyordu; fakat bu kısıtlamalar, bu erken toplulukların maddi hayat şartlarıyla yakından ilişkiliydi. Kıtlik, büyük hayvanların avlanmasını koordine etme ihtiyacı, gıda tarımı için mevsimsel gereklilikler ve –daha sonrası için- savaş durumu ile kavgaya girişmek mümkün değildir. Crow kabilesinin avlanma kurallarını ihlal etmek, avcılarının her birini ve muhtemelen tüm topluluğun refahını tehlikeye atmak demektir. Eğer ihlaller yeterince ciddiye, kuralları ihlal eden kişi o kadar ağır şekilde dövülürdü ki bu dayaktan sağ çıkamayabilirdi. İlimli tavırlara sahip olan Eskimolar, kabilenin refahını ciddi biçimde tehdit eden, kontrol altına alamadıkları bir bireyi öldürmek üzere acımasızlıkla, fakat toplu bir biçimde bir katil seçerlerdi. Fakat modern toplumdaki güç simsarlarının karakteristik bir özelliği olan gerçek anlamda dizginlenmemiş bir “bireysellik”, yazının icadından önceki toplumlar için düşünülemeyecek bir şeydi. Düşünülebilseydi bile, bu; topluluk için tamamen kabul edilemez bir şey olurdu. Olağan olarak kamuoyu, adet ve utancın yönlendirdiği kısıtlamalar, insanlığın erken dönem sosyal gelişiminde –bir irade, otorite ya da güç uygulama meselesi olduğu için değil, ondan sakınmak mümkün olmadığı için- kaçınılmazdı.

Böylece, modern bir bakış açısından, kişisel özgürlük açıkça kısıtlanmıştır. Seçim, irade ve bireysel eğilimler çevrenin izin verdiği sınırlar içinde ifade edilebilir ya da gerçekleştirilebilirdi. Elverişli şartlar altında, açık bir sosyal tahakkümün ortaya çıkışı ile kısıtlanana kadar, olağanüstü ölçüde bir davranış serbestliği olması mümkündü. Fakat tahakkümün ortaya çıktığı yerlerde, tahakküm; topluluğun sosyal gelişiminde batının o çok saygı duyulan söylemine –“dinamizm”- çoğunlukla çok az yol açan vefasız bir fenomendi. Harika iklimi ve zengin doğal ürünleriyle Polinezya, hiyerarşinin ortaya çıkışıyla daha iyi bir yer haline gelmedi ve buradaki hayat tarzı Avrupalı sömürgeciler tarafından katıksız bir felaketin kıyısına getirildi. Marks kendilerini “sos-

yal ilerlemeden” çok içsel gelişime adayan elverişli çevrelerdeki kültürleri hor göreyerek şu gözlemede bulunacaktı: “Doğanın çok eliaçık olduğu yerlerde, doğa [insanı] yürüteçteki bir çocuk gibi avucunda tutar” ve “Kapitalin ana memleketi, bereketli bitki örtüsü ile tropikal kuşak değil; ılıman kuşaktır.”

Fakat organik toplum, (modern bakış açısından) göğüs gerdiği fiziksel kısıtlamalara rağmen, yine de bilinçsiz olarak özgürlüğe üstü kapalı bir bağlılık göstererek işlemiştir –ki sosyal kuramcılarının oldukça yakın bir zamana kadar erişemeyeceği bir bağlılıktır bu. Radin’in indirgenemez asgari kavramı, dile getirilmemiş bir özgürlük ilkesine dayanır. Kişinin topluluğun üretimine yaptığı katkıya bakılmaksızın, hayatın maddi zenginlikleri açısından güvence altına alınması; toplumun mümkün olan her yerde, küçüklerin sınırlı güçleri ve onların yetişkinlere olan bağımlılığı açısından olduğu gibi; hasta, engelli ve yaşlıların zayıflıkları açısından da telafi edici olacağı anlamına gelir. Bu kişiler, üretme güçleri sınırlı ya da zayıflamakta olduğu halde, fiziksel ve ussal olarak donanımlı bireyler için erişilebilir olan hayatın zenginliklerinden mahrum olmayacaklardır. Aslında, organik toplumda kasten görevden kaçanlar olduğu yönünde bir bilgi olmamasına karşın, bütün maddi ihtiyaçlarını karşılama konusunda kusursuz ölçüde yeterliliğe sahip olan bireylerin bile topluluğun ortak üretimine erişimleri engellenemezdi. Böylece, indirgenemez asgari ilkesi, grup içindeki *eşitsizliğin* –fiziksel ve ussal güçler, beceri ve ustalık, psikoloji ve eğilimler açısından eşitsizlik- varlığını doğrular. Bunu yapmasının nedeni eşitsizlikleri göz ardı etmek ya da kötülemek değil, tam tersine, onları *telafi* etmektir. Bu noktada hakkaniyet, kimsenin hatası olmayan ve dile getirilmemiş sosyal bir sorumluluk meselesi olarak düzeltilmesi gereken hakkaniyetsizliklerin varlığının tanınmasıdır. Herkesin “eşit” olduğunu varsaymak, herkesin güç; ussal beceri; eğitim; deneyim; yetenek; eğilim ve fırsatlar açısından “eşit” olarak görülmesi anlamına geliyorsa, aşikâr biçimde mantıksızdır. Bu tür bir “eşitlik”, gerçekliği alaya alır ve topluluğun bireyler arasındaki farkları telafi etme sorumluluğunu yerle bir ederek, topluluğun ortaklık ve dayanışmasını yadsır. Bu, organik toplumun doğasına tamamen yabancı olan kalpsiz, kötü niyetli bir “eşitlik”tir. Kaynaklar mevcut olduğu sürece, mümkün olduğunca ihtiyaca göre paylaşılmalıdır –ve ihtiyaçlar, bireysel yetenek ve sorumluluklara göre hesaplandığı ölçüde eşitsizdir.

Dolayısıyla organik toplum bilinçsiz olarak *eşitsizlerin eşitliğine* –yani, eşitsizlikleri telafi eden ve herkesin eşit olduğu yönündeki, henüz dile getirilmemiş, kurgusal iddiaya geçit vermeyen; özgürce oluşturulmuş; düşünce ürünü olmayan bir sosyal davranış ve bölüşüm biçimine- göre bir işleyiş gösterme eğilimindedir. Marks, “herkesin eşit ol-

duğu” iddiasındaki “burjuva hak” kavramına karşı çıkarken, bu ilkeyi çok iyi ifade etmişti: Özgürlük *bu şekilde* “hak” kavramını terk eder ve “pankartlarına şöyle yazar: herkesten yeteneği ölçüsünde, herkese ihtiyacı ölçüsünde”. Eşitlik, ayrılmaz bir biçimde, eşitsizliğin tanınması biçimindeki özgürlüğe bağlanmıştır ve doğal “ayrıcılık” damgasının telafisine dayanan bir kültür ve bölüşüm sistemi kurarak zorunluluğun ötesine geçmiştir.

Organik toplumun yerle bir edilmesi, çok etkili bir biçimde bu gerçek özgürlük ilkesinin temelini çürütmüştü. Tıpkı hediyelerin yerini metaların alması gibi, telafi de ödüller şeklinde yeniden yapılandırılmıştı. Alfabe yazımızın temelini oluşturan çivi yazısının kökeni, tapınak kâtiplerinin –muhtemelen Mezopotamya’da toprağın “topluluğun ortak mülkü olduğu” ve işlendiği bir dönemde bile- tuttuğu, alınan ve dağıtılan ürünlere –kısacası malların kesin bir muhasebesine- ilişkin kılı kırk yaran kayıtlara dayanmaktaydı. Kil tabletler üzerindeki bu işaretler, ancak daha sonraki bir zamanda yazının anlatı formları haline gelecekti. Yakın Doğu’nun çivi yazısıyla yazılmış ilk muhasebe kayıtları, eşitsizlerin eşitliğinin basit hayır işiyle yer değiştireceği, daha az verici ve daha despot bir dünyanın ahlâki literatürüne ilişkin ilk işaretleri vermekteydi. Bundan sonra “hak”, özgürlüğün yerini alacaktı. Küçük, yaşlı, zayıf ya da talihsiz üyelerine bakmak artık toplumun başlıca sorumluluğu değildi; bu kişilerin bakımı –fark ettirmeden çok küçük değişiklikler getiren çeşitli aşamalardan geçerek yavaş yavaş da olsa- onların aile ve arkadaşları için “özel bir mesele” haline gelmişti. Kuşkusuz köy düzeyinde, eski adetler, gölgeler içindeki kendi dünyasında hâlâ varlığını sürdürmekteydi; fakat bu dünya, “medeniyetin” bir parçası değildi; ihmal edilemeyecek, fakat örtbas edilmiş bir arkaik dönem kalıntısından ibaretti.

Savaşçıların ve derebeylik ekonomisinin gelişiyle birlikte, yeni bir sosyal eğilim ortaya çıktı: savaşçının güç yasası. Fakat salt zor kullanma, tek başına görel olarak istikrarlı bir toplum –Homeros benzeri şairlerin bizim için ayrıntılarıyla betimlediği, yapı ve değerleri açısından büyük ölçüde feodal bir toplum- yaratamazdı. Bunu başaran, daha çok, zor kullanmanın *ethosu* –cesaretin gizemselleştirilmesi, fiziksel beceri ve savaş ve macera için duyulan “sağlıklı” bir şehvet- idi. Zafer kazanan ile kurbanın karşılıklı olarak tanıdığı ve gereklerini yerine getirdiği bir zor kullanma ideolojisine yol açan unsur, tek başına güç değil; bireye bahşedilebilecek bir statüye –aslında bir *manaya*- duyulan *inançtı*. Buna uygun olarak, –şans tanrıçası Tike’nin (Yunan) ya da Fortuna’nın (Latin) bir türevi olan- talihin kendisi metafiziksel bir ilke biçimini aldı. Muhtemelen büyülü sözler oluşturan çok az ifade, “zarların atılması” ve “savaşın öngörülemeyen olayları” ifadeleri kadar eski-

dir. Artık Tike ve Fortuna, Bronz Çağı savaşıncısının atletikliği ile kendileri arasındaki korelasyonun bağımsız değişkeni olarak belirmişti.

Bu Bronz Çağı toplumları, açıkça sınıflı toplumlardı ve ülke dışındaki yapılan baskınlarla toplanan ganimet ve evdeki ihtiyaç fazlası formundaki zenginlik, bu toplumların talih kavramlarında derin bir yer etmişti. M. I. Finley'in gözlemlediği üzere "Agamemnon ve Akhilleus ve Odysseus'un dünyası en iyi topraklar ile büyük sürülere sahip olan ve baskın ve yerel savaşların sıklıkla meydana geldiği bir derebeyi hayatı yaşayan önemsiz krallar ve soyluların dünyasıydı." Güç ve sosyal faaliyet, aslında bir kale olan soyluların hanesini odak almıştı. Bu toplumda güç; "zenginlik, kişisel beceri, evlilik ve ittifak yoluyla kurulan ilişkiler ve uşaklara dayanıyordu." Zenginlik, aslında belirleyici bir etken: zenginliğin birikimi ve kazanımı bir soylunun genellikle paralı askerden pek farklı olmayan uşaklar edinme, silahlar edinme ve savaş açma kapasitesini belirlerdi. Evlilik, bir klan ittifakları kurma aracı olmaktan çok hanedanlığın gücüne sahip olma aracıydı; Homeros'un soylusu, onun avantajına olacak uygun bir eş ile yalnızca akrabalar değil, toprak ve zenginlik de kazanırdı. Aslında, kurduğu "ittifaklara" büyük oranda ihanet ve sadakatsizlik –kabile toplumundan çok siyasi bir toplumun karakteristiğini oluşturan özellikler- damga vuruyordu. Kabile toplumu açıkça zayıflamaktaydı:

Kabilelere ya da diğer büyük akraba gruplarına ayrılmış bir rol yoktu. Odysseus'un İthaka'dan uzak olduğu yirmi yıl boyunca, soylular [Odysseus'un karısı Penelope'nin talipleri] Odysseus'un ailesine ve mülklerine rezilce davrandılar; ancak ne Odysseus'un oğlu Telemakhos'un yardım isteyebilecek bir akraba grubu vardı ne de topluluk tamamen bütünleşmişti. Telemakhos'un Odysseus'un varisi olma yönündeki iddiaları prensipte kabul edilmişti, fakat bu iddiaları dayatmak için gereken [maddi ve fiziksel] güçten yoksundu. Agamemnon'un, karısı Klytaimnestra ve onun sevgilisi Aigisthos tarafından öldürülmesi, Agamemnon'un oğlu Orestes'e bir intikam alma zorunluluğu getirdi, fakat Aigisthos'un Agamemnon'un yerine hükmetmesi dışında Miken'de hayat hiç değişmeden devam etti.

Görüldüğü kadarıyla, hanedanlığa ilişkin bu kavga, cinayet ve yetki gaspları; kendi gösterişsiz topluluklarında tarih kayıtlarına geçmeyen, içe dönük bir hayat sürdürmekteki "kitleler" için özel bir önem taşııyordu. Bu kitleler, kendi toprak parsellerini ya da soyluların ayrıcalıklı biçimde sahip olduğu "en iyi toprakları" işleyerek yalnızca kendi işlerini yapmayı sürdürdü. Soyluların "büyük sürülerini" güttü. Aynı bir sınıf oluşturdıkları için aynı zamanda ayrı bir çıkar oluşturuyor-

lardı. Homeros'un öykülerinin hiçbirinde kahramanların çatışmalarına karışmış görünmezler. Demokratik kabile kurumlarının güçleri o kadar çok zayıflamış ve akrabalık bağlarının yerini o kadar yaygın biçimde bölgesel bağlar ve sınıf ilişkileri almıştı ki Telemakhos, İthaka meclisinde annesinin taliplerine karşı davasını savunduğunda; meclis, Homeros'un "diğer iki şiirinde her zaman yaptığı şeyi yaparak hiçbir şey yapmamıştı." Kuşkusuz Homeros'un soyluları, hâlâ "yuvarlak masa kardeşliğini; hediye değiş-tokuşunu; tanrılara kurban vermeyi ve uygun defin törenlerini içeren" aristokratik bir onur yasasıyla yaşamaktaydı; fakat bu aristokratik yasa ve onun bariz bir şekilde erken dönem toplumundan kaynaklanan kökleri, artık açgözlülük; maddi kazanımlara yönelik aşırı bir ilgi ve aşırı ölçüde kendini beğenme duyguları tarafından sürekli olarak ihlal edilmekteydi.

Odysseia Destanı'nın soyluları –yalnızca maddi olarak değil, aynı zamanda psikolojik olarak; yalnızca nesnel olarak değil, aynı zamanda öznel olarak- sömürücüydü. Odysseus'un yeni doğan burjuva adam şeklinde analiz edilmesi (bu analiz, Horkheimer ve Adorno tarafından geliştirilmiştir), analizin amansız ölçüdeki açıklığı ve diyalektik kavrayışı ile hatasızdır. Kazanç arayışı içinde oyun, hile, kurnazlık, aldatma, yozlaşma –bunların hepsi yavaş yavaş ortaya çıkmakta olan egemenlerin anonim astlarını disipline etmek ve yönetmek için kendi kendilerine dayattıkları yeni "disiplinin" belirtileriydi. Finley'in gözlemine göre; "bir tüccar olarak anılmak, Odysseus için büyük bir hakaretti; onun sınıfının insanları malları törensel bir biçimde değiş-tokuş eder ya da malı yağma ile alırdı." Bu şekilde ilkel davranış yasası, resmen onurlandırılmış olurdu. Fakat "yiğitlik", aristokratik "ticaret" biçimine dönüşen yağma için bir bahane haline geldi. Aslında onur, kendi eşdeğerinde meta edinmişti. Elindeki malları ve altınıyla sıradan tüccardan önce, kılıcı ve kalkanyla heyecan verici kahraman geliyordu.

Aslında meta, tüm yasalara karşı kendi kaldırımını döşemeye devam etti. Finley'in bildirdiğine göre, Homeros'un zamanında "denizcilik ve ticaret; daha kesin bir ifadeyle bakır, demir, altın, gümüş, yüksek kalite kumaşlar ve diğer lüks eşyaların ithalatı için yaşamsal bir ilgi" söz konusuydu. "Şeflerin bile bu tür amaçlar için gezilere gitme izni vardı, fakat anlaşıldığı kadarıyla; ticaret ve malların tanıtım ve teşhiri genellikle yabancıların işiydi." Böylece statü (mallarla) süslenir, onaylanır ve onun aksesuarlar ve lüksler (ayrıcılığın maddi tözü) için olan iştahı, statü sahibi olmayanlar tarafından tatmin edilirdi.

Burada radikal biçimde yeni bir toplumsal bölüşüme tanık oluruz. Sayıları ne kadar az olursa olsun, kabile şefleri, aslında yayan tacirler olan yabancılarla karışmaya ve onlarla takas yapmaya hazırlandıklarında, savaşçı yasa bile dengelenir. Bundan böyle bir hak olarak güç, top-

lumun mal bölüşümündeki yüksek prestijine sahip olamaz. Eğer ticaretin bütünlüğünün ve tacirlerin güvenliğinin aynı şekilde devam ettirilmesi ve liman şehirlerinin canlı ticaret merkezleri haline gelmeleri isteniyorsa, yeni bir ethos ortaya çıkmalıydı. Korsanlık ve yağmacılık yalnızca dönemsel olabilirdi: Bunların getirdiği ödüller aslında yalnızca savaş armağanları ve ganimetlerdi. Ve Bronz Çağı Yunanistanı'nın soyluları hiçbir şekilde kemikleşmiş adet ve gelenek yaratıkları değillerdi. Binyıllar sonrasının İngiltere'sindeki denkları gibi (onbeşinci yüzyıldan itibaren devam eden çit çevirme hareketinin⁵⁸ göstereceği üzere), onlar da sade kişisel çıkar ve hayattaki daha iyi şeylere yönelik gitgide artan bir arzu tarafından yönetilmişlerdi.

Artık yiğitlik ve zor kullanmanın yerini alacak olan yeni yasa da – özellikle standartlaştırılmış ve bir değiş-tokuş biçimi olarak (Marks'ın terminolojisiyle) “rastlantısal formunu” kaybetmiş bir karşılıklı mübadele alanında; aslında açık ve sistematik bir yasa şeklinde düzenlenebilir olan bir denklemler kavramı üzerine kurulmuş bir karşılıklı mübadele alanında- çok eski bir soyağacına sahipti. Kullanım hakkı, indirgenemez asgari ve eşitsizlerin eşitliğinden farklı olan *denklik* kavramı; gerçek bir şekilsel, ölçülebilir, hatta geometrik düzen anlamındaki kozmik görkemiyle birlikte gelmişti. Tike ve Fortuna sistematik ticaretin gerektirdiği hesaplamaların, öngörünün ve rasyonelliğin ruhunu desteklemek için fazlasıyla atak kaçıyor. Şans, “tanrıların kucagındaydı” ve Homeros'un Yunanistanı'nda bu tanrıçalar en istikrarlı ve öngörülebilir kozmik ajanlar değildi. Kapitalizm sosyal hayat üzerinde tamamen denetim sağlayana kadar, tüccarlar toplumun paryalarıydı. Tüccarların güvensizlikleri, antik ve Orta Çağ dünyalarının en çarpıcı nevrozlarıydı, dolayısıyla tüccarların güç gereksinimleri yalnızca basit bir arzu değil, zorlayıcı bir gereklilikti. Herkes tarafından aşağılanmış, en eski aşağı tabakalar tarafından bile hor görülmuş bir halde, tüccarların belirsiz bir dünyada kaderlerini onarmak için kullanacakları sağlam ve istikrarlı koordinatlar bulmaları gerekiyordu. İster bir kabile şefi olsun; ister statüsüz bir tacir, ticaretin fırtınalı dalgalarına atılan kişi, rehberliğinde yol almak için Tike veya Fortuna'dan fazlasına gereksinim duyacaktı.

Yavaş yavaş kendinden öncekilerin yerini alan yeni yasa, karşılıklı mübadelenin ileri formları arasından –onların hizmet etme ve dayanışma duygularını kendi içine dâhil etmeksizin- kesin, ölçülebilir bir denklik ilkesini seçti. Güç, yalnızca şiddete dayanan mal kazanımı ve yağmanın değil, dürüst ticaret ve sözleşmenin de desteğine sunuldu.

58 Çitleme hareketi (enclosure movement) 15. yüzyıldan başlayarak 19. yüzyıla kadar İngiltere'de ekilebilir komünal toprakların çitle çevrilerek özel mülk haline getirilmesini ifade eder (ç. n.).

Denkliğin kozmik doğası hayatın en dramatik yönleriyle geçerli kılınabilirdi. “Cennet ve cehennem...birbirini destekler”, diye beyan eder Horkheimer ve Adorno –hem de yalnızca Olympos tanrılarının yeraltı tanrılarıyla, iyinin kötüyü, zarar görmekten kurtuluşun felaketle, öznenin nesneyle ilişkisinde değil. Aslında denklik, cennet ve cehennem kavramları kadar eskidir ve Dike’nin Tike’nin yerine ve Justitia’nın Fortuna’nın⁵⁹ yerine geçmesi şeklindeki kendi karmaşık diyalektiğine sahip olacaktır.

Odysseus’un Truva’dan İthaka’ya uzun yolculuğunu övgü konusu eden kahramanlık çağında, insanlar hâlâ denkliğin “doğal” kökenlerini araştırıyordu:

Tıpkı İkizler burcunun –Kastor ve Polluks takımıyıldızının- ve diğer tüm düalite simgelerinin –en eski işaretleri içinden çıkmış oldukları bir yumurta simgesinde bulunan- kaçınılmaz bir doğa döngüsüne gönderme yaptığı gibi; bütün bir patriarkal dünyanın adaleti simgeleyen Zeus’un sağladığı denge de sonuçta yeniden doğaya gönderme yapar. Kaostan –doğal şartların güçlerini artık doğrudan doğruya değil, insan bilincinin dolayımıyla uyguladığı- uygarlığa doğru atılan adım, denklik ilkesini değiştirmemiştir. Aslında insan bu adımın bedelini, bir zamanlar esareti altında olduğu şeye tapınarak diğer tüm yaratıklarla aynı biçimde ödemiştir. Daha önce fetişler denklik yasasına tabiydi. Artık denkliğin kendisi bir fetiş haline geldi. Justitia’nın gözleri üzerindeki gözbağı, yalnızca adalete bir saldırı olmaması gerektiği anlamına gelmez, aynı zamanda adaletin özgürlükle sonuçlanmayacağı anlamına da gelir.⁶⁰

Justitia aslında eşitliğin yeni bir ideolojik bölüşümünden sorumludur. Justitia’nın yalnızca gözleri bağlı değildir, mübadeleyi adil bir biçimde –“eşit ve kesin”- ölçmek için elinde bir terazi de tutar. Suç ve masumiyet, pazaryerinde sergilenen şeylerin hakkaniyete uygun olarak bölüştürülmesinin hukuki ikameleridir. Aslında bütün terazilerin ya-

59 Dike ve Justitia Yunan ve Roma mitolojilerinde Adalet Tanrıçasının aldığı isimlerdir. Bu Tanrıça, genellikle, bir elinde terazi diğerinde kılıç tutan, gözleri bağlı bir kadın figürü ile temsil edilir (ç. n.).

60 Bu parlak satırlar Horkheimer ve Adorno tarafından yazılmıştı. Fakat bir açıklamalarında ciddi bir hataya düşerler: “Denkliğin kendisinin bir fetiş haline geldiği” konusunda tek bir şüphe olması mümkün değilse de, “fetişler denklik yasasına tabi” değildi. Benzer şekilde, her iki yazar da “şaman, uygarlıkta ceza ve ödülü düzenleyen denklik aracılığıyla tehlikeyi savuşturur” cümlesinde ortaya çıkan (kitaplarını yazdıkları sırada yaygın olan) sık rastlanan bir yanlış inancı kabul ederler. Yazarlar burada da ilkel dünyaya ve hatta şamana mübadele –ya da henüz kurulmamış kozmik bir pazaryeri- duyarlılığı yüklerler. Bkz. Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (Aydınlanmanın Diyalektiği) (New York: Herder and Herder, 1972), s. 16-17.

pabileceği tek şey, niteliksel farkları niceliksel farklara indirgemektir. Buna uygun biçimde, Justitia önünde herkes eşit olmalıdır; Justitia'nın gözbağı, onun, ricacıları arasında herhangi bir ayırım yapmasına engel olur. Fakat ilkel zamanların eşitsizliklerin eşitliği ilkesinin farkına varmış olduğu gibi, gerçekten de insanlar birbirlerinden çok farklıdır. Justitia'nın eşitlik –denklik- kuralı böylece eski ilkeyi tamamen tersine çevirir. Çoğunlukla büyük ölçüde eşitsiz olmalarına rağmen, Justitia'nın görmeyen gözlerinde herkes teorik olarak eşit olduğu için, Justitia eşitsizliklerin eşitliğini, *eşitlerin eşitsizliğine* dönüştürür. O kadim sözcükler hâlâ oradadır, fakat geleneksel değer ve duyarlılıklar üzerine tahakkümün mührünü basan vurgudaki birçok değişiklik gibi, bu sözcükler de görünüşe göre küçük bir değişikliğe uğramıştır.

Bunun sonucu olarak Justitia'nın elindeki teraziyle sembolize edilen denklik kuralı, telafiyi değil, *dengeyi* gerekli kılar. Gözbağı, Justitia'nın, ricacıları arasındaki farklılıklardan dolayı, ölçümde herhangi bir değişiklik yapmasını engeller. Onun aldatıcı “eşitliği”, böylece, çok gerçek bir eşitsizliğe neden olur. Hakkanietli olmak, “adil” veya “dosdoğru” olmak demektir ve bunların her ikisi de –sırayla- eşitliği, onun kendi şartlarında olumsuzlar. Onun “adil” ve “dosdoğru” olan yargısı, binlerce yıl boyunca –hatta ezilenler onun adını kendilerinin koruyucusu ve yol göstericisi olarak anarken- insanlığın büyük bir kısmının gözlerinden saklı kalacak çok dengesiz ve çarpık bir mal bölüşümüne yol açar.

Eşitlerin eşitsizliği ilkesini getiren Adalet talebini, eşitsizliklerin eşitliği ilkesini getiren Özgürlük talebinden ayırt etmek nadiren mümkün olmuştur. Her özgürleştirme ideali, bu iki kavramın birbiriyle karıştırılması ile lekelenmiştir –ve ezilenlerin literatüründe, bu karışıklık hâlâ varlığını sürdürmektedir. Kullanım hakkı, kamu malıyla; doğrudan demokrasi, temsili demokrasiyle; bireysel rekabet, popülist elitlerle; indirgenemez asgari, fırsat eşitliğiyle karıştırılmıştır. Ezilenlerin eşitlik talebi, Engels'in ifade ettiği üzere, bir “çift anlam” kazanır. Bu, bir an için “toplumsal eşitsizliklere karşı, zengin ile yoksul... aşırı beslenme ile açlık arasındaki zıtlığa karşı kendiliğinden (oluşan) bir tepkidir; bu tam da bu şekliyle devrimci içgüdünün ifadesidir ve haklı sebebini onda ve yalnızca onda bulur.” Başka bir an için de eşitlik talebi, “denklik” kuralı olarak adaletle karşı bir tepki haline gelir (ki Engels bunu basitçe “burjuva eşitlik talebi” olarak görür) ve eşitlik talebi “bu durumda bizzat burjuva eşitliğiyle birlikte saf alır ve onunla birlikte düşer.” Engels, ezilenlerin eşitlik talebinin (“proleter eşitlik talebi”nin) “sınıfların ortadan kaldırılması talebi olduğunu” vurgulayarak sözlerini sürdürür. Fakat özgürlük, sınıfların ortadan kaldırılmasından fazlasını içerir. Daha genel bir ifadeyle, “proleter eşitlik talebi”, eşitlikçi bir toplumun “adaletsizliğini” talep eder; indirgenemez asgarininin ve kaçır-

nılmaz eşitsizlikleri telafi ederek eşitlik sağlamanın –kısacası eşitsizlerin eşitliğinin- lehine, denklik kuramını reddeder. Bu talep, Adalet adına –denklik kuralı adına- yürütülen fırtınalı mücadeleler tarafından yüz-yıllar boyunca tekrar tekrar odak dışına itilmiştir.

*

Bununla birlikte, adalet alanı, hemşeriliğin eşitlik dünyasından arta kalan eski uygulamaları ortadan kaldırarak, özgürlük için de zemin hazırlar. İndirgenemez asgari kuralı ve eşitsizlerin eşitliği ilkesi ile ilkel özgürlük, çarpıcı biçimde dar görüşlüydü. Savurgan konukseverlik yasası bir tarafa bırakılacak olursa, organik toplum; evlilik ya da ritüel yoluyla akraba grubuna bağlanmayan yabancıların –grup dışı kişilerin- hakları için hiçbir gerçek düzenlemeye gitmemişti. Kabilenin en uç sınırlarının ötesindeki daha geniş bir dünya –Marks’ın isabetli ifadesiyle söylenecek olursa- “inorganik”ti. Topluluğun ortak kan yeminini paylaşanlara ve karşılıklı hediye değişimi sistemleri aracılığıyla birleşen müttefiklere karşı yerine getirilmesi gereken farklı derecelerdeki yükümlülüklerle bağlılıkların kapsamı genişlemişti. Tüm insanların ortak bir köken aracılığıyla birleşmiş olduğunu kabul eden bir insanlık kavramı, henüz büyük ölçüde yabancıydı. İlkel halklar yabancılara karşı meraklı, utangaç ya da samimi olabilirler –ya da en tuhaf nedenlerle onları öldürebilirlerdi. Fakat yabancıya karşı hiçbir yükümlülükleri yoktu ve ortalarında duran, ne yapacağı belirsiz yeni varlığa saygı ya da güvenlik bahşetmelerini gerektiren hiçbir yasayla bağlı değildiler; kendi davranışlarının öngörülemezliği de bundan kaynaklanıyordu. Yüksek rasyonellik iddialarına karşın Eski Yunan toplumu bile, polis sınırları içinde yaşayan herkese karşı yükümlü olduğu güvenlik ve korumanın ötesinde, yerleşik yabancıların gerçek toplumsal, hele hele de siyasi haklara sahip oldukları bir noktaya erişemedi. Topluluk ve topluluğun yurttaşları için yerine getirdikleri kritik önemdeki hizmetlere karşın, yabancıların bu belirsiz statüsü, antik dünyanın büyük bir geneli için önemli ölçüde yaygın bir durumdu.

İlkel ve arkaik dar görüşlülüğün engellerini yıkmak, Justitia ve denklik kuralının eseri oldu. Ve bu değişimler gerçek bir “kopuş” yaratmak yerine, uzun bir zamana yayılarak ortaya çıktı. Bu değişimler, soyut kuramcılarının eseri ya da düşünsel bir uyanışın ürünü değildi. Şehir sakinlerinin haklarında yeni hukuki düzenlemeler yapılmasını sağlayan aktörler, genellikle şehre zanaat ya da ticaret becerileriyle hizmet veren yabancıları. Keyfi yönetimin kapris ve hakaretlerinden yalnızca hak ve ödevlerini ihlal edilemez, sistematik kurallara dökülmüş bir halde yazılı hale getirerek kurtulmayı umut edebilecek olan ezilenler de bu konuda yabancılara yardımcı oldu. Justitia, Dike ya da An-

tik Çağ “uygarlıklarında” her ne isim almışsa o isimdeki adalet tanrıçası, büyük ölçüde, sosyal ve etnik olarak grup dışı olanların tanrıçasıdır. Justitia’nın denklik kuralı, hakkaniyet talebini yerine getirir; fakat Justitia’nın “grup dışı” olan ve ezilenlerin keyfi bir yönetimde maruz kaldıkları eşitsizlikleri terazi ve kılıcıyla düzeltebilmesi için, hakkaniyetin yazılı yasal kurallarla açık bir şekilde tanımlanması gerekir. Bu nedenle, Justitia yalnızca bir kılıçla değil, aynı zamanda hak ve ödevleri, güvence ve emniyeti, ödül ve cezaları açık bir biçimde tanımlayan “kanun tabletleri” ile silahlanmak zorundadır.

Bu kanun tabletlerinin en eskisi olan Babil Hammurabi Kanunları (İ.Ö. yaklaşık 1790) belirgin sınıfsal önyargıları ve sınıfsal tahakkümün araçlarını içermektedir. Tıpkı Musa’nın *lex talionisi* (göze göz ilkesi –ç. n.) gibi, denklik kuralı da sınıfsal öcün tüm hışımıyla uygulanır. Toplumsal suçların bedeli, kişinin hayatının yanı sıra, gözler; kulaklar; kollar ve dillerle ödenir. Fakat Kanunlar, bu öcün “eşitsiz” sınıfsal doğasını gizlemeye çalışmaz: Soylular halk tabakasından, erkekler kadınlardan, özgür kişiler de kölelerden üstündür. Burada, şekli ne kadar çarpıtılmış olursa olsun, ilkel toplumun “eşitsizlerin” eşitliği ilkesinin sahiplenilmesi, hâlâ kendi bedelini ödetmektedir. Fakat Kanunlar, aynı zamanda, ayrıcalığa *daha ağır* bir toplumsal sorumluluk yükler. Howard Becker ve Harry Elmer Barnes’in aktardığı üzere; Hammurabi zamanının soyluları, “kişisel zararlar için çok orantısız bir misilleme talep etme hakkı da dâhil olmak üzere, birçok muazzam sınıf ayrıcalığına sahip oldukları” halde, “kanun ihlalleri için daha ağır biçimde cezalandırılabilirlerdi ve suçlu olsun ya da olmasınlar, daha yüksek harçlar ödemek zorundaydılar.”

Daha sonraki kanunlar, bu hakkaniyetsiz “arkaik dönem kalıntılarının” çoğundan kurtulacaktır. İ.Ö. sekizinci yüzyıldan itibaren, İbrani Filistin’de ve Yunanistan’da adaletin diyalektiğinin istikrarlı olarak açıldığını –organik toplumun eşitsizlerin eşitliği ilkesinin, yavaş yavaş sınıflı toplumun eşitlerin eşitsizliği ilkesine dönüştüğünü- gözlemleyebiliriz. İpoteğe getirilen kısıtlamalar, her yedi yılda bir Musevi kefillerin borç köleliğinden kurtulması ve herkesin sahip olduklarını yeniden elde ettiği bir “jübile”⁶¹ olarak ellinci yılın kutsanması gibi Tesniye Kanunları’nda yoksullar için getirilen sembolik ayrıcalıklara karşın, ülkenin hukuku olarak tamamen Musa’nın göze göz ilkesi kabul edilmişti. Levililer’deki (Tevrat’ın üçüncü kitabı –ç. n.), her borç kölesine “tutmuş olduğu bir hizmetçi ve geçici olarak orada bulunan biri” şeklinde davranma öğüdü gibi, bu jestler de büyük ölçüde sembo-

61 Jübile (Yovel) Musevi inancına göre, her elli yılda bir kutlanan, kölelerin azat edildiği ve mülk olarak verilen toprakların iade edildiği bir gündür (ç.n.)

likti. Korkaklıkla hizmet etmenin küçük düşürücü statüsüyle tek başına borç köleliği bile, İbrani kabilelerinin Vaat Edilmiş Toprakları istila ettikleri sırada etrafında birleştikleri eski çöl demokrasisinin –“Bedevi anlaşmasının”- ruhunu ihlal etmekteydi. Borç köleliğinin topluluğun hukuksal yaşamına girebilmiş olması bile, bu anlaşmaya son verildiğinin acımasızca ilan edilmesi anlamına geliyordu.

Atina’da Solon tarafından girilen reformlar, siyasi eşitlik temelinde kurulan bir hukuki eşitliğe ya da Eski Yunan demokrasisi denilen şeye ortam hazırladı. *Demosu* –Atinalıların soyundan gelen insanlar- keyfi toplumsal güç kullanımlarından korunurken dahi, adalet artık açık bir şekilde, kişisel güç ve zenginlik bakımından eşitsizlikler ve yeni sınıflar yaratan bir denklik kuralı –mal denkliği kuralı- biçiminde işliyordu. Ancak tahminen kişiler tarafından değil, hukuk tarafından yönetilen bir toplum çerçevesinde, siyasi sistemin tam himayesine sahip olan yalnızca demostu. Perikles’in cenaze söylevi, bir insanlığın varlığının tanınması yönünde seküler ve akılcı bir yükselişe işaret ediyor olabilir, fakat “barbar” dünyanın ve tanım gereği “dışarıdan gelenlerin”, Yunanlar ve –hukuk açısından- Atinalıların soyundan gelenlerle eşit düzeyde olduğuna inanmamız için bize hiçbir neden vermez.

Aslında Atina’nın yabancı yerleşikleri, yalnızca *Ecclesia* ve *Boule* gibi meclislere ya da jüri sistemine katılma hakkından yoksun değillerdi, mal ve yaşam güvenliği dışında açıkça belirtilmiş kendilerine ait yasal haklara da sahip değildiler. Bildiğimiz üzere, yabancılar *poliste* toprak satın alamazlardı. Daha da çarpıcı olan, yabancıların yargı sistemine doğrudan başvuramamalarıydı. Davaları Atina mahkemelerinde ancak yurttaşlar tarafından savunulabilirdi. *Polisin* yabancıların haklarına bu ölçüde saygı göstermesi, *polisin* etik standartlarını övgü konusu edebilir; fakat aynı zamanda bu durum – yabancı haklarının garantörlüğünü yasalardan çok, egemen elitlerin niyetlerinin üstlenmesi yönünden- egemen elitlerin ayrıcalıklarının kanıtını oluşturur.

Atina’nın yabancı bir yerleşigi olan Aristoteles, Yunanların diğer halklara karşı sahip olduğu üstünlük konusunda kaçamak bir dil kullanmaz. Kuzeyin deli dolu “barbarlarının”, “komşularına hâkim olabilecek” bir *poleis* şeklinde örgütlenmekteki başarısızlıklarından söz ederken, aynı Platon gibi, *polisi* ne ölçüde toplumsal tahakkümlerle tanımladığını gösterir. Üstelik Yunanların *poleis* oluşturma, “özgür olma” ve “tüm insanlığa hükmedebilme yeteneğine” sahip olma kapasitelerini onların etnik kökenlerine ve Helen *genosu* (ırkı) olarak var olmalarına bağlamıştır.⁶² Coğrafya kadar kan da hükmetme kapasitesi bağışlar.

62 Hannah Arendt, insanların evrensel olarak ortak özellikler taşıdıklarına ilişkin zengin imaları olan humanitas (insanlık) sözcüğünün Yunanca değil, Latince olduğunu hatırlatır.

Aristoteles'e göre; Yunanlar; "bazılarının tek yönlü bir doğaya sahip" olması, "başkalarınınsa (deli doluluk ve zekâ açısından) talihli biçimde harmanlanmış" olması açısından kendi aralarında farklılık gösterir. Fakat Aristoteles için *poleis* oluşturma ve "hükmetme" yeteneği, toplumsal niteliklere mahal vermeyen "doğal bir niteliktir."

Kan grubunun, her özgür bireyin ortak bir kökene sahip olduğunu kabul eden evrensel bir insanlık yolunda resmen yok olması, İmparator Caracalla'nın Roma İmparatorluğu'nun köleler dışında kalan tüm erkek nüfusuna yurttaşlık verdiği geç antik döneme kadar hukuki olarak kabul görmeyecekti. Caracalla'nın, İmparatorluğun sallantıda olan ortaklık duygusunu desteklemek kadar, onun vergi tabanını genişletme hevesinde olması da pekâlâ mümkündür. Fakat bu hareketin tarihte bir örneği daha yoktu. İnsanlığın hayvanlıktan topluma evrilisinde ilk kez olarak, Akdeniz havzası boyunca yayılmış son derece farklı yabancılardan oluşan muazzam bir nüfus, ortak bir siyasi kategori altında bir araya getirilmiş ve onlara, bir zamanlar yalnızca küçük bir etnik Latin grubunun ayrıcalığı olan yasalara eşit erişim hakkı bahşedilmişti. İmparator, hâlihazırda kabile eşitlikçiliğinden doğuştan gelen aristokratik kardeşliğe geçmiş olan hemşerilerin –akraba grubunun- kendilerinden olmayanları dışlamasına –en azından- hukuki olarak son vermişti. Geç dönem Roma hukukunun kısıtlamalarına uygun olarak, soyağacı yerini meritokrasiye ve kan akrabalığı da yerini bölge üzerinden kurulan bir ilişkiye bıraktı, bu sayede siyasi insan topluluğunun ufukları muazzam biçimde genişlemiş oldu.

Caracalla'nın yurttaşlık konusundaki buyruğu, geleneksel patriarhal mutlakiyetçilikten ve evli kadınların yasal olarak kocalarına tâbi kılınması anlayışından uzaklaşma yolundaki Roma hukukunun yüzyıllar süren evrimi tarafından desteklendi. Kişilerin eşitliği kavramı, en azından teoride, imparatorluğun geç dönemleri boyunca çok gündemde olmuştur. İ.S. üçüncü yüzyıldan itibaren –*ius naturale* ve *ius gentium* diye değişik şekillerde adlandırılmış bir içtihatlar topluluğunu birleştiren- Roma "doğal hukuku", toplumda bu durumu yeterince gerçekleştiremeseler bile insanların doğada eşit olduğunu kabul etti. Bu düşüncenin, Aristoteles'in "insanoğlu" kavramından gösterdiği ayrılık çok muazzamdı. Romalıların ekonomik hayatı için o kadar temel bir öge olan kölelik bile, kölenin doğuştan düşük nitelikli olduğuna ilişkin

Yunanistan'ının Attika bölgesinde "insanoğlu" için kullanılan sözcük, genellikle yanlış biçimde "insanlık" sözcüğüyle tercüme edilen *pan lo anthroponon*'dur. Kuşkusuz Aristoteles için (*Politika*'yı yanlış okumadıysam) bu ifade, "insan" ı sosyal bir done olarak değil, biyolojik bir done olarak ele alır. Sözcük kendi içinde, insanları hayvanlardan ayıran açık farklar dışında hiçbir ayırt edici nitelik içermez. Bu nedenle, Aristoteles'in gözünde, her zaman, içkin olarak hükmetmeye yazgılı "insanlar" ile içkin olarak itaat etmeye yazgılı diğerleri olacaktır.

Eski Yunan düşüncesine aykırı bir hale getirilmişti. İmparatorluk dönemindeki Romalı hukuk uzmanlarına göre, kölelik artık kölenin doğal olarak düşük nitelikli olmasından değil, Henry Maine'in gözlemlediği üzere "zafer kazanan ile bozguna uğrayan arasındaki varsayıma dayalı bir anlaşmadan kaynaklanıyordu; bu anlaşmaya göre; sözü edilenlerden ilki düşmanın sürekli hizmetini şart koşuyor, diğeri ise bunun karşılığında yasalara göre kaybettiği hayatını geri kazanıyordu." Uygulamada, taşınabilir bir mal oluşturan kölelik, gitgide daha da fazla, sözleşmeyle kurulmuş kölelik olarak görülmekteydi. Roma toplumunun köleyi en fazla "konuşan bir alet" olarak görmekten hiçbir zaman vazgeçmemiş olmasına rağmen, toplumun kölelerle ilgili yasal mekanizması –geç imparatorluk döneminin, cumhuriyet döneminin dehşet verici ölçüde insanlık dışı uygulamalarına getirdiği kısıtlamalarla- bu aşılamanın aksini yansıtmaktaydı.

Yeni bir bireysellik öğretisinin ortaya çıkması söz konusu olmasaydı, evrensel bir insanlık fikri, muhtemelen mali ve ideolojik amaçlar için siyasi bir strateji olmanın daha ötesine geçemeyecekti. Kendini emin ve güçlü bir biçimde ifade eden, görünür bir özerklik düzeyine sahip kişilikler tarafından sözcüğe varoluşsal bir gerçeklik kazandırılmadıkça, insanlık sözcüğü anlamsız bir soyutlama olarak kalır. Bir imparatorluk buyruğuyla bu tür bireylerin yaratılması çok zordu. Organik toplum zayıfladığı ölçüde, onun teşvik ettiği kolektif bir bütün olmaya ilişkin yoğun duygu da zayıfladı. Birey için, giderek daha küçük parçalara bölünen bir dünyada onu işlevsel kılacak yeni bir bağlamanın yaratılması gerekiyordu. Klasik Antik Çağ ya da Orta Çağ dünyasının modern kapitalist toplumun nüfusunu oluşturan rastlantısal, yalıtılmış, sosyal açlık yaşayan monatları ürettiğini söylemiyoruz. Fakat ilkel toplumun zayıflaması, yeni bir birey tipinin özel bir önem kazanmasına neden oldu: İnsani ölçөгünü kaybetmekte ve geçmişteki hiçbir insan topluluğunun görmediği karmaşık siyasi kurumlar ve ticari bağlar geliştirmekte olan bir topluma seve seve adapte olabilecek –hatta belki "hükmedebilecek"- sorunlara hızlı ve zekice çözümler bulabilen, nispeten kendine yeterli ve bağımsız bir ego.

Bu tür bireyler ilk örgütlenmelerin kıyılarında her zaman var olmuşlardı. Yalnızca belirgin kişisel özelliklere yönelik olarak fazla basıncı dışarı atacak bir emniyet vanası oluşturmak için de olsa, bu tür bireylere genellikle belli bir derecede topluluk içinde kendilerini ifade etme olanağı verilirdi. Kabile toplumu alışılmadık cinsel davranışlara, sıra dışı psikolojik özelliklere ve kişisel hırsla ("büyük adam" sendromu) her zaman göz yummuştu –ve bu göz yumma, ifadesini yüksek düzeyde bir cinsel özgürlükte, şaman rollerinde ve cesaret ve becerinin yüceltilmesinde bulmuştur. Toplum, daha sonraki bir dönemde, daha hiyerarşik

kurumlardaki komuta etme pozisyonları için rahip ve savaşçı-şeflerini bu marjinal alandan topladı.

Fakat bu gelişme yalnızca bir çöküş ve yeniden oluşum değildir. Bu gelişme, kişisel ve toplumsal -ben merkezli ve toplum merkezli- düzeylerde gerçekleşir. Kişisel düzeyden bakıldığında, birey, çılgınlıkları tam anlamıyla tarihin atmosferini delip geçen ve organik toplumun zayıflamasından sonra varlığını sürdüren geleneklerine bağlı, daha sakin örgütlenmeleri paniğe sürükleyen atılgan, söz dinlemez bir çocuk gibi “uygarlığın” ortaya çıkışına eşlik eder. Egonun varlığı, kendi “ego sınırları” tüm geleneksel toplumların sınırlarının aşılmasıyla kurulmuş olan savaşçı tarafından tiz bir sesle ilan edilir. Örneğin Sümer kahramanı Gılgamış, başarılarını bir akraba olarak değil, bir yoldaş olarak paylaşan yabancıya -Enkidu’ya- dostça davranır. Onların mitle bulanıklaşan kişisel doğalarının ayırt edici özelliği soydan çok yiğitliktir.

Fakat Gılgamış gibi belirsiz, hemen hemen klişeleşmiş figürler, gerçek bireylerden çok, bireysellik üzerine yapılmış metaforlara benzerler. Akhilleus, Agamemnon ve Homeros savaşçıları gibi daha net tanımlanmış kişiliklerin, Batı’nın yeni ortaya çıkan ego kavramları için en iyi adaylar oldukları sık sık dile getirilmiştir. Max Horkheimer bireyselliğin yükselişi ve düşüşüne ilişkin hayranlık uyandıran tartışmasında “yeni ortaya çıkmakta olan bireyin modeli Yunan kahramandır,” şeklinde bir gözlemlerde bulunur. “Bu maceracı ve bağımsız kahraman, hayatta kalma mücadelesinden zaferle çıkar ve kendisini kabileden olduğu kadar gelenekten de özgürleştirir.” Bu maceracı ve bağımsız olma niteliklerine Yunan-Roma dünyasında çok büyük değer verileceği oldukça kesindir, fakat modelin uygun biçimde koyulup koyulmadığı kuşkuludur. Aslında arkaik dünyanın en etkileyici egoları, Homeros tarafından övülen Bronz Çağı kahramanları değil, Arkhilokhos tarafından alaylı bir şekilde betimlenen Demir Çağı anti-kahramanlarıydı. Gerçekte Arkhilokhos’un kendisi de bu son derece eşsiz kişiliğin vücut bulmasıydı. Arkhilokhos, organik toplumda egonun kendini dayatmaya yönelik gizli geleneği ile ortaya çıkmakta olan “uygarlığın” hesapçı bireyi arasında bir bağlantı kurar.

Gılgamış gibi mitsel bir despotun ya da Akhilleus gibi yeni ortaya çıkmış bir aristokratın aksine, Arkhilokhos sıra dışı bir gruptan söz eder: Yaşamsal ihtiyaçlarını pratik zekâ ve kurnazlıklarını kullanarak karşılamak zorunda olan, yerinden edilmiş, oradan oraya dolaşıp duran bir ücretli askerler topluluğu. Sözü edilen ücretli asker, bir Homeros kahramanından çok İ.Ö. yedinci yüzyılın silahlı bohemi gibi bir şeydir. Duygularına hâkim oluşu ve özgürlükçü ruhu, döneminin feodal toplumu etrafında katılmış, disiplinli yaşam tarzlarıyla belirgin bir karışıklık oluşturur. Varoluşu neredeyse ihtimal dışı olduğu, hatta dönemi-

nin kahramanca duruşuna bir hakaret olduğu izlenimi verir. Meşgul olduğu gezici askerlik mesleği toplumdaki köklü çürümeyi yansıtır; ki-birli bir biçimde geleneği hor görüşü, tehditkâr asinin olumsuzluğunu dışarı vurur. Savaş alanında bıraktığı kalkanını ne diye umursasın ki? “Ben ölümden kurtuldum ya, niçin kalkanım için endişe duyayım? Bırak gitsin: Aynı derecede iyi başka bir kalkan alırım”. Bu tür duygular, aristokratik silah ve onur yasalarıyla yaşayan bir Homeros kahramanı tarafından asla ifade edilemezdi. Arkhilokhos komutanlarını görünüş ve statüleriyle de yargılamaz. “Uzun bacakları üzerinde uzun adımlarla ilerleyen, bukleleriyle övünen ve bir gösteriş düşkününü gibi çenesini tıraş eden uzun boylu bir generalden” hoşlanmaz. “Küçük bir adam olsun”, der, “cesaretle dolu olarak ayaklarının üzerine sağlam basıyorsa, belki çarpık bacaklı bile olabilir.”

Arkhilokhos ve onun oradan oraya dolaşan yoldaşlar grubu, toplumsal çürüme ve çalkantı dönemlerinde tekrar tekrar yüzeye çıkan o uzun “efendisiz adamlar” –*herhangi* bir topluluk ya da geleneğe kökleri bulunmayan; dünyanın geçmişinden çok geleceğini sömürgeleştiren erkekler, daha sonradan da kadınlar- soyunun sahip olduğumuz en eski kayıdır. Karakterleri tamamıyla adetlere meydan okumak, ahlâk kurallarını yermek ve paramparça etmek, hayat oyununu kendi kurallarıyla oynamak üzere şekillenmiştir. Marjinal oldukları kadar “dünyayı baş aşağı etmeye” yazgılı, yoğun biçimde bireyselleşmiş asinin habercileridirler. Önemsiz nevrozları değil, geniş omuzları vardır ve kendilerini, vahşi, sövgü dolu bir şiir ya da belagatle ifade ederler. Toplum bundan böyle, onlar ufukta göründüklerinde her zaman tedbirli bir biçimde yana çekilmek ve huzursuz halk takımı tarafından fark edilmeden geçip gitmeleri için sessizce dua etmek durumundadır –çünkü aksi takdirde onları öldürmek zorunda kalacaktır.

Fakat bunlar, tarihin keskin bir biçimde tanımlanmış birkaç kişiliği ve önemleri toplumsal yaşamın istikrarlılık derecesine göre değişen bir avuç marjinal asidir. Kaderleri çok daha büyük –sıklıkla atıl- halk kitlelerinden gördükleri kabule bağlıdır. Tarihin daha geniş tabanlı başka bir düzeyinde, bireysellik kavramı görünüşle atıl olan “kitlelere” süzölmeye başlar ve onların kişilikleri, Arkhilokhos ve modeli tarafından değil, çeşitli yurttaşlık görevlerini serbestçe yerine getirmeleri için özerk egolara ihtiyaç duyan toplumun kendisi tarafından özgürleştirilir. Kısacası, bu toplumsal düzeyde bireyin gelişimi, bireye özgü kişisel ve yalıtılmış bir olay değildir; gelecek yüzyıllar boyunca “uygarlığın” nüfusunu oluşturacak ve modern egonun günümüze kadar süren tarihini başlatacak milyonların mizaç, bakış ve kaderindeki bir değişikliktir. Tıpkı çağdaş proletaryanın ilk olarak, geleneksel köylülüğün, arkaik derebeylik ekonomisinden kopmasıyla oluştuğu gibi; klasik şehir

devletinin, Orta Çağ komünününün ve modern ulus devletin görece özgür yurttaşı da başlangıçta genç erkeğin bir grup arkaik akrabalık ilişkilerinden kopmasıyla oluştu.

*

Tıpkı kan yemini gibi, patriarkal aile de siyasi otoritenin önünde son derece bütünleşmiş bir ahlâki engel oluşturuyordu; bunun nedeni patriarkal ailenin otoriteye karşı olması değil (organik toplumun bu konuda bir endişesi yoktu), babanın otoritesi için gereken bağı oluşturuyor olmasıydı. İronik bir biçimde, patriarka, akrabalık talepleri açısından hâlihazırda biçimi bozulmuş ve değişen bir sosyal dünyada organik toplumun en çarpık özelliklerini yansıtıyordu.⁶³ Basitçe söylemek gerekirse, burada gerontokrasinin varlığı aşikârdır. Toplum, organik toplumun paylaşma ve dayanışma ilkesinin gereksinimlerine değil, yaşlılar arasından en yaşlıların gereksinimlerine yanıt verir. Hiçbir yaş hiyerarşisi sistemi daha ezici bir içeriğe, daha baskıcı bir işleyiş tarzına sahip değildir. Patriarkal ailenin en eski biçiminde görmüş olduğumuz gibi, patriark, aile üyeleri üzerinde uyguladığı yönetim açısından kimseye karşı sorumlu değildi. Patriark, gelenek ve şamanın oluşturduğu ideolojik hileler dışında, ahlâki ya da etik hiçbir ilkenin yaptırım uygulayamadığı keyfi bir iktidarın, tahakkümün cisimleşmesi –belki de tarihsel kaynağıydı. Tıpkı Yehova gibi, “biz” temelinde oluşturulmuş bir topluluktaki birincil “ben”di. Belirli bir ölçüye kadar, neredeyse bir ilk örnek oluşturan bu bireyselleşmenin tek bir varlıkta toplanması olgusu, yaygın bir bireyselliğin ve benmerkezciliğin habercisiydi; fakat bu ilk örnek, o kadar çarpık bir biçimde gerçekleşmişti ki çok sayıda bireysel iradenin ortaya çıkmasından önce, İradenin görünüşte bütünsel bir kişileştirmesi haline gelecekti.

Adalet, Yehova’yı dayatmacı, kıskanç bir Tanrı’dan adil bir Tanrı’ya dönüştürdüğü gibi, ilk iş olarak korkulan babayı adil bir babaya çevirerek patriarkın statüsünü de yavaş yavaş dönüştürdü. Patriarka, uygulamada salt keyfi bir otorite olmaktan çıktı. Doğru ve yanlışla dair belirli genel kuralara karşı sorumlu olan bir adli otorite haline geldi. Adalet, “güçlü olan haklıdır” şeklindeki çığ ve savaşçı ahlâki, denklik kuralına ve hakkaniyetin kısasa kısas ilkesine dönüştürerek; salt keyfi zor kullanımından, haklı gösterilmesi gereken zor kullanımına geçişi sağladı. Zor kullanma artık, hakkaniyet ve hakkaniyetsizlik, doğru ve yanlış kavramlarına göre açıklanmak zorundaydı. Adalet uygulamada, keyfi, hatta doğaüstü iktidar-

63 Burada, okuyucuyu patriarka ile babamerkezliliği karıştırmaması için uyarmalıyım. Devlet ile *berhangi* tür bir özerk aile birimi arasındaki sürekli karşıtlığı göremezsek, patriarkal devlet ifadesi bile yanlış kullanılabilir.

dan adli iktidara geçişi sağladı. Patriark, tirandan yargıca dönüştü ve otoritesinin tanınması için salt korkuya değil, suça da bel bağlamaya başladı. Patriarkın statüsündeki bu dönüşüm, nesnel dünyadaki gerçek gerilimlerin bir sonucu olarak gerçekleşti. Hiyerarşinin ayrıntılandırılması, başlangıç aşamasındaki sınıfların gelişimi, ilk şehir ve devlet oluşumları aileyi istila etmeyi ve gençlerin sosyalleşme ve kaderleri üzerinde patriarkın sahip olduğu role ilişkin seküler bir hak ortaya koymayı amaçlayan toplumsal güçler şeklinde birleştiler. Örgütlü dinler de kendi taleplerini ortaya koydular. Kadınlar, bu sekülerleşme ve siyasileşme sürecinden büyük ölçüde dışlanmış; erkek topluluğunun taşınır malları olarak kalmışlardı. Fakat genç erkekler gitgide artan bir ölçüde; askerlik, yurttaşlık, bürokratiklik, zanaatkârlık, çiftçilik –kısaca, artık ailesel formlarla kısıtlanamayacak bir sürü görev- şeklinde beliren toplumsal sorumluluklar üstlenmek üzere göreve çağrılmaktaydı.

Toplum, akrabalık formlarından bölgesel formlara, geniş biçimde hiyerarşik olandan özel biçimde sınıflı ve siyasi formlara doğru daha büyük bir değişim gösterdikçe, patriarkanın doğası da değişmeye devam etti. Patriarka zor kullanma ve yargılama niteliklerinin çoğunu korumasına karşın, gitgide daha rasyonel bir otorite tarzı olmaya başladı. Genç erkeklere yurttaşlar olarak sahip oldukları doğuştan gelen haklar bahşedildi. Onlar artık basit bir biçimde oğul olmakla kalmıyordu; baba akli geleneklere uygun bir biçimde ailesine yol göstermek zorundaydı. Baba sadece adil bir baba değil, aynı zamanda bilge bir babaydı. Artık çeşitli ölçülerde patriarkal klan ailesinin gözden düşmesini ve ve babamerkezli çekirdek ailenin –iki ebeveyn arasındaki son derece özelleşmiş, tek eşli bir ilişkinin ve onların çocuklarının alanı- onun yerini almasını sağlayan koşullar ortaya çıkmıştı. Devlet, adaletin himayesi altında, ilk başta kendi adli iddialarıyla patriarkal aileyi bir arada tutan iç güçleri dağıtarak, büyük ölçüde yalıtılmış olan ev içi dünyası üzerinde giderek artan bir denetim kazandı.⁶⁴

*

Her yeri kuşatan patriarkal “ben”in, kendi “ego sınırları”na sahip olan bağımsız bireyler şeklinde parçalara ayrılması, *polis*in *cosmopolise* –küçük, kendi içine kapalı “şehir devleti”nin Antik Yunan çağının bü-

64 Bunun farklı zamanlarda aileyi siyasileştirmek ve Devletin veya aynı ölçüde Kilisenin aracına dönüştürmek için yapıldığını eklemek gerekir. Dinsel fanatizmin aşırı örneklerinden söz edildiğinde, Püriten ailesi akla gelir, fakat Anabaptistler ve Reformlar Dönemindeki ütöpik yönelimli dinsel eğilimler hiçbir şekilde teokratik tipteki aile yapılarına karşı bağışık değillerdi. Bu gelişmenin en çok lanetlenen örnekleri; Almanya’da Nazi Rejimi, Rusya’da ise Stalin’in rejimi tarafından teşvik edilen aile ilişkileriydi. Çocuklarını Hitler Gençliği ve Genç Öncüler içinde birer sömürgeye dönüştürmek için; paterfamilias (Eski Roma’da aile reisi –ç. n.) rolünü – tüm o geçmişe dönmeci ihtişamıyla- üstünkörü bir biçimde yeniden hayata geçiren bu totaliter aileler, ne erkeklerle ne de kadınlara fayda sağlamıştı.

yük, açık “dünya şehri”ne- genişlemesiyle birlikte daha büyük bir ivme kazandı. Zanaatkâr, tüccar ve deniz ticareti yapan tacir olarak yabancı- nın sahip olduğu rolün artmasıyla birlikte, kan ve etnik bağlar aracılı- ğıyla yüce bir kolektif varlık şeklinde birleşen *demos* kavramı yerini bi- reyin taleplerine bıraktı. Artık yalnızca yurttaşlık değil, gezgin egonun kısmen ekonomik çıkar sorunlarıyla şekillenen özel çıkarları da birey- selliğin hedefleri haline gelmişti. *Cosmopolis* muazzam bir ticaret mer- keziydi ve kendi döneminde tüccarların oyun alanıydı. Bireyin kaderi- nin, akrabalık grubundan ve patriarkın kuşatılmış toprağından “şehir devleti”ne –özellikle de bireyselliğin zengin bir biçimde ifade edilmiş sivil vasıflara ve siyasi yetki üstlenme coşkusuyla sahip olmaya başladığı Atina *polisine*- doğru gelişimini yakından izleyebiliriz. Birey, orga- nik toplumun “kardeş”inden, siyasi toplumun –özellikle de küçük sivil kardeşliklerin- “yurttaş”ına dönüşmüştür.⁶⁵

Fakat sivil kardeşliğin alanı, insan kavrayışının ötesine geçen bir ölçüde genişlerken, ego yok olmaz; yeni bir içe dönüklüğün sorunları çevresinde gelişen son derece özelleşmiş –sıklıkla nevroitik- nitelikler kazanır. Öznelliğin derinliklerine ve kendiyi meşgul olmaya çekilir. *Cosmopolis*, *polisin* sosyal ödülleri –son derece yoğun bir sivil hükümet ilkesi, yetkili yurttaşların etik birliğine yapılan bir vurgu ya da sağ- lam dayanışma veya *philia* (aşırı sevgi) bağları- sunmaz.

Cosmopolis yeni bir topluluk duygusu da sunmaz. Dolayısıyla ego, evrende bir anlam duygusu bulmak için, çağımızda da göreceğimiz gibi, neredeyse yamyamca bir tavırla kendi üstüne atılmak zorunda ka- lır. Benzerleri arasında sivrilmiş olan inzivanın ayrıksı filozofu Epikür, egoya, düşünce ve beğenilerini yetiştirmek için bir bahçe –kuşkusuz onu artık denetleyemediği bir sosyal dünyanın keşmekeşinden ayıracak bir duvarı olan bir bahçe- sunar. Aslında Devlet, tam da yaratılması- na yardımcı olduğu küstah yaratıktan intikam alır: Merkezileşmiş, bu- yurgan bir aygıtın ve onun bürokratik hizmetlilerinin ezici iktidarı alt- tında artık çaresizlik içine düşmüş olan “dünya yurttaşı”dır bu yaratık.

Bununla birlikte, ego, yönünü tayin edebilmek için –ne kadar iyi ekilmiş olursa olsun- bir araziden daha fazlasına ihtiyaç duyar. *Poliste- ki* konumundan yoksun kalan ego, *cosmopoliste* –ya da her *cosmopolisin* açıkça ima ettiği gibi *kozmosta*- kendisine yeni bir konum bulmalıdır. İnsanlık artık bir *kozmos* –yaşam deneyimlerini düzenleyecek yeni bir ilke- haline gelir ve tıpkı kendisinden önceki hemşerilik dünyası gibi,

65 Tedbirli okuyucu için, “siyasi toplum” ifadesini burada Devlet şeklindeki modern anlamında değil, bir *toplum* olarak *polis* şeklindeki Antik Yunan anlamında kullandığımı belirtmek isterim. Birçok radikal kuramcının görüşüne karşın, *polis* tam anlamıyla bir Devlet değil- di. Aslında kurumsal olarak, organik toplumun yok oluşundan bu yana bir dengini –en azın- dan biçimsel çizgilerle- nadiren gördüğümüz bir doğrudan demokrasiydi.

“şehir devlet” de küçümseyici bir ideolojik alayın nesnesi haline gelir. İlk başta bu alaycı bakış –eğitilmiş sınıfların geç antik dönemde benimsedikleri- Stoacılığın siyasi olaylara yüz çevirme (dingincilik) felsefesi biçiminde ortaya çıkar.

Düşünceleri gelecek yüzyıllar boyunca Hıristiyan ruhban sınıfını besleyecek olan Stoacılar, *cosmopolis* ve İmparatorluk çağında adaletin ürünlerini –bireyselleşmiş ego ve “evrensel yurttaşlık” idealini- birbiriyle buluşturdular. Yazıları İmparatorluk Çağının en istikrarlı dönemlerinden birinde ortaya çıkan Epiktetos, bu yeni, oldukça modern ego tipi için radikal bir biçimde ortam hazırlar. Başından itibaren, *polis*in dışlayıcılık duygusunu modası geçmiş bir şey olarak görüp acımasızca alaya alır:

Yalnızca doğduğunuz ve hane halkınızın bulunduğu yeri değil, aynı zamanda *atalarımızın* ırkının gelmiş olduğu bölgeyi de içeren o daha önemli alana bakarak kendinizi açık açık Atinalı ya da Korintlili diye adlandırıyorsunuz.

Fakat bunun alenen saçma ve yüzeysel olduğunu belirtir:

Fakat insan *evrenin* yönetimini anlamayı öğrendiğinde ve hiçbir şeyin, insan ile Tanrı'nın birleştiği bu çerçeve kadar harika, önemli ya da *her şeyi kapsayıcı* olmadığını ve yalnız babamın ya da büyükbabamın değil; üreme sonucunda hayata getirilen ve yeryüzünde yetişen her şeyin, özellikle de rasyonel yaratıkların –çünkü yalnızca onlar, akıl bağıyla Tanrıya bağlı olarak, Tanrının toplumuna katılmak için doğa tarafından dünyaya yerleştirilmişlerdir- içinden çıktıkları tohumların bu çerçeveden geldiğini fark ettiğinde, neden kendini evrenin bir yurttaşı ve Tanrı'nın bir oğlu olarak tanıtmazın?

Yaklaşık iki bin yıl önce dile getirilmiş olan bu ifadenin, evrenselliği ve kapsamı açısından, çağımızın en ateşli enternasyonalizminden hiçbir eksikliği yoktur. Fakat Epiktetos burada kurumsal bir değişim programı değil, etik bir duruş formüle ediyordu. Siyasi olarak, Stoacılar tamamen dingincilik yanlıydı. Epiktetos için özgürlük yalnızca iç huzurdan, gerçek dünyadan ahlâki olarak yalıtılmışlıktan oluşuyordu ve bu yalıtılmışlık o kadar kapsayıcıydı ki her maddi ihtiyacı ve yaşamın kendisi de dâhil olmak üzere her çetrefilli toplumsal olaya katılımı reddedebirdi. Dinginciliğin bu boyutlarına kadar vardırılan bir “özgürlüğün” doğası gereği, herhangi bir varlığın

kendisi dışında herhangi bir şey tarafından rahatsız edilmesi ya da engellenmesi [olanaksızdır]. İnsanı rahatsız eden kendi yargısıdır.

Bir zorba, bir kimseye “Seni bacağından zincirleyeceğim,” dediği zaman bacağına değer veren kişi şöyle der: “Hayır, merhamet et,” fakat iradesine değer veren kişi şöyle der: “Eğer bu size daha faydalı görünüyorsa, zincirleyin.”

Ondokuzuncu yüzyıl başlarının bireyci anarşisti olarak anılan Max Stirner, kendi tarzında, bu mutlak biçimde kendine yeterli ego kavramını ayakları üzerine kaldıracak ve onu Stoacıları dehşete düşürecek bir militanlık -daha doğrusu kibir- ile dolduracaktı. Fakat prensipte, Epiktetos ve Stirner’in her ikisi de giderek daha da kişiliksizleşen bir dünyada kişiliğin desteklenmesi için yeni bir hareket noktası işaret eden *ütopyacı bir bireysellik vizyonu* yaratmışlardı.

*

Bu dünyevi göz boyamalara kanmama ve kendi içine çekilme öğretisi, onu besleyen imparatorluk ile birlikte tarihe gömülmüş olsaydı, bu öğretisi daha sonraki dönemlerde yalnızca –monoton bir sesle antik dönemin sonunu bildiren egzotik kùltler ve dünyadan bezmiş şiirler gibi- ölmekte olan bir çağın tutkusuz sesi olarak görülebilirdi. Fakat Hıristiyanlık, Stoacılığın dinginci kişisel irade öğretisini, öne çıkarılmış öznelliğe ve kişisel katılıma ilişkin yeni bir duyarlılık haline getirecek şekilde yeniden işledi –ve bu arada kaza eseri, sosyal değişimin seyredebileceği yeni doğrultular yaratmış oldu. Kilisenin Devlet için destek oluşturduğunu söylemek kolaydır ve bu büyük ölçüde doğrudur. İsa’nın “Sezar’ın hakkını Sezar’a ver” mesajı üzerine Pavlus’un yaptığı yorum, kesinlikle, sorunlarla çalkalanan dünyayı herhangi bir siyasi ve toplumsal meydan okumayla zedelenmekten alıkoymuştur. Eğer Pavlus’un emirlerini doğru yorumlamışsak, ilk dönem Hıristiyanlığının kölelikle herhangi bir kavgası yoktu. Ancak Pavlus’un kaçak bir Hıristiyan köle olan Onesimus’u Hıristiyan efendisine geri dönmeye ikna etmesi sırasında, Onesimus’tan “senin yurttaşın olan o sevgili ve sadık kardeş” olarak bahsedilir; çünkü köle, efendi ve Pavlus daha yüce olan “cennetteki Efendi”nin “köleleri”dir. Burada “yurttaş” ve “köle” sözcükleri, birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanılır. Buna uygun bir şekilde, Hıristiyanlık köle bireyin kaderiyle yoğun bir şekilde ilgilenmiştir. Hıristiyan rahip ile köle arasında, gerçek anlamda kişisel bir tanrı ve kutsal bir cemaatin mahrem ilişkisi tarafından kutsanan, günah çıkarmaya ilişkin bir bağ vardır.

Bu varoluşsal nitelik, Hıristiyanlığın, ortaya çıkışından bu yana her dönemde varlığını sürdürmüş olan bir özelliğini yansıtır: Evrensel yurttaşlık gerçek, biricik, somut yurttaşların yokluğu halinde anlamsızdır. İnsanlığın tek bir Çobanın yönetimi altındaki bir “sürü” olduğu anla-

yışı, sevecen bir tek Tanrı'nın altında bütün kişilerin eşit olduğuna kanıt oluşturur. İnsanlar ortaklıklarına ilişkin siyasi bir tanınmayı değil, Babaları tarafından ruhsal bir tanınmayı paylaştıkları için eşittirler. İsa'da, toplumsal mevki ve hiyerarşi, inanç ve sevginin düzey eşitleyici gücü karşısında etkisini kaybeder. Bu ruhsal zeminde, dünyevi efendiler kölelerinden, en zenginler en yoksullardan, en büyük krallar en aşağı uyruklarından Tanrının gözünde daha değersiz olabilir. En küçük zerreye kadar her şeyde kendini gösteren bir eşitlikçilik, özneyi; toplumsal değerlerle tanımlanan tüm mevki, hiyerarşi ve sınıflardan kurtarır. Yalnızca yurttaşlık değil, aynı zamanda bütün bireylerin eşitliği ilkesi ve her ruhun mutlak bir değere sahip olması, İlahi Şehrin yurttaşlarını "kutsal bir kardeşlik"te birleştirir.

Augustinus'un tefsirleri, bu mesajın dünyevi imalarını, Pavlus'un kutsal yazılarından çok daha etkileyici bir biçimde ifade eder. Tıpkı Epiktetos ve Pavlus gibi, Augustinus da *genosu*, bir bütün olarak insanlığı yurttaşları olmaya davet eden bir "İlahi Şehre" dönüştürür. Hiçbir hemşerilik ideolojisi, bu tür bir kavramsal çerçeveyi dünya görüşüne dâhil edemez. Buna karşılık, İlahi Şehir –ki Augustinus'a göre, ilk sözcüsü evrensel Kili-sedir- insanlar arasındaki tüm farklılıkları,

bütün ulus ve dillerden gelen bütün yurttaşları tek bir hacı grubunda [birbiriyle kaynaştırır]. Sayelerinde insan barışının gerçekleştirilmeye çabaladığı ve korunduğu adet, yasa ve geleneklerin çeşitliliğiyle uyumsuzluğa düşmez. Bu farklılıkları etkisiz kılmak ya da yıkmak yerine –tek bir yüce ve gerçek tanrıya imanın ve ibadetin yolunda durmama-ları şartıyla- farklı ırkların farklılıkları insan barışını sağlamaya yönelik tek ve aynı hedefe ilişkin her ne içeriyorsa onları korur ve kendine mal eder.

Bu düşüncenin, salt Stoacı ve Pavlusçu bir dingincilik –ya da daha kötüsü, Kiliseyi sonsuz şekilde uyarlanabilir kılan bir ruhban oportünizmi- olarak bir kenara atılması riskine karşı Augustinus şöyle ekler:

Yeryüzünde dolaştığı sürece İlahi Şehir, yalnızca yeryüzü barışından yararlanmaz; aynı zamanda salt insani yaşamımızı ilgilendiren ve inanç ve ibadete müdahale etmeyen her şeye ilişkin ortak bir platform oluşturulmasını da *teşvik eder* ve tüm diğer insanlarla birlikte bunu *etkin bir şekilde gerçekleştirmeye çalışır*.

Kilise yalnızca Sezar'ın hakkını Sezar'a vermekle kalmaz; onun *dominus* (hükümdarlık) iddialarının yerine ruhban hâkimiyetini ve onun *deus* (tanrısallık) iddialarının yerine ilahi bir tanrıyı koyar:

Hacı Şehri inanç aracılığıyla bu barışa zaten sahiptir ve ilahi çabasını başarıya ulaştırmak için Tanrı ya da onun hemşerileri için yapılan her iyi edime dikkat çektiği sürece, dini bütün bir şekilde ve bu inanca göre yaşar. “Hemşeriler” diyorum, çünkü doğal olarak, her topluluk yaşamı *sosyal* ilişkileri vurgulamak zorundadır.

Augustinus’un belirsizlikleri, kesinliklerinden daha yıkıcı ve üstü kapalı biçimde daha radikaldir. Bu yorumlarda, onbirinci yüzyılda Papa VII. Gregory ve atama krizi⁶⁶ ile patlak verecek olan Kilise ile devlet arasındaki potansiyel çatışma gizlidir. Bu düşüncelerin evrenselciliği yalnızca paganizm ve onun belirgin doğalcı eğilimleri ile değil, aynı zamanda bireyin haklarını ve yeryüzünde derhal bir İlahi Şehrin kurulmasını talep eden anarşik eğilimlerle de şoke edici uzlaşmalara yol açar. “Hacı Şehrinin barışı”, havarilik dönemi Hıristiyan cemaatinin komünist kurallarına ve eşitlikçiliğine dönme talepleri de dâhil olmak üzere sonu gelmez “sapkın mezhepler” yüzünden ulaşılması imkânsız bir hayale indirgenecektir. Nihayet Augustinus’un tarihselciliği, yalnız İsa’nın yeryüzüne dönüşünün sonsuz bir şekilde ertelenmesini (ki bu, Marksçı mirasta komünizm vaadinin gerçekleşmemesine çok benzer) değil, binlerce yıl sonraki uzak bir dönemde, dünyadaki kötülükleri düzeltmek üzere İsa’nın yeryüzüne döneceğinin nihai *kesinliğini* de kabul eder. Augustinus, getirmiş olduğu belirsizlikler yüzünden, yüzyıllar boyunca Batı Hıristiyanlığını kuşatan ve Batının birey kavramını yalnızca yeni bir kimlik duygusuyla değil, aynı zamanda yeni bir büyü duygusuyla zenginleştiren muazzam sorunlar yaratmıştır.

Machiavelli’nin siyasi yaşamın ahlâk dışılığına yaptığı vurgu ve Locke’nin mülk sahibi birey kavramı ile birlikte bireyin sekülerleşmesi ve kişiliğin büyüünün bozulması, benliği ve insanlığı ütopyacı içeriğinden yoksun bıraktı. Trajik bir şekilde, benlik ve insanlığın her ikisi de siyasi ve ekonomik manipülasyonun nesnelere indirgendiler. Hıristiyanlık, benliği, yaratıcı inanç vaadiyle göz alıcı hale gelen ve müthiş bir etik serüvenin sihriyle dolu olan gezgin bir ruh haline getirmişti. Burjuva benlik kavramları ise, onu artık kurnazlık ve güvensizlikle kaplanmış, kötü kalpli, bencil ve nevrotik bir şeye dönüştürecek. Yeni seküler bireysellik öğretisi, benliği *homo economicus* –bencilik ve hayatta kalmaya ahlâk dışı bir adanmışlık tarafından gerçek anlamda ele geçirilmiş, kıvranan ve mücadele eden bir monarşik- şeklinde tasarlıyordu.

66 Atama Çekişmesi; Papa VII. Gregory’nin 1075 yılında tek başına Tanrı tarafından kurulmuş olduğu gerekçesiyle Papalığı tek evrensel güç ilan etmesinin ve Papalığın kralları azletme yetkisine sahip olduğunu ileri sürmesinin ardından, aynı yıl toplanan bir kurulun monarşilerdeki din görevlilerini Papalığın atamasına ilişkin aldığı karara Kutsal Roma İmparatoru IV. Henry’nin riayet etmemesi sonucu ortaya çıkan krizdir. Bu kriz IV. Henry ile Papalık arasında bir savaşa kadar varmıştır (ç.n.).

Onaltıncı yüzyıldan itibaren, Batı düşüncesi, ego ile dış dünya – özellikle de doğa- arasındaki ilişkiyi büyük ölçüde karşıtlık belirten terimlere dökmüştü. İlerleme, ruhsal kurtuluşla değil; insanın doğayı pazaryerinin hizmetine sokma yönündeki teknik kapasitesiyle özdeşleştirilmişti. İnsanın kaderi, onun düşünsel ve ruhsal potansiyellerinin gerçekleştirilmesi olarak değil, onun “doğal güçler” üzerindeki denetimi ve toplumun “şeytani” bir doğal dünyadan kurtuluşu olarak tasarlanıyordu. Organik toplumun doğaya ve hazineye bakışı tamamen tersine çevrilmişti. Artık şeytani olan *doğa*, bereketli olan ise *hazine* olmuştu. Yunanlıların kaderci bir anlayışla, iyi eğitilmiş ve çalışmadan muaf bir sınıfın temeli olarak kabul ettikleri insanın insana boyun eğdirmesi olgusu, artık doğayı insanın denetimi altına sokmaya yönelik ortak bir insan girişimi olarak yüceltiliyordu.

Hıristiyan eskatolojisinin⁶⁷, ruhsal bir projeden ekonomik bir projeye dönüşecek şekilde cezbedici bir biçimde yeniden işlenmesi, liberal ideolojinin bütün değişkenleriyle anlaşılması için gerekli bir temeldir –ve bu, göreceğimiz üzere, Marksçı sosyalizm için de bir temel oluşturur. Bu, Hobbes’in, Locke’nin ve klasik ekonomistlerin “bireyci” felsefelerinin her zerresine o kadar güçlü nüfuz eder ki daha tartışmaya açık sosyal meseleler için genellikle dile getirilmeyen, ispatlanmamış bir kabul olarak kalır. Hobbes için “doğa durumu”, bir kargaşa durumu; “herkesin herkese karşı savaşma” durumudur. Fiziksel doğanın maddi cimriliği, yalıtılmış egonun hayatta kalma, güç ve mutluluk için verdiği amansız mücadelede, insan doğasının etik cimriliği olarak yeniden ortaya çıkar. “Doğa durumu”nun kaçınılmaz olarak yol açacağı kaotik sonuçları, ancak devletin düzenlenmiş evreni denetim altına alabilir.

Hobbes’in devlet kavramından daha önemli olan bir nokta, onun doğayı tüm etik içeriğinden yoksun bırakmasıdır. Hobbes, evrenin matematiksel simetrisine hayret eden Kepler’den bile daha mutlak biçimde, bir mekanik materyalistin en mükemmel örneğini oluşturur. Doğa, dur durak bilmeyen değişimleri ve permütasyonları içinde mantıksal davranmayan, amacı ya da ruhsal bir vaadi olmayan salt madde ve harekettir. Toplum, özellikle de devlet, bireyin hayatta kalma ve özel amaçlarının peşinde koşma şansını belirgin biçimde arttırdığı için bir düzen alanıdır. Hobbes’in, toplum da dâhil olmak üzere, evrenin herhangi bir etik anlam içerdiğini amansız biçimde reddetmesinin, adaletin tamamen faydacı bir yorumunu destekleyen bir düşünsel ortam yarattığını söylemek abartılı olmayacaktır. Liberal ideoloji, Hobbes’in çalışmalarından etkilendiği ölçüde, adaleti; yalnızca hayatta kalmayı,

67 Ölüm, yargılama ve insanlığın nihai kaderini konu alan teoloji dalı ya da öğretiler sistemi (ç. n.).

mutluluğu ve maddi başarının faydalarını güvence altına almaya yarayan bir araç olarak ele almaya zorlandı.

Hobbes'in bu mirasını insan doğasına ilişkin iyicil bir kavramla yumuşatmaya çalışan Locke, daha açık bir biçimde dış doğayı ele alır. Fakat ironik olarak, bunu yapmaktaki tek amacı insan emeğinin basit bir nesnesi olarak doğanın değerini daha da düşürmektir. Doğa mülk sahipliğinin kaynağıdır, emeğin bireyin yaşam ve zenginlik araçlarını çıkarttığı bir ortak kaynaklar havuzudur. İnsan "Doğanın sağladığı ve içerdiği Durumdan her ne çıkarmışsa, onunla *Emeğini* karıştırmış, onu kendisine ait bir şeyle birleştirmiş ve böylece onu kendi *mülkü* haline getirmiştir." Doğa ile emeğin insanları birleştirdiğinin düşünülmesi ihtimaline karşı, Locke, durumun bunun tam tersi olduğu konusunda bize güvence verir:

Bir şey İnsan tarafından doğanın onu konumlandığı ortak durumdan çıkarılırken, o şeye bu *emek* aracılığıyla fazladan bir şey eklenmişse; o şey diğer İnsanların ortak hakkının dışında kalır. Bu *Emek*, Emekçinin sorgulanamaz Mülkü olduğu için, onun (emeğin) bir kez katılmış olduğu bir şey üzerinde –en azından o şeyin yeterli miktarda olduğu yerlerde ve diğerlerinin ortak alanında o şeyden büyük miktarda bırakıldığı durumlarda- emekçi dışında hiç kimse hak sahibi değildir.

Locke'yi salt mülkiyetle ilgili basmakalıp düşüncelerin ötesine taşıyan unsur, onun emeğe kazandırdığı belirgin işlevdir. Hobbes'in mekanik doğanın tehlikelerinden siyasi bir sözleşmeyle kurtardığı yalıtılmış egoyu, Locke, çarpıcı bir biçimde ekonomik bir sözleşmeyle kurar. Buraya kadar, sosyal felsefelerinden tüm tinsel nitelikleri ayıklama ölçüleri açısından Hobbes ve Locke'nin birbirinden hiçbir farkı yoktur. Hobbes, dikkatini temel olarak kaotik veya anlamsız bir dünyada insanın hayatta kalma sorununa yoğunlaştırırken; Locke, mülk sahipliğine ve kişiye ilişkin daha büyük hak iddiaları ve –belki de çağımız için daha kayda değer olarak- o en etkileyici mülk örneğini –bireyin kendisini- şekillendirmede emeğin can alıcı rolünü ileri sürer. Çünkü "bir kimsenin ortak olan bir şey üzerinde emek uygulamayı seçtiği istisnasız her yerde, en başta Emek, *bir Mülkiyet Hakkı kazandırmıştı*" ve "Emek ve sanayinin başlattığı" mülkiyet, sivil toplumu yaratan "*Sözleşme ve Anlaşma*"nın temelini oluşturuyordu. Birey "*kendi Şahsının* ve şahsına ait eylem ya da Emeğin *Sahibi*" şeklinde kendine ait bir kimlik kazanır. Uygulamada insan faaliyeti insan emeğidir. İnsan faaliyetinin Aristoteles açısından temel olarak düşünme ve Hıristiyanlık teolojisi açısından tinsellik olduğunu hatırladığımızda, Locke'nin Yunan-Hıristiyan

düşüncesi ile liberal ideoloji arasında ne kadar derin bir uçurum açtığı-
nı –en net şekliyle- görebiliriz.

Toplumsal düşüncenin bu şekilde siyasi ekonomiye indirgenmesi, tüm toplumsal bağların açıkça ekonomik bağlara indirgenişini sergileyerek, ondokuzuncu yüzyılın sonuna kadar neredeyse arsızlıkla sürdü. Hatta modern bilimin doğayı tüm etik içeriğinden ayırmasından önce, geç Orta Çağın serpilmekte olan pazar ekonomisi, onu tüm kutsallığından yoksun bırakmıştı. Orta Çağ loncaları içinde zengin üyeler ile yoksul üyeler arasındaki bölünme, sonunda, insanları bir zanaat ortaklığının ötesinde birleştirmiş olan tüm o dayanışma duygusunu ortadan kaldırdı. Açık kişisel çıkar kamu çıkarı üzerinde üstünlüğünü kurdu; daha doğrusu, kamu çıkarının kaderi, kişisel çıkarın kaderine indirgen-
di. İnsanların salt üretim araçları olarak nesneleştirilmesi, doğanın salt “doğal kaynaklar” olarak nesneleştirilmesini destekledi.

Çalışma da günahkâr bir insanlığın kurtuluşunun bir aracı olarak sahip olduğu tüm kutsallığı yitirmişti. Çalışma artık, dış doğayı toplumun; insan doğasını da endüstrinin denetimi altına almaya yönelik bir disipline indirgenmişti. Piyasa toplumunun endüstri öncesi dünyanın temellerini oluşturan lonca, köy ve aile yapısına getirdiği gözle görülür kargaşa bile, bireysel çıkarın kendi amaçları peşinde koşarak ortak çıkara hizmet ettiği yönündeki gizli bir meşruluğun yüzeysel etkileri olarak görülüyordu. Bu “liberal” ideoloji, salt kilise ve akademi sınırları içinde değil, en gelişmiş kitle iletişim araçları aracılığıyla da yüceltildiği yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar varlığını sürdürdü.

Fakat kişisel çıkar ve açık bencillik iddialarını yücelten bir toplumda yine de ortak olan bu çıkar neydi? Maddi kazanç için ruhsal ideallerinden vazgeçmeye davet edilen bir insanlık için ağır zahmetli çalışma ne gibi bir kurtuluş sağlıyordu? Liberalizm, adalet kavramına Locke'nin mülk sahipliğini somut bir gerçeklik olarak ele alışından başka bir şey katamadıysa ve ilerleme, sınırsız mal edinme hakkından başka bir anlama gelmemekteydiyse; o halde adalet ve ilerlemenin alenen kendi kendine hizmet eden sınıf ölçütleri, insanlığın büyük bir kısmını “iyi bir yaşamın” sınırları dışında bırakmak zorundaydı. Onsekizinci yüzyılın sonundan itibaren liberal kuram, yalnızca siyasi ekonomiye değil, aynı zamanda tamamen asosyal bir çıkar öğretisine de indirgen-
di. İnsanların her şekilde toplum içinde hareket ettikleri olgusu, ancak ihtiyaçların zorlamasıyla ve kişisel kazanç arayışıyla açıklanabiliyordu. Madde ve hareketin mekanik dünyasında, maddi varlıklar için yerçekimi ne anlama geliyor ise, yalıtılmış insan monatlar için de bencillik o anlama gelmeye başladı.

Liberalizme salt mülk sahipliği ve mal ediniminin ötesine geçen etik bir değer sistemi kazandırmaya yönelik en önemli tek çaba, Fran-

sız baldırı çıplak takımının (*sans culottes*) geleneksel toplumun en parlak kalesini düşürdükleri yıl gösterildi. 1789'da, Jeremy Bentham, etik bir fayda olarak özel çıkarın en tutarlı gerekçelendirilmesini sunduğu *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Ahlâkın ve Yasamanın İlkelerine Giriş) adlı eserini yayımladı. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* ve Marks'ın *Komünist Manifestosu* ile kıyaslanabilecek etkileyici güzellikteki bir açılış bölümünde, Bentham, faydacı etiğin müthiş yasasını monoton bir dille şöyle açıklıyordu:

Doğa, insanlığı iki mutlak efendinin yönetimi altına yerleştirmiştir: *acı ve haz*. Ne yapmak zorunda olduğumuzun yanı sıra, ne yapmamızın yerinde olduğunu da söyleyen tek başına onlardır.

Koşullar ne olursa olsun, bunlar “tüm yaptıklarımızda, tüm söylediklerimizde, tüm düşündüklerimizde bizi yönetirler.” Böylelikle Bentham, isteklerimizden bağımsız olarak davranışımızı önceden belirleyen evrensel ilkelere –ki bu, gerek liberal gerek de sosyalist bilimciliğin can damarını oluşturan bir formüldür– kapılmış giderken, bir acı ve haz hesabı –kötüyü acıyla, iyiyi ise hazla özdeşleştiren ahlâki bir kayıt tutma sistemi– için “metafor ve belagati” yarıda bırakır. Bu faydacı hesap açıkça nicelikseldir: Toplumsal mutluluk, en yüksek sayıdaki insan için en fazla iyi olarak görülür. Toplumsal iyilik, topluluğu oluşturan bireylerin elde ettiği hazların toplamından meydana gelir. Bentham, Locke'nin duyumsal atomculuğuna kendi etik atomculuğunu ekler –ki bu iki atomculuk şekli de serbest düşüşte olan bir piyasadaki yüzer-gezer egolardan oluşan monadik bir çağa tam uymuş görünmektedir:⁶⁸

Bir tarafta tüm *hazların* tüm değerlerini, diğer tarafta tüm *acıların* tüm değerlerini toplayın. Denge, eğer haz tarafında gerçekleşirse, eylemin *iyi* eğilimini bütüne kazandıracaktır; eğer acı tarafında gerçekleşirse, eylemin *kötü* eğilimini bütüne kazandıracaktır.

Bentham'ın görüşüne göre; birey için uygun olan, üyelerinin her birinin maruz kaldığı tüm iyi ve kötü eğilimlerin toplamı olarak topluluğa genişletilebilir.

68 Demokritos ve Epikür'ünkiler kadar eski atomcu kuramlarda güçlü bir bireyselliğin kanıtlarını gören felsefi radikalizmin tersine, ben bunların, benliğin *yozaşmış* bir bireyselliğe dönüşerek yok olmasının kanıtları olduğunu ileri süreceğim. Benlik iyi bir biçimde şekillendiği ve sağlam köklere sahip olduğunda, atomcu ya da atomist teorilerin genel kabul görmediğinden; fakat benliğin şekli bozulmaya, kökleri çürümeye ve beslendiği topluluk temeli yok olmaya başladığında bunların genel kabul görmeye başladığından kuşkulanyorum. Perikles, Aiskhylos, Gracchi, Augustinus, Rabelais, Diderot, Danton ve benzerleri gibi tarihin büyük bireyleri, Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza'sındaki* Raskolnikov gibi nevroitik biçimde kasvetli tavan aralarına hapsolmuş ve yalıtılmışlıkla mumyalanmış değillerdi, onlar psikolojik olarak, etkin şekilde işleme kapasitesine sahip, canlı topluluklarda kök salmışlardı.

Justitia'nın farklı karakteristikler gösteren kariyerinde, terazisinin etik niceliğe bundan daha sade bir şekilde adapte edildiğine ender olarak rastlarız. Bir haz ya da acının hesaplanabilir baskınlıklarına yol açan edimler bile atomlarına indirgenmiştir ve –Bentham'ın görüşüne göre– bu edimler, tıpkı bir Richardson romanındaki bölümler gibi, net bir şekilde tasvir edilebilir olaylarla uygunluk gösterir. Bentham'ın etik atomculuğunda çarpıcı olan, bu atomculuğun kullandığı rasyonellik türüdür. Aristoteles'in etiği de mutluluk düşüncesi üzerine kurulmuştu. Fakat Yunan görüşünde mutluluk, “başka bir şeyin *aracı*” olarak değil, “kendi içinde bir *amaç*” olarak peşinde koştuğumuz bir hedefti. Mutluluk, tüm diğer canlı varlıklardan ayırt edilen insanın doğasından –hiçbir zaman matematiğin kesinliğiyle formüle edilemeyecek bir doğadan– elde edilmişti. Aristoteles'in ileri sürdüğü gibi, mutluluk rasyonel ve erdemli bir yaşam tarzı idiyse, kendi gerçekleştirimini düşünen zihinde ve herhangi bir tür aşırılığın üzerinde yükselen etik bir ortalamada eksiksiz bir şekilde başarmış olurdu.

Buna karşılık, Bentham, okurlarına sözcüğün herhangi geleneksel bir anlamında bir etik sunmak yerine, haz ve acı birimlerinin rakamsal olarak hesaplanmasına dayanan bilimci bir metodoloji sunmuştu. Buna göre, insan duygularının elle tutulur olmayan niteliksel değerleri, mutluluk ya da ıstırap “fazlaları” üretmek için geçersiz kılınabilecek ya da azaltılabilecek aritmetik haz ve acı değerleri halinde kodlanıyordu. Fakat Bentham'ın yalnızca bir etik muhasebecisi olarak rafa kaldırılması, onun yaklaşımının bütünündeki temel noktanın gözden kaçırılması anlamına gelir. Faydacı etiğin en yumuşak karnını, etik hesaplamalar değil; *liberalizmin aklı doğal özelliklerinden kopararak, onu yalnızca duyguları* –bankacı ve sanayicilerin işletmelerini idare etmek için kullandıkları aynı işlem teknikleriyle– *hesaplamak için kullanılan bir yöntem indirgemesi* olgusu oluşturur. Yaklaşık iki yüzyıl sonra, bu türde bir rasyonellik, nükleer savaş durumunda farklı bomba sığınağı toplumlarının daha çok ya da daha az insani kayba yol açacağını öngören bir termonükleer etik biçiminde ortaya çıkarak, daha zor inanan bir halkı dehşete düşürecekti.

John Stuart Mill'in temsil ettiği bir sonraki liberal kuşağın etiğin çiğ bir biçimde salt işlevsel fayda sorunlarına indirgenmesine karşı gelmesi, liberalizmi normatif adalet ve ilerleme kavramlarını gözle görülür biçimde yitirmekten kurtaramadı. Aslında, sosyal ve etik değerleri yalnızca çıkarlar belirliyorsa, *herhangi bir* adalet, bireysellik ve toplumsal ilerleme idealinin halkın kabulünü kazanmasına ne engel olabilir? Liberal kuramın bu soruyu, pratik faydadan başka herhangi bir terimle yanıtlama konusundaki yetersizliği, onu ahlâki bir iflâsa sürükledi. Liberalizm bundan böyle, etik yerine amaca giden her yolun mubah ol-

duğuna dair tamamen oportünist bir mesajı, özgürleştirme yerine meliorizmi⁶⁹, değişim yerine adaptasyonu vaaz edecekti.

Fakat biz şimdilik liberalizmle bir dava ya da ideoloji olması yönünden değil, adaletin cisimleşmiş hali olması yönünden ilgileniyoruz. Anarşizm ve devrimci sosyalizm, özgürlükle ilgilendiği iddiasında bulunur. Faşizm ne adaletle ne de özgürlükle ilgilenir, ilgilendiği tek şey yalın tahakküm araçlarıdır; bünyesinde barındırdığı farklı ideolojilerin hepsi katıksız biçimde oportünisttir. Dolayısıyla, adaletin kaderi, John Stuart Mill ve takipçileri gibi ciddi düşünürlerin fikirlerinin kaderine bağlıdır. Bu düşünürlerin adaletten, onun denklik kuralı üzerinde temellenecek bir etik ortaya çıkaramamaları, adaletin akıbeti olarak ortada yalnızca Bentham'ın faydacı etiğini –çiğ, niceliksel bir acılar ve hazlar kuramını- bırakır.

Bentham'ın metodolojisinin veya –en az onun kadar- etiğinin, bugünkü ideolojik ufkun altında kaldığı konusunda kendimizi kandırmayalım. Bu etik, kirli atmosferi tarafından yaratılan türlü renklerle ıslıl ıslıl bir halde, halen şafakta yükselmekte, alacakaranlıkta batmaktadır. Ahlâki vaazlar oluşturan “haz” ve “acı” gibi terimler yok olmamıştır; yalnızca “kârlar” ve “riskler”, “kazançlar” ve “kayıplar”, “ortak kullanılanların trajedisi”⁷⁰, “öncelikli olanları kararlaştırma” ve “cankurtaran sandalı etiği” gibi terimlerle yarışmaktadır. Eşitlerin eşitsizliği hâlâ eşitsizlerin eşitliğine baskın çıkmaktadır. Dikkatli gözlemci için şu durum çarpıcıdır: Adalet hiçbir zaman telafi etmek için var olmamış, fakat yalnızca ödüllendirmek için var olmuş ise, adaletin ruhu en sonunda cimrileşmiş ve parası da azalmış olacaktır. Her sınırlı idealde olduğu gibi, adaletin tarihi de her zaman için onun bugününden daha muhteşem olmuştur. Fakat adaletin geleceği, onun geçmişten bugüne bireyin ve insanlığın “haklarını” savunmakta olduğu iddialarına bile sadakatsiz olma tehdidi taşımaktadır. Çünkü gerçekte –hatta belki de teoride- insanlar arasındaki eşitsizlik arttıkça, adaletin denklik ideolojisi, kinik oportünizmi ve yozlaşmış meliorizmi ile özgürlük idealine şiddetle saldırmaktadır.

69 Meliorizm, insan çabasıyla dünyanın daha iyiye gideceği ya da daha iyi bir hale getirilebileceği konusundaki inançtır (ç.n.).

70 Ortak kullanılanların trajedisi (tragedy of commons) rasyonel biçimde kendi kişisel çıkarlarını düşünen, birbirinden bağımsız insanların ortak sınırlı bir kaynağı en sonunda tamamen bitirip tüketeceği, fakat bunun uzun vadede kimsenin çıkarına olmayacağı bir durumda söz konusu olan bir ikilemdir. Bu ikilem, ilk kez Garrett Hardin'in 1968 yılında Science dergisinde yayımlanan “*Tragedy of the Commons*” adlı makalesinde betimlenmiştir (ç.n.).

Justitia'nın en görkemli anı, onun "burjuva hakkı" şeklindeki doruk noktasında ortaya çıkmamıştır (ki bu doruk noktasına, pazaryerinin denklik kuralına somutluk kazandırmasıyla ulaşılmıştır). Onun en görkemli anı, adaletin organik toplumun dar görüşlü dünyasından kurtulduğu o geçiş dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Bu, denkliğin maddi niteliğinin, meta formunda, erken bir idealizmi yeniden hayata geçirmesinden önceki o kahramanca masumiyet anıdır. Bu dönemde adalet yeni yeni belirlemektedir, yaratıcıdır ve vaatleri yönünden cüretkârdır –henüz kendi seleflerinin köhne mantığı ve tarih tarafından yıpratılmamıştır. Denklik kuralı bireyselliği ve ortak bir insanlığı tanımayı reddeden kan yemininin, patriarkanın ve dargörüşlü yurttaşlığın hâkimiyetini zayıflatmaya devam etmektedir. Toplumun kapılarını kişiliğe ve onun tüm vahşi tuhafıklarına ve "topluluk dışı kişinin" belirsiz bir figürü olan yabancıya açmaktadır. Ancak burjuva dönemine –özellikle de onun kültürel doruğuna ulaştığı ondokuzuncu yüzyıla- gelindiğinde, bireyin kendi potansiyellerini gerçekleştirme yalın bir bencilik olarak ortaya konur ve ortak insanlık hayali katı sosyal eşitsizlikleri gizleyen eprimiş bir örtü haline gelir. Ödül için ceza anlayışı, yüzyılın çehresine kazanmıştır ve eşitlerin eşitsizliğinin acımasız diyalektiğinde kararlılıkla bunun ölçümü yapılır. Horkheimer ve Adorno'nun söylediği gibi, cennet ve cehennem birbirini desteklemektedir.

Öyleyse özgürlük –eşitsizlerin eşitliği- nedir? Hangi noktada adaletin özgürleştirici kazanımlardan ayrılıp kendi gelişim çizgisini izlemeye başlar? Burada organik topluma geri dönmeyi kast etmiyorum; aksine, adaletin eşitlik ve bireyin diğer bireylerle birlikte ortak insanlığa katılması düsturunun desteklediği bir bireyselliği içerecek yeni bir ilerlemeyi kast ediyorum.

Özgürlük sözcüğü, ilk olarak, bir Sümer yazıtında ortaya çıkar; bu yazıtta binlerce yıl önce kralın baskıcı tiranlığına karşı gerçekleştirilen

başarılı bir halk isyanı anlatılmaktadır. *The Sumerians* adlı kitabında “bu belgede ... insanın kayıtlı tarihinde ‘özgürlük’ sözcüğünün ilk kez kullanıldığını görüyoruz,” diyor Samuel Noah Kramer, “Burada özgürlük için, ‘anneye dönüş’ anlamına gelen... *amargi* sözcüğü kullanılıyor.” Ancak, Kramer şunu da ekliyor: “Özgürlük için neden böyle bir ifade kullanıldığını bilmiyoruz.” “Özgürlük” daha sonraları da -ya organik toplumun anamerkezli atmosferine ya da cömert bir anne olarak algılanan doğaya dönüş anlamında- bir “anneye dönüş” arzusu olma özelliğini sürdürür. Klasik dünya özgürlüğün düsturu olan eşitsizlerin eşitliğiyle ilgilenmekten ziyade adaletle, adil anlaşmalarla, bireysel özgürlükle ve dünya şehrinde yabancılara oy hakkı verilmesiyle ilgilenir. Özgürlük ütopyik ve fantastik bir ideal olarak görülür; bastırılmış rüyalar, mistik görüşler ve -Eski Roma’nın Satürn Festivali ve diğer coşkulu mistik ritüeller gibi- Dionysosvari “aşırılıklar” düzeyine alçaltılır.

Özgürlük, Hıristiyanlıkla birlikte bir teori ve açık bir ideal olarak yeniden bilinç düzeyine çıkar. Augustinus, gezici “İlahi Şehri” toplumsal değişimi sağlayacak bir güç olarak dünya yüzünde konumlandığında, onu insanlığın kurtuluşuyla sonuçlanacak anlamlı ve amaçlı bir tarihsel dramının içine de yerleştirir. Böylelikle, insanlık antik toplumsal düşüncenin anlamsız döngülerinden kurtarılmış olur. Burada, Kilise babaları tarafından geliştirilen tarihin “çifte anlamı”nın radikal yönüyle karşılaşırız. Augustinus’a göre, yaratılış, bireyin yaşam evreleriyle kıyaslanabilecek çok uzun süreli, çizgisel bir evrim başlatır. İnsanlık için Âdem’den Nuh’a kadar olan dönem onun çocukluk dönemini, Nuh’tan İbrahim’e kadar olan dönem onun ergenlik dönemini, İbrahim’den Davut’a kadar olan dönem onun gençlik dönemini ve Davut’tan Babil esaretine kadar olan dönem de onun erişkinlik dönemini temsil eder. Tarih, bundan sonra, son iki dönemine girer; bu dönemlerden ilki İsa’nın doğumuyla başlar; ikincisi ise Kıyamet Günü’yle son bulur. Bu tarih içerisinde, dünyevi ve ilahi şehirler galip gelen tarafın dönemsel olarak değiştiği uzlaşmaz çatışmalar içine girerler. Ancak, çöküşün ve dirilişin diyalektiği, ilahi şehrin dünyevi şehir karşısındaki galibiyetini garanti eder. Böylece kurtuluş, bir ilahın aniden başgösteren keyfi bir isteği olmaktan -açıkça aşkın olmaktan- çıkar ve antropolojik bir hal alır. Tarih inanca umut, anlam ve *eylem* için ilham veren bir mantık ve anlaşılabilirlik kazandırır. Augustinus’un kurtuluş görüşü geçmişe değil, geleceğe yöneliktir; paganların “altın çağı” artık tarihsel olarak belirlenen bir gelecekte konumlanmıştır ve bu “altın çağ” çok uzun zaman önce yitirilmiş doğal bir geçmişi değil, kötülüğe karşı verilen bir savaşın sonucunda ortaya çıkacak bir dönemi ifade etmektedir. Augustinus’un zamanında bu görüş, ortaya çıkmakta olan Hıristiyan dünyanın -İsa’nın İkinci Kez Dünyaya Gelişinin çok yakın bir zamanda gerçekleşeceğine yönelik- binyılcı umutlarını dağıtmaya yaradı.

Ancak bu görüş daha sonraki bir dönemde, talepleri alacaklı rahipler tarafından er ya da geç yerine getirilmesi gereken ertelenmiş bir borç gibi Kilisenin başına bela olacaktı.

Ernst Bloch'un belirttiği gibi, Augustinus'un çalışmasının ana fikri şudur:

Tarihte ilk kez siyasi bir ütopya ortaya çıkar. Aslında bu ütopya tarih yaratır; tarih *Tanrının krallığı doğrultusunda gelişen kurtarıcı bir tarih* –insanlığın Stoacı birliği ve insanlığın kaderindeki Hıristiyan kuruluşu temelinde Âdem'den İsa'ya kadar devam eden kesintisiz bir süreç- haline gelir.

Augustinus, Hıristiyan eskatolojisini tarihsel bir bağlama oturtarak dünyevi ve geleceğe dönük bir ütopya anlayışı başlatır. Tarihin, insanlığın pratik meselelerinde ulaşılan nihai bir doruk noktasına döngüsel olarak geri dönmenin ötesine geçen bir amacı vardır. İncil'deki anlatılar kişisel gelişimle paralellik gösterir; dolayısıyla İncil mucize, ödül ve cezaların bir listesi olmaktan çıkar. “Dünya düzeni” de –her ne kadar Augustinus onu Tanrı'nın İradesi ile doldursa da- kendisinin ötesinde var olan aşkın bir dünyanın sonucu olmaktan çıkar. Bu, Tanrı'nın İradesi'nin dünyevi dünyada da içkin olarak bulunduğu bir düzendir ve bu düzen *mucizevi* olaylar kadar *nedensel* olarak birbiriyle bağlantılı olayları da içerir.

Ancak Augustinus bize siyasal ütopya fikrinin ilk örneğini vermekle kalmaz, siyasi otoriteyi de alenen hor görür. Kuşkusuz erken dönemlerindeki Hıristiyanlık siyasi karmaşıklıkları her zaman kirli bulmuştur. Roma dünyasının son dönemlerinde varlık gösteren Kilise babaları, kendilerinden önceki Stoacılar gibi, bireyin siyasi iktidarın ve toplumsal denetimin tüm düzeylerinden giderek uzaklaştığı yönündeki hissiyatını dile getirirler. *Polis*'in halk meclislerinin, vatandaş-çiftçilerin *hoplit*'lerinin ya da milis güçlerinin, topluluğun günlük işlerini yönetmek üzere kurayla seçilen amatör vatandaşların dönemi artık bitmiştir. Roma cumhuriyeti ve –daha belirgin olarak- Roma imparatorluğu, bu kurumların yerine senatoyu ve imparatorluk yöneticilerini, profesyonel orduları ve karmaşık, yaygın bir bürokrasiyi getireli çok olmuştur. Stoacılık ve Hıristiyanlık için siyasi aktivizmden kaçınmaya yönelik bir öğreti vaaz etmek, yalnızca, çoktandır yerleşik bir olgu haline gelmiş bir durumu ruhani ve etik açıdan ifade etmiştir. Hıristiyanlık ne dönemin siyasi düzenine başkaldırmış ne de ona gönülsüzce rıza göstermiş, yalnızca mevcut gerçekleri dile getirmiştir.

Buna karşılık, Augustinus siyasi otoriteye karşı kayıtsız kalmakla yetinmeyip, onun aleyhinde açıklamalarda bulunmuştur. Franz Neumann, “Augustinusyan tavır” olarak isimlendirdiği şeyi tarif ederken

bu kötölemenin ikili doğasına atıfta bulunur. Augustinus siyaseti şeytani bir şey olarak görmektedir: “Siyasi iktidar –hatta onun kökenleri ve amacı bile- zor kullanma ifade eder.” Çünkü insanın insanı tahakküm altına alması “doğal değildir”:

Ancak tarihin sonunda Tanrı'nın Krallığı'nın gelişiyle birlikte bu zor kullanımından kurtulunabilir ve kurtulunacaktır. Bu felsefeden birbirinden radikal biçimde farklı ama birbiriyle zorunlu biçimde ilişkili iki tavır türer: bütünüyle konformist bir tavır ve siyasi iktidara tamamen muhalif olma tavrı. Eğer siyaset şeytaniyse, ondan kaçınmak zorunludur. Hükümet biçimleri ve siyasi iktidarın hedefleri tamamen konu dışı bir hale gelir. Kurtuluşa ancak inanç yoluyla ulaşılabilir ve önceki yaşam buna yönelik bir hazırlıktan ibaret olmalıdır. Manastır Sistemi bunun ilk sonucudur. Ancak aynı şekilde, siyasetin derhal ortadan kaldırılması talebi ile Tanrı'nın Krallığı'nın kurulması Augustinus'un önermesi tarafından eşit ölçüde desteklenebilir. [Reformasyon Döneminin] Anabaptist Hareketi, toplumun top-tan reddinin belki de en çarpıcı örneğidir.

Daha doğru bir deyişle, Anabaptistler Devlet tarafından temsil edilen siyasi dünyayı reddetmişlerdir.

Hıristiyan doktrininin giderek sekülerleşmeye başlamasıyla birlikte, siyasi olarak dinginciliğe ve mesihçi aktivizme atıfta bulunan bu ikili mesajdaki gizli çelişkinin artık gün ışığına çıkması engellenemez. Kilisenin öteki dünyaya özgü bir güçten dünyevi bir güce dönüşmesinin ardındaki temel etken Kilisenin kendisiydi –özellikle de Kilisenin (Pavluşçu Hıristiyanlığın insanlığın dünyevi kaderine emanet ettiği) geçici iktidarla olan çatışmalarının artması, bu dönüşümde etkili olmuştu. Bu çatışmaların en şiddetlileri, Papa VII. Gregory'nin devletin pis-koposları atamasına yasak koyması ve bu yetkinin yalnızca Papalığa ait olduğunu iddia etmesiyle onbirinci yüzyılda yaşandı. Papalığın Kutsal Roma İmparatoru IV. Henry'yi Kilise'nin buyruklarına inatla direndiği için aforoz etmesi ve IV. Henry'nin tebaasından ona sadakat göstermemesini talep etmesi ile bu sürtüşme doruk noktasına ulaştı.

Bu durum, Kilisenin iktidarının arttırılmasından daha fazlasını ifade ediyordu. Gregory, ruhani iktidarın siyasi iktidar üzerinde üstün bir otoriteye sahip olduğunu ileri sürüyordu. Gregory böyle yaparak, siyasi iktidara meydan okumuş ve onu lekeli bir etik olarak konumlandırmıştı. Buna uygun olarak, Papa siyasi iktidarın kökenlerini kötülük ve günahın oluşturduğunu açıkladı ve bunu, kendisinininkiyle kıyaslandığında Augustinusyan tavrın epey donuk görünmesine yol açacak bir coşkuyla yaptı. Gregory şöyle diyordu:

Kralların ve yöneticilerin soyunun sonu gelmeyen açgözlülükleri ve tahammül edilemez küstahlıkları yüzünden; Dünya prensi Şeytanın doldurmasına gelip kibire, şiddete, kötü niyete, cinayete ve hemen her tür suça başvurarak; Tanrı'dan bihaber bir şekilde kendilerini eşitlerinin –yani insanların- efendisi kılma cüreti gösteren kişilerden türediğini bilmeyen var mıdır?

Kendi başına ele alındığında bu zehir zemberek sözler, Reformasyon Döneminin binyılcı, devrimci liderlerinin siyasi otoriteye yöneltecekleri en yıkıcı saldırılarla eşdeğerdedir.

Bunun sonrasında, Hıristiyan doktrini giderek daha toplumsal ve seküler bir hale geldi; öyle ki sonunda dini tartışmalar Augustinusyan tavrın siyasi çıkarımları konusundaki şiddetli anlaşmazlıkları gizleyemez oldu. Nihayetinde ruhani iktidarın seküler iktidara boyun eğmesi bile, bu çatışmaları sona erdirmeyi. Aksine, bu durum çatışmaların aşırı ölçüde dünyevi bir nitelik kazanmasına neden oldu. Onikinci yüzyılda Salisburyli John, açık yüreklilikle döneminin –hükmedilene hükmedene sorgusuz sualsiz itaat ettiği- feodal hiyerarşilerine sırt çevirerek hukuka dayalı bir yönetimin geçerliliğini araştırmaya başladı. John'un halkın talepleriyle oluşturulan yasal düzenin göz ardı edilmesi olarak tanımladığı tiranlık, meşru değildi ve güce başvurularak yıkılabilirdi. Bu kapsamlı, alenen devrimci tavır bir Kilise babası olan Augustinus'tan değil, cumhuriyetçi bir kuramcı olan Cicero'dan alınmıştır. “Prens” ve “krallara” yaptığı Orta Çağa özgü göndermelerini bir yana bırakırsak, bu tavır açıkça cumhuriyetçi bir yörüngededir.

Hıristiyan doktrini, hiyerarşileri açıkça haklı gösteren ve siyasi iktidarı “doğal” tayin eden Thomasçı bir skolastiğe doğru kayarken; Salisburyli John'un hemen hemen çağdaşı olan Fioreli Joachim, Hıristiyanlığın radikal eskatolojisini bütünüyle açık bir hale getirdi. Bloch'un belirttiği üzere Joachim'in hedefi “Devleti ve Kiliseyi saçtıkları dehşetten arındırmak” değildi, “aksine onlar resmen ortadan kaldırılacak ya da daha kesin bir ifadeyle, onların içerisine bir *lux nova* (yeni bir ışık) –Joachim'in takipçilerinin deyimiyle ‘Üçüncü Krallık’- yakılacaktı”. Üçüncü Krallık –Kutsal Ruh tarafından aydınlatılan gelecek tarih safhası- Baba üzerine temellendirilen Eski Ahit safhasıyla Oğul üzerine temellendirilen Yeni Ahit safhasını izleyecektir. Kutsal Ruh'un sağladığı aydınlanmayla –hem ruhani hem de dünyevi- tüm efendiler yok olacaktı ve Eski Ahit'in getirdiği “ot”un ve Yeni Ahit'in getirdiği “saman”ın yerini “buğday” alacaktı.

Joachimcilik, ondördüncü yüzyılın Orta Çağ dünyasını kasıp kavuran büyük binyılcı hareketlere doğrudan dâhil oldu ve Reformasyon Döneminde yeniden yüzeye çıktı. Bloch'un Joachim'in etkisi üzerine değerlendirmeleri kayda değerdir:

Joachim'in gerçek ve sahte yazıları, yüzyıllar boyunca dolaşımında kaldı. Bohemya'da, Almanya'da ve hatta –gerçek Hıristiyanlığın arayışına giren mezheplerin açıkça Kalabriya vaazlarının etkisi altında kaldığı- Rusya'da bu yazılara rastlandı. Husçuların (Hussite) “Bohemya'daki Tanrı krallığı” –ki yüzyıl sonra Anabaptistler tarafından Almanya'da yinlenecektir- Joachim'in ileri sürdüğü *civitas Christi* (Mesih'in Devleti) anlamına geliyordu. Mesih'in Devleti fikrinin ardında uzun zaman önce ortaya çıkmış bir sefalet yatıyordu ve bu fikir, çok yakın bir zamanda gelecek olan binyılı içeriyordu; dolayısıyla insanlar onu hoş karşıladılar. Zenginliğin ve yoksulluğun resmen ortadan kaldırılması konusuna özel bir dikkat gösteriliyordu; bu sözde romantiklerin vaazları kardeş sevgisini alıp onu mali biçimde yorumluyordu. “Tanrının Şehri, yeryüzündeki yolculuğu boyunca, tüm vatandaşları kendisine çeker ve gelenekler, yasalar ve maddi kazanca hizmet eden ve dünyevi huzur garanti eden kurumlar konusundaki farklılıklarına bakılmaksızın tüm milletlerden dostane hacıları bir araya getirir” diye yazmıştı, Augustinus. Oysa Joachimcilerin yaklaşmakta olan *civitas Dei*'si (Tanrı devleti), maddi kazanca ve sömürüye hizmet eden kurumları çok sıkı bir gözetim altında tutuyordu ve bu Tanrı Devletinin Yahudilere ve putpe-restlere gösterdiği hoşgörü, Kilisenin tüm dünyadaki uygulamalarıyla hiçbir şekilde bağdaşmıyordu. Bu devletin vatandaşı olabilmek için, bir kimsenin vaftiz edilmiş olup olmaması değil, kendi içinde kardeşlik ruhunun sesini duyup duymaması ölçüt kabul ediliyordu.

Joachimcilerin kardeş sevgisini “mali” açıdan yorumlaması, Hıristiyan eskatolojisini Augustinusyan tavrın sınırları ötesine, açıkça seküler bir toplumsal felsefe ve harekete taşıdı. Machiavelli, Hobbes ve Locke'nin toplum kuramları, sekülerliklerini, Salisburyli John ile Fioreli Joachim'in başlattığı bir sürece, yani “öteki dünyayla ilgili olanın” “bu dünyayla ilgili olana” entegre edilmesine borçludur. Hıristiyanlığın toplum kuramı, özellikle de onun radikal kanadı, yeryüzüyle cennet arasındaki –Pavlusçu Hıristiyanlığı besleyen- ikiliği aşmıştır. Bu ayırım aşıldığında, ilahi sorunlar yerini hukuk, iktidar, otorite, eşitlik ve özgürlüğe ilişkin pratik sorunlara bırakmıştır. Papa VII. Gregory kendi döneminde bir daha asla kapanmayacak olan o bent kapağını açmıştı. Kilise geçici güçlerin oyuncağı ve papalık Roma'nın yerel soylularının bir aracı haline geldiğinde, cennet de insan aklı üzerindeki hipnotik etkisini yitirmeye başladı ve umut, öte dünyalı bir Kralın ruhani düzenine sığınmayı bıraktı. Püritenler 1649 yılında yeni bir dinî amentü adına I. Charles'in boynunu vurduklarında, aslında ilahi Babalarının boynunu da vurmuş oldular. Bunu takip eden yarıyıld, Paris'in baldırı çıplak takımı (*sans culottes*), akıldan daha yüce bir otorite tanımayarak kral ve kraliçelerinin boynunu vuracaktı.

Erken bir ütopyacı gelecek vaat eden Hıristiyan tarihselciliği, devlet otoritesinin ruhban sınıfını hedef alan suiistimallerine karşı halkın doğrudan desteği için Kilise'nin yaptığı çağrılar ile birlikte ele alındığında, Orta Çağın ve erken modern zamanların radikal toplumsal hareketleri üzerinde güçlü bir etkide bulunmuştu. Marksçı sosyalizmin dünyanın neredeyse yarısında resmi bir dogma niteliği kazanmasına kadar, Hıristiyanlık batı toplumunun ruhsal ve entelektüel yaşamında başat bir rol oynayacaktı. Başka hiçbir öğreti ezilenler arasında bu denli güçlü umutlar yeşertememişti. Ancak ruhban ve sivil güçler sapkın mezhepleri ve radikal halk hareketlerini bastırmak için dönemseller olarak birleştiğinde, yine aynı öğreti, bu umutları yerle bir etmişti. Hıristiyanlığın dini buyruklarının barındırdığı çelişkiler, toplumsal eleştiriyi keskinleştiren bir bileşen taşı görevi görüyordu ve bu da toplumun yeniden yapılandırılmasına yönelik yeni fikirlerin ortaya çıkmasına neden oluyordu. Açıkça birbiriyle çelişen buyruklarına karşın, Hıristiyanlık toplumun başkaldırdığı dönemlerde daha önce benzeri görülmemiş bir fanatikliği teşvik edecek ilkeler, örnekler, sosyal metaforlar, etik normlar ve hepsinden önemlisi, erdemli yaşamın ruhani bir önem taşıdığı inancını sunuyordu. Hıristiyanlığın Orta Çağ'ın değişim hareketleri üzerindeki etik etkisi, insan davranışına getirilen ekonomist ve materialist açıklamalarla keskin bir zıtlık oluşturur. Havarilere özgü bir kömünizm ve sevgi için yoksul kentlilerin ve köylülerin desteği kadar soyuların ve din âlimlerinin de desteğini sağlayan Anabaptizm gibi büyük bir hareket, kendine özgü çeşitli idealleri Hıristiyanlığın etik buyruklarıyla temellendirmeseydi ortaya çıkamazdı. Müritlerinin gözünde bu idealler, yaşamdan bile daha ağır basıyordu.

Dini, özellikle de Hıristiyanlığı, Marks'ın yaptığı gibi "kalpsiz dünyanın kalbi" olarak nitelemek, dini ekarte etmek anlamına gelmez; tam aksine, toplumun etik bir boyutu olarak onun özerk varlığını kabul etmek anlamına gelir. Roma dünyasının son dönemlerinden Aydınlanmaya kadar, kayda değer her radikal ideal Hıristiyan doktrinine göre kalıba dökülmüştü. İnsanlar yitirilmiş bir altın çağ arayışıyla geçmişe doğru ya da Nihai bir Krallık arayışıyla geleceğe doğru baktıklarında bile, genellikle –şayet onay almak için değilse– ilham almak için "ilahi" bir düzen arayışıyla yukarı doğru da bakmışlardır. Hıristiyan doktrini dünyanın inanç semasındaki yol gösterici bir yıldızdı –onsekizinci ya da ondokuzuncu yüzyıla gelinene dek, insani meselelerde bize rehberlik eden bir güç olarak asla gözden çıkarılamayacak aydınlatıcı bir kaynaktı.

Özgürlüğün eşitsizlerin eşitliği düsturu, "telafi edici" bir ilke olarak hiçbir zaman tamamen ortadan kaldırılmadı; çünkü bu ilke eşitliğin yanı sıra imtiyazlara da inandırıcılık kazandırılmasına olanak sağlıyor-

du. Adaletin sınıf egemenliğinin yarattığı eşitsizlikleri ya da onun statünün soya göre belirlendiği şeklindeki iddiasını hedef aldığı yerlerde “telafi” fikri, “eşitsizlerin” iktidar, zenginlik ve otoritelerinde daha büyük bir “telafi edici” artış sağlayarak bu eşitsizlikleri pekiştirdi. “Telafi” ilkesi, köle sahipleri ile feodal lordların köle ve serfleri üzerindeki “üstünlüğünü” onaylıyordu; hükmeden konumundaki kişiye hükümranlık normlarına uygun olarak yaşaması için gerekli olan otorite ve araçları sağlıyordu. İronik bir biçimde, Roma İmparatorluğu’nun ve feodal Avrupa’nın soyluları, onların altında ezilen ve sömürülenlerle çok eşitsiz koşullarda yaşama “özgürlüğü”ne sahip olduklarını iddia ediyorlardı. Doğal olarak, ezilenler adaleti sağlaması için yerel valilere ve lordlara değil, Sezar’a ve feodal hükümdarlara başvuruyorlardı. Özgürlük ve adalet, Avrupa’nın derebeylik toplumunda hâkim olan ilkeler değildi; hükmedenlerle hükmedilenler arasında –kabile dönemlerinden devralınan büyük değişikliklere uğratılmış örf ve adetler temelinde- oldukça kesinleşmiş bir haklar ve yükümlülükler sistemi kurulmuştu. Buna göre, feodal lordlara ülke ve uyruklarını “barbar” istilalarına –ve feodal toplumun kendi içindeki hanedan çekişmelerine- karşı korumada gösterdikleri askeri cesaret için (aldıkları riskin telafisi için) bir bedel ödenecekti. Aynı şekilde toprak kiracılarına, köylülere ve serflere de çok zorlu bir dönemde güvenliğin ve barışın korunmasına verdikleri maddi destek için bir bedel ödenecekti.⁷¹ Bunun sonucunda, eşitsizliklerin telafisi, kendi doğasından uzaklaştırılarak *imtiyaza* dönüştürüldü.

Haklar ve yükümlülükler sisteminin çöktüğü her yerde, ezilenler sıklıkla telafi ilkesini besleyen eşitlikçi öncüllere başvurmuşlardır. Ezilenlere göre, feodal lordlar için geçerli olan kolaylıkla kendileri için de geçerli olabilirdi; onlar da “eşitsizliğin” bahsettiği imtiyazları talep edebilirdi. Bu yüzden, altın çağ arayışıyla “geriye bakma”, her zaman nostaljiye ya da ilk günahın ve masumiyetin yitirilmesinin kaçınılmaz cezalarının baskı ve otorite olduğu etik bir drama işaret etmez. “Geriye bakma”, genellikle, özgürlüğün eşitsizlerin eşitliği ilkesini geri getirmek –egemen sınıfların “telafi edici” imtiyazlarını desteklemesi için

71 Özgürlüğün çarpık bir formu olan bu aldatıcı “telafi” ilkesinin etkilerini ortadan kaldırmak adaletin *radikal* işleviydi. Feodal soyluların “eşitsiz” olma “özgürlüğü” son derece somut bir biçim almıştı. Georg Rusche ve Otto Kirchheimer’in belirttiği üzere sınıfsal farklar, adli açıdan “cezanın ölçüsündeki farklılıklarla ortaya konuyordu. Ceza, suç işleyen kişi ile mağdur olan kişinin toplumsal statülerine göre belirleniyordu. Bu sınıf ayrımı, ilk başlarda yalnızca cezanın ölçüsünü etkilemiş olsa da, bedensel cezaların ortaya çıkmasını sağlayan temel faktörlerden biri de bu ayrım olmuştur. Alt sınıflara mensup suçluların para cezalarını ödeyemeyecek durumda olması, bu cezaların bedensel cezalarla ikame edilmesine yol açtı.” Rusche ve Kirchheimer’in ileri sürdüğü üzere, bu gelişmenin “kökenlerine her Avrupa ülkesinde rastlanabilir.” G. Rusche ve O. Kirchheimer, *Punishment and Social Structure* (New York: Columbia University Press, 1939), s. 9.

eski gelenekler üzerinde yapılan değişiklikleri geri almak- için ezilenlerin giriştiği bir çabayı içerir.

Ancak Hıristiyanlıkla birlikte bu “geriye bakış” güçlü bir gelecek duygusu kazandı—ve bunun tek nedeni, Augustinusyan ya da Joachimci tarihselcilik değildi. Pagan dünyası için, altın çağın anısı temel olarak dinginci ve nostaljik tepkiler uyandırmıştı. Eski sonsuz tekerrür döngülerinde bile, altın çağ kusurlu çağlarca takip edilmeye mahkûmdu. Platon’dan Stoacılara kadar toplum kuramı; “ideal” polislerin kendi ideallikleri ve gerçek dünyadan uzaklıkları içerisinde dondurulduğu ya da etik bir inzivanın mekânı olmaya hizmet eden özel bir bahçeye indirildiği dinginci bir öz, bir kadercilik ve teslimiyet duygusu içermişti. Herhangi bir toplumsal döngü içerisinde, yeniden altın çağa dönülmesi beklenemezdi; dolayısıyla bunun için çabalamak da anlamsızdı. Döngüde yer alacak tüm çağlar, doğanın değişmez döngüleri gibi önceden belirlenmişti. Şüphesiz, ezilenler ve ahlâkçılar Antik Çağın ege-men sınıflarının tarihe biçtiği bu kadere her zaman aldırış etmediler; plebler ve köleler büyük isyanlar çıkarabildiler. Ancak tahakküm ve kölelik nadiren sorgulandı. Kısa ömürlü de olsa başarıya ulaşmış olan bazı isyanların gösterdiği üzere, kölenin özgürlük ideali köle sahibini köleleştirmektir. Yoksulun kendine zulmedenle ödeşme anlayışı umut değil, intikam içeriyordu.

Bunun aksine, Hıristiyanlık farklı bir vizyon sundu. Otorite, kanunlar, tahakküm ve kölelik “düşkün bir insanlığın” önüne geçme gerekliliğiyle açıklanıyordu. Günah, tıpkı Pandora’nın kutusundaki kötülükler gibi, kadının “melun merakı” tarafından dünyaya salınmıştı. Ancak kurtuluş ve onun otoriteyi, kanunları, tahakkümü ve köleliği ortadan kaldırması yakındı. Hıristiyan ruhban sınıfı günahların bağışlanmasına yönelik eylemci bir duruş sergilemeyi sürdürdü ve cemaatini günahla, Müslüman kâfirlerle ve Kilise hiyerarşisinin ihtiyaçları bunu gerektirdiği ölçüde feodal lordlarla savaşması için harekete geçirdi. Dolayısıyla, Cennet Bahçesi arayışıyla geriye bakmak —onun yok oluşu için yas tutmak değil- onun yeniden elde edileceği ana doğru ileriye bakmak anlamına geliyordu. En nihayetinde Cennet Bahçesi’nin yeniden elde edilmesini sağlayacak olan etik dram, kötülüğün ve haksızlığın güçlerine karşı yürütülen *aktif* bir mücadeleyi ifade ediyordu. İradenin aşkın bir ifadesi olan Yehova, Hıristiyan cemaatinin varoluşsal iradelerine dönüştürülmüştü. Hıristiyanlığın bireysellik ve evrensel insanlık üzerine yaptığı vurguyla birlikte, Fortuna bireyin kişisel kaderinin önceden belirlendiği fikrini —Kalvin’in Reform sürecinde meydana okuyacağı bir duyguyu- ortadan kaldırmak için artık daha ruhani bir görünüm kazanmaya başlamıştı. Hıristiyanlığın etik dramı —çok iyi prova yapmış basmakalıp aktörlerin doldurduğu bir sahne değil- özgür

iradeli savaşçıların doldurduğu bir *savaş meydanı* haline gelmişti. Klasik dramada aktörün duygularını ifade etmek için kullanılan maskeler, Orta Çağ ve modern zaman bireyinin gerçek yüzünü göstermek için çıkarılmıştı. Eğer bir senaryo varsa, o da –antik tragedyaların özenle yazılmış o soğuk altı vezinli dizeleri değil- yürek burkan tüm belirsizlikleriyle İncil’di.

*

Bu savaş meydanı Avrupalıların özgürlük mücadelelerini derinden etkileyen birçok çarpıcı özellik sergiliyordu. Onun cennetsi bahçeleri sadece bir zamana değil, mekâna da yerleştirilmişti.⁷² Geçmişte bırakılmış olsalar da, yeryüzünde coğrafi bir alan işgal etmişlerdi. Hal böyle olunca da sınıfa ve ruhbanın doğaüstüne –ve onun itaat ve erdem için verilen öbür dünyadaki ödüllere- yaptığı vurguya karşı sürekli ve yıkıcı bir saldırı meydana getirdiler. Doğanın –dünyevi ödüllerin- üstü kapalı bir şekilde doğaüstüne –ilahi ödüllere- karşı durması, kritik bir önem taşır. Bu direniş, cennetin otoritesini açıkça göz ardı eder ve insanlığın kendi özgürlük sığınağını ve bolluğu, yaşamın içinde ve yeryüzünde bulma hünerini sınar. Dolayısıyla, bu görüşler *utoposu* –“hiçbir yer”i (olmayan bir yeri)- ifade etmiyordu, belirli sınırlara sahip farklı “bir yer”i (var olan bir yeri) ifade ediyordu. Tarih boyunca, Cennet Bahçesi’nin –sadece sembolik olarak değil, coğrafi olarak da- yerini tespit etmek için sürekli olarak çaba gösterilmiştir. Ponce de Leon’un “Gençlik Pınarı”nı bulma arayışı, yüzyıllar boyunca kâşiflerin tüm yaşamını kaplamış ve servetlerine mal olmuş olan sayısız arayıştan yalnızca biridir.

Şüphesiz, ezilenler Cennet Bahçesi’nin gökte değil, hâlâ yeryüzünde olduğuna –doğaüstünde değil, doğada bulunduğuna- inanıyordu. Hıristiyan inancına aşırı ölçüde ters düşen, Orta Çağ’a özgü bu tür bir bahçe imgesinde –“Cokaygne Diyarı”nda⁷³- bu mekân sert bir baba ilahın yaratışı değil, cömert ve anaç bir doğal dünyanın –*amargi*’nin- yaratısydı. Bu “bir yer”in ondördüncü yüzyıldaki açıkça anarşik bir versiyonu, Hıristiyan cennetini kapsamlı biçimde hicveder ve onun karşısına Dionysosvari, dünyevi duyular içeren bir doğal dünya koyar. Bu dünya, tıpkı anne sevgisi gibi, mahrum kalmış ve hak eden bir insanlığa meyvelerini karşılıksız olarak bahşeder:

72 Bu fikir, bir nesil önce, A. L. Morton tarafından *The English Utopia* (Londra: Lawrence & Wishart, 1952) adlı çalışmada ortaya atılmıştı. Yakın bir zamanda da Frank E. ve Fritzie P. Manuel *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge: Harvard University Press, 1979) adlı çalışmalarında bu fikre özel bir önem verdiler.

73 Orta Çağ’ın efsanevi bolluk diyarıdır. Bolluğun, tembelliğin ve sonsuz hazların yaşandığı bir yer olarak resmedilmiştir (ç.n.).

Cennet keyifli ve ışıltılı olsa da, Cokaygne çok daha güzeldir.

Çayırlar, çiçekler ve yeşil dallardan başka Cennet bir şey mi içerir?

Buna karşın, Cokaygne'de “yağ, süt, bal ve şarap ırmakları” vardır. Yiyecek boldur, doğanın kendi eliyle pişirilip hazırlanır; gecenin yerini sonsuz bir gün alır, çatışmalar yerini huzura bırakır ve “genç-yaşlı, yumuşak başlı-sert mizaçlı, uysal-cüretkâr demeden herkes için her şey ortaktır”.

Cokaygne, coğrafi konumu sayesinde ruhban duyarlılıklarını alenen göz ardı eder. “İspanya'nın Batısında, denizin öte ucunda Cokaygne adı verilen bir yer bulunur.” A. L. Morton, bu şiiri analiz ederken şöyle söyler:

Cokaygne'nin batı istikametinde konumlandırılması, onu açıkça Kelt mitolojisinin dünyevi cennetiyle ilişkilendirir. Orta Çağ boyunca bu tür bir cennetin varlığına kesinkes inanıldı, fakat Kilise kendi cennetini Doğuya yerleştirdi ve batıdaki bir cennetin bir pagan hurafesi olduğunu savunarak ona inanılmasına katıyen karşı çıktı. Kilisenin muhalefetine rağmen, bu inanç varlığını sürdürdü... Bu inançlar öylesine güçlüydü ki batıdaki bu cennetin Aziz Branden'in Adası biçiminde Hıristiyanlaştırılması ve Kilise tarafından benimsenmesi zorunlu hale geldi. İrlanda'dan ve başka yerlerden birkaç kâşif adayı keşfetmeye gönderildi. Yine de Cokaygne'nin *batıdaki* bir ada olduğu gerçeği, Cokaygne temasının popüler ve Hıristiyanlık öncesi bir karakterde olduğunu gösterir ve adanın batıya yerleştirilişi, kendi içinde, özellikle ruhbanlık karşıtı niteliklerden biri olarak ele alınabilir.

Şiirdeki kâfirce kayıtsızlık, en açık şekliyle, şiirdeki bariz ölçüde “sıradan” hazlarda –hatta belki de şiirin *avam* ve bohem tonunda- ortaya çıkar. Modern zihinler için, bu ülkede bolluğu sağlamaya yarayan herhangi bir teknolojik araç olmaması dikkate değerdir; zaten insanlığın o dönemde sahip olduğu imkânlarla bu tür bir teknolojiye ulaşmak mümkün değildir. Daha da önemlisi, Cokaygne'de zahmetli iş ve zorunlu emek yoktur, ne de çalışma için kişinin kendisini ya da başkalarını denetlemesine ihtiyaç vardır. Cokaygne insanlık ya da onun sanat veya kurumları tarafından değil, sahip olduğu zenginlik ve hazları karşılıksız olarak sunan doğa tarafından yaratılmıştır. Aristoteles'in *Politika*'sında net bir biçimde dile getirilen doğanın bir “kıt kaynaklar” alanı olduğu düşüncesi, yerini doğanın bir bolluk ve bereket alanı olduğu düşüncesine bırakmıştır. Dolayısıyla artık kurumlara, herhangi bir tür kısıtlamaya ya da hiyerarşi ve tahakküme ihtiyaç yoktur. Cokaygne bir toplum değil, verimli bir toplaktır; sakinleri, arzularına hiçbir şekilde gem vurmaksızın bu topraklarda yaşayabilirler. Cokaygne özgürlüktür -daha doğrusu, ahlâki sınır tanı-

mayan bir ölçüde serbest düşüncelidir- çünkü doğa artık katı ve talepkâr bir Yaratacının ürünü değildir; o artık, özgürleşmiş bir insanlık ve özgürleşmiş insan fantezisi ile el ele giden *özgürleşmiş* bir doğadır.

Cokaygne vizyonunun dayandığı öncüller, sıra dışı ölçüde modernidir. Barış, uyum ve özgürlük mutlak anlamda maddi bolluğa dayandırılır. İnsanlar herhangi bir korumaya ya da düzene gereksinim duymazlar; onların her arzusu tekniğin varlığına ya da diğer insanların kişilere veya kurumlara tâbi kılınmasına gerek duyulmaksızın tatmin edilebilir. Cokaygne'nin manzarası ne savaş ne çatışma ne de şiddetle lekelenir. Doğanın bu bolluk ve cömertliğinin ihtişamı içerisinde, “haz ilkesi” ve “gerçeklik ilkesi” mükemmel bir uyum içindedir. Dolayısıyla, Cokaygne'nin güvenlik ve huzurunun bozulmasını gerektirecek herhangi bir gerilim tasavvur edilemez. Haz kuraldır, bolluk *arzunun* ihtiyacın yerini almasını mümkün kılar; çünkü her dilek çaba sarf etmeden ya da teknik stratejiler olmadan gerçekleştirilebilir.

Cokaygne ayrıca insan doğasını bir günahın ürünü olarak görmek yerine onun iyicil olduğunu ima eder. İnsanlık bilgi ağacının meyvesini yediği için değil, kıtlığın acı kökünü yediği için olumsuz etkilenmiştir. Kıtlık günahın cezası değil, nedenidir. İnsanlık bu acı kökü ortadan kaldıracak bir bolluk düzeyine eriştiğinde, bireyler artık hâkimiyet kurmaya, manipüle etmeye ya da başkalarını güçsüz düşürmek pahasına kendi güçlerini arttırmaya ihtiyaç duymayacaklardır. İktidar hırsı ve zarar verme arzusu doğanın saf bereketiyle ortadan kaldırılacaktır.

*

Cokaygne Diyarı Rabelais'in Theleme Manastırı'nda (Abbey of Theleme)⁷⁴ bir ayrıcalık mabedi olarak yeniden ortaya çıkar. Ancak şimdilik, Cokaygne'nin emeği, tekniği ya da üretkenlik ilkelerini içermeyen *tüketimci* bir özgürlük kavrayışı olduğunu vurgulamak istiyorum. Bu özgürlük kavrayışı yüzyıllar boyunca tarihin büyük halk hareketleri üzerinden ilmek ilmek dokunmuştu. Kısa bir süre için etkisinin azalmaya başladığı yerlerde bile Cokaygne, sapkın elitler –kendi “iç ışıkları”nın belirledikleri dışında hiçbir otoriteyi ya da hiçbir hazzın inkârını kabul etmeyen “seçilmişler”- tarafından yeniden eski gücüne getirildi. Bu özgürlük görüşü, yaşamın bahşettiği zenginlikleri hiçbir kısıtlama kabul etmeksizin tüketme özgürlüğünü olanaklı kılarak, son derece ütopyacı bir nitelik kazandı. Cokaygne bir imge ve bir mekân olmaktan çıkıp zihinsel bir duyarlılığa –bir tür felsefeye- ve Özgür Ruh'un Kardeşleri tarafından temsil edilen bir yaşam biçimine dönüştü. Reformasyon Dönemi süresince, yozlaşarak

74 Rebelais'in Gargantua adlı yapıtında adı geçen ve girişinde “gönlünün dilediğini yap” yazan manastır (ç.n.).

Âdemci (Adamite)⁷⁵ yağmacıların “askeri komünizmine” dönüştü. Günümüzde de, Cokaygne, arzunun doyuma ulaştırılmasını talep eden ve bu talepleri 1968 yılının Mayıs-Haziran ayları arasında cereyan eden olaylar sırasında Paris’in duvarlarına sloganlar şeklinde yazılan Sembolist ve Sürrealist sanatçılar arasında estetik nitelikler kazandı. Charles Fourier’in ütopyacı görüşleri, bu özgürlük geleneğinin doğal, elitist ve estetik araçlarla çözmeyi hedeflediği kıtlık, ihtiyaç ve emek sorunsalını içerir. Ancak bu ütopyanın temel birimleri –Fourier’in falansterleri⁷⁶ - *teknik* yönelimlidir ve stratejilere başvurur –ki bu da, bu ütopyanın Cokaygne imgeleminden yalnızca kısmen kök aldığı gösterir.

Bu tüketimci kavrayışlara karşın, *üretimci* özgürlük tanımlarının da ortaya çıktığına tanık oluruz. İnsanın komünist, paylaşımcı, otoriter olmayan bir toplum yaratma becerisine sahip olduğu fikri maddi köklerini bilimden, teknikten ve emeğin rasyonel kullanımından alır. Bu görüşe göre, insanın insanla yeniden uzlaşmasını sağlayacak olan araçlar doğa tarafından değil, “insanın” kendisi tarafından sağlanır. İnsanın emeği, bilinci ve üretim yönelimli amaçlara ulaşabilmek için toplumu örgütlenme kapasitesi bolluk ütopyaları yaratacaktır. Dolayısıyla bu ütopyada özgürlük, üretim araçlarının teknik olarak akılcılaştırılması şeklinde tanımlanır. Araçlar, bir şekilde, ütopyacı projenin ve insan özgürleşmesinin amaçları haline gelir. Doğa artık bereketli ve cömert bir alan olarak değil, –çeşitli ölçülerde- cimri ve insanın hedefleriyle bağdaşmaz bir alan olarak algılanır.

Öncelikle, özgürlük alanındaki bu eğilim son derece çilecidir. Varlıklı bireylerin insancılık ve sevecenlikle daha az varlıklı olanlar lehine yaşam araçlarından vazgeçmesiyle eşitsizlik aşılanacaktır. Herkes yapabileceğinin en iyisini yaparak herkese ihtiyacına göre bölüşürülecek ortak bir mal stoğu yaratmak için çalışır. Hutterciler (Hutterite) gibi radikal Hıristiyan mezhepler, bu türden basit komünist yaşam biçimleriyle birlikte gelen maddi ihtiyaçlar yerine etik ihtiyaçlara vurgu yapmışlardır. Onlar için komünizm bir ekonomi değil, ruhani bir disiplindir. Sonraları özgür, üretken, komünist bir toplum kavrayışı temel ilhamını kişisel çıkarların (“sınıf çıkarları”nın) ve teknik ilerlemenin teşvik edilmesini içeren iktisadi güdülerden alır. Burjuva ruhu etik ideale nüfuz eder, hatta belki de tamamen onun yerini alır. Altın çağ ya da Nihai Krallık vizyonlarının aksine, özgürlük alanı, geçmişin geriye bakan dünyası olarak değil; geleceğin ileriye bakan dünyası olarak görülür –ve insanlık

75 İlk kez ikinci yüzyıl civarında ortaya çıktığı düşünülen ve onüçüncü yüzyıldan itibaren yeniden dîrilen bu tarikat, müritlerinin Âdem’in ilk baştaki masumiyetini yeniden kazandığını iddia ettiği için bu ismi almıştır (ç. n.).

76 Falanster, Fourier’in ütopyasında ortak mülkiyetin söz konusu olduğu, işbirliği içindeki bir topluluğa ve bu topluluğun içinde yaşadığı yapıya verilen isim (ç.n.).

(genellikle hem iç doğasıyla hem de dış doğayla uyumsuzluk içine girerek) kendini bu dünya içinde şekillendirmelidir.

Ancak önceki özgürlük vizyonlarını tüketimci/üretimci, hazcı/çileci, doğalcı/doğalcılık karşıtı gibi kategoriler etrafında kutuplaştırmak son derece yapay ve tek yönlü olacaktır. Ortak biçimde bu kategoriler altında toplanan mezhep ve hareketler, özgürlüğü arzuladıkları ölçüde, hiyerarşinin (kendi zamanlarında hiyerarşiden anladıkları şeylerin, özellikle de hiyerarşinin abartılı dini formunun) karşısında yer almış ve sezgisel olarak yaşam araçlarının eşitsizlerin eşitliği ilkesi temelinde bölüşülmesini savunmuşlardı. Ancak bu iki özelliğin ötesine geçildiğinde, zorluklar ortaya çıkmaya başlar. Genellikle, Orta Çağ ve Reformasyon Dönemindeki özgürlük vizyonlarının çoğu son derece eklektikti ve tıpkı adalet kavramı gibi çifte bir anlama gebeydi. Ayrıca Hıristiyanlığın “gerçek” anlamını dikkate alarak kendilerini ister isyankâr ister konformist olarak nitelesinler, bu vizyon sahiplerinin fikirlerine Hıristiyanlığın emirleri kılavuzluk ediyordu. İncil tüm taraflar arasında ortak bir söylem ve tartışma alanı oluşmasını sağlıyordu. Feodal toplumun çökmesinin bir sonucu olarak deneysel toplulukların sayısında bir patlama yaşandığı Reformasyon Dönemine kadar, çeşitli özgürlükçü ideallere tavizsiz biçimde bağlı kalan birey ve gruplar hâlâ –genellikle çok dağınık bir biçimde bulunan- küçük bir azınlık oluşturuyor ve son derece rizikolu bir hayat yaşıyorlardı. Bu kişilerin idealleri genelde toplumsal dönüşüm süreçlerinde –bir tarihsel dönemden diğerine geçilirkenki karmaşa dönemlerinde- oluşturulmuştu.

Dolayısıyla, antik dünyanın çöküşü ve Hıristiyanlığın ilk dönemleri sırasında, üretimci ve çileci bir bakış açısına vurgu yapmış olan gruplar, daha istikrarlı dönemlerde bazen perspektiflerini özgürlüğün hazcı ve tüketimci yorumlarına kaydırdılar. Roma İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki görece büyük toplumsal hareketler, Orta Çağ dönemlerinde son derece elitist mezheplere dönüşerek hak ve özgürlükleri konusunda oldukça sert ve yırtıcı görüşler geliştirdiler. Halkın Cokaygne Diyarı gibi doğalcı özgürlük vizyonları tuhaf bir şekilde anlam değişikliklerine uğradı, bir dönem fanatik ölçüde ruhban karşıtı bir karaktere bürünürken; başka bir dönem cismani, dünyevi ve elle tutulur bir “cennet” haline geldi, bir başka dönemde de öfkeli bir hiciv kaynağı oldu. Reformasyon Dönemi ve 1640'ların sonundaki İngiliz Devrimi, tüm bu eğilimleri, isyanlar ve önemli deneysel uygulamalar formunda gün yüzüne çıkardı. Ondan sonra da bu eğilimler yavaş yavaş ortadan yok oldu ve yerini seküler ütopyalara, daha sistemli bir biçimde oluşturulmuş ideallere, anarşizm ve sosyalizm gibi önemli toplumsal hareketlere bıraktı. Dolayısıyla, tüketimci ya da üretimci özgürlük vizyonlarından söz ederken –ya küçük mezheplerin idealleri olarak ya da halkın geniş

kitlelerinin hayal gücünü ele geçiren büyük toplumsal hareketler olarak cisimleşen- bu vizyonların zaman içerisinde birbirine karışıp değiştiklerini aklımızdan çıkarmamalıyız.

*

Roma İmparatorluğu'nun son dönemleri ve Orta Çağ boyunca süregelen eskatolojik tartışma ve çatışmaların temel alanını İncil'in yorumlanması ve tefsiri oluşturmuş olsa da, Nihai Krallığın ya da Son Günlerin neredeyse tüm versiyonları son derece eklektik kaynaklara dayanıyordu. İdeolojik açıdan bakıldığında, Hıristiyanlık döneminin ilk yüzyılları, on üç yüzyıl sonrasının Reformasyon Döneminden daha az çalkantılı geçmemişti. Hıristiyanlığın örgütlü bir kanunlar ve dogmalar bütünü halinde bir birliğe kavuşturulması sallantıdaydı –ve bu durum, yerleşik pagan dinleriyle olan çatışmalardan ziyade Hıristiyanlığın kendi içindeki bölünmelerden kaynaklanıyordu. Başlangıçta, (sonrasında Katolik inancının da içinden yeşereceği) Roma'daki Pavlusçu Kilise, Kudüs'teki Jamesçi muadiliyle şiddetli bir çatışma içindeydi. Bu yeni inancın iki büyük merkezini sadece coğrafya değil, Hıristiyanlığın bir dünya dini olması konusunda birbirine ters düşen görüşler de ayırıyordu. Pavlusçu Hıristiyanlık, Roma devletiyle uyum içerisinde olmayı ve Hıristiyan-Yahudi olmayanlara karşı ideolojik olarak evrenselci bir yönelimi savunuyordu. Jamesçi Hıristiyanlık ise “düşkün” Roma karşısında ulusal bir direniş vaaz ediyor ve Yahudi geleneklerinin korunması fikri etrafında birleşiyordu. Hıristiyanlığın, kendini Yahudi kökenlerinden uzaklaştırma sorunu, İ.S. 70'te Kudüs'ün düşmesiyle trajik bir biçimde çözüldü. Onun sonrasında Jamesçi Kilise, Judea'nın yerle bir edilmesi ve Hıristiyan Mesih'i yaratmış olan uzlaşmaz Zealotların katledilmesi ile birlikte ortadan yok oldu.

Ancak Kilise'nin Devletle yeniden uzlaşma yönelimi bir krizle karşı karşıya gelmişti. Yaygın olarak tasvir edildiği şekliyle “gnostik isyan”, Yahudi-Hıristiyan doktrininin ve ilk Kilise'nin siyasi otoriteyle uzlaşmacı tavrının radikal ve benzersiz bir yorumunu oluşturuyordu. Dinsel açıdan bakıldığında, *gnosis*, “bilgi” anlamına gelen Yunanca tanımıyla “aydınlanır”. Din üzerindeki vurgusu açıkça düşünsel ve batını (ezoterik) olma eğilimindedir. Ancak Yunanların bilgelik (*sophia*) ve akıl (*nous*) ideallerinden ziyade vahiy üzerine vurgu yapması öte-dünyacıdır. Eskatolojik yönelimi büyük ölçüde Zerdüştülüğün, Budizmin, Hıristiyanlığın ve çöküşü sırasında Roma toplumunu istila eden çok çeşitli pagan kültürlerinin arkaik kozmogonilerine yaklaşıyor. Ne Yahudilik ne de Pavlusçu Hıristiyanlık dinsel ve dini görünüşlü inançların bu geniş kapsamlı bileşimlerine bağlı değildi. Ancak Yahudi milliyetçiliği bir yana bırakılacak olursa, onların çekişmeleri milattan sonra ikinci ve üçüncü yüzyıllarda ortaya çıkmaya başlayan gnostik dinlerin çekişmelerinden daha azdı.

Gnostisizmin herhangi bir eğilimini “sapkın” bir Hıristiyan mezhebi olarak tanımlamadan önce onu ihtiyatla ele almak gerekir. Gnostisizmin Maniheizt biçimi, tıpkı İslam ya da Budizm gibi tamamen farklı bir din olarak karşımıza çıkar. Gnostisizmin Yılanıcı (Ophite) biçimi Hıristiyanlığın kanun ve dogmalarının anarşist bir yorumla tamamen tersine çevrilmesini ifade eder. Marcioncu biçimi ise, Hıristiyanlıkla hem çok yakın bir temas içindedir hem de ona meydan okur; dolayısıyla onun ne Hıristiyan olduğu söylenebilir ne de Hıristiyan olmadığı... Gnostisizmin hemen hemen tüm biçimleri (ki burada tek tek açıklayamayacağımız kadar çok sayıda biçimi vardır) yavaş yavaş Hıristiyan dünyaya yayılmıştır ve kişisel ve toplumsal özgürlüğe ilişkin yeni görüşlerin ortaya çıkmasına yol açacak daha sonraki radikal mezhep ve hareketleri etkilemiştir. Gnostisizm, Orta Çağ’da Hıristiyan öğretilerine rakip olarak ortaya çıkan Cathar mezhebinde⁷⁷ olgunlaşmış ve Özgür Ruh’un Kardeşleri, havari Hıristiyanlığının belirli inanç sistemleri, Protestanlık içerisindeki ilk tarihsel bölünmeler gibi Hıristiyan sapkınlıklar üzerinde dolaylı etkilerde bulunmuştur. Nihayetinde, Kazıcılar’ın (Diggers) lideri Gerrard Winstanley gibi İngiliz Devrimi’ndeki devrimci radikallerin benimsediği giderek daha da dünyevileşen bir panteizm olarak yeniden ortaya çıkmıştır. Gnostisizm, neredeyse ortodoksinin yerleşmiş ya da yeni ortaya çıkan tüm formlarını istikrarsızlaştıracak bu temel beş eğilimi içerisinde -yalnızca öğretilerin değil, toplumsal hareketlerin de tarihi olarak algılanan- özgürlük mirasını önemli ölçüde genişletecek dinsel-toplumsal çatışmaların ya habercisi olmuş ya da onlar üzerinde etkili olmuştur.

Hans Jonas’ın bu konu üzerine yaptığı emsalsiz çalışmada ona verdiği isimle “gnostik din”, burada ayrıntıyla tartışılmayacak kadar karmaşıktır. Biz burada, temel olarak, gevşek bir biçimde “gnostik Hıristiyanlık” olarak tanımlanan öğretilere kayda değer ölçüde özgürleştirici bir nitelik kazandıran ortak özelliklerle ilgileniyoruz. Hıristiyan gnostikler, tıpkı diğer gnostikler gibi, dramatik bir ikicilik; Platoncu bir “üç ruh” öğretisi ve insanlık durumunun anlamını ve insan özgürlüğüne ilişkin provokatif, modern kavramlar ortaya koyan bir “etik” (tabii eğer ona böyle denebilirse) benimser.

“Gnostik dini” birleştiren şey, bir yaratılış anlatısı ve Yahudi-Hıristiyan eskatolojisi kadar ilgi uyandırıcı bir eskatolojidir. İnsanlık durumu temel olarak iki ilke arasındaki çatışmayla şekillenir: “İyi” ilkesi ve onun -genelde kötücül, art niyetli ve hatta “Şeytani” bir ilke olarak yorumlanan- “öteki” si. Gnostikler bu ilkeleri genellikle tanrılarla kişileştirmiştir. Ancak bu tanrıları Yahudi-Hıristiyan inancındaki semavi tanrı ve

77 Onbirinci yüzyılda Fransa ve diğer Avrupa kentlerinde ortaya çıkan, ikinci bir teoloji geliştirmiş çileci bir mezhep (ç. n.).

onun şeytani alternatif kişiliği ile özdeşleştirmek vahim bir hata olacaktır. Şüphesiz, üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda Pavlusçu Hıristiyanlığın en önemli rakibi haline gelen Maniheizm kelimenin gerçek anlamında ışıkla temsil edilen bir Tanrı imgesini ve karanlık ve maddilik olarak algılanan bir Şeytan imgesini benimsemiştir. Gnostik teolojisi ile Roma'da ve Kuzey Afrika'da hatırı sayılır bir etki uyandıran Valentinus da (yaklaşık 125-160), "Aeon"lara ilişkin son derece egzotik bir kozmogoni geliştirmiştir. Bu kozmogoni, İsa'nın kişiliğinde son bulur ve İsa insanlığa, maddi dünyanın yaratıcısı olan Demiurgos ile –bizim amaçlarımız açısından sürgün edilmiş ruhani bir ilke olarak temsil edilebilecek- Anne ya da Sophia arasındaki çatışmayı sezgisel olarak keşfetmesini sağlayan bir *gnosis* bahşeder. Kozmos, Sophia ile İsa'nın evliliğiyle yeniden evrensel anlamda "tamamlanmış" bir ruha dönüştürüldüğünde insanlığın kurtuluşu gerçekleşecektir. Birkaç istisna dışında, Hıristiyan gnostikler insan ruhunu üç kategoriye ayırmışlardır: Ruhları saf ve aydınlanmış olan *pnömatikler*, aydınlanmaları mümkün olan kusurlu *psisikler* ve karakterleri gereği ne kurtuluşu ne de aydınlanmayı yaşayabilecek olan vahim ölçüde maddi *hylicler*. Bu ayrımlar, mükemmel ve saf doğası sayesinde toplum üzerinde neredeyse sınırsız haklara sahip olan "seçilmiş" bir elit imgesinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Orta Çağın ve Reformasyon Döneminin radikal mezheplerinde de benzer ayrımlara rastlanacaktır.

Gnostisizmin etik sonuçları açısından bakıldığında, Hıristiyanlığa en yakın ve belki de kişisel ve toplumsal davranışın Kristolojik yorumuna daha açık olan öğretisi (Valentinus'un selefi) Marcion'un İncili'ydi (144 dolayları). Hıristiyan bir piskopos olup, sonrasında Roma Kilisesi tarafından aforoz edilen Marcion, işe çok seçici bir biçimde Yeni Ahit'i yeniden yorumlamakla başladı. Marcion bizi Gnostik öğretmenlerin sıklıkla meşgul olduğu mitolojik malzemeyle sıklıkla, kendi zamanının ve günümüzün Hıristiyan teologlarının çok önem verdiği şüpheli alegorik yorumlamalara da başvuramaz. İncil'in anlamını ve İsa'nın çektiği çileyi yorumlama –daha doğrusu, Pavlus'un yazılarındaki gerçek Hıristiyan inancını ayıklama- iddiasındadır. Dolayısıyla, onun görüşleri belirgin bir Hıristiyan kimliği koruduğu izlenimini vermekle birlikte (ki Kilise babalarını öylesine rahatsız eden de bu olmuştur) çalışması onların en endişe verici "sapkın" öğretisi haline gelmiştir. Yine de, Marcionizm özünde iflah olmaz biçimde gnostik kalmış ve Hıristiyan öğretisi içindeki en dramatik yarığı açmıştır –ki bu yarık, ileride gün yüzüne çıkacak olan "sapkınlık"ların sığınağı haline gelecektir. Marcion'un gnostisizmi diğer Gnostik öğretmenlerde rastlanmayan bir basitlik içerir. Doğrudanlığı sayesinde Marcion'un "sapkınlığı" onun kendi döneminin Yılcıları, Orta Çağ'ın gizli Özgür Ruh ibadethaneleri ve İngiliz Devrimi'nin Püriten "Azizleri" gibi kült gruplarda yankı bulan geniş kapsamlı etik sonuçlar doğurmuştur.

Gnostik öğretilerin çoğu gibi Marcion'un öğretileri de katı biçimde dualisttir. Dünyayı ve insanlığı baskıcı bir yaratıcı olan Demiurgos yaratmıştır. Onun karşısında ise, onunla belirgin bir zıtlık içinde olan üstün, bilinmeyen bir Tanrı –iyiliği cisimleştiren, İsa'nın babası olan ve evrenin dışında yer alan bir yabancı- vardır. Bu "iyi" Tanrı, İsa'nın kurtaracağı insanlara bile yabancısıdır. Aynı şekilde, bu ilah Demiurgos'un yarattığı evrene de yabancısıdır. Bu iki tanrının her biri diğerinden ayrıdır ve diğerinin antitezini oluşturur. Demiurgos "adil"dir; onun antitezi olan yabancı Tanrı ise "iyi"dir. Burada, Marcion esrarengiz bir biçimde "adillığı" veya adaleti "iyiliğin" karşıtı olarak tanımlar –ki bu, bir adım daha ileri gidildiğinde "özgürlük" kavramına kapı aralar. Hesaplı ve cimri "adillik" ile cömert ve bereketli "iyilik" arasındaki kayda değer karşıtlık, özgürlük mirasına dair en önemli kavrayışlardan birini ifade eder. Marcion bu iki tanrının yarattığı ahlâki zıtlık konusunda kaçamak bir dil kullanmaz. Demiurgos yaratmış olduğu bu önemsiz, zayıf ve kötü ruhlu dünyaya layıktır. Kilise babası Tertullian'ın yakındığı üzere "arsız Marcioncular, kibirli bir şekilde Yaratıcının eserini alıp paramparça ediyorlar" –ve belki de Yaratıcının kendisini de... Tertullian, Marcion'un "iyi" Tanrısı için ise o "elbette bilinmez, İncil dışında hiçbir yerde açığa çıkmaz" der. O, Demiurgos'un yarattığı her şeye olduğu gibi insanlığa da yabancısıdır; ama onun dolup taşan iyiliği onu, Oğlunu Demiurgos'un dünyasına göndermeye ve bu dünyanın insan sakinlerini kurtarmaya ikna eder.

Marcion'un etik çıkarımlarının incelenmesi, onun herhangi bir etik geliştirip geliştirmediği sorusunu gündeme getirir. "Adil" Demiurgos'u ve onun dünyasını onaylamadığı, ondan hoşnutsuz olduğu apaçık ortadadır; ancak Marcion'un bunun haricinde etik bir duruş sergilediğini gösteren bir kanıt mevcut değildir. Kusurlu ama aynı zamanda suçsuz ve iyilikten ziyade adalet yüklenmiş bir evrende, Marcion'un kötülüğün varlığına inanıp inanmadığını –hatta "iyiliğin" adaletle taban tabana zıt olmanın ötesinde bir anlama sahip olup olamayacağını- sormak yerinde olacaktır. İnsanlığın kurtuluşu, etik bir arınmadan ziyade bir *aşkılığa* bağlıdır. İnsan davranışı söz konusu olduğunda, Marcion uzlaşmaz bir çileciliği vaaz eder. Ancak bu Hans Jonas'ın da gözlemlediği üzere "etik bir meseleye değil, doğaötesiyle uyum içinde olma tavrına işaret eder." Marcioncular duyumsal hazlara kapılmayı ve dünyevi olaylara katılmayı reddederek, Demiurgos'un yaratısının önüne çekilen bir set görevi görmüşlerdir. Örneğin, onlara göre, türlerin üremesi, insanlığın ondan kurtarılması gereksindiği bir dünyanın yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir.

Marcion'un bu ahlâkdışı çileciliği hem çileci ideali tamamen tersine çevirir hem de farkında olmadan tümüyle özgürlükçü bir yaklaşıma uy-

gun düşer.⁷⁸ Kuzey Afrika’da ortaya çıkmış gnostik bir kült olan Yılan-
cılar, Marcion’un “ahlâkdışı” tavrını ve onun Eski Ahit yorumunu nihi-
list bir “ahlâk” oluşturma noktasına kadar ileri götürmüşlerdir. Yılan-
cılar, Marcion’un Yeni Ahit’in büyük bir kısmının ve Eski Ahit’in tamamı-
nın “adil” Tanrı’nın kusurlu metinleri olduğu görüşüne katılarak Cennet
Bahçesi alegorisinin doğru bir yorumunun yılanı ve Havva’yı yücelttiği
sonucuna varırlar. Yılan Havva’yı ve onun aracılığıyla Âdem’i bilgi ağa-
cının meyvesini yemeye ikna ederek, dünyaya gnosisi getirmiştir. “Adil”
Tanrının bu baştan çıkmayı “ilk günah” olarak görmesi tesadüfî değildir,
çünkü gnosisle birlikte insanlık, kendisinin Yaratıcının maskesini kaldır-
arak onun rezil karakterini ve sınırlı ruhunu keşfetmesini sağlayacak araçla-
rı kazanmıştır. Hippolytus, bir Yılançı kültü olan Peratalden söz ederken,
bu dramatik tersine çevirmeye Habil’in Kabil’i öldürmesini de dâhil eder:

Bu yılan aynı zamanda Havva’nın bilge Sözüdür⁷⁹. O, Cennetin gi-
zemidir; Cennetten dışarıya doğru akan ırmaktır. O, aynı zamanda,
Kabil’e koyulan işaretir⁸⁰ –ki bu dünyanın tanrısı Habil’in kanlı bir şe-
kilde kurban edilmesini kabul etmesine rağmen, Kabil’in kurban edil-
mesini kabul etmemiştir: Çünkü bu dünyanın tanrısı kanla mutlu olur.
Bu Yılan, Herod döneminin son günlerinde insan formunda ortaya çı-
kan İsa’dır.

Böylece radikal “ahlâkdışılık”, kısıtlanmamış bir özgürlüğü teşvik
etmek için çileciliğe başvurur ve Demiurgos’un ahlâki ilkelerine açıkça
karşı koyar. Marcion’un aksine, Yılançılar gnostisizmin üçlü ruh sınıf-

78 Augustine’nin çalışmalarında olduğu gibi, burada da, ya tümünden toplumsal dingin-
ciliği ya da ateşli bir toplumsal aktivizmi teşvik eden o belirsizliklerden birini görüyoruz.
Marcion’un Musevilerin “adil ilah”ını kötü niyetli olarak yermesi kısıtlı adalet kavramının
ötesine geçilmesi anlamında kayda değer bir ilerleme teşkil etse de, Marcion’un çileciliği an-
tik siyasi yaşamda tartışmasız bir gerilemeye işaret eder. Marcion’un doktrinleri, Yahudiler’in,
Roma İmparatorluğu’na karşı çıkardıkları en kahramanca ve en özverili isyanlardan birin-
de – Judea’nın bir ulus olarak ortadan kaldırılmasına neden olan bir isyanda- başarısız ol-
malarından sonra büyük bir yaygınlık kazandı. Böylece Marcion, kendisinden önceki Pavlus
gibi, Roma İmparatorluğu’ndaki en dinginci siyasi eğilimlerden bazılarına başvurdu. Onun
kafasındaki İsa imajı, tamamen çarpıtılmış bir İbrani milliyetçisi versiyonunu destekliyordu;
Hyam Maccoby’nin dediği gibi bu İsa, “Yahudi olmayanların arasına düşen iyi bir insandı...
İsa bir Yahudi olarak metafizik bir kötülüğe karşı değil, Roma’ya karşı savaşmıştı”. (Hyam
Maccoby, *Revolution in Judea [Judea’da Devrim]*, s. 195). Neyse ki daha sonra ortaya çıkan
ve ortaçağ dünyasını alt üst eden radikal Hıristiyan “sapkınlar”, tıpkı dinlerinin ilk kurucusu
gibi dünyevi yönelimleri olan insanlardı. Onlar da İsa gibi “metafizik bir kötülüğe karşı de-
ğil”, Papalığa ve kendi dönemlerinin derebeylerine karşı savaşmışlardı. Marcion’un geliştirdi-
ği düşünceler bütünü, en azından gerçek dünyada, kendisinin ulaşmaya hiç niyetlenmediği
amaçlar doğrultusunda kullanıldı.

79 Hippolytus yılanı dişi logos (Havva’nın bilge Sözü) olarak görür (ç. n.).

80 Eski Ahit’e göre, Tanrı, kardeşini öldürmesinin karşılığında öldürüleceğinden korkan
Kabil’in öldürülmesi için ona bir işaret koyar –Tekvin 4:15 (ç. n.).

landırmasını (pnömatikler, psişikler ve hylikler) kabul ederler. Marcion hem resmi Hıristiyanlığı hem de ideolojik gerekçelerini gnostisizmden alan pek çok radikal “sapkınlığı” zehirlemiş olan bu “seçilmişler” fikrini kabul etmezdi. Aslında, bu noktada, bir özgürlük “öğretisi” olarak gnostisizmin sınırlarıyla karşılaşırız. Herkes doğuştan ne ise o olduğu için, yalnızca küçük bir azınlık –(“çileciliklerini” ve “komünizmlerini” modele dâhil etmeksizin) kısmen Platon’un “muhafızları”nı model alan doğaları gereği elit olan kişiler- her arzusunu gerçekleştirmekte özgürdür. Eğer gnostisizm bu noktada kalmış olsaydı, Marcion’un cömert özgürlükçü mesajıyla özdeşleştirilemeyecek tartışmalı bir serbestliğin ötesine geçemeyecekti.

Burada önemli olan gnostik kültürlerin benimsediği elitist sonuçlar değil; onların kullandığı eskatolojik stratejidir; çünkü bu strateji kolaylıkla elitist imalarından arındırılabilir. Bu strateji temelinde, Yılcılar gibi kültürlerin (aşırı alkol tüketimi ve cinsler arası fark gözetmeyen cinsel ilişki de dâhil olmak üzere) “yasaklanmış şeyleri” yapma hakkına sahip olma iddialarını, “doğaötesiyle (metafizikle) uyum içinde olma tavrı” olarak görmek de mümkündür. Yalnızca Ortodoks Hıristiyanlığın “ahlâki” yargıları değil, tüm “ahlâki” yargılar kusurludur. “Ahlâk” yarası, Jonas’ın belirttiği üzere, yalnızca “fizik yarasının tamamlayıcısıdır ve her şeyi kapsayan kozmik düzenin iç yüzüdür. Bu yasaların her ikisi de bu dünyanın tanrısından türer ve onun yarattığı düzeni temsil ederler; hem yaratıcı hem yasa koyucu olan Yahudi Tanrısının ikili karakteri onları birleştirir”. Normatif kurallarda insan iradesi “insan bedenini denetim altında tutan aynı güçler tarafından ele geçirilir. Bu kuralara riayet eden kişi, kendi benliği üzerindeki denetiminden vazgeçmiş olur.” Yaratıcının ve onun adli hizmetkârlarının otoritesine karşı gelmek, “her şeyin hoşgörüldüğü bir özgürlük”ten “nesnel normlara bağlılık göstermenin reddedilmesinden elde edilecek pozitif bir metafizik çıkara” dönüştürülmüştür.

Jonas, gnostik özgürlükçülükte reddedişten daha fazlası olduğunu söyler; ona göre gnostik özgürlükçülük “kendini doğaya teslim etme yoluyla onun güçlerini tüketme düşüncesinden hareket ederek her tür eylemin yerine getirilmesini gerektiren pozitif bir yükümlülüktür.” Buna uygun olarak “günah işlemek”, “izlenmesi gereken bir program” haline gelir. Bu programın tamamlanması “nihai özgürlüğün bedeli olarak ödenecek bir ücrettir”. Jonas burada şu sonuca varıyor:

Bu görüşleri vaaz edenlerin buna uygun davranıp davranmadıkları şüphelidir. Skandal yaratmak her zaman isyankârların gururlandıkları bir şey olmuştur; ancak genellikle, eylemden ziyade öğretinin kışkırtıcı olması bu anlamda yeterli görülmüştür. Yine de, ruha-

ni krizin yarattığı bir değer boşluğunda devrimci reddedişin ve baş döndürücü özgürlüğün ne kadar aşırı uçlara gidebileceğini hafife almamalıyız. Kendisinden önceki tüm normları geçersiz kılan her yeni vizyonun keşfiyle birlikte anarşik bir ortam oluşur ve bu vizyonun gizli anlam ve boyutlarına verilen ilk tepki, düşünce ve hayatta aşırıya gitmek olur.

*

Ancak gnostiklerin bu keşifleri bir disiplinsizlik disipliniyle sonuçlanabilir mi? Vahşi bir özgürlük dürtüsüyle sonuçlanabilir mi? Gnostisizmin “iyiliğe” ve fiziksel arzuların doyurulmasına gösterdiği bağlılık, “ahlâki bir nihilizmi” ima etmekten ziyade daha yaratıcı güdülerin örtük varlığını ima eder. Burada, artık ruhani pnömatiklerden değil, dünyevi akılcılardan oluşan müritleriyle Rabelais’in Theleme Manastırı’nın mesajını duyuyoruz. Ayrıca Fourier’in radikal ölçüde yeni bir toplumsal, kültürel ve teknik düzeni akla getiren falanster mesajını da –onun kişisel yakınlıklara ilişkin psikolojik evrenini, damağa hitap eden hazlarını, emeğin çeşitli şekillerde sanatsal olarak örgütlenmesini, çalışmanın bir oyun olduğu anlayışını ve kadınların özgürleşmesine gösterdiği (Fourier’in zamanı için cömert sayılabilecek) bağlılığı- duyuyoruz. Bu mesajda hiçbir hiyerarşiye ya da tahakküm sistemine rastlamıyoruz. Fourier insanın anlık dürtülerle hareket etmesine, kişisel özgürlüğe, bedensel taleplerin yadsınmasını reddetmeye verdiği önem sayesinde –kısmen de olsa- gnostik gelenek içine yerleştirilebilir. Elitist Rönesans eğilimlerine ve rahiplik geçmişine sahip olması *nedeniyle*, bu gelenek içinde yer alma durumu Rabelais için daha da geçerlidir. “İyilik” lehine adaletin ve özgürlük lehine de istekleri bastırmanın reddedilmesi modern dünyanın hümanist ütopyacıları ve antik dünyanın gnostikleri için –onların sahip oldukları özgüllüklerin bizi inanmaya yönelttiğinden daha güvenli- bir ortak zemin sağlar.

Ayrıca başka bir mesaj daha duyuyoruz. Hayal gücünün ideoloji, ahlâk ya da “hukukun” insanın yaratıcı güçlerine getirdiği tüm kısıtlamaları aşmasına izin verildiği yerlerde, yalnızca teolojinin değil, sanatın sesi de ortaya çıkar. Din, her daim, inanç kadar estetik ihtiyaçlara da başvuran ritüelleştirilmiş bir drama olmuştur. Ve duyuları bozma ve ruhla beden –teolojiye göre kulla tanrı- arasında coşkulu bir birlik sağlama ihtiyacı, gnostisizmin hem antik dünya kültürünün gizemleriyle hem de Hıristiyanlıkla paylaştığı ortak bir ihtiyaçtır. *Yoldan çıkarılmış bir dünya, yeni bir perspektiften görülebilecek* –ve aklın buyrukları kadar sanatın buyrukları doğrultusunda da değiştirilebilecek- bir *dünyadır*. Yüzyıllar boyunca radikal hareketlere hayat veren o müthiş ha-

yal gücü, antik dünyadaki hareketlerden 1968'in Fransız öğrenci hareketlerine kadar büyük anarşist hareketlerin hedeflediği "baş aşağı çevrilmiş bir dünya" da yatar.

Gnostisizm, arzuyu deneyimin tüm evreni üzerinde hak sahibi yaparak, "aydınlanma" ilkesini kişisel hayatın sınırlı bir alanıyla sınırlandırmamaktadır. Bir "yükümlülük" olarak karşı koyma, günlük yaşamda izlenmesi gereken bir programdır. Gnostik deneyim –eğer ona böyle denebilirse-, yalnızca dönemsel ritüel ve törenlere hapsedilmemiştir; bu deneyim sürekli ve değişmez bir uğraştır. Gnosisin insanın gerçeklikle karşılaşmasının her ayrıntısını daha yüce bir şeye dönüştürmesi –"iyiliğin" maddi dünyayı aşan (ve gerçek Tanrıyla paylaşımına yaklaşan) gerçekliğini yaratması- beklenir. Sürrealizmin diliyle konuşacak olursak, gnostisizm normalde biz farkına varmadan bize eşlik eden sıradan nesne ve olaylar üzerine bir "hale" yerleştirir. Benlikte teşvik edilen kendiliğindenlik salt ihtiyaçtan ziyade sürekli bir arzu durumuyla; gelenek, rutin ve öngörülebilirlikle cansızlaştırılmış bir dünya algısından ziyade tutkulu bir dünya algısıyla ilişkilidir.

Radikal gnostik "programlar"ın bu yaratıcı, daha doğrusu, estetik yönleri doğru bir şekilde resmedilirse; Antik Çağın son yüzyılları, gnostisizmin katı dinsel yorumlarının bizi inanmaya yönelttiğinden daha evrensel ve seküler bir özgürlük dürtüsünü müjdeler. Gnostisizm insan deneyiminin *her* cephesinin arzu tarafından kolonileştirilmesini ima eder görünmektedir. Schiller'in estetik açıdan büyüleyici olan bir dünya hayali ve Breton'un "olağanüstü olanı" verili gerçekliğin dünyasına uymayan patlayıcı bombalar olarak cisimleştirmesi gnostiklerin "çoşuklu aydınlanma" deneyimiyle aynı kapsamda yer alır. Ancak gnostikler, Aristoteles'in kast ettiği anlamda "siyasi hayvanlar" değildirler. Onlar *polis*'in ya da *kozmozpolis*'in değil, son derece ruhani bir dünyanın vatandaşlarıdır. Toplumsal dünyayla aktif bir temas içinde olmaya değil, içsel deneyimlere önem vermişlerdir. Orta Çağda ortaya çıkmış gnostik bir mezhep olan Cathar'ın kendini yok etmeye yönelik bir programı vardı. On üçüncü yüzyılda Albililere (Cathar'lara) karşı yapılan "haçlı seferi" onları yok olmanın eşğine getirmeseydi, üremeden yiyeceğe kadar "hylic" ya da maddi olan şeyleri aşırı biçimde reddetmeleri onları Demiurgos'un evreninden kelimelere dökülemeyecek kadar kutsal bir evrene taşıyacaktı.

Gizli kült topluluklarına indirgenemeyecek olan komünizm, ilhamını Yeni Ahit'teki *Resullerin İşleri*'nden ve Marcion'un "Yahudiliği" konu alan ve Hıristiyan yasa ve dogmalarından uzaklaşan yazılarından almaktadır. Kilise'nin kişisel çıkarlarına ve açgözlülüğüne karşı kendi etik meşruiyetini ve üstünlüğünü kurma çabasında havarilere özgü bir özellik gösterdiği için, komünizm köklerini antik gnostisizmden al-

maz. Hıristiyanlığın uzun tarihi –bu ister onun kontrol edilmesi güç hiyerarşisinin, ister “sapkın” muhaliflerinin hikâyesi olsun- tutarlı bir öğretinin hikâyesi değildir. Kilise nasıl değişen olaylar silsilesi karşısında boyun eğecekse, onun kendi cemaati dışındaki dindar cemaatler de bu değişime aynı şekilde boyun eğecektir. Luther ve Kalvin’in zamanına gelindiğinde –ve belki de, en belirgin biçimde, onyedinci yüzyıldaki İngiliz Devrimi sırasında- devrimci sapkın “Azizlerin” (kendilerini böyle nitelendiriyorlardı) sapkın ve itaatsiz cemaatleri, Hıristiyan toplumu içindeki gizli yuvalarından dışarı çıkacak ve siyasal yaşamın merkezine yerleşeceklerdi. Bir sonraki bölümde bu “Azizler”in faaliyetlerini, çeşitli eğilimlerini, siyasetlerini ve gitgide artan sekülerliklerini ele alacağız. Özellikle Britanya Adaları’ndaki Pürüten radikaller artık ruhani cemaatlerden ibaret değildiler; dindar “Azizler”den “Tanrı’nın İngilizleri”ne dönüşmüşlerdi. Bir zamanların gizli sapkın cemaatleri ve din vaizleri artık isyankâr parlamentoların koltuk ve kürsülerini (ve belki daha da ilginç bir şekilde) Oliver Cromwell’in Yeni Model ordusu’nun çadır, baraka ve askeri konseylerini işgal ediyorlardı.

Hıristiyan sapkınlarının siyasal kurumlara bu geniş çaplı katılımı, yalnızca bu gelişmenin sekülerliğinden dolayı önem taşımaz. Bu sapkınların çoğu özünde teokrattı –ve özellikle de dinsel dogmalara ilişkin meselelerde çok hoşgörülü değillerdi. Onaltıncı yüzyılın sonları ve onyedinci yüzyılın başlarında var olan çeşitli Pürüten mezhepleri ortak bir Protestan cemaati içerisinde birbirlerine ne kadar zor tahammül etseler de düşmanlarına karşı hiç sevgi beslemiyorlardı ve “Papistlere”⁸¹ hiç merhametleri yoktu. Ancak konformist değillerdi. Otoriteye olan nefretleri, çoğunlukla, resmi dinsel dogmalara olan nefretlerini katbekat aşırıyordu. Resmi İngiliz Protestanlığının çabası (yani, Anglikan Kilisesi’nin Presbiteryen muhaliflerini denetim altına alma çabası ve bu muhaliflerin de, güçlenmeleriyle birlikte, Pürütenleri denetim altına alma çabası) neredeyse, bir bütün olarak İngiliz Kilisesi’nin kendi Katolik geçmişini silip atma çabaları kadar ateşliydi. Böylece muhalefet, Kilisenin yapısı üzerine binlerce yıl sürecek ateşli bir tartışma geleneği başlattı. Kiliseye ilişkin olarak yürütülecek politika sorunsalı kralın İngiliz Kilisesinin lideri olma hakkı, piskoposların cemaatleri yönetme hakkı ve cemaatin –daha doğrusu onun her üyesinin- kendi “iç sesi” dışında hiçbir otoriteyi dinlememe özgürlüğü etrafında fırtınalı soruların ve nihayetinde de isyanların ortaya çıkmasına neden oldu.

Hıristiyanlık istemeden de olsa kayda değer ölçüde yeni bir “siyaset” meydana getirmişti. Bu yeni “siyaset”, açık biçimde özgürlükçü bir yönelime ve genellikle anarşist bir yapıya sahipti; bireysel öz-

81 Roma Katolik Kilisesine bağlılık gösterenler, Papacılar (ç. n.).

gürlüğe getirdiği kısıtlamalar konusunda kayda değer ölçüde serbestti. Atina'nın vatandaşlık kavramınıninkinden çok daha geniş bir özgürlükçü kapsama sahip olan tanrısal vatandaşlık için etik bir alan yaratmıştı. *Polis*'in vatandaşından farklı olarak "sapkın" Hıristiyan, bireyin *yalnızca* Tanrıya karşı sorumlu olduğunun farkına varmalıydı, dolayısıyla da Yeni Kudüs'te dünyevi şehirdekenden daha yüksek bir vatandaşlık mertebesinde olmalıydı. Kendilerini Tanrı'nın "seçilmişleri" olarak sunan "Azizler", özellikle de kendilerine yapılan zulümlerin onları lanetli sapkınlar olarak gizlenmeye zorunlu bıraktığı Orta Çağ'da ve Reformasyon Döneminin ilk yıllarında elitist olmuş olabilirler. Ancak Reform hareketleri toplumsal aktivizme ivme kazandırdı ve Cenova'da Calvin'in, İskoçya'da Knox'un ve İngiltere'de Cromwell'in yönetimi altında teokrasilerin ortaya çıkmasıyla beraber otoriter yapılar karşısında özgürlükçü yapılar kurma sorunları artık yalnızca kiliseye ilişkin konular olmaktan çıktı. Bu sorunlar aynı zamanda siyasi ve toplumsal meseleler haline geldi. İngiliz Krallığına diz çöktüren ve Kral Charles'ı idam sehпасına götüren Püritenlerin Yeni Model ordusu radikal cemaatlerin zengin bir bileşiminden oluşuyordu ve ateşli sapkın vaizlerin arenası haline gelmişti. Bu cemaatler, Ordu Konseyi'nde tümgenerallerle birlikte oturan "ajitatör" erler (askerlerin temsilcileri böyle adlandırılıyordu) tarafından temsil ediliyordu. Bu erler generallerle birlikte yalnız askeri politikaları değil, aynı zamanda sosyal ve siyasi politikaları da tartışıyor ve formüle ediyordu. Cromwell'in ordu içinde çıkan isyanlarda kendi askeri "Azizlerinin" kontrolünü yitirmenin kıyasına geldiği en az iki örnek mevcuttur.

Hıristiyanlık muhalefetin, sapkın cemaatlerin ve birey ve inanç üzerine otorite sorunlarının oluşmasına yol açarak yalnızca merkezi ve otoriter bir Papalığı değil, aynı zamanda onun antitezini –yani, dinsel görünüşlü bir anarşizmi- de yaratmıştı. Onyedinci yüzyıla kadar ve sonraki birkaç kuşak boyunca, özellikle de Amerika'da, dini ideolojiye ilişkin meseleler kadar siyasi ve toplumsal özgürlük yapıları da Hıristiyan söyleminde merkezi bir yer teşkil etti.

*

Onsekizinci yüzyıldaki Aydınlanma Döneminden günümüze değin, özgürlük yapıları üzerine bu söylem alanının zayıflaması bireyin sekülerleşmesi ve kişiliğin yanılısamalardan arındırılması ile aynı trajik kaderi paylaşacaktı. Machiavelli, Hobbes, Locke, Bentham ve Victoria Dönemi liberallerinin getirdiği sekülerizmle birlikte özgürlüğün ahlâki boyutlarında bir çöküş yaşanacaktı. Ayrıca özgürlüğün –yani, Periklesçi ve Eski Yunan'daki anlamıyla *aktif* vatandaşlığın- ön koşul olarak bazı özgürlükçü kurumların varlığını ve gelişimini gerektirdiği dü-

şüncesi; özel mülkiyet, ulusun (ve ulus-devletin) gizemleri ve kurumsal merkezîyetçilikle toplumsal rasyonalizmi birbirine eşit görme eğilimi gibi konular üzerine yapılan tartışma ve analizlerin gölgesinde kaldı. Hobbes, Locke ve Marks merkezî otoritenin doğası ve gerekliliği üzerine bir söylemde bulunmazken, açıkça güvenlik ve mülkiyetle ilgilenmişlerdir. Modern çağın aktif devrimcileri ise –en tanınmışlarını saymak gerekirse Cromwell, Robespierre, Babeuf, Blanqui ve Lenin- son derece otoriter siyasi formları teşvik etmek amacıyla sıklıkla liberal cumhuriyetçiliğin sınırları dışına çıkmış dogmatik merkezîyetçilerdir. Fransız Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan anarşistlerin ve ütopyacı sosyalistlerin itirazlarını saymazsak, Hıristiyan sapkınlar –en azından görece yakın bir zamana kadar- tarihsel bir arafa doğru devrimci geleceğin dışına itilmişlerdir. Artık ulus-devlet toplulukla, temsili demokrasi *polis*'in doğrudan demokrasisiyle bir tutulmaktadır. Otorite üzerine cereyan eden tartışmanın terimleri öylesine tahrif edilmiştir ki bu tartışma sonraki nesiller için neredeyse anlaşılabilir olmaktan çıkmıştır.

Tekerrür eden –büyük ölçüde döngüsel nitelikli- bir tarih imgesi, popülist Cokaygne Diyarı ödülüyle ya da en azından dünyevi Kudüsü'yle birlikte, Hıristiyanlığın eskatolojik Son Günler görüşünün yerini almıştır. Büyük Fransız Devrimi'ne nüfuz etmiş olan cumhuriyetçi ideal, hiçbir zaman –dönemin tarihçilerinin Avrupa'nın özgürlüğe, özellikle de ticaret özgürlüğüne doğru ilerleyişinde istikrarı sağlayan bir faktör olarak haklı gösterdikleri- Sezarıcı bir gölgeden, cumhuriyetçi bir Bonapartizmden eksik kalmadı. Jakobenler Plutarkos'un eserlerini yalnızca Roma erdeminin rehberi olarak değil, aynı zamanda devrimci bir elkitabı olarak görmüşlerdi. Belki de, bu metin, toplumsal öngörülere ilişkin bir kaynak olması açısından, toplum kuramına ilişkin bir kaynak olarak görülen Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ne kıyasla konuyla daha ilgiliydi. Romalı pleblerin Sezarlarını beklemeleri gibi onlar da kendi Napolyonları'nın gelmesini bekliyorlardı. Dünyayı Hıristiyanlığın çizgisel tarih vurgusunun yerini alan yeni tekerrür anlayışıyla algılayan Jakobenler, kartlarının önceden belirlendiğini düşünüp kâderci bir şekilde –Robespierre'nin devrilişinden idamına kadar olan süreçteki kişisel pasifliği bunun bir göstergesi olarak görülebilirse, rüyayı andıran bir trans halinde- cumhuriyetin çöküşünü kabul ettiler.

Âdemimerkezîyetçi komünlerin meydana getirdiği bir Komün tarafından idare edilen anarşist konfederal bir Fransa imgesi olarak ortaya çıkan 1871 Paris Komünü dışında, Avrupa sosyalizmi en iyi ihtimalle cumhuriyetçi niteliklerle, en kötü ihtimalle ise diktatörce niteliklerle bezenmişti. 1917 sonbaharında Lenin Brütüs ve Sezar'ı tek bir kişide birleştirdi. “Tüm iktidar Sovyetlere!” –ve hatta aynı yılın yazında (son derece anarkosendikalist bir talep oluşturan) “Tüm iktidar Fabrika Ko-

mitelerine”- sloganları atmasına karşın, Lenin her ikisinden de hızla vazgeçti ve bunların yerine bir Devlet organı olarak Parti’yi koydu.

Parti, Reformasyon sonrası dönemin benzersiz bir yapısal keşfiydi. Çağdaşlığı ve siyasi yaşam üzerindeki etkisi nadiren tam anlamıyla takdir edilmiştir. Onikinci yüzyıldan itibaren Hıristiyan sapkınlar, yakın ilişkilerin kurulduğu, büyük ölçüde merkezsizleştirilmiş küçük gizli topluluklarını –dönemin Hıristiyan cemaatlerinde rastlanmayan yakın bir ilişki biçimini ve dayanışmayı teşvik eden, neredeyse hücre niteliğindeki bir birliği- yuva edinmişlerdi. Bu aile benzeri birimler, hücre hücre gerçek anlamda organik bir siyasi gövde oluşturmakta kullanılacak gruplar arasında konfederal bir etkileşim kurulmasına –benzersiz biçimde- imkân tanıyordu. Reform sürecinin başlamasıyla birlikte bu gruplar dünyevi meselelerde giderek daha çok yer alır bir hale geldikçe, Devlet ya da siyasi kurumlardan ziyade *toplumsal* organizmalar gibi işlemeye başladılar. Hatta Hutterciler gibi kardeşlikler kendi kendine yeterli ve kendi içinde bütünlüğü olan alternatif komünist topluluklar haline geldiler. Belki daha da çarpıcı olan, Parti’nin yükselişine karşın gizli toplulukların meydana getirdiği türden bir birliğin hiçbir zaman ortadan kaybolmamış olmasıdır. Küçük, samimi ve merkezsizleşmiş olma vasıflarını yitirmeden tamamen seküler bir niteliğe bürünen bu birlik, İspanyol anarşist hareketi içerisinde “yakınlık grubu” adı altında varlığını sürdürmüştür. Yakın zamanda özgürlükçü örgütlerin sayısının artması sonucunda bu birlik İspanya’dan tüm dünyaya yayılmış ve 1960’larda Yeni Sol’un ortaya çıkışıyla birlikte “kolektif”, “komün” ve “kooperatif” isimlerini almıştır.

Buna karşın, Parti ulus-devletin bire bir yansımasından ibaretti ve başarısı tamamen Devletin gelişimine bağlanmıştı. Partinin kişiliksizleşmiş, merkezileşmiş organlarda bürokratik olarak birleştirilmiş büyük kitleleri içerecek biçimde büyük olması hedeflenmişti. Parti, “iktidarda” *olmadığı* zaman, Devlet aygıtının –genellikle onu her ayrıntısıyla taklit eden- mirastan yoksun bırakılmış ikizinden başka bir şey değildi. Bolşevik Partisi ile Nazi Partisinin, “el koydukları” önceki Devlet yapılarının yerini alan eksiksiz Devlet aygıtları oldukları nadiren anlaşılmıştır. Hitler, Lenin’den aşağı kalmayacak biçimde, Marks’ın Devletin yalnızca kontrolünün ele geçirilmesinin değil, “parçalanıp” yenisiyle değiştirilmesinin de gerektiği yönündeki düsturuna uygun hareket edecektir.

Ancak Marks Fransız Devrimi’nden sonra artık yeni bir şey olmaktan çıkan partiler hakkındaki bir gerçeği dile getiriyordu. Modern Devletin “ulus-devlet” yerine “*parti-devlet*” diye isimlendirilmesi daha doğru olabilir. Üyelikle yapılandırılan bürokratik bir altyapıyla yukarıdan aşağıya örgütlenen Parti, resmi Devletinkinden çok daha büyük bir

kurumsal esnekliğe sahiptir. Yapısal olarak, Partinin alabileceği biçimler gevşek bir biçimde yapılanmış cumhuriyet rejimlerinden son derece totaliter rejimlere kadar değişir. Bir kurumsal yenilikler kaynağı olan Parti, bir Devlet memurunu kısıktırarak bir kolaylıkla, istenilen örgütsel ve otoriter biçimleri yaratacak biçimde şekillendirilebilir. Ve Parti iktidara geldiğinde, bu biçimleri siyasi mekanizmanın bir parçası haline getirebilir. Bizim dönemimizde Parti'ye eski firavunlardan modern cumhuriyetlere kadar hiçbir Devlet kurumunun sahip olmadığı bir özerklik verilmiştir. Rus Bolşevikliği ve Alman faşizmi tarihinin dramatik bir biçimde gösterdiği gibi, partiler Avrupa devletlerini kolaylıkla biçimlendirebilmişken, devletlerin partileri biçimlendirmesi aynı ölçüde kolay olmamıştır.

Ancak ulus-devletin, partinin ve –son yıllarda- son derece merkezileşmiş bürokratik Devletin kazandığı üstünlük, onlara karşı verilen ideolojik tepkileri de beraberinde getirdi. Cromwell'i iktidara taşıyan İngiliz “Azizleri” hiçbir zaman son derece koordine edilmiş kurumlarla, hatta onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda Avrupa kıtasının mutlak monarşilerinin ve belki de daha belirgin biçimde Jakobenlerin “özgürlük despotizmi”nin şekillendirdiği merkezi bürokrasilerle karşılaşmamıştı. Yalnızca Papalık –İngiliz Devrimi zamanında artık güçsüz düşmüş olan bu kurum- Fransız Devrimi'nin yaratacağı türden bir devlet benzeri aygıtı öngörebilirdi. Tudor ve Stuart monarşileri, geçmişteki İngiliz hanedanlarından daha merkezileşmiş olsa da, yakın geleceğin ulus-devlet dünyasını öngörececek kapasitede değildi.

Fransız Devrimi -ilk olarak Robespierre'nin, daha sonra da Bonaparte'nin liderliğinde- merkezi ulus devleti hayata geçirdi. “Aziz” sözcüğü Avrupa'da ilk kez “vatansever” sözcüğüyle değiştirilmişti. Marks ulus-devletin kasıtlı gaddarlığından zafer kazanmışçasına sevinç duyarken, daha az tanınmış devrimciler buradan kendilerine pek olumlu olmayan, açık biçimde otorite karşıtı dersler çıkardılar. Bu devrimcilerden biri, 1793 yılının popüler bir sokak vaizi (ya da Enragé) olan ve Robespierre'nin Parisli radikallere karşı yürüttüğü kanlı tasfiye operasyonundan kurtulmayı başaran Jean Varlet'ti. Varlet (kendisinden daha ünlü olan çağdaşı Gracchus Babeuf'e zıt düşerek) “Hükümetle Devrim birbiriyle bağdaşmaz” sonucuna varmıştı. Bu ifade, kapsamı ve genelliği içinde, radikal “Azizlerin” Devlet ve hatta otorite hakkında ulaştıkları sonuçlardan çok daha netti. Anarşist bir ifadedi. Gerçekten de Varlet, 1793 yılının harareti günlerinde, kendisine muhalefet eden liberaller tarafından bu sıfatla itham edilmişti. Aslında yaklaşık bir yüzyıl önce İngiliz Devrimi sırasında, Cromwell taraftarı bir makalenin onları “İsviçrelileştirici (Switzerizing) Anarşistler” olarak tarif etmesiyle Düzey Eşitleyiciler (Levellers) de aynı sıfatla itham edilmişti.

Bu terim özellikle Amerika ve Avrupa'da yaygınlaşacak ve giderek zenginleşen bir anlam kazanacaktı. Hem Thomas Paine hem de Jefferson, Jakobenlerin diktatörlüğe varan yönetimi ve bu yönetimin Bonapartist varisi hakkında bir ölçüde Varlet'inkilere benzeyen sonuçlar çıkarmışlardı. Jefferson'un 1811'de Destutt de Tracy'ye ifade ettiği yenden yapılandırıcı konfederal fikirler, Paine'nin hükümet aleyhine yaptığı küçültücü yorumlardan da dikkate değerdi. Jefferson toplumun temelinde görece federalist kurumsal formlar oluşturma ihtiyacını vurgularken, cumhuriyetçi Fransa'nın Napolyon'un darbesiyle neden kolayca imparatorluk Fransası'na dönüştüğünü şu şekilde tahlil eder:

Fransa'nın cumhuriyetçi hükümeti hiç mücadele vermeden yitildi, çünkü "un et indivisible"nin (tek ve bölünmez) partisi hâkimdi. Eyalet çapında (ve eklenebileceği üzere, yerel çapta) halkın hukuka uygun olarak bir araya toplanabileceği hiçbir örgütlenme mevcut değildi; Direktuvarın koltukları neredeyse tamamen boştu ve yasa koyucuları meclislerinden sürmek ve ulusun liderini selamlamak için küçük bir kuvvet yeterli olmuştu.

Jakobenler ve onların ardılı olan Direktuvar tüm siyasi otoriteyi tek bir ulusal Devlette toplayarak, devrimin Bonapartist monarşiye karşı etkili bir direniş örgütlemek için başvurabileceği tüm yerel ve merkez-siz güç odaklarından ülkeyi mahrum etmiştir.

Jefferson'un, konfederal yöneliminden ötürü Amerikan Devrimi'ne daha büyük bir bilgelik atfetmesi sonraki bir tartışmaya ertelenmesi gereken meseleler ortaya atar. Jefferson "İsviçrelileştirici bir Anarşist" değildi ve Amerikan Devrimi de İsviçre'nin kantonlardan oluşan konfederasyonunu kopyalamadı.⁸² Ama konfederalist yönelim provokatif bir biçimde kendisini *anarşist* olarak niteleyen Proudhon'un yazılarında; anarşizmin bir harekete dönüştürülmesine büyük katkıda bulunan Bakunin'de ve anarşizmi tarihsel geleneklerle, bu geleneklerin sunduğu teknolojik ve toplumsal alternatiflerin çarpıcı ölçüde pragmatik vizyonuyla ve büyük oranda Robert Owen ve Charles Fourier'in yazılarından çıkarılan yaratıcı bir vizyonla muazzam ölçüde zenginleştiren Kropotkin'de varlığını sürdürecekti.

82 Aslında Jefferson radikal bir demokrat olmaktan ziyade Whig Partisini destekleyen bir liberaldi; âdemimerkeziyetçi olmaktan ziyade klasik bir cumhuriyetçiydi. Ben burada, Jefferson'un sıklıkla oportünist bir nitelik gösteren can sıkıcı uygulamalarından ziyade onun siyasi felsefesinin entelektüel özellikleriyle ilgileniyorum. "Jefferson miti"ne ilişkin yararlı bir düzeltme için Elisha P. Douglas, *Rebels and Democrats* (New York: Quadrangle Books, 1955), s. 287-316'ya bakınız.

Azizlerden Satıcılara

Peki, ya bu genişleyen özgürlük anlayışları tarafından etkilenmeleri niyet edilen toplumsal hareketlere ne demeli? Eşikten geçip “medeniyet”e adım atmış ilkel kabilelere, Hıristiyanlığın cazip geldiği pleblere ve kölelere, “seçilmişler”in hoşnutsuz cemaatlerine ve radikal “Azizler”in serkeş topluluklarına, mistiklere ve realistlere, çilecilere ve hazcılara, Mesih’in “dünyanın altını üstüne getirecek” pasifistlerine ve savaşçılara ne demeli? Şu ana kadar, özgürlük mirasını bir teori olarak gelişimi bakımından ele aldım. Ne var ki bu mirasın bir toplumsal hareket olarak nasıl işlediği ve bu toplumsal hareketin bu mirasa nasıl karşılık verdiği, sadece iman ve “Azizlik” ile ilgili değil; bizim zamanımızda ekonomi, teknik ve satıcılardan mürekkep bir pazarın etkisiyle ilgili de sorunlar ortaya çıkarmıyor mu? Özgürlük mirasını sadece düşünüldüğü şekliyle değil, *yaşandığı* haliyle de anlamak için, fikirlerimizi gerçekliğin zengin akıntısına daldırmalı ve onların sahiciliğini ezilenlerin dünyevi deneyimlerinin içinde açıklığa kavuşturmalıyız.

Tarihsel olarak, özgürlüğün hürriyetsizliğin alanı içerisindeki en erken ifadesi, indirgenemez asgariyi ve manastırlara, derebeyliklere ve ege-men seçkinlerin saraylarına sabitlenen varsıllığın devridaimini geri getirme yönündeki popüler girişimlerden oluşur. “Büyük adamlar” –en başta kabilenin savaşçı şefleri, sonrasında da seküler alanın soyluları ve kralları ile onların ruhban sınıfındaki muadilleri- toplumun kullanım değerlerinin muhafızlarıydılar. Onları ambarlarda toplayıp (Yusuf’un İncil’deki hikâyesi aracılığıyla kısmen meşrulaştırılmış bir eylem), kendi otoritelerini artan ölçüde pekiştirmiş olan bir değerler hiyerarşisi uyarınca yeniden dağıtmaktaydılar. “Medeniyet”in erken tarihi, büyük oranda bu muhafızların üretici süreç üzerindeki hâkimiyetlerini genişletmelerinin –emeği istihdam etmelerinin ve rasyonelleştirmelerinin, onun meyveleri üzerindeki denetimlerinin ve emek süreci ile onun toplumsal ürününün gittikçe daha büyük bir kısmına kişisel olarak el koymalarının- hikâyesidir.

Fakat bu tarih aynı zamanda onların kendi güçlerini pekiştirmek için ceplerine indirdikleri toplumsal varlıkların gizemleştirilmesinin de hikâyesidir. Servet –kocaman şatafatlı yapılar, masraflı mobilya ve döşemeler, mücevherler, sanat eserleri, ürün ambarları, hatta yazı yazma becerisi ve bilgi gibi maddi olmayan şeyler şeklindeki servet- “yığınlar”ın üzerine, tamamıyla kötücül bir gücün maddileşmesi olarak çöker. Şamanlar ve papazlar, dünyevi şeyleri dünya-ötesi şeylere, nesnelere simgelere dönüştürerek görevlerini güzelce yerine getirmişlerdir; böylelikle –bizzat hiyerarşiden kurtarılması gereken- *genelleştirme* işlemini, *töz-değişiminin* (transubstantiation) doğüstü imgelemi şeklinde yeniden yapılandırmışlardır. Kadim gizemler insanlığın zihinsel süreçlerini işgal etmiş ve onları epistemolojik olarak *gnosiden* çarpık bir *mukaddes varlık* (*sacrament*) biçimine çevirmiştir: Gerçek ekmek İsa'nın bedenine ve gerçek şarap da onun “kanına” dönüştürülmüştür. Daha da geçmişte, Antik Çağın Hıristiyanlık öncesi döneminde bile, gerçek ihtiyaçların karşılanması için ilkel dünyanın topluluk içerisinde cömertçe yeniden dolaşıma soktuğu gerçek şeyler, güç ve hiyerarşiyi kutsallaştıran mukaddes şeylere dönüştürülmüştü. Kullanım değerlerinin “fetişleştirilmesi”, değişim değerlerinin ve piyasa tarafından oluşturulmuş “ihtiyaçlar”ın “fetişleştirilmesi”nden çok önceye dayanmaktadır.

Egemen seçkinlerin gizemleştirilmiş iktidar ve otorite olarak sağlamaştırılan serveti, cinlerinden arındırılmıyordu. Bu servet, onun muhafızlığını yapan hiyerarşik tabakanın elinden çıkarılmıyordu. Aynı zamanda bu servetin, iki uçlu bir tasfiye işlemi aracılığıyla gizemleştirilmiş niteliklerinden arındırılması gerekmekteydi. Bu tasfiye işlemi ilk olarak, otoritenin kendisinin dünyevi ve kontrol edilebilir kılınması amacıyla bu hazinenin yeniden dünyevi kullanım değerlerinin doğal, kavranabilir biçimlerine kazandırılmasını; ikinci olarak da, kullanım hakkı ilkesinin yeniden sağlanması için bu varlığın topluluk içinde tekrar dolaşıma sokulmasını gerektirmekteydi. Bu doğrultuda, “yığınlar”, kışkırtıcının rehberliğinde mülkiyeti yağmalama, yeniden taksim etme ve hatta “arıtma” yoluyla, yalnızca varlığın tüketimci bir tanzime yönelmiyor; aynı zamanda onun hakimiyet için bir güç olarak kurumsallaşmış işlevini gizemden arındırıyor –hem de indirgenemez asgari ve eşit olmayanların eşitliği gibi başat ilkeleri yeniden tesis ediyordu. Gelenek yüklü bu “kara bölüşüm⁸³” versiyonunda, insanların hayatları üzerindeki hiyerarşi ve hâkimiyetin somutlaşmış biçimi olan nesnelere

83 Kara Bölüşüm (Chërnyi Peredel) Çarlık Rusyası'nda 1879-1881 yılları arasında varlık göstermiş devrimci halkçı bir harekettir. 1879'da Toprak ve Özgürlük Topluluğu'ndan ayrılmıştır. Adı, toprağın köylüler arasında bölüştürülmesi anlamına gelir. Bu hareket devrimin siyasi mücadele ve terror eylemleri ile değil, yalnızca halkın isyanı ile yapılabileceğini, dolayısıyla da yapmaları gereken şeyin halkı bilinçlendirmek olduğunu savunur (ç. n.).

sahipliğini altüst etmeye yönelik akılcı bir teşebbüs buluyoruz. Pek sıklıkla (Eric Hobsbawn'ın safdil nitelemesini kullanmak gerekirse) “iptidai haydutların” “yağma” seferleri olarak görülüp geçilen halkın bu istimlakçı patlamaları, niyetleri bakımından hayret verici şekilde incelikliydi. Bunlar tarihte tekerrür etmektedir. Özgürlüğün en basit tüketimci vizyonlarının bile normalde sandığımızdan daha geniş bir sosyal boyutu vardır; onlar sadece insan ihtiyaçlarının karşılanmasıyla değil, iktidar ve mülkiyetin *simgelerinden arındırılması* ile de ilgilidir.

Ne var ki, burada iki epistemoloji çatışma halindedir. Egemen sınıflar “kara bölüşüm” karşısında sadece kişisel bir korku ve vahşi bir intikam arzusuyla değil, “düzen” konusundaki hiyerarşik vizyonlarına tecavüz edilmesinden duydukları bir dehşetle de tepki verirler. “Kara bölüşüm”, sadece onların toplumsal ürüne yönelik sahiplik iddialarına değil, aynı zamanda toplumsal ürünü sahiplik iddialarından oluşan bir *kozmos* olarak gören bakış açısına da hücum eder. Belki de bu tepkilere dair elimizdeki en erken kayıt, ayrıcalıklı sınıfların bir üyesinin, anlaşıldığı kadarıyla Antik Mısır'ın “feodal” döneminin başlangıcında (yaklaşık olarak İ.Ö. 2500'de) Nil Vadisi'ni süpürüp geçmiş olan bir köylü ayaklanmasını naklettiği ağıttır:

Bakın şuradaki konaklara, duvarları yıkılmıştır.. Bakın tüm şu zanaatkârlara, çalışmamaktadırlar; yurdun düşmanları onun zanaatlarını zayıflatmaktadır. [Bakın, hasatçı] mahsulden bir gıdım bir şey almazken, tarla sürmemiş olan [ambarını doldurur] ... İç savaş vergi ödemez ... Geliri yoksa hazine dediğin nedir ki? ... Bakın, bir öküz boyundurduğu bile olmayan o kişi ki [artık] bir sürünün malikidir; kendisi için tarla sürececek bir öküz bile bulamamış o kişi ki [artık] bir sürünün sahibidir. Bakın, bir arpa tanecığı bile olmayan [artık] ambarların sahibidir; kendi hububatını kendi yetiştirmiş olanınkiler ise [artık] çıkarılmıştır [kendi ambarından].

Çöken şey sadece *kozmos* değil, onunla birlikte Devlettir: “Yargı salonlarının kanunları dökülüp saçılmıştır, insanlar umumi mekânlarda [onları] çiğneyip geçmekte, yoksullar onları sokakların ortasında kırıp açmaktadırlar.” Bu anlatısını alıntılıdığımız James Breasted'in incellemeyle gözlemediği üzere, kayıtların, arşivlerin ve yazılı yasaların bu şekilde yakılıp yağmalanması, “olağan Mısırlı bakış açısına göre bir kat daha çirkindi; zira kamusal dairelerden kanıt gösterme ve danışma amacıyla yazıların ve kayıtların geri alınması itinayla düzenlenmişti.” Kutsalla karşı bir saldırı olan bu yıkım eyleminde kan hakkı, yazılı yasal bağlardan; eşitlik, kurallarla kutsanmış statüden; kullanım hakkı, mülkiyet sahipliği bahşeden unvanlardan; indirgenemez asgari de Devlete, soy-

lu ve ruhban sınıflarına giden vergi ve hububat sevkiyatlarından intikamını almıştır.

Bu noktadan sonra, mülkiyetin yeniden bölüşümünün yanı sıra arşivlerin yakılması da neredeyse her köylü savaşının belirleyici bir özelliği olmuştur. Bu tür eylemlerin itkisi, tarihi büyük oranda hasıraltı edilmiş olan eski isyanların hatırasından değil, devrimci itkiden kaynaklanıyordu. Bu Mısır yazıtıyla ilişkili olan uzak dönemde, belki de kabile yaşamının hatırası “medeniyet”in gerçekliğine hâlâ nüfuz etmekteydi ve tüm ahlâki, yasal ve mistik nüanslarıyla Söz, iradeli eylemin yeri tamamen almamıştı. Nihayetinde sınıf hâkimiyeti şeklinde katlaşıp, suçluluk, kabullenmeme ve ezilenlerin bilinçdışında köpüren “kaotik” itkilere karşı bir korku olarak bütünüyle içselleştirilmesi için “medeniyet” dolu epey bir yüzyıl geçirmesi gereken ilkel bir bataklığın üstünde, sözleşme ve ahlâki kaide halen sürüklenmeye devam etmekteydi.

Sonraki başkaldırıların (ki muhtemelen onlar da mahiyetleri itibarıyla, incelemiş olduğumuz örneğe epey benzemektedir) anısına hâkim sınıflar tarafından öyle bütünlüklü bir şekilde el konulmuştur ki tarihi kayıt en iyi ihtimalle kabataslaktır ve içindeki anlatılar da rüşvetle kurtarılmıştır. Biliyoruz ki aynı dönemde, antik Mısır köylüsü Eski Krallık döneminin kemikleşmiş sınıf sistemine veya belki de Orta Krallık döneminin soylu sınıfına karşı ayaklandı; benzer bir ayaklanma Sümerlilerin Lagaş kentinde de gerçekleşti (ki *amargi* sözcüğünün kelime anlamı karşısında şaşırın Kramer, bu ayaklanma için oldukça eksiksiz bir anlatım sunmaktadır). Atina referanslarına dayanılarak hüküm verilecek olursa, Sparta'nın serf benzeri helotları kaygı verici bir sıklıkta ayaklanmaktaydı. Bu alt sınıf çalkantısının tarihi o kadar başa belaydı ki görece yumuşak olan Atina *polis*i bile kendi köle nüfusu konusunda bir belirsizlik içinde yaşıyordu. Roma, özellikle cumhuriyetçi dönemin sonlarına doğru, bir dizi köle ve gladyatör ayaklanmasından dolayı istikrarını yitirmişti, görünen o ki Spartaküs'ün tarihi isyanı (İ.Ö. 73) içlerinde en kapsamlı ve dramatik olanıydı. Daha sonra yoksullaşmış özgür insanların da katıldığı kölelerden ve gladyatörlerden oluşan bu ordu, Crassus ve Pompey tarafından bastırılınca kadar Campania ve Güney İtalya'yı süpürüp geçen talan seferlerine girişmişti.

Ne var ki Antik Yunan ve Roma'daki sınıf çatışmaları, büyük oranda, yürürlükteki mülkiyet ve siyasal otorite sistemi dâhilinde toprağın adil biçimde yeniden bölüşümü, ipoteklerin iptali ve daha kapsamlı bir yasal eşitlik üzerine avam ve soylular arasında yapılan tartışmalara hapsedilmişti. Milliyetçi benzeri başkaldırıları, sömürgeci hedeflerin peşine düşmelerinin ardından her iki şehir-devletine de musallat olmuştur. Fakat bu çatışmalar, gerek içeride gerek dışarıda, ancak nadiren köklü iç sosyal değişimleri içermiştir.

Ancak Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte libidinal ve içgüdüsel özgürlük hareketi yeniden yükseldi; yalnız gnostisizm olarak değil, aynı zamanda kilise hukuku ülkülerinin radikal bir yorumu olarak da... Hatta görünüşte “Ortodoks” olan Hıristiyan toplulukları bile, sonrasında yüz-yıllar boyu batı toplumlarını huzursuz edecek olan bu komünist ve ateşli binyılcı nitelikleri sergiliyordu. Havarilerin amelleri ilahi Söze karşı kullanılmaktaydı; biri gözü kara biçimde seküler, öbürü ise kurnazca uhreviydi. Adalet antlaşması –Eski Ahit hukuku-, Kudüs’ün düşüşünden önce Antik Judea’da (Eski Filistin’in güneyi ç.n.) mevcut olduğu anlaşılan erken Hıristiyan cemaatleri tarafından icra edildiği haliyle özgürlük antlaşmasına dönüştürülmüştü.

Hıristiyanlığın katışık mesajı, birbirleriyle yüksek oranda çatışmalı iki büyük inanç sistemi halinde gruplandırılabilir. Bir tarafta, büyük oranda Kudüs’teki Jamesçi Kiliseden alınmış radikal, eylemci, komünist ve özgürlükçü bir Hıristiyan hayatı görüşü vardı; diğer tarafta ise Roma’daki Pavlusçu Kiliseden türemiş görünen muhafazakâr, dinginci, maddi olarak dünyadan kopuk ve hiyerarşik bir görüş vardı. Roma Kilisesi, Jamesçi seleflerinin radikal ülkülerini ortadan kaldırmak için Yeni Ahit’i bariz şekilde temizlemesine rağmen; dine adanmış bir yaşamın radikal yorumu ve Hıristiyan eskatolojisi, muhafazakâr görüşe kıyasla din çevrelerinden daha fazla destek toplamış bile olabilir. Apostolik Hıristiyanlık, onları çevreleyen Roma dünyasıyla keskin bir uyuşmazlık içinde olan ilk inananlar topluluğunun bakışını ortaya koyar. Komünal paylaşım –komünizm- onun en göze çarpan özelliklerinden biridir. *Habercilerin İşleri*’nde⁸⁴ yazdığına göre, “inananların tümü bir aradaydı ve her şeyleri ortaktı; topraklarını ve mallarını satarak tamamını, herkese ihtiyacına göre olacak şekilde, bölüş-türüyorlardı.” Sanki bu Hıristiyan hayatı görüşünü pekiştirmek istercesine, incil aynı tonla devam etmektedir: “İman edenlerin hepsinin yüreği ve ruhu birdi; içlerinden hiçbiri sahip olduğu şeylere kendi malı gözüyle bakmıyordu, tersine her şeylerini ortaklaşa kullanıyorlardı.” Erken Hıristiyan cemaatinin bu tasvirini harfiyen alırsak (ki almamız için bir neden yoktur), ilk inananların sadece komünizmi değil, kullanım hakkını da pratiğe geçirdikleri açığa çıkar.

Roma’daki Pavlusçu Kilise bu apostolik anlatıyı pekiştirdi. Barnabas (130 dolayları), “Hıristiyanlara Mektup” yazısında, incilin mesajını pratik bir ihtara çevirdi: Gerçek inanan, “her şeyini komşusuyla paylaşmalı” ve “eşyaları kendi malı gibi görmemeli” idi. Şehit Justin (100-165 dolayları), “zenginliğe ve mal mülke giden yolu diğer tüm yollardan daha çok seven” kurtarılmışların da “artık ortaklaşa sahip olduğumuz şeyleri üretilip, ihtiyacı olan herkese vermesini” tavsiye etti. Hâlihazırda kendi zama-

84 Yeni Ahit’in beşinci kısmı (ç.n).

nının Kilisesini paramparça etmeye meyilli radikal “sapkınlıklar” ile yüzleşmiş olan Tertullian (160-230 dolayları) bile, bunlara rağmen “Biz her şeyi kapsayan tek bir ortak iyi tanırız, o da dünyadır” diye vurguluyordu. Hıristiyanlığın bir kilise muhitinin ahalisinden ya da seçilmiş bir seçkin tabakadan (görünen o ki bu, onun hâlâ gerekli gördüğü bir ayırmadı) farklı olan evrensel *humanitas* öğretisine atıfta bulunan Tertülian, ardından “[Hıristiyanlar] zihinde ve kalpte birdirler, hiçbir dünyevi şeyimizi birbirimizle paylaşmakta tereddüt etmeyiz. Karılarımız dışında her şeyimiz ortaktır” beyanında bulunuyordu. Her ne kadar kilise bu tür tasvirlerle ve muhtemelen bu tür tembihlere büyük bir ihtiyatlılıkla yaklaşmış olsa da, bu durum onların tamamen silinip atılmasını sağlayamadı. Görünen o ki *Habercilerin İşleri* ve Kilise babalarının burada alıntılanan yazıları, görmezden gelinemeyecek ya da sahiciliği doğrulanamayan yazılar payesi verilemeyecek kadar iyi biliniyorlardı. Kilise ritüel ve dil konusunda Yeni Ahit yazılarının en Musevi hallerinden birini sergileyen Matta’nın incili ve varsıllık ve mülkiyetçi eğilimler aleyhine güçlü bir meyil gösteren Markos ve Luka’nın incilleri ile başa çıkmaya çalışırken de benzer sorunlarla karşılaşmıştı.

Matta incilinde, özellikle de *Vahiy* bölümünde öne sürülen Mahşer Günü vizyonu hiç de daha önemsiz değildir. Son Günlere dair bu bakış, Eski Ahit’teki benzer kehanetlerle birlikte erken Hıristiyan toplulukları arasında muazzam bir popülerite kazandı ve Reformasyon Dönemi süresince “sapkın” eğilimler ve hareketler için yıkıcı bir program olarak işlev gördü. Matta’nın incili öfkeyle yoğrulmuştur. İsa “Yasayı yahut Peygamberleri ortadan kaldırmaya” değil, “... tersine onları tamamlamaya” gelmiştir. İsa her ne kadar barışçıl olsa da, müritlerini uyarır: “Dünyaya barış getirmek için geldiğimi sanmayın. Getirmem gereken şey barış değil, kılıçtır.” “Engerekler”, “gelecek olan Krallığın gazabı”, “intikam” –tüm bu sözler metnin içinde, (görünüşe göre, tanrısı –Bloch’un ifadesini kullanacak olursak- bir “kundakçı” olan Amos üzerinden modellenmiş bir figür olan) Vaftizci Yahya’nın olduğu kadar İsa’nın ağzından da öfkeli bir şekilde çıkarlar. *Vahiy* ya da (onun orijinal Yunanca karşılığıyla) *Kıyamet*⁸⁵, her yönüyle binyılıcıdır; çökün simgeciliği bir kenara bırakılacak olursa, Son Günlere dair tahmini Roma İmparatorluğu’nun toptan yok olacağı, bunu İsa’nın İkinci Kez Dünyaya Gelişinin izleyeceği, ölümlerden iman etmiş olanların dirileceği ve Yeni Kudüs biçiminde dünyada ütöpik bir cennetin kurulacağı şeklindedir.

85 Orijinal metinde bu iki kelime *Revelation* (vahiy) ve *Apocalypse* (kıyamet) olarak geçmektedir. *Apocalypse* sözcüğü Yunanca’da *revelation*, yani “ortaya çıkarmak” anlamına gelir. Yazar buna vurgu yapmaktadır (ç.n.).

Kıyamet ve onu takip edecek olan binyıl ile birlikte İsa'nın İkinci Kez Dünyaya Gelişi, Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki inananlar için ruhani metaforlar ya da uzak olaylar değildi. Dünyevi ve eli kulağında şeylerdi. İsa'nın müritlerine yönelttiği her şeyden elini eteğini çekme talebi, eğer “şanın tahtı”, “yüz kat fazlasını” geri ödeme ahdi ve “ebedi yaşam” ödülü ile bu kadar yakın olmasaydı, anlamsız olurdu. Bu kozmik pazarlıkta, her iki tarafın da riske ettiği devasa şeylerin –bir tarafta yürek burkucu aşışılma ve çarmıha gerilme; diğer tarafta ise “evlerin, erkek ve kız kardeşlerin, babanın, annenin, çocukların yahut yurdun” kaybı- önemsiz ve uzaktan bir helalleşmeyle nihayete ermesi pek de beklenemezdi.

Ne de Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki cemaatlerin daha azını ummaları beklenebilirdi. Norman Cohn, zulmün ilk birkaç yüzyıldaki Hıristiyan cemaatlerinin Mahşer Gününe dair çeşitli fantezilerini, gelecek yüzyıllarda Kiliseyi huzursuz edecek ve ezilenlerin devrimci eskatolojik hareketlerine rehberlik edecek bir “paradigma” halinde bir araya getirmiştir. Bu bakışa göre:

Dünya, sınır tanımaz yıkıcılığın kötücül, zorbaca gücü tarafından yönetilmektedir –kaldı ki bu güç basitçe insani değil, tersine şeytani olarak tahayyül edilmiştir. Bu gücün zorbalığı gittikçe daha da acımasızlaşacak, kurbanlarının çilesi daha da çekilmez hale gelecektir –ta ki birden vakit gelip de, Tanrının Azizleri ayağa kalkıp onu alaşağı edinceye kadar... Ardından bugüne kadar ezenlerin topuklarının altında inlemiş olan seçilmişler, kutsal insanlar, yani Azizlerin kendileri, sıraları geldiğinde tüm dünya üzerindeki hâkimiyeti ele geçirecekler. Bu, tarihin zirvesi olacak; Azizlerin Krallığı sadece tüm eski krallıkları şan konusunda geride bırakmakla kalmayacak, onun bir halefi de olmayacak.

Bu “paradigma”ya esasen ütöpik olan birkaç can alıcı eskatolojik görüş eklenmelidir. “Tanrının Azizleri” kendini dinine adanmış, bu dünyadan insanlardır; onların illa öte dünyalı ilahi kişilikler olmaları gerekmez; ayrıca mucizevî güçleri olan kutsal bir mesih onlara önderlik edecektir. Dünyadaki “Tanrının Krallığı” öyle bereketli bir âlem olacaktır ki (dördüncü yüzyıldan bir Hıristiyanlık yayıcısı olan) Lactantius'un görüşüne göre:

Toprak insan emeği olmadan tüm meyveleri olduracaktır. Bolluktan dolayı bal kayalardan damlayacak, çeşmelerden süt fışkıracak ve şarap yolları kesecektir. Ormandaki canavarlar yabani olmayı bırakıp evcilleşecektir... Artık hiçbir hayvan kan dökerek yaşamayacaktır. Zira tanrı onlara bol bol ve el değmemiş yiyecek bahşedecektir.

Böylelikle Hıristiyanlık, yok olmaya direnen paganlıktan kendisine ilaveler yapıldığı sırada, sadece azizler ve mucizevî başarılarından oluşan geniş bir takvim edinmekle kalmayacak; halkı cezbetmek açısından Cokaygne'nin antik topraklarını da bünyesine katacaktı.

Ne var ki bu “paradigma” çileci bir sosyal dingincilikten ötesini getirmez; öncelikli olarak savaşçılardan ziyade Kilise için şehitler toplama-tadır. Erken dönem Hıristiyan cemaatlerine katılan ezilenler fantezilerini mucizeler biçiminde şekillendirmişlerdi, fiziksel çarpışmalar şeklinde değil. Antik kölenin ve fakirleşmiş kasaba ve şehir ahalisinin teslimiyetçi zihniyeti, yeni dinin üzerinde silinmeyecek bir iz bırakmıştı. İsa'nın İkinci Kez Dünyaya Gelişine dair hınç dolu erken dönem Hıristiyan hayali, Roma dünyasının efendilerine sıkıntı vermiş olabilirse de, bu Hıristiyanlar bir alametler ve işaretler dünyasında yaşamaktaydılar. Mesela Tertullian, bildirilmiş olan harikulade bir görüntüden bahseder bize: Kırk gün boyunca Judea'nın semalarında surlarla çevrili bir şehir görünmüştür ki bu da açıkça ilahi Kudüs'ün yakın vakitte dünyaya ineceğini göstermektedir. Şurası aşikârdır ki İsa'nın İkinci Kez Dünyaya Gelişi pek yakındaydı –hatta eli kulağındaydı.

Gelgelelim iki yüzyıl boyunca devam eden edilgen bekleyişin ardından, Kıyamete dair bu tür mucizevî düşünceler tuzla buz olmuştu. Binyılcı literatürde yeni bir ezgi belirmeye başlamıştı. Latin şair Commodianus, şiddet ve haçlı bağnazlığında temellenen daha militan ve fiiliyatçı bir Kıyamet kavramı öne sürmüştü. Commandianus'a göre, “Azizler” yalnızca basit tövbe-kârlar değil, savaşçılardı; tanrının rızasıyla, diledikleri kadar yakıp yağmalamakta özgülerdi. Rabbin orduları ile Deccal'in kuvvetleri arasında galip gelenin sürekli değiştiği epey bir savaş yapıldıktan sonra, mukaddes ahali kötülerini yenecek ve Yeni Kudüs'te ölümsüzlüğün ödülleri-nin tadını çıkaracaktı. Bu teselli edici maddi ödüller sadece ebedi yaşamı değil, aynı zamanda yaşlanma zahmetinden, kötü hava koşullarından ve çileci yaşamdan kurtulmayı da içeriyordu. “Azizler” evlenerek çoluk çocuk yapabileceklerdi; dünya ihya olacak, “Kutsal Olanlar” da onun zengin maddi ihsanlarının tadını çıkaracaktı.

Bu binyılcı görüşlerin sahip olduğu “çifte anlam” Kilise babalarının gözünden kaçmadı. Augustinci Hıristiyanlık, artık yerleşmiş bulunan dinin milenyumcu fantezilerini ruhsal alegoriler haline getirerek tasfiye etti –bu, Kilisenin İncil'in arzu edilmeyen herhangi bir lâfzî yorumuna karşı tekrar tekrar uygulayacağı en etkili aygıttı. Augustin'e göre, İsa'nın İkinci Kez Dünyaya Gelişi, esasen Kilisenin kurumlaşmasıyla gerçekleşmişti. Resmi Hıristiyanlık, dünyevi saadet bahçesini gökyüzündeki cennet katına yükseltti ve onun öte dünyadaki odağından her uzaklaşmayı “sapkınlık” olarak görüp bastırdı. Dünyevi âlem kendi haline bırakılamazdı –İsa, bir onun kadar da Kilise, onu dönüştürmek için araya gireceklerdi-, fakat

İsa'nın İkinci Kez Dünyaya Gelişi, Kilisenin dünyadaki muhafızlığının ve mukaddes olanları, kurtarılması mümkün olmayanlardan ayıklama görevinin sona erdiği uzak bir gelecekte gerçekleşecekti.

*

Ne var ki Yeni Kudüs'e dair binyılcı görüşler yok olmadı. Bunlar, Orta Çağ katmanlara ayıran, değişen toplumsal koşullarla birlikte; çoğunlukla artan ölçüde radikal nitelikler kazanarak tekrar yüzeye çıkmak üzere yer altına itilmişlerdi. Uzun tarihleri boyunca bu görüşler, Reformasyon Dönemi sırasında gözle görülür şekilde kesişecek olan iki farklı toplumsal hareket –çileci ve hazcı- koluna ayrıldı. Bu dönemin ardından ise kapitalist çağın daha dünyevi devrimci hareketlerine dâhil oldular.

Çileci hareketler erken dönem Hıristiyan tarikatları gibi katı ve mesihçiydi, fakat dinginci olmaktan çok uzaklardı. Yöntemleri neredeyse delice şiddetliydi ve düşmanlıkları başat olarak ruhbanlığa yönelmişti. Dünya üzerine getirmek istedikleri Yeni Kudüs pek çok akademisyen tarafından “anarko-komünist” olarak isimlendirilmişti; bu, bu konu için her zaman pek isabetle kullanılan bir terim olmasa da, özünde bir hakikat barındırıyordu. Orta Çağın “sapkın mezheplerinin” açık ara farkla en çok taraftar toplayanları, ideolojik kökenlerini erken Hıristiyan cemaatinin apostolik tasvirlerinde bulan bu katı apokaliptik ülküler etrafında kutuplaşmıştı.

Hazcı hareketler, keskin bir şekilde dünyevi meselelere yöneldiler. Hatta binyılcılıkları bile, zamanın daha katı mesihçi “sapkınlıklarını” çileden çıkarmış olabilecek ahlâk dışı bir dünyeviliğe gömülme eğilimindeydi. Özgür Ruh'un Kardeşleri daha önceki bir dönemin Yılanıcıları ile ne kadar benzerlik gösterse de, Orta Çağın hazcı hareketlerinin antik gnostik ideolojilerden doğrudan etkilenmiş olması muhtemel görünmüyor. Tersine, ilkinin çetrefilli bir Hıristiyanlık erdemi fikrine ve dizginsiz cinselliğe varmasını sağlayan muhakeme panteist olmaktan çok düalisttir. Meister Eckhart'ın (1260-1328 dolayları) mağrur, erişilemez ve bilinemez bir Tanrı ile taşarak akan, her yerde mevcut ve insanlığa yakın bir Tanrı arasında yaptığı mistik ayırım; bir taraftan aşkın “yabancı” bir ilahın, diğer taraftan da içkin bir ilahın varlığına müsaade eden gnostik bir düalizme yaklaşmaktadır. Fakat Eckhart'ın içkin ilahı, her insanın ruhunda “ilahi bir ışıltı” olarak beliriveren büyük ölçüde Hıristiyanlaştırılmış candan bir tanrıdır.

Geniş kitlelere ulaşmış çileci bir “sapkınlığın” en erken örneği, on üçüncü yüzyıl ortalarında –haçlı seferlerinin sergüzeşt peşindeki mace-racı askerlerden ya da hâkim sınıflardan ziyade hâlâ büyük ölçüde ezilenlerin hareketi olduğu bir zamanda- ortaya çıkan *Pastoureaux* ya da Çobanların Haçlı Seferidir. Esas olarak ateşli genç insanlardan oluşan *Pas-*

roureaux, önce Fransa'nın kasabalarından yürüyüşe geçmiş ve ilk başta kendi sürüsüne "yalancı çobanlık" yapmakla suçladığı ruhbanlığa ve Yahudilere saldırmıştı. Hareket, geniş bir halk desteği kazandı ve Kilisenin kurumlarına karşı yüzyıl boyunca süren kronik bir saldırıya dönüştü. Şehirler zor yoluyla alındı, kiliseler ve manastırlar talan edildi, zengin vatandaşların evleri yağmalandı ve hatta Avignon'daki Papalık ikameti Pastoureaux'un kollarından biri tarafından tehdit edildi. Sonunda Papa XXII. John (ki kendisi daha sonra Eckhart'ı da mahkûm etmişti) tarafından aforoz edildiler ve toprak lordları tarafından amansız bir şekilde kovalandılar. Orta Çağ dünyasında, bu dönemin hâkim sınıflarının içine "çobanların seferleri"nden daha büyük korku salmış ya da toplumsal düzenin temelini ondan daha ciddi bir meydan okumada bulunmuş pek az halk hareketi vardır.

Pastoureaux'un Kırbaççılar (Flagellants) –bedenlerini kırbaç ve ağaç dallarıyla kamçılıyarak kendilerine eziyet çektiren geniş kefaretçi gruplar- gibi bir Alman paraleli bulunmaktadır. Burada, çilecilik esrik bir öz-işkence noktasına taşınmıştı; kendi tarzında, bu belki de tenin bir reddi olmaktan ziyade ona dair bir öğretiydi. *Pastoureaux* gibi, onların odakları da gittikçe daha dünyevi hale geldi; bir ruhsal kurtuluş hareketi olarak başlayıp, çok geçmeden toplumsal bir hareket haline geldiler ve ruhbanlığa –ve zımnın de, bir bütün olarak hâkim sınıflara- karşı şiddetli saldırılara başladılar. Kurumsal Hıristiyanlığı reddedileri sadece ruhbanlığın ilahi otoriteye dair iddialarını değil, Komünyon Ayininin geçerliliğini de kapsıyordu. İnsanlık ile ilah arasında rahip müdahalesinin bir ihtiyaç olduğunu kabul edip etmedikleri tartışmaya açıktır; doğrudan Kutsal Ruh tarafından talimat aldıklarını ve rehberlik gördüklerini iddia ederek açıkça reform beklentisine girmişlerdir –ki bu, neredeyse tüm radikal Reformasyon ideolojilerinin merkezinde yatan bir düşüncedir. Bu doğrultuda, Kilise hizmetlerini hunharca bozmak ve Papalığın egemenliğine karşı öfkeli nutuklar çekmek konusunda tereddüt etmemişlerdi.

Pastoureaux, Kırbaççılar ve sonraki Reform hareketlerinin ruhbanlık karşıtı özelliklerini yalnız öğretiye dair tartışmalar ya da alt sınıf tarafından Kilise mallarını yağmalama teşebbüsleri çerçevesine sıkıştırmak, bu tür hareketlere rehberlik eden daha derin bir radikal güdüler kümesini ciddi şekilde yanlış yorumlamak olurdu. Kilise Orta Çağda büyük bir mal sahibi olmanın ötesine geçmişti ve Kilisenin varsıllığı, yoksulluğa olan Hıristiyan bağlılığına bir saldırı olmakla da kalmıyordu. Kilise aynı zamanda devasa bir *hiyerarşik* yapıydı –ezici otoritenin sembolü ve gerçeğiydi. On üçüncü yüzyılın çobanları ve kefaretçileri için –aslında, yeni üniversitelerdeki entelektüeller, yeni şehirlerin zengin sakinleri ve hatta Lowlands ve kuzey İtalya'nın yeni ortaya çıkan proletarya-

sı için de— Kilise'nin sıradan insan ile İlah arasında açtığı çatlağı kapatma iddiası; içedönüklük, kendilik ve her ruhun tanrıya erişebilirliğinin zımnen kabulü konusundaki Hıristiyanlık öğretisine bir saldırıydı. Hıristiyan ruhbanları, kendilerinden önceki pagan rahiplerden aşağı kalmayacak şekilde, kendilerini insanlık ve İlah arasındaki araçlar —cemaatin Tanrı ile temasını sağlayan vekiller- olarak görüyorlardı.

Zamanın ruhbanlık karşıtı ayaklanmaları modern zihne ne kadar ruhani gözükmüşse gözüksün, ruhbanlık karşıtlığının büyük oranda es geçilmiş anarşik bir boyutu olduğu gerçeği önümüzde durmaktadır. Ruhbanlığı insanlığı ruhani krallığa karşı temsil etme işlevinden çıkarmaya çabalarırken, zamanın tüm ruhbanlık karşıtı hareketleri temsil fikrinin kendisine ve onun bireyin kendi ruhani meselelerini halletme konusundaki yetersizliğine dair iddialarına karşı yumruk sallıyordu. Kilise'nin varsılığının, ilgiyi üzerine çeken olağanüstü bir mıkna-tus olduğu ve ahlâki riyakârlığının da halkın hiddetinin kaynağı olduğu, tekrar tekrar yüzeye çıkmış şüphe götürmez, sosyal olgulardır. Fakat Kilise aynı zamanda *siyasi* bir meydan okumaydı. Hiyerarşisi sanayi öncesi zihne saldırgan geliyordu, çünkü bireyin doğrudan ruhsal krallıkta yer alma, İlahla bir dolayım olmadan ilişki kurma, inanç meseleleriyle ilgili olarak doğrudan demokrasiye katılma (Christopher Hill'in İngiliz Devrimi sırasındaki radikal cemaatlere takacağı isim gibi, özgür bir "peygamberler ulusu" kurma) özgürlüğüne meydan okuyordu —daha doğrusu, ket vuruyordu.

Sonuçta, Kilise cemaatin yeterlilik iddialarını tanımıyordu; Kilisenin bir topluluğu değil, krallığı vardı; bir *polis*i değil, Devleti vardı. Hem ruhani hem de dünyevi lordlar, ruhbanlık karşıtı hareketlerin kolaylıkla sivil isyanlara dönüştüğünü —ve bu tür ayaklanmaları sıklıkla dinsel huzursuzluğun takip ettiğini- sezinlediler. Pastoureaux hareketini kısa bir süre sonra Flaman işçilerinin Lowland şehirlerindeki ticari aristokrasiye karşı tekrar tekrar patlak veren isyanları takip etti. İngiltere'deki Lollard "sapkınlığı" ve Almanya'daki Lutherci "sapkınlık" her iki ülkedeki köylü ayaklanmalarının hemen öncesinde ortaya çıkmıştı. Pek yakın zamana kadar, dinsel huzursuzluk sıklıkla sosyal huzursuzluğun peşrevi oluyordu. Yaygın dinsel ihtilaf doğrudan 1640'lardaki İngiliz Devriminin pimini çekmiş ve "Büyük Uyanış" da 1770'lerdeki Amerikan Devrimini etkilemişti.

Aynı şekilde, hem Pastoreaux hem de Kırbaççılar, 1381'deki İngiliz Köylü Ayaklanmasının ve onun liderlerinden biri olan (her ne kadar pek önemli bir lideri olmasa da) John Ball'ın vaazlarının Kıta Avrupası'ndaki öncüleriydiler. Ekonomik olarak ayaklanmanın sınırlı hedefleri vardı, köylüler serfleştirmeye ve kazandıklarına konulan katı tavan uygulamasına direniyorlardı. Fakat sosyal olarak, ondördüncü yüzyılın insanları eşit-

lik ve özgürlüğü, geri getirilemez bir şekilde geçmişe gömülmüş bir altın çağın mazideki pratikleri olarak görmeyi bırakmışlardı. Bunun yerine, bu ülküleri insanlığın yakın bir gelecekte ulaşabileceği, önceden takdir edilmiş haklar olarak algılamaya başladılar.

İngiliz Köylü Ayaklanmasının başına gelenler –geçici başarıları ve monarşinin hain ellerinden aldığı yenilgi- tarihi ayrıntılarla ilgili bir konudur. Burada mühim olan, Ball’ın ve muhtemelen onun pek çok memleketlisinin, köylülere ayaklanma sırasında ve öncesinde verdikleri vaazların genel içeriğiydi. Ayaklanmayı aristokratik bir bakış açılarından aktaran Froissart’a göre, Ball tüm insanların sosyal eşitlik ve yaşam araçları konusundaki hakkına sahip çıkıyordu. Eğer herkes, “tek bir anne ve babadan, Âdem ve Havva’dan geliyorsa, lordlar bizlerden daha çok lord olduklarını nasıl söyleyebilir ya da kanıtlayabilirler –nasıl bizim ürettiklerimizi çarçur etmeleri için toprağı kazıp sürmemizi bekleyebilirler?” Bu ateşli soru tüm yurda olduğu kadar, İngiliz Köylü Ayaklanmasının ve ardından onu takip edecek kıta ayaklanmalarının ruhuna (hatta belki de hedeflerine) da sirayet etmiş olmalıdır. Ball’ın İngiliz köylüsüne reva görülen adaletsizliklere karşı saldırısı, pek çok eski hareketin bir parçası olan hâlihazırda ayinleştirilmiş talan seferlerine başvurmakla sınırlı değildi. O daha radikal ve daha geniş kapsamlı bir “kara bölüşüm” talep ediyordu: işler öyle bir hale konulmalıydı ki “her şey ortak olsun, ne esir ne soylu kalsın, aksine hepimizin hali bir olsun.”

Bu sosyal ülküler zirve noktalarını, İngiliz Köylü Ayaklanmasının yenilgiye uğramasından aşağı yukarı bir yüzyıl sonra ortaya çıkan Bohemya’daki Taborlularda (Taborite) bulacaktı. Taborlular 1419’da Prag’da Papalık ve Alman egemenliğine karşı ayaklanmış olan Protestan benzeri Husçuların bir yan ürünüydü. Neredeyse yirmi yıl boyunca, Husçular başarıyla İmparator Sigismund’un Katolik ordusuna ve Kutsal Roma İmparatorluğu’nun karma güçlerine karşı direnmişti.

Ne var ki onlardan daha uç noktada olan Taborluların sosyal ülküleri bariz şekilde komünist nitelikliydi. Yeni kurmuş oldukları Tabor şehrinden (İsa’nın başkalaşım geçirdiği dağdan yola çıkarak isimlendirilmiştir) maruzatlarını ve ordularını gönderirken, sadece vergilerin, harçların, kiralardan ve gümrüklerin kaldırılmasını değil, aynı zamanda tüm özel mülkiyetin kaldırılmasını da talep etmişlerdir. Kenneth Rexroth, geçmişteki komünal hareketleri kavrayışlı bir biçimde şöyle tasvir eder:

Bunlar ihtilafın tarihindeki en militan, en aşırı uçtaki binyılcılardır. İsa’nın (bir eşkıya kılığında) İkinci Kez Dünyaya Gelişinin ve şeytani dünyanın evrensel olarak yok edilmesinin neredeyse hemen

gerçekleşeceğine inanıyorlardı; bunların gerçekleşme zamanı ilk başta 1420 yılı olarak belirlenmişti, bu yıl geçtikten sonra ise bu olayın tarihi hiçbir defasında birkaç yıldan fazla ötelenmemiştir.

Yeni takdiri ilahi çok kanlı olacaktı: “Krallığın gelişine hazırlanırken azizler kardeşliğinin görevi, kılıçlarını kötülük yapanların kanıyla ıslatmak, daha doğrusu ellerini bu kanla yıkamaktı.” Bu korkunç vaftizi (ki bu, John Ball’a ve diğer binyılcılara tamamen uzak olmayan bir imgelemdir) takiben, “İsa bir dağ başında belirecek ve krallığın gelişini tüm inananların katılacağı mesihçi bir şölenle kutlayacak”tı.

Kana ve halk şenliklerine gösterdikleri düşkünlüğe rağmen, Taborlular büyük oranda çileciydi. Fakat pek çok Reformcu radikal gibi, onlar da genel olarak hazcı binyılcılarla karışmışlardı. Daha sonra hazcılar Tabor’dan ihraç edildi ve çok farklı bir binyılcı eğilimi yansıtan, kötü şöhretli Âdemci tarikatını kurdular. Her iki eğilim de aslında neredeyse bariz şekilde anarşistti: yasalar kaldırılacak, seçilmişler ölümsüzlüğü tadacak ve İsa’nın İkinci Kez Dünyaya Gelişi çocuk doğurmanın bile zahmetli ve acılı olmadığı maddi bolluk içinde bir dünya yaratacaktı. Tüm insan otoritesi, “hiçbiri diğerine tabi olmayacak” bir özgür insanlar topluluğuyla yer değiştirecekti.

Taborluların komününü değerlendirirken, Rexroth keskin bir zekâ örneği göstererek şöyle yazar:

Eğer tek bir ülkede sosyalizm çarpıklaşmaya ve sakatlanmaya mahkûmsa, tek bir şehirde komünizmin herhangi bir süre boyunca yaşama imkânı yoktur. Er ya da geç garnizon şehir zayıflayacak, fakat dış dünya zayıflamayacaktır. Bu ihtimal her zaman orada beklemektedir ve bu ihtimalin en güçlü olduğu zamanlar belki de barış zamanlarıdır. Tabor hiçbir zaman için ne popüler tüketim komünizmini örgütlü ve planlı bir üretim komünizmiyle dengeleyebildi, ne de şehir komünleri ile köy komünleri arasındaki mal değişimini...

Sonunda Sigismund tarafından Tabor yerle bir edilip Bohemyalı ulusal hareket tamamen bastırıldığında, “Huttercilerin ve Özgür Ruh’un Kardeşlerinin köylü komünizmi ayakta kalmayı başarmıştı.” Onlar, uzun zaman önce yitirilmiş bir dünyanın arkeolojik kalıntıları olarak, Reformasyon Dönemindeki geleneklerini ve dillerini halen koruyan kendi içine kapalı koloniler şeklinde aramızda yaşamaya devam ediyor.

Fakat Hıristiyan komünal hareket, Reform hareketleri ile son bulmamıştı. 1640 ve 1650’lerdeki İngiliz Devrim hareketiyle birlikte, özellikle de İngiltere’nin kuzey ve batısında –Parlamento partisine göre “yurdun karanlık köşelerinde”- tekrardan yüzeye çıkmıştı. Bin yıl öncesinin Arkhilokhos’u gibi “efendisiz adamlar”ın modern bir türü olarak, yerle-

rinden edilmiş bir halde göçebe hayatlar yaşadılar. Kitab-ı Mukaddes'in özel yorumu konusunda vurguları, sivil ve ruhban otoritesine karşı düşmanlıkları ve sosyal "peygamberler demokrasisi" ile birlikte, Parlamento'nun pratik olarak el etek çektiği bölgelerde güçlü bir ruhani topluluk algısı geliştirdiler. İşte burada, içlerinden bazıları, Cromwell'in kendisinin başlatmış olmadığı bir devrimin muhafazakâr bekçiliğini yapmasına karşı silahlı ayaklanmaya girişmiş olan ilk Quakerleri (Arkadaşlar Cemiyeti), Ailecileri (Familialists), Arayışçıları (Seekers) ve Beşinci Monarşicileri buluyoruz. Ne zaman ki devrim tarafından "baş aşağı döndürülen" dünya olağan kültüresiz meşguliyetlerine yeniden kavuşturuldu, işte o zaman eskatolojik hareketler ya tamamen kayboldular ya da söz dinler tarikatlar ve cemiyetler halini aldılar. Özgürlüğün Marcioncu gnostikler tarafından ortaya konan ve Taborlular gibi çileci komünistler tarafından uygulamaya geçirilen geniş kapsamlı tanımları, (çoğunlukla kayda değer bir zayıflıkla da olsa) rasyonel olarak disipline edilmiş, son derece seküler ideolojilere dönüştürüldü. Bugün, nereden geldiklerine ya da bizim teorilerimizi ve pratiklerimizi ne derece öncelmiş olduklarına pek de dikkat etmeksizin, hâlâ onların temel ilkelerini çok farklı isimler altında ateşli tartışmalara konu ediyoruz. Bu radikal hareketlerin en tanınmışları, İngiliz Devrimi'nde doruk noktalarına ulaşmış, ardından da keskin bir şekilde binyılcı ufuklarını daraltmışlar. Çoğunlukla şiddet dolu, coşkulu binyılcı kökenlerinin pek az farkında olan Quakerler gibi sevimli hizmet teşkilatları haline geldiler.

Reformasyon Dönemi sırasında birçok çileci binyılcı hareket, "Anabaptizm" in –sadece olgunlaşmış insanların Hıristiyanlığın çağrısının inceliklerini anlayabileceği şeklinde daha sağlam bir temel üzerinden, yetişkin vaftizi lehine çocuk vaftizini reddeden basit bir öğretinin- geniş başlığı altında toplanmıştı. Pek çok ağırbaşlı Protestanı da kapsayan zamanın hâkim sınıfları açısından Anabaptizm kelimesi, tıpkı bugünkü anarşist kelimesi gibi, otantik bir fikirler gövdesini anlatmaktan ziyade kamusal aşağılamanın yeri bir sembolü olarak kullanılıyordu. Bu terim, Prag'daki Bohemyalı milliyetçilerden, manik Taborlu binyılcılara ve hatta onların Âdemci tarikatlar ya da pasifist Huterciler gibi coşkulu yan ürünlerine varıncaya kadar birbirinden bambaşka sosyal ve dinsel hareketleri içine alacak denli gelişigüzel kullanılıyordu. Şunu söylemek yerinde olur ki Anabaptizmin kurucularından ya da ilk rahiplerinden pek azı şehitlik unvanı almaktan kaçınmayı başarabilmiştir. Binyılcı olmaları ölçüsünce gerçek ya da hayali tüm Anabaptistler, dinin ideolojik çatlağı –"İsa'nın İkinci Kez Dünyaya Gelişi", İsa'nın mucizevî güçleri ve çoğunlukla "mesiyani" bir hiyerarşiyi kiliye hiyerarşisiyle değiştiren teokratik eğilimler- tarafından bizim zamanımızdan kesin bir şekilde ayrılmışlardır. Aslında, bu binyılcılardan pek

çoğu hiç de komünist değildi; komünizmleri komünizmleri en iyi ihtimalle marjinaldi.

Gelgelelim bu bağımsız, çoğunlukla çatışan yahut keşişen inançların oluşturduğu ziyadesiyle karma yığın içinde, dini komünizm ile seküler komünizm arasındaki yarık üzerinde köprü kuran bir figür çıkmaktadır. Gerrard Winstanley belki de en iyi şekilde, 1649 yılında Londra yakınlarındaki St. George's Tepesi'nin üzerindeki "serbest" ya da boş arazileri ekip biçmeyi deneyen Kazıcılar isimli ufak bir grubun lideri ve teorisyeni olarak bilinmektedir. Aslına bakarsanız, komünal ülküleri geliştirmek için "ibretlik" bir çaba olarak başlayan bu denemeler, kendi zamanlarında görmezden gelinmekteydi. Kazıcılar hareketinin radikal hareketlerin tarihsel anlatısına dâhil olmasını sağlayan şey, Winstanley'nin kendi broşürleriydi ve bunlar Winstanley'nin kendisi hayata gözlerini yumduktan çok sonra tanınırlık kazandı.

Rexroth'un isabetle altını çizdiği gibi, "Radikal reformculuğun tüm eğilimleri" –ve biz buna, önceki zamanların en önemli binyılcı hareketlerinin tümünü ekleyebiliriz- "görünüşe göre; birbiriyle harmanlanmak, sekülerleşmek ve bir teolojiden çok bir ideoloji haline gelmek üzere Winstanley'in kişiliğinde bir arada hareket ediyor." Winstanley, Taborlular gibi eli silahlı bir komünist değildi; kendini adamış bir pasifistti ve bildiğimiz kadarıyla da hayatının sonuna kadar öyle kaldı. Âdemciler gibi hazcı da değildi; doğru yaşama dair katı çileci bir anlayışa sıkı sıkıya bağlıydı. Fakat görüşleri, gözle görülür şekilde panteistik, hatta herhangi bir insan biçimli ilah fikrine karşı düşmanca olmaya başlamıştı. Doğalcılığı, Winstanley'i Aydınlanmanın sosyal teorisine çok yakın hale getirir: "Doğanın sırlarını bilmek, Tanrının yaptığı işleri bilmektir." Doğüstü bir cennet ve cehennemi "garip bir kibir" olarak reddetmiş olması, onu birkaç yüzyıl önce topun ağzına koyabilirdi. Sadece "ortak mülkiyet" için olan ihtiyacı vurgulamakla kalmaz, muhtemelen kullanım hakkına olan ihtiyacın dahi altını çizer. "Mısır, Sığır ve bunlar gibi tüm nimetleriyle toprak, istisnasız biçimde dost, düşman tüm insan ırkı için ortak bir geçim kaynakları ambarı olsun diye yaratılmıştır" diye beyan eder. Bu sözler yalnız cesur olmakla kalmayıp, aynı zamanda derinden hissedilmektedir. Akıl "dünyayı ortak bir hazine haline getiren" "büyük yaratıcı"dır ve anarşi de ("küralsızlık" şeklindeki kelime anlamında) onun en baştaki meşrebidir –zira, "insanlığın bir kolunun diğerini hükmü altına alabileceğine dair tek bir söz söylenmemiştir başta."

Zaman içinde, bu özgürlükçü ve komünist ülküler, Winstanley'in –Düzy Eşitleyiciler hareketinin 1649 yılında çöküşünün ve onunla birlikte gelen Cromwell reaksiyonunun ardından ortaya çıkan- karşı devrimci halet-i ruhiyeye karşılaşmasının ceremesini çekmişlerdir.

Winstanley'in 1652 yılında yazdığı *Bir Platformdaki Özgürlük Yasası ya da Gerçek Yargıçlığın Dönüşü* isimli eseri, devrimin akıbetinden doğan hayalkırıklığını gözler önüne sermektedir. Kazıcıların denemelerinin başarısızlığı –daha net olarak, Kazıcıların karşılaştığı halk çarpındaki aldırışsızlık– Winstanley'in yüksek beklentilerini değiştirmiştir. “Gerçek Yargıçlık” dediği şey doğrudan demokrasi değil, temsili demokrasidir; sevgi dolu olmaktan ziyade cezalandırıcıdır ve özgürlükçü olmaktan çok merkezi ve belki de gereksiz ölçüde yapılaşmıştır. Belki de bu bakış açısı onda başından beri vardı; ama bu bakış, onun önceki daha genel görüşlerinden bazılarıyla çelişmektedir. Eseri umut dolu bir sonla da bitmez. Broşürde, onu sona erdiren şiiirden daha hatırdadır ve daha içe dokunur pek az satır bulunur:

İşıktaki belirir Hakikat, İktidarda Yalan hüküm sürer
Görmek bunların olduğunu, her saatime ıstırap musallat eder
Bilgi, gelip ne diye deva olmazsın da yaralarsın?
Ben ki peşinden koşmadım, sen beni çağırdın.
Ne zaman ki artar bilgi, işte o zaman acılar katlanır
Görürsün ki dünyanın içinde yattığı büyük bir kandırmacadır...
Ah ölüm, neredesin? Yollamaz mısın hiç havadis?
Korkmam hiç senden, yakın dostuz senle biz
Gel al bu bedeni, al da ayır dört parçaya
Yap ki kavuşayım Tek olana, huzur bulayım bir kez daha.

Bunun ardından Winstanley, nihayetinde devrimi de bir çırpıda yiyip bitiren unutulmuş terkedildi. Fakat benzer görüşleri savunan pek çok kişi arasından en fazla o, sonraki nesiller tarafından “mağlup olmuş isyanların başarısı” olarak anıldı.

*

Orta Çağ binyılcılığındaki gnostik Yılanlılar benzeri hazcı akımlar, kişisel özerkliğe ulaşma hevesiyle doludur. Orta Çağın hazcı toplulukları dikkat çekici biçimde bireyciydi ve neredeyse tamamen babamerkezli değerlerden bağımsızdı. Hıristiyanlığın bireyin tanrının gözünde mukaddes olduğu yönündeki güçlü mesajı, kişiliğe ve ruha büyük bir değer atfetmesi ve evrensel bir insanlığa yaptığı vurgu, kolaylıkla ruhban hiyerarşisi ve dogmasına karşı dönebilecek bir bireysellik ve özgürlük algısı yarattı. Onikinci ve onüçüncü yüzyıllar boyunca, Hıristiyanlığın son derece ilginç fikir kazanımının derinliklerinden bir dolu radikal tarikat gün yüzüne çıktı. Özgür Ruh gibi olan bazıları açıkça epey radikaldi; Beghards ve Beguines gibi olan diğerleri ise daha ılımlıydı. Toplanmaya dayanan ağlar ve seküler düzenler şeklinde beliren bu tarikatlar,

Kilise'nin epey canını sıkacak ve onu kendi öğretisinin ürünleriyle çatışma içine sokacak fikirler ürettiler.

Belki de Kilise'nin yüzleşmek zorunda kaldığı en önemli teolojik mesele, büyük ölçüde felsefi bir panteist hareketin yükselişiydi. Bin yıl öncesinde, gnostisizm gerçekten “iyi” bir tanrının nasıl olup da bu derece ke-der dolu, günahkâr bir dünya yarattığı sorusunu ortaya atmıştı. Gnostisizmin teorisyenleri bu kafa karıştırıcı sorunu “ilk günah” a ve düşmüş bir insanlığa sığınarak değil, iki ilah yaratarak çözmüştü: bir tarafta dünyayı kurtarmaya gelen, İsa'nın babası olan “iyi”, aşkın, “yabancı” bir Tanrı; diğer tarafta ise ruhen saf “pnömatikler” in bağışık olduğu maddi dünyayı yaratmış olan kusurlu, “adil” ve daha az önemli bir ilah. Gnostik fikirler yörüngesinde günah ve “düşmüş” olan bir şey vardıysa, bu temel olarak insanlığın değil, Yaraticının üstüne yıkılmaktaydı. Gnostisizmin dehası, bu kusurluluk kavramını “iyiliğin” norm olduğu etik boyutunda değil, denklik ve *lex talionis* kuralının hâkim olduğu “adalet” boyutunda konumlandırmasından kaynaklanıyordu.

Buna karşıt olarak, Orta Çağ panteizmi, iyiliğin vücut bulmuş hali olan yüce “Teklik” ile mistik bir kişisel birliğe erişmeye uğraşarak erdeme dair düalist bakışı bütünleşmiş bir bakış haline getirmeye çalıştı. Bu bakış hem gnostik hem de Hıristiyan düalizmiyle belli bir tezatlık içinde durur ve aslında, Spinoza'nın daha sonra ortaya çıkacak ve diğerlerine kıyasla Museviliğe daha yakın olan birleştirici, “tanrısal” töz kavramına zemin hazırlar. Onüçüncü yüzyıl sırasında, Dinantlı David (David of Dinant) ve Amaury gibi mistikler, madde ve zihnin Tanrı ile özdeş olduğunu –daha doğrusu, her şeyin birleşerek Tanrıyı oluşturduğunu– iddia ettiler. Bu panteistik fikirlerin Paris ve Strasbourg'daki sıradan insanlara sıçraması; Yeni Ruh, Beguines kızkardeşliği, Beghards kardeşliği ve en nam salmışları olarak Özgür Ruh'un Kardeşleri gibi bir dolu yeni tarikatın ortaya çıkmasını sağladı. Bu tarikatlara göre insanlık Tanrı ile aynı kutsal tözden oluşturulmuştu, bu nedenle ilah ile doğrudan temas kurabilirdi. Bu bakış açısı sadece insanlık ile Tanrı arasında bir ruhban müdahalesine olan gereksinime meydan okumakla kalmıyor; aynı zamanda kendi takipçilerine, kolaylıkla insan davranışı üzerindeki tüm dünyevi kısıtlamaların kaldırılmasını meşrulaştırıp hudutsuz ahlâki ehliyete giden yolu açabilecek, şenlendirici bir kişisel özgürlük hissi de veriyordu.

Artık Lowlands, Fransa, Almanya ve kuzey İtalya'da çoğalmaya başlamış olan seküler “topluluklar” ve “manastırlar”, çarçabuk kendi ruhban denklerinin görevleri üzerinde eşzamanlı hak iddialarında bulundular. Belki de bu kurumların ilkleri olan Beguines kızkardeşliği ve Beghards kardeşliği, Kilise'nin otoritesine karşı en ciddi tehdidi oluşturmuştu. Savaşlar ve salgın hastalıklar; çoğu dilencilik ve suç yoluyla yaşamak zorunda kalmış çok sayıda “efendisiz” insan yaratmıştı. Az tanınan bir rahip olan

Lambert, ya hayırsever bir eylem olarak ya da onları “iyi işler”in yürütülmesinde işe koşma arzusundan kaynaklı olarak, kendilerini hayırsever faaliyetlere adanmaları beklenen, rahibelerinkine benzer görevler yapacak Kilise dışı gruplar –Beguienes- için kadınları toplamaya başladı. Pek çok başıboş ve yerinden edilmiş erkeğin –Beghards- onlara öykünmesi çok zaman almadı, onlar da kadınlarla birlikte çalışan bir erkek ağı oluşturdular. Her iki Kilise dışı düzen hakkında –büyük ölçüde hasım rahipler tarafından- anlatılanlar, onları acımasızca yerden yere vurmaktadır. Kilise ile Kilise dışı gruplar, kendilerine gelir sağlayacak aynı hayırsever kaynaklar için birbirlerine rakiptiler ve kaçınılmaz olarak birbirleriyle keskin ihtilaflar içine girmişlerdi. Sonunda Kilise bu düzenlere karşı harekete geçti. 1311 yılında Kilise dışı düzenler, Viyana Konseyi tarafından mahkûm edildi ve daha sonrasında ruhban ve toprak lordları tarafından kısmen dağıtıldı; yine de bazı Beguine hanları hayırsever darülacezeler olarak varlığını devam ettirdi.

Fakat pek çok Beguine ve Beghard, Özgür Ruh’un Kardeşleri adında yeni bir “sapkınlığın” içine çekilmişti. Thomas Katsaros ve Nathaniel Kaplan batı mistisizmini anlatırken, bu “sapkınlığın” nasıl “göz kamaştırıcı bir hızla” büyüdüğünü ve onun Viyana Konseyi’nin toplanmasının esas sorumlusu olduğunu tartışırlar. Özgür Ruh’un Kardeşlerinin Kiliseye, “sapkınlıklar”ın vardığı son nokta –hatta belki de Satanizmin doğrudan vücuda gelişi- olarak görünmüş olması muhtemeldir. Hangisi söz konusu olursa olsun, Özgür Ruh, Hıristiyan ortodoksisi ile giderilmesi mümkün olmayan bir karşıtlık içindeydi.

Jeffrey B. Russell’in açıklayıcı özetine göre, Özgür Ruh’un Kardeşleri, “on üçüncü ve ondördüncü yüzyıl boyunca, özellikle Rhineland ve orta Almanya’da gevşek inşa edilmiş bir tarikatlar grubu şekillendirdi.” Russell “sapkınlığı” esas olarak “burjuva soyluların denetimi ellerine aldığı ve zanaatçıların bu soylulara karşı haklarını ileri sürme sürecinde olduğu” kentlerde konumlandırırmaktadır. “Sapkınlığın” filizlendiği dönem, özellikle Flanders’te, tüccar prenslerle zanaatkâr sınıfı arasında yaygın bir sınıf çatışmasının olduğu bir dönemdi. Fakat Russell haklı olarak “Kardeşliğin sosyal sınıfı hakkında genelleme yapmak mümkün değildir” şeklinde bir kayıt düşmektedir. Bir vakanüvise göre “bunların içinde keşişler, papazlar ve evli insanlar vardı; bir diğeri onları işçiler, mangalcılar, demirciler ve domuz çobanları olarak tasvir etmektedir; başka bir tanesi ise onların sert ve kara cahil adamlar olduğunu belirtmektedir.” Gelgelelim, Russell Marksist tarihçilerin muhtemel abartma eğilimi konusunda bizleri uyarmaktadır:

[Marksist tarihçiler] buradaki sınıf savaşı unsurlarını [abartabilirler], ne var ki Kardeşliğin öğretisi açık bir şekilde toplumsal protestonun

işin içinde olduğunu belirtmektedir. Mesela, onlar bir hizmetçinin ya da bir serfin efendisinin mallarını onun izni olmadan alıp satabileceğine inanıyorlardı. Kilise'ye ondalık vergisinin ödenmesine gerek olmaması da, ortada bütünüyle teolojik bir hoşnutsuzluktan daha fazlası olduğunu gösteren bir öğretilerdir.

Ne var ki ortada, hiç şüphesiz, radikal bir etik öğretisi –ya da gnostik manada “ahlak dışı” bir öğretisi- vardı. Bu öğretisi, “Hıristiyan bireyin, kendi içinde bulunan Kutsal Ruh yoluyla aklandığı ve tüm faziletin, kurumsal Kilise'den ziyade insanın içinden ileri geldiği yolundaki inanç” üzerinde temellendirilmişti. Buna göre Özgür Ruh'un Kardeşleri, tıpkı gnostik “pnömatikler” gibi, davranışlarından bağımsız olarak faziletli bir durumdaydılar. “Bir adam [ve pekâlâ bir kadın da] günaha girmeden günahkâr bir eylemde bulunabilir ve Ruh'un iradesini takip etme niyetiyle hareket ettiği sürece, bu adamın eylemi iyidir.”

Norman Cohn, Özgür Ruh'u Heinrich Suso'nun mistik anarşizmiyle bağlantılandırarak, 1960'ların karşı-kültürcü genç radikalleri arasında ona neredeyse efsanevi bir özellik bahşedilmesine neden olacaktı. Eckhart'ın Dominiken takipçisi olan bu zat, tıpkı ustası gibi iyi eğitilmiş bir çileciydi ve dönemin daha hazcı halk tarikatları hakkında ateşli taşlamalar yazmıştı. Cohn şöyle anlatır:

1330 yılı civarında, sapkınlığın baş kalesi olan Cologne'de yazılmış, Katolik mistik Suso'nun Özgür Ruh'u esasen anarşik yapan özellikleri hatırlattığı hayran olunası bir kusalık ve özlükte bir skeç vardır. Suso burada ışıl ışıl bir Pazar günü, biz meditasyonda kendimizi kaybetmişken, ruhunu ziyaret eden cisimsiz bir hayali anlatır. Suso hayale döner:

“Nereden geldin?”

Hayal cevap verir: “Hiçbir yerden.”

“Söyle bana, nesin sen?”

“Ben yokum ki.”

“Ne istiyorsun?”

“Ben istekte bulunmam.”

“Bu bir mucize! Söyle bana, adın nedir?”

“Bana Adsız Yabanilik derler.”

“İrfanın seni nereye götürür?”

“Sınırsız özgürlüğe.”

“Söyle bana, sınırsız özgürlük dediğin nedir?”

“Bir adamın kendisi ile Tanrı, önce ile sonra arasında bir ayırım yapmadan, kendi anlık hevesleri uyarınca yaşamaması.”

Şayet elimizde Özgür Ruh'un Kardeşleri tarafından yapılmış başka beyanlar olmasaydı, Suso'nun diyalogu ümitleri boşa çıkartacak ölçüde eksik kalırdı. Diyalog kesinlikle hovardaca imalar içerir ve insan dürtülerindeki tanrısalı konu eder. Böylece, bu beyanlardan bazılarına göre: "İçinde Tanrının her şeyi onun yerine yaptığını anlayan biri, günah işleyemez. Zira yaptıklarını kendine değil, Tanrıya atfetmek zorundadır." Demek ki, vicdanı olan bir adam, "bizatihi Şeytanın kendisidir, cehennemde ve araftadır, kendine eziyet etmektedir", çünkü "Günah olduğu düşünülen şey dışında hiçbir şey günah değildir." Cohn şöyle yazmaktadır:

Bu seçkinlerin bir üyesi tarafından icra edilen her eylemin, "zaman içinde değil, sonsuzlukta" icra edildiği hissediliyordu, bu eylemler engin bir mistik anlama sahip oluyordu ve sonsuz bir değerdediler. İşte bir ustanın bir nebze kafası karışmış bir engizisyon yargıcına, onun "İlahi Derinliğin en diplerinden çekip çıkartıldığını" temin ederek açıkladığı gizli bilgelik buydu ve Erfurt'un belediye hazinesindeki tüm altınlardan daha değerliydi. "Tüm dünyanın harap edilip yerle yeksan olması" diye ekliyordu, "bir 'hür adam'ın, kendi doğasının onu icra etmeye ittiği bir eylemden sakınmasının gerekmesinden daha iyi olurdu."

Buna uygun olarak, Özgür Ruh sadece mutlulukla dolu bir yaşam için değil, katıksız haz dolu bir yaşam için de bütün pişmanlık yüklü ve çileci tutumlardan vazgeçmiştir. Gördükleri yaşam manzarası "kı-zıl" ya da ateşli olmaktan ziyade, "mor" ya da duyumsaldı. Bu dikkate şayan epistemolojiyi tasvir etmek için olağan hayat çerçevesi içinde bir söz dağarcığımız bulunmamaktadır. Özgür Ruh fiziksel coşkudan daha fazlasını elde etmeyi amaçlıyordu; daha ziyade, gerçekliğin deneyimin *gerçeküstülüğüne* ve eşyanın doğasının sezilmesine dönüştürülmesinin peşindeydi. Andre Breton'un Nada'sının, sonradan, etrafındaki dünyada en olağan nesnelere bile mevcut olduğunu fark ettiği hale, burada metafizik bir ilke haline getirilmişti. Fakat bu sadece ideolojik değil, aynı zamanda pratik bir ilkeydi. Gece ibadetlerine, perhizlere ve tüm duyumsal reddedişlere bir son verilmişti; beden seçkin şaraplar ve etlerle şımartılmalı, en iç titreten elbiselerle kuşanmalıydı. Bazı zamanlar ustaların soylular gibi giyindiği oluyordu ki bu durum, Cohn'un belirttiği gibi, "Kıyafetteki farklılıkların statüdeki farklılıklar anlamına geldiği Orta Çağda, bir sosyal hakaret ve kafa karışıklığı kaynağıydı."

Fakat bu olağandışı hareketin takipçileri yemek ve kıyafet gibi zevklerle yetinmeyip, ayırım gözetmeyen "renkli bir mistik erotizm"i pratiğe geçirmeye yöneldiler. Cinsel açıdan ayırım gözetmemek bir kirlen-

me eylemi olarak değil, aksine arınma olarak görülüyordu. Kendine ket vurmada cinsel ilişkide bulunan kadın çok daha “ıffetli” idi, pek tabii ki bu erkek için de geçerliydi. Aslında “ ‘ruhsal açıdan mahir’ olmanın en kesin belirtilerinden biri kesinlikle, Tanrı korkusu ya da vicdani şüphe olmadan ayırım gözetmezliğe kendini vermektir” gözleminde bulunuyor Cohn.

Bazı ustalar, onlar gibileri tarafından gerçekleştirildiği zaman cinsel eylemin kendisine aşkın, mistik-benzeri bir değer yüklemişlerdi. *Hominines intelligentiae*, eylemi “Cennetin hazzı” ve “yokuş” (bu, mistik coşkuya yükseliş için kullanılan bir terimdi) olarak isimlendirdi; 1550’deki Turingli “Kan Kardeşler”, “Christerie” adını verdikleri bu şeyi mukaddes saydılar. Zina, hepsi için benzer şekilde, kurtuluşun olumlanması olarak sembolik bir değer kazandı.

Bundan dolayı, Özgür Ruh için özgürlüğün coşkun hazdan, duyuların sarsılmasından öte bir anlamı vardı; bu, davranışın tamamen kendiliğinden olması ve Tanrının vücut bulmuş hali olan doğayla kozmik bir yeniden-uyumlulaşma demektir. Belki takipçileri bilmiyordu, ama Özgür Ruh Doğaüstünü yeniden doğaya dönüştürdü ve karşılığında doğayı da, şeylerin ruhsal dengesinde yeniden, neredeyse büyümlü bir mit-yaratıcı statüye getirdi. Bu fikirler yahut sezgiler kolay kolay ölme-yecekti; insan arzusunun içsel, libidinal kuytularına çok derinden hitap etmişlerdi. Böylece Özgür Ruh ya da onun öğretileri, yüzyıllar boyunca sürüp giden bir “sapkınlık” olarak kaldı –öyle ki ondokuzuncu yüzyılın sonunda Sembolistler, 1920’lerde sürrealistler ve 1960’ların karşı kültürü tarafından yapılan birbirinden bağımsız yeniden-keşifler yoluyla günümüze kadar tekrar tekrar yüzeye çıktı. Hissiyata ve vücut hareketlerine içsel bir biçim vermektен kurtulmak –varoluşsal açıdan özgürleşmiş bireyin öznel yönü olarak- özgürlüğün vazgeçilmez bir boyutunu oluşturdu. Özgürlük düşüncesi bu yönü olmadığına kendi “sapkınlıkları”, yaratıcı sanatçıları ve entelektüel yenilikçileri için yeri olmayan, dışsallaştırılmış bir sosyal soyutlama olarak kalır.

Huşçu İhtilali sırasında, normalde çileci olan Taborluların en anarşist kanadı olan Âdemciler arasında Özgür Ruh’un öğretileri görülme-ye başladı. Taborluların bizzat kendi içinde ağır zulme maruz kalan bu grup, şehirden sürüldü ve Husçu askeri komutan Jan Ziska tarafından avlandı. Ziska’nın kuvvetlerinden kaçmayı başaranlar kendilerini Nezarka Nehri’nde bir adaya attılar ve Özgür Ruh’un hazcı yaşam tarzlarıyla Taborluların en radikal komünist pratiğini kaynaştıran özgür, yarı-askeri bir topluluk kurdular. Âdemciler, Anabaptistler gibi kendini dinine adanmış ustalardan oluşan sessiz sakin yerleşimciler değil-

di: sayıları az olsa da, onlar kendilerine özgü “ahlâk dışı” (amoral) bir ahlâk ve çoğunlukla büsbütün yağmaya dönüştürülen bir sefere çıkma coşkusu geliştirmiş haşin ve tutkulu bir sosyal hareket teşkil ediyorlardı. Çevrelerindeki kırsal bölgelere yaptıkları kana susamış seferler ve yaptıkları katliamlar, “askeri” ya da “savaşçı” komünizme içkin olan sorunların gözler önüne serilmesini zorlaştırmaktadır; bu sorunlara kısaca değineceğim.

İngiliz Devrimi sırasında Özgür Ruh en ayrıksı ifadesini; yeni, fakat zararsız bir tarikat –Farfaracılar (the Ranters)- kendine has hazcılığıyla Püriten devrimcileri dehşete düşürdüğünde kazandı. Onların faaliyet ve inançlarının en kapsamlı anlatımlarından birini yazmış olan A. L. Morton, Farfaracıların o dönem bol miktarda bulunan “tarikatların (teolojik ve siyasi olarak) en aşırı sol kanadını” oluşturduğunu vurgulamaktadır. Farfaracılar, Püritenliğin ve onun çocuğu olan tarikatların tüm radikal varsayımlarını, kendilerinin “nihai mantıki sonuçlarına” ve “hatta biraz daha ilerisine” götürmüşlerdi. Bu eğilim çok geçmeden kanunla açıkça ihtilafa düşmekle sonuçlandı. Morton’un gözlemlediği gibi:

Tanrının yalnız ve yalnız maddi nesnelere ve insanlarda var olduğu inancı, çok geçmeden onları –genelde her ikisi tek bir kişide uyumsuz bir şekilde kaynaşmış halde bulunan- panteist bir mistisizme ve plebyen bir materyalizme yöneltti. Kitab-ı mukaddes’in lafzi yorumunu kabul etmemeleri, bazen İncil’in tamamen sembolik bir yorumuna ve diğer zamanlarda da dobra dobra ve horgörülü bir reddedişe yol açtı. Tanrının çocuklarının özgürlüğüyle dolu yeni bir çağın insanları üzerinde ahlâki yasanın artık otoritesini kaybettiği yolundaki inançları, onlar için hiçbir eylemin günahkârca olmadığı inancına yol açtı; bu, içlerinden bazılarının uygulamaya koymak için hiç zaman kaybetmediği bir inançtı.

Farfaracıardan örgütlü bir hareket ya da hatta herhangi bir şekilde örgütlülüğü kasteder anlamda tarikat olarak bahsetmek, onların fikirlerinin bireyci odağını hafife almak olur. Şu kolaylıkla söylenebilir ki ne kadar Farfaracı varsa neredeyse o kadar da Farfaracılık ideolojisi vardı. Fikir karışımlarının ortasında göze çarpan şey, sadece çoğunlukla vahşi bir coşkuyla ifade bulan hazcı eğilimleri değil, aynı zamanda gerek sivil gerek dini tüm otoriteler için duydukları horgörüydü. Karalamadan İncil bile muaf değildi. *Farfaracıların Son Söylevi*, belki de İngiliz Devrimi’nin kutsal nitelikli tek belgesi olan Kitab-ı Mukaddes’i şöyle tarif etmektedir:

Katıksız bir Şövalyelik Masalından ibarettir ve kendisiyle çelişir; yalnızca Halkı boyun eğmiş halde ve Mısır köleliğinde tutmak için geçmiş çağların aklı tarafından icat edilmiştir; Tom Thumb'un Öyküsü'nde ya da Güneşin Şövalyeleri'nde ne kadar gerçeklik varsa, bu kitapta da o kadar gerçeklik vardır.

Önceki “sapkınlardan” farklı olarak, yazar otoriteye hiç başvurmamaktadır; otoritenin bizzatı kendisi gırgır ve taşlama içinde eriyip gitmektedir.

Devrim dönemi sırasındaki dışavurumcu tensel davranışlar üzerinde Farfaracıların bir tekel iddia etmesi mümkün değildi. Çıplaklık ve muhtemelen tanrıyla bir birleşme gerçekleştirmek için sınırsız cinselliğin gücüne olan inanç, zamanın birçok tarikatvari hareketinin içine sızmıştı. Christopher Hill, oldukça saygın Quakerler'in çileciliğin sınırları ötesine geçen bir saldırıda bulunup “kendilerinin bir işareti olması için sadece cinsel organlarını ince bir bezle kapatarak çıplak” gezdiklerini anlatır. Gerçekten de

kusursuzlaşabilirlik yolundaki Quaker öğretisi, bedene karşı nefretin aleyhine tanıklık etmeye devam etti... [Onlar] cemiyetlerinin üyeleri için dantel yapmayı uygunsuz bir meşgale olarak düşünseler de, bira mayalamaya ya da birahane işletmeye ses çıkarmıyorlardı.

Muhtemelen diğer tarikatçılar hazcılık ve tene saygı duyma yolunda ılımlı Farfaracılardan çok daha öteye gitmeye hazırdılar, fakat “Farfaracı” kelimesinin geniş kapsamlı kullanımı onların öğretilerini ve pratiklerini de içine almıştır.

*

Orta Çağın halk ütopyaları, Hıristiyanlığın apokaliptik öğretileri, gnostisizmin ikincil önemdeki “adil” bir tanrıya yabancı olan “iyi” bir tanrı kavramı ve son olarak da açıkça seküler olan Farfaracılarda zirve noktasına varan tarikat zincirlerinin tamamı, Antik Çağın ilk dönemlerindeki “kara bölüşüm”den bile daha fazla ölçüde, özgürlüğü adaletten, eşitsizlerin eşitliğini de eşitlerin eşitsizliğinden ayırdı. Tüm öğretisi ve pratikleri telafi ve tamamlayıcılık üzerinedir. Bu tarikatlar ve hareketlerin daha hazcı olanları daha da ileri gitti; özgürlük kavramı, ortak ihtiyaçların kısıtları üzerinde temellenmiş sınırlı bir mutluluktan, arzunun tatminine dayanan bir haz ülküsüne doğru genişletildi.

Ne var ki bu ülkülerden herhangi birinin gerçekleşmesi, açık bir şekilde bireyin ve insanlığın günahkâr halden “faziletli” hale doğru dönüşümünü öngerektiriyordu ki bunun da karşılığında kendi öngereklilikleri vardı. Fazilet ancak kişinin kendi varlık duyumunun içsel bir

dönüşümü yoluyla elde edilebilirdi. Hıristiyan dünya tarafından anlaşıldığı haliyle, bu değişim derinlik ve ufku açısından o kadar geniş kapsamlı olacaktı ki bu durum töz değişimi –yani benliğin bizatihi tözünde radikal bir değişim olması- fikrinin doğmasına yol açtı. Resmi haliyle Hıristiyanlık, iman edenlere yasanın aleni disiplinini, Tesniye Kanunu’nu dayattı; ne de olsa insanlık başıbozuktuk ve ilk günah nedeniyle baştan kötülüğe meyilliydi. Özgürlük cennete saklanacaktı, tabii eğer Dağdaki Vaaz tarafından seslendirilen ahlâkı bütünlüğün ötesinde buna özgürlük denebilirse... Dünya üzerinde insanlığın gerek ruhani gerek dünyevi olarak, geleneksel adalet kuralları çerçevesinde yaşaması bekleniyordu. Luther, cennete has özgürlüğü içsel yaşamın, dünyevi âlemin işleriyle görece pek az alakası olan tamamen öznel bir imanın meselesi haline getirdi; Calvin iş üzerine daha güçlü bir vurgu koyarak, yeni ortaya çıkan burjuvazinin ve devrimci İngiliz Püritenlerinin zihniyetiyle çok uyumlu bir sosyal aktivizm için bir öğreti zemini sağladı. Ancak ister Katolik olsun ister Protestan, resmi Hıristiyanlık aşkın bir güç olarak iktidarını çabucak yitirdi. Zaten her zaman uyumlulaşmaya yatkın olmuştu. İlk başta kendini Sezara alıştırmıştı; ardından (her ne kadar istemeye istemeye de olsa) feodalizmin toprak lordlarına ve son olarak da kapitalizme (ki bunun için, ruh ticareti yapan ve incil pazarlayan girişimci bir İsa imgesi sunmuştu)...

Gnostikler buna tezat olarak, insanlığı kendilerine has fazilet kavramına getirmek için zihne ve bilginin gücüne başvurdular. Bu ulvi çabanın tek başına öğreti zemininde başarılı olması –dolayısıyla gnostisizmin geç antikite boyunca sosyal olarak köşesine çekilmiş tabiatının başarı sağlaması- pek umulamazdı. “Medeniyet” yeni bir karakter yapısı, ruhu zapt altına almak için yeni bir içsel disiplin yaratmıştı: arzunun, kendiliğindenliğin ve tutkuların bütünlüğünü reddeden bir “gerçeklik ilkesi”. Toplumun Hobbescu “doğal insan”dan korkusu, Freud’un “medeniyet”e ve onun içsel baskı stratejilerine olan bağlılığından yüzyıllar öncesine dayanmaktadır. Şayet *gnosis* yahut bilgi, insan davranışına rehberlik edip cenneti dünyaya getirecektiyse, bireyin “medenileşmiş” (yani, itinayla denetlenen) karakter yapısını yerle bir edecek psişik bir “şahmerdan” ile onu pekiştirmek gerekiyordu. Sınıflı toplumun insan kişiliğine işlediği, sonradan ekonomist bir yöne dönecek olan devletçi epistemolojiyi yıkmak için halüsinojenik bir strateji tasarlanması gerekmişti.⁸⁶

86 Önemli ölçüde 1960’ların karşı kültürüne rehberlik eden strateji tam olarak buydu; yoksa bireyi tamamen zıvanadan çıkmış bir topluma uyumlu hale getirmek üzere “yükselişler” ve “düşüşler” sağlamak için uyuşturucuların kullanımı değil. 1970’ler ve 1980’lerde, insanlar hayret uyandırıcı çeşitlilikte uyuşturucuyu kendilerini sistem için işlevli ya da sisteme karşı aldırımsız kılmak için kullanıyorlardı –ona karşı alternatifler keşfetmek için değil. Altmışların “uyuşturucu kültürü”, hataları ne olursa olsun, bilinci “havaya uçurmak” ile ilgiliydi ve

Sapkın Hıristiyan eğilimlerinden biri, halüsinojen olarak çileciliği seçmek, böylelikle hazzı ve hatta mutluluğu, duyuların ve temel bedensel ihtiyaçların coşkulu bir inkârıyla tersine çevirmektir. Tabiri caizse bu “fakir adamın” hazzı, tenin ihtiyaçlarını tamamıyla tanımaktaydı ve onları inkâr etmektense bedene ve onun itkilerine kötü muamele ederek onların gereğini yerine getirmekteydi. Ne ironiktir ki Heinrich Suso bu öğretinin en olağandışı örneklerinden biridir. Kendi gnostik tipte ilahıyla coşkulu ve halüsinojenik bir iştirak sağlamak için kendi bedenine reva gördüğü psikotik öz-işkence, çileciliğin en uç sınırlarının bile ötesine gider. Bu, azizlerin şehitliğini fazlasıyla aşan, tene yönelik mazoşist bir bağlanmayı ortaya sermektedir.

Diğer tarafta ise Yılcılar, Özgür Ruh, Âdemciler ve Farfaracılar, zengin adamın hazlarını “medeniyetin” “gerçeklik ilkesini” ve karakter yapısını sekteye uğratmak üzere bir şahmerdan olarak harekete geçirdiler. *Gnosise* açık bir kişilik (sadece bir zihin değil) oluşturmak için uyguladıkları halüsinojenik stratejileri; beden kısıtlanmamış, kendiliğinden istemlerini –“gerçeklik ilkesini” ortadan kaldırmak için işe koşulmuş “haz ilkesinin” disiplinsiz “disiplinini”- merkez alıyordu. Seçilmiş yiyecekler ve kıyafetler, gelişigüzel cinsellik, çalma ve hatta öldürme hakkı, öte dünyalı statüsünü tamamen yitirmiş bir kurtuluş programı için bir araya getirilmişti. “İyi” Tanrının, günahkâr dünyanın kurucusu olan “adil” Yaratıcıyı reddetmeleri için takipçilerine şart koştuğu kısıtsız cinselliğin sefahat çılgınlığından daha heyecan verici ne olabilirdi ki? Aslında, suç, bir kişiyi kelimenin tam, neredeyse *kutsal* anlamıyla bir “kanundışı” haline getiriyordu: takipçiyi Yaratıcının kötü kalpli adalet âleminin karşısına koyuyor ve bireyin içindeki “ilahi ışıltı” ile onu gizleyen dünyevi kabuk arasındaki düellonun yolunu açıyordu. Kelimelerinde yapılacak ufak birkaç değişiklikle bu anlatı, Bakunin’in eşkıyanın ve eşkıyalığa yönelik halk tavırlarının varlığını onamasına dönüştürülebilir.

Daha da ötesi, zengin adamın hazları etrafında kurulmuş yeni bir dünya kendi başına arzu edilir bir şeydi. Bu tür bir dünya, Cokaygne gibi halk ütopyalarını gerçeğe dönüştürüyor ve özellikle hazzı sapkınların topluluklarında, bu hazlara çağdaşlık ve gözle görülür bir yer veriyordu. Fakat bu noktada, hazzı sapkınlar bir ikileme karşı karşıya kal-

günün “sapkınlarının” devamlılığını sağlamak için –her ne kadar pek çoğu tatmin edici olmadığını kanıtlamış olsa da- komünler, kişisel destek sistemleri, paylaşmaya olan inanç ve bir sevgi amentüsü formunda canlı alternatifler sunmuştu. Bugünkü “uyuşturucu kültürü” bütünyle fesattır; ya birinin adrenalin akışını toplumun taleplerini karşılamak için ayarlamaya ya da basitçe bireyi hissiz kılmaya dönük bir stratejidir. Ayrıca ne bir alternatif ne de herhangi bir destek sistemi sunmaktadır, tabii psikanalistin ofisini ya da sözde “zihinsel” sağlık kurumlarını saymazsanız. . .

dılar: ayırım gözetmeyen ve kısıtlanmamış arzu, kutsal cemaati tatmin etmek için bir mal bolluğunu öngerektirmekteydi. Gelgelelim, ne doğa ne de zamanın teknolojik donanımı bu ölçüde tedarikçi olabilirdi. Çilecilik de kendine has bir ikileme karşılaştı: pek zayıf etik mükâfatlar için sonu gelmez maddi fedakârlıklar istemekle kalmıyor, bu şeylere gelecekteki bir ütopyada erişme umudunu da bir köşeye itiyordu. Çileci radikaller, ayaklanan halkların her daim başvurduğu kadim zamanlardan kalma “kara bölüşüm” ile uyuşmazlık içinde duruyordu; işin doğrusu, hazzın kendisi arzu edilir bir şey olmaktan çıkmıştı. İki disiplinden hiçbirinin insanlığı bir bütün olarak kucaklaması beklenemezdi (buna rağmen –ileride göreceğimiz gibi- çilecilik popüler bir ahlâkîlik olarak hazcılıktan çok daha fazla umut vaat etmiştir.)

Bu nedenle çilecilerin pek çoğu ve hazcılar; seçkinci, neo-Platoncu bir ruh öğretisine yöneldiler. Buna göre sadece seçilmişler –küçük bir grup oluşturan “pnömatikler” ya da “Azizler”- fazilete erişmeyi umabilirdi; onların uşakları, yani “medyumlar”, seçkinlerle temas etmek, onların ihtiyaçlarını görmek ve bilgeliklerine kulak vermek suretiyle onların statüsü olan “azizliğe” erişmeye azmedebilirdi. İnsanlığın geri kalanı, ister zengin olsun ister fakir, tek kelimeyle hapı yutmuştu. Bu talihsizler “adil” Yaratıcının kurtarılmaları mümkün olmayan dalkavuklarıydı ve ümitsiz bir düşmüşlük hali içinde yaşıyorlardı. Yağmalanabilir ve öldürülebilirlerdi; gerçekten de onları kendi amaçları için kullanmak seçilmişlerin arasında bir disiplin haline gelmişti.

*

Teorik bir bakış açısından, özgürlük, düşünceler tarihinde eşine rastlanmamış bir kapsam ve –bilhassa gnostik ve geç Orta Çağdaki biçimlerinde– incelik kazanmıştı. Adalet ve özgürlük arasındaki ayırım, günümüzün radikal ideolojilerinden oluşan labirente kadar sızacaktı; birkaç teorisyen dışında, çoğu kişi bu iki ülküyü hâlâ dikkate değer ölçüde birbiriyle karıştırmaktadır. Haz ve çileciliğin –daha doğrusu, arzu ve ihtiyacın- çifte işlevi, çağdaş radikal düşüncede açıklığa kavuşturulmayı beklemektedir. Kıtlığa ve kıtlık sonrasına ilişkin düşüncelerin de durumu aynıdır. “...-dan özgür olmak” ile “... için özgür olmak” –yani, pozitif ve negatif özgürlük- arasındaki ayırım, kategoriler ve yargısal ilkeler dâhilinde itinayla analiz edilmiştir; fakat hâlâ otorite ile bilgili bir kendiliğindenlik arasındaki daha geniş ayrımları açıklığa kavuşturacak, *yeniden yapılandırıcı* bir ütopyacılığa dair eksiksiz bir tartışmanın yollarını gözlemektediriz.

Peki, özgür bir toplum yaratacak tarihsel özne nedir? Bu öznenin içinde şekillendiği bağlam nedir? Hıristiyan ve gnostik radikaller her iki soruyla da, kendi öncüllerinin mantığıyla yüzleştiklerinden daha

kararlı bir şekilde yüzleştiler. Çileciliğin ya da hazzın en yüksek mantığı olarak –ki bu sadece çileci Cathar’ların ve hazzı Âdemcilerin sonuna kadar takip ettiği bir mantıktı- bu meseleler üstünde durdular ve onlar üzerinden bölündüler; yine de genellikle hangi aktörlerin kutsal bir duruma ulaşabileceği konusunda nettiler. Her iki tarafta da cevaplar seçkinciydi ve “Azizler” ve “günahkârlardan” oluşan Maniheizt bir dünya imgesini yansıtıyordu. Hıristiyanlardan, “Azizleri” “günahkârlardan” üstün tutan bir ilahi düzeni kabul etmeleri beklenmekteydi; söz konusu hazzı olduğunda, Hıristiyanların “günahkârların” “Azizler” tarafından sömürülmesini kabul etmeleri gerekmektedir.

Gelgelelim geç Orta Çağ döneminde bile, bu tür seçkinci hükümler Hıristiyan yahut gnostik radikalizmin kaçınılmaz neticeleri değildi. Ne Marcion “gnostik” sapkının başlangıcında ne de Winstanley Hıristiyan Reformu’nun sonunda bu hükümleri bir kez olsun kabul etmişti. Görünüşleri itibarıyla iki adam da önemli ölçüde çileciydi. Katari’nin ölüm oruçlarının ve Suso’nun öz-işkence cümbüşünün aksine, ihtiyaçlara dengeli bir şekilde ket vurulması için etik argümanlarla usulüne uygun bir şekilde sürdürülürse, çileci bir toplumsal düzen halk arasında dikkate değer bir cazibeye sahip olabiliyordu. Öndüncü ve onbeşinci yüzyıllar pekâlâ batı insanlığı için emsalsiz bir dönem noktasını belirtiyor olabilir. Tarih bir kavşakta kalakalmış görünüyordu: toplum hâlâ ihtiyaçların, tamamlayıcılık ve eşitsizlerin eşitliği temelinde, makul ölçüde tatminini sağlayan yoldan gidebilirdi. Ya da denklik kuralını ve eşitsizlerin eşitliğini –ki her ikisi de meta değişimi ve “kıt kaynaklarla” karşı karşıya gelen “sınırsız ihtiyaçlar” ilkesi ile pekiştirilmiştir- getiren kapitalizme sıçrayabilirdi.

İlkinden ziyade ikincisinin tercih edilmesini destekleyen pek çok somut etken vardı: Belki, Ortodoks Marksistlerin inanıyor göründükleri gibi, kapitalizm Avrupa feodalizminin “kaçınılmaz” sonucuydu. Belki öyleydi –fakat Hıristiyanlık ve onun çeşitli “sapkınıkları”, sadece Orta Çağ toplumunun entelektüellerini, Kilise mensuplarını ve eğitimli soylularını kucaklamakla kalmayıp, aynı zamanda ezilenlerin birçoğuna –özellikle de kent sakinlerine- da ulaşan bir *aşkın bir söylem düzeyi* başlatmışlardı. Tüm noksanlarına rağmen, Orta Çağ toplumu sadece sanayi öncesi bir toplum değil, aynı zamanda etik yönelimli bir toplumdur. Sadece dünyevi bir kişisel çıkar ve maddi kazanım düzeyinde değil, aynı zamanda kişisel kurtuluş ve faziletin idealist düzeyinde de yaşam sürüyordu. Orta Çağ insanı için etik alanın ne muazzam bir önemi olduğunun farkına varmadan, ne fakirlerin erken dönem haclı seferlerinin ne de soyluların radikal Anabaptist tarikatlara katılma ölçüsünün açıklanması mümkün olabilir.

Bundan ötürü, çileci Hıristiyan radikallerin *sınıfların ötesine geçen* bir taraftar kitlesi vardı: ne pleb ne de soylu, yalnızca (kelimenin sakatlanmış olsa da derin hassasiyet taşıyan anlamıyla) *Hıristiyan* olan bir tarihsel özne. Bu Hıristiyan, modern bireyleri şaşkına çevirecek bir raddeye kadar etik ülkülerle güdülenebilirdi. Yağma, sömürü ve tensel hazlar, Hıristiyan'ın Janus yüzlü bakış açısı üzerindeki etkisini asla kaybetmedi. Çünkü hiyerarşi, sınıf hâkimiyeti ve “medeniyet”, Hıristiyan toplumunun doğumundan itibaren onun üzerinde derinlere kazınmış yaralar bırakmıştı. Fakat Orta Çağın bakış açısı, etik anlamda, çağdaş bireylerin anlayabileceğinden daha şizofren ve bazen de daha apokaliptikti.

Hiç kuşkusuz, etik dünya ne idealizmin uçucu havasında serbestçe asılı durmaktaydı, ne de tek başına yüce gönüllü bir ilhamdan doğmuştu. İnsan-ölçekli kentlerin, hayat dolu ve renkli mahallelerin ve birbirlerinin yakınına kurulmuş köylerin zengin dokulu toplumsal bağlamından ortaya çıkmıştı. Sayısız devrimci güdünün mayasını oluşturan “efendisiz” kadınlar ve erkekler, işlevleri açısından soyları Arkhilokhos gibi arketipik figürlere dayanan yersiz-yurtsuz yabancılar ya da başıboş aylaklardı. Ne var ki bu aynı zamanda İncil'deki peygamberler, İsa ile havarileri ve Kilise'nin büyük misyonerleri için de geçerliydi. Evrensel bir insanlık ülküsü hem yalıtılmış durumdaki köyü hem de dünya ölçeğindeki Hıristiyan cemaati kapsıyordu. Orta Çağın tek pasaportu, vaf-tiz edilmişliğe dair bir kanıt ve bir ortak inanç ahdiydi.

Buna uygun olarak, cemaatin toplum anlayışı, günümüzün “tek dünya” ve “küresel köy” retoriğine rağmen, bugünkünden daha bütünleşmiş ve daha kapsamlı bir toplum içeriyordu. Her ne kadar maddi çıkarlar geçmişte de önemliyse de, Hıristiyan toplumundaki en çok ezilen tabaka bile sosyal problemleri ekonomik problemlere indirgemekte zorlanırdı. Bu kadar zengin dokunmuş ve eklemelenmiş bir toplum, tabiatı gereği maddi ihtiyaçların etik öğretilerden ayrılmayacağını varsayıyordu. Bu kelimeler ne kadar geniş yorumlanmış olursa olsun, “Hıristiyan” bir topluma ulaşmak için, sadece iyelik sistemlerinin ve mal bölüşümünün değişmesi yeterli değildi. Onunla beraber, Reformasyon Dönemi gibi geç bir zamanda dahi, “ruhsal meselelerde” de –kabul gören töreler, inançlar ve kurumlarda ve daha kişisel bir düzeyde kişinin karakterinde ve cinsel hayatında- bir değişim olması gerekiyordu. Pi-yasa toplumunun mantığını büyük oranda toprağa dayalı bir topluma, yüksek teknolojiyi zanaatkârlığa, endüstriyel bir dünyayı bir ev içi ekonomisi dünyasına, atomize bir emek gücünü loncalara dayanan yüksek oranda komünal bir üretim sistemine ve atomize bir toplumu zengin biçimde birleştirici bir insan ilişkileri bütününe dayatmadan, daha kapsamlı olan bu ihtiyaçların –aslında ihtiyaca yönelik bu bakışın- salt “üstyapısal” ideolojiler düzeyine indirgenmesi mümkün değildir.

Kapitalizm, Orta Çağ toplumunun daha “incelikli” bir ikamesi miydi? “Evet” cevabı vermek kibirli bir haddini bilmezlik ve “modernleşmeye” direnmiş olan –hem geçmişteki hem de günümüzdeki- son derece karmaşık medeniyetlere bir hakaret olurdu. Çağdaş toplumun tarihteki üstünlüğünün altını çizmek, fark ettirmeden, kayıtsızlaştırıcı ve türdeşleştirici bir kitle medyasını dinsel merasimlerle meydana çıkarılan ruhani özlemden, mekanik bir bilimciliği renkli bir mit-yaratıcı duyarlılıktan ve kişinin yakın komşularının kaderlerine yönelik buz gibi aldırışsızlığını iç içe geçmiş bir karşılıklı yardımlaşma sisteminden üstün tutmak demektir. İşkence, modern dünyaya, sorgulama ve cezalandırmaya yönelik akılcı bir teknik olarak geri döndüğüne göre, Orta Çağ azabı onun yanında önemsiz kalmaktadır. Modern toplum her ne kadar artık kendi sapkınlarını kazığa çakmıyor olsa da, tamamen masum milyonlarca insanı gaz odaları ve nükleer cehennemlerde yakıp kül etmektedir.

Orta Çağ toplumunun ideolojik, ahlâki, kültürel ve kurumsal “üst-yapısı” diyebileceğimiz pek çok şey, onun ekonomik ve teknik “temeliyle” derin bir şekilde iç içe geçmişti. Hem “üstyapı” hem de “temel”, birbirlerine kattıkları kudret yoluyla zenginleşti ve genişlediler. Ekonomik hayat ve teknik gelişme, geniş-menzilli bir kültürel kısıtlamalar ve kültürel yaratıcılık yörüngesinde var oluyordu. Özgürlük sadece maddi terimlerle değil, etik terimlerle de tanımlanabilirdi. Kapitalizmin bu geniş-menzilli yörüngeyi tahrif edip fiilen yok edeceği zaten vurgulanmış olsa da, kısa bir tekrar faydalı olabilir. Orta Çağ Sanayi Devriminden ayıran dönem; topluluk hayatının ürkütücü bir biçimde yozlaşmasının, yüksek değer verilen popüler ülkülerin arsız ekonomik çıkarlara indirgenmesinin ve bireyselliğin öz-saygı eksikliğinden kaynaklanan bir kendini öne çıkarmacılık (egotizm) içinde çözülüşünün izini taşıyacaktı. Özgürlük ve kendi ülkülerini savunmuş olan devrimci özne, insan topluluğu ile bireyin kaderi haline gelmiş olan doğallıktan uzaklaştırıcı bir akılcılaştırma ve iktisadileştirmeden mustarip oldu. Kapitalizm özgürlüğün doğasının ve olasılıklarının tartışılmasını sağlayan terimleri yeniden tanımladı ve bazı açılardan özgürlük kavramının kendisini daha kapsamlı hale getirdi. Ne var ki sahip olduğu ekonomist odak pek gerçektir. Kapitalizm her kültürel, etik ve psikolojik meseleyi ihtiyaçlar ve tekniklerden oluşmuş bir maddi sistem içine çeken bir ekonomi tarafından, toplumun ve bizzat “toplumsal sorun”un gerçek anlamda iktisadileştirilmesini yansıtmaktadır.

Günümüz toplumuna ilişkin bu tür ekonomist yorumlar, sadece ideolojik çarpıtmalar değildirler; aynı zamanda isabetli bir şekilde zamanımızın hâkim gerçekliğini resmetmektedirler. Bu resimle ilgili rahatsız edici olan şey, tasvir ettiği yaşam düzeyini *aşmak* için hiçbir te-

şebbüste bulunmamasıdır. Modern toplumun, tekniğin ve bireyin sahip olduğu “burjuva vasıfların” neredeyse her eleştirisi, bizzat eleştirdiği şey tarafından lekelenmiştir. Bu tür eleştiriler ekonomiyi, sınıf çıkarını ve toplumun “maddi alt katmanını” vurgulamakla, karşı çıktıklarını iddia ettikleri “burjuva vasıfların” taşıyıcısı olmaktadırlar. Kapitalist ekonomik koşulları aşma ve kapitalizmin vahşice parçalara ayırdığı söylem ve ülkülerin etik düzeyini geri getirme konularında verdikleri sözü vahim bir şekilde ihmal etmektedirler. Pek çok radikal teorisyenin belirttiği gibi, “akılcı toplum” çoğunlukla yüksek oranda akılcılaşmış bir toplumdur biraz daha fazlasını ve çoğunlukla “özgürlük” de ekonomik amaçlara erişilmesinde insanlığın etkin bir koordinasyonundan biraz daha fazlasını ifade eder.

Kapitalizm, hayatın tamamını “iktisadileştirerek” “toplumsal sorunu”, özgürlüğün yapılarını ve devrimci özneyi “iktisadileştirdi”. Bu özne için komünal bağlam büyük oranda çözümlü gitti. İngiliz Devrimi özgürlük mirası üzerine yeni bir mecburiyet dayattı: insanlığın kuruluşunu anlamlı bir şekilde tartışabilmek için, kişi artık maddi olanın inkârının, büyük oranda piyasa sistemi tarafından yaratılmış yeni bir “kıtık” sisteminin ve teknolojik gelişimin mahiyetinin şeytanlarını kovmalıydı. Artık özgürlük ekonomiyi, özgürleşmiş bir yaşam “kıt kaynaklar” düşüncesiyle, ütopya teknikle ve etik devrimci özne de proletaryayla tamamen birbirine dolaşmıştı.

Peki, özgürlüğün “iktisadileştirilmesi” söylem düzeyimizde toptan bir gerilemeye mi karşılık düşmektedir? Aslında ekonominin de ekolojik bir boyutu vardır. “Budist”, “şenlikli”, “kararlı-durum” ya da “Üçüncü Dalga” ekonomilerini değil, özgür bir toplumun yüzleşmesi gereken iş, teknik ve ihtiyaçların karakterini kastediyorum. Topluluğu köklerinden koparan ve Avrupa toplumunun geleneksel devrimci öznesini dağıtan kapitalizm, bizi etik hayatın maddi hayatla olan ilişkisini yeniden tanımlamaya zorlamıştır. Artık bu gelişmenin “arzu edilir” olup olmadığının çok az önemi vardır; gerçek şudur ki o zaten meydana gelmiştir ve artık onun gerçekliğiyle baş etmeye mecburuzdur. İster bir yara ister yara izi olarak olsun, “toplumsal sorun” artık sadece doğaya karşı tavrımızı ve birbirimizle olan etik ilişkimizi değil –Marks’ın insanlığın doğayla olan “metabolizması” dediği- doğayla olan teknik etkileşimimize ilişkin sorunu da kapsamaktadır.

Teknik meselelerin bundan böyle etik söylem ve ilişkilerin ikamesi olabileceğini kastedmiyorum. Fakat uygun bağlamlarına yerleştirildiklerinde, sosyal hayatın “iktisadileştirilmesini” gerçekten tersine çevirebilirler. İster “sınıf bilinci” ister “kişisel bilinç” olsun, insan bilincinin her başvurusu zihnin yaratıcılığına yapılmış bir başvurudur ve insan erdemine olan inancın bir ifadesidir. “Materyalist” Marks, “idealist” He-

gel, “ekolojist” Kropotkin ve “ütopyacı” Fourier’in hepsi aynı umut yolculuğuna çıkmışlardır: Bu, insan aklının güçlerinin özgür bir topluma erişmeyi sağlayacağı inancıdır. Onlara göre, düşüncenin ve kavrayışlılığın egemenliğinden daha yüce bir yüksek mahkeme yoktur. Kapitalizmin gelecek için yaratmış olduğu maddi düzenin *kendisi* bir “özgürlüktür” –ironik olarak, bu özgürlük tam da burjuva toplumsal ilişkiler bağlamından doğmuştur. Bu, sadece toplumun üreteceği mal türlerini seçme özgürlüğü (üretmeci bir ütopyanın özgürlüğü) değil, aynı zamanda kapitalizmin yarattığı abartılı, çoğunlukla irrasyonel ihtiyaçlar yelpazesi içinden seçim yapma (tüketmeci bir ütopyanın özgürlüğü) özgürlüğüdür de. Bu iki özgürlük onlardan daha üstün bir özgürlükte kaynaştırıldığında, artık önümüzde duran ütopyacı düş ne sırf üretmeci olabilir, ne de sırf tüketmeci... Hem üretici hem de tüketici olarak ürünleri ve ihtiyaçları seçme özgürlüğünün ışığında, zihinde daha üstün bir özgürlük ülküsü canlandırılabilir –ekonomizmin lekelerini silip, geçmiş zamanların etik zeminini geri kazandıracak ve teknik başarıların önünü açtığı seçeneklerle dolu bir özgürlüktür, bu. En azından potansiyel olarak, şimdiye kadar görülmüş en geniş özgürlük fikriyle karşı karşıyayız: *özerk bireyin, maddi hayata, hazcı ya da çileci olmayıp bu ikisinin en iyi yönlerinin bir karışımı olan –ekolojik, akılcı ve sanatkârca- bir biçim verme özgürlüğü.*

Bir ihtimalin doğması, hiç şüphesiz, onun gerçekliğe dönüşeceğinin garantisi değildir. Pottier’in ilham dolu devrimci marşı ‘Enternasyonal’deki satırları kullanacak olursak, toplum nasıl olup da “yeni temeller üzerinde yükselecek”? Hangi “başlık” altında tüm insanlığın tekrardan “bir araya gelmesi” mümkün olabilir? Âdemcilerin ve modern, otoriter bağlamlardaki “ordu” ya da “savaş” komünizminin karşısına çıkmış hiç de iç açıcı olmayan alternatifleri göz önüne aldığımızda, nasıl olup da insan toplumu artık (bir seçkin tabakadan ziyade) herkes için yeteri miktarda mal üretip, bireye ihtiyaçlar arasında olduğu kadar ürünler arasında da seçim yapma hakkı sağlayabilir? Bu, –hem yapılacak seçimler için rasyonel kriterlerin, hem de seçimleri yapacak bireyin rasyonel *yeterliliğinin* bir ifadesi olarak- hayatın maddi alanı içerisinde erişmeyi umup umabileceğimiz en eksiksiz insan özerkliği biçimidir. Eğer özgür bireylerin sivil alanda politika belirleyebilme yeterliliklerine inanabiliyorsak, o zaman özgür bireylerin maddi alan içerisinde kendi ihtiyaçlarını belirleyebilme yeteneklerine de inanabiliriz.

İlhamlarını Hıristiyanlıkta ve onun “Yeni Kudüs” inancında bulmuş olan Azizler, yeni meydana çıkan kapitalist pazardaki satıcılara dönüşecek, böylelikle yeni bir altın çağa olan inancı seküler isyankârların ve devrimcilerin ellerine bırakacaklardı. Her halükarda, bir altın çağa doğru geri bakışın kendisi, içini görmeye çalıştığı geçmişin kendisi ta-

rafından yutulmuştı. Bir kez kapitalizm dünyaya gelip onu “kıtlık hissi” ile lekeledikten sonra, artık kişi teknoloji ve üretimin maddi dünyasına doğru ileriye –sadece gökyüzüne doğru yukarılara değil, aynı zamanda yeryüzüne doğru aşağılara da– bakmak zorundaydı.

İki Teknoloji İmgesi

Teknoloji ve üretimi incelemeye çalışırken tuhaf bir paradoksla karşılaşırız. Bir yandan teknik yeniliğin çok şey vaat ettiğine yönelik muazzam bir duygu, diğer yandan bu yeniliğin sonuçlarının yarattığı esaslı bir hayal kırıklığı derin bir bölünmüşlük hissine kapılmamıza neden olur. Bu ikili tutum, yalnızca teknolojiye ilişkin popüler ideolojilerdeki çelişkiyi yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda çağdaş teknolojik hayal gücünün doğası hakkındaki güçlü şüpheleri de açığa vurur. Kendi aklımızla tasarlayıp kendi ellerimizle yarattığımız aletlerin bizzat kendilerinin -refahımız ve aslında türümüzün sağ kalımı açısından feci sonuçlar yaratacak şekilde- kolaylıkla aleyhimize çevrilebilir oluşu bizi hayrete düşürür.

Teknik yönelim ve imgelemdeki bu tarz bir çelişkinin, bundan yalnızca birkaç on yıl öncesinde kulağa ne kadar aykırı geleceğini kavramak günümüz gençleri için güçtür. Örneğin Woody Guthrie kadar dikbaşı bir kült kahraman bile, bugün artık öylesine çok sert eleştiri almış bulunan büyük barajları ve dev imalathaneleri bir zamanlar övgüyle karşılamıştı. Guthrie'nin ve onun 1930'lardaki radikal arkadaşlarının hitap ettikleri insanlar teknolojiye, özellikle de "teknik" başlığı altında ele aldığımız beceri ve aygıtlara derin bir saygı besliyorlardı. Yeni makineler, tıpkı sanat eserleri gibi birer teşhir ürünüydü; bunlar yalnızca fütürizm eksperini, imalatçıyı ve konu uzmanını değil, aynı zamanda toplumun her kesiminden insanı ışıltılar saçarak kendinden geçiriyordu. Popüler Amerikan ütopyaları, kendilerini anıtsal teknokratik imgelemlerde gösteriyordu; bunlar gücü, gurur sarhoşluğu içinde doğa üzerinde kurulan hâkimiyeti, fiziksel devasalığı ve baş döndürücü bir hareketliliği cisimleştirmekteydi. Gerçek anlamda büyük fuarların sonuncusunda -1939 New York Dünya Fuarı'nda- kutlanan büyük oranda teknik nitelikteki "Yarının Yeni Dünyası", insani başarı ve umut içeren mesajlarıyla milyonlarca ziyaretçiyi büyülemişti. Gerçekten de teknik, mekanik bir eser olduğu kadar kültürel bir eser haline de gelmişti. Yüzyılın

ilk yarısı, daha iyi bir dünyaya ulaşma coşkusu içindeki, son derece toplumsal –ve daha yavaş ilerleyen, düşünceye dayalı, el emeği odaklı, organik gelenekleri küçük görmesi ve salık verdiği değerler açısından baskın biçimde teknolojik nitelikli- bir sanatın (en tanınmış örnekleri; Futürizm, Ekspresyonizm, Bauhaus) ortaya çıkışına tanıklık etmişti.

Tekniğin dönemin toplumsal imgelemi üzerindeki etkisi rasyonel olmaktan çok fetişistçe idi. Yeni teknolojik donanımın milyonlarca insanın katledilmesinde kitlesel olarak kullanıldığına tanık olduğumuz Birinci Dünya Savaşı bile, tekniğe ilişkin bu miti ortadan kaldıramamıştı. Dehşet verici sonuçlara yol açan dünya çapındaki bu çatışmaların ancak ikincisinin ardından, insanların zihninde teknik yeniliğin hikmetine ilişkin tüyler ürpertici şüpheler oluşmaya başladı. Nükleer silahlar –belki de başka herhangi bir etkenden daha çok- “teknikğin çığırından çıktığına” dair yaygın bir korkuya neden olmuştu. 1960’lar, o günden bu yana “yüksek” veya “sert” teknolojiler (fossil ve nükleer yakıtlar, endüstriyel tarım ve sentetiklerle ilişkilendirilen teknolojiler) ile “uygun” veya “yumuşak” diye anılan teknolojiler (güneş, rüzgâr ve hidrolik kaynaklı enerjiler, organik gıda üretimi ve insani ölçekli, zanaat benzeri endüstriler etrafında yapılandırılan teknolojiler) arasında karmaşık bir çekişmeye dönüşen belirgin biçimde teknik karşıtı bir tutuma sahne olmaya başlamıştı.

Günümüzde “uygun” teknolojiyi gitgide daha çekici kılan şey, şüphesiz, bu teknolojinin başarı ya da vaatlerinin yaygın olarak takdir edilmesi değil; geri dönüşü olmayan bir biçimde kendimizi kitlesel üretimin yıkıcı sistemlerine ve yaygın çevre kirliliği sorunlarına teslim ettiğimiz yönünde artan bir korkudur. Artık teknokratik bir toplumun sanatçı ruhlu öncüleri yok olmuştur. Öyle görülmektedir ki insanlık, artık teknolojinin kendisini kapana sıkıştırdığını hissetmekte; fayda sağlayan taraf olmaktan çok bir kurban görüntüsü vermektedir. Yüzyılın ilk yarısı –sanayileşmiş dünya nüfusunun büyük çoğunluğu, hâlâ neredeyse antika denecek teknik yapıtlarla küçük topluluklar içinde yaşamakta olduğu için- “yüksek” teknolojinin popüler bir “sanat biçimi” olarak ortaya çıkışına tanıklık etmişken, yüzyılın sonu –“yüksek” teknoloji, artık batı dünyasının şehirleri ve karayollarını tıka basa dolduran boğulmaktaki milyonlar üzerine altın yaldızlı bir kafes örtmüş olduğu için- “uygun” teknolojinin popüler bir “sanat biçimi” olarak ortaya çıkışına tanıklık etmektedir.

Yavaş yavaş batılı insanın tekniğe verdiği tepkiye nüfuz eden amansız kadercilik anlayışı, büyük ölçüde, onun teknik yeniliğe yönelik etik çifte-değerliliğinden kaynaklanır. Çağdaş zihinlere, tekniğin insan hayatının her alanında kapsamlı bir yer kaplaması olgusunu “iyi bir yaşam” ve büyük ölçüde insanın özgürleşmesiyle sonuçlanacak bir top-

lumsal ilerlemecilik ile özdeşleştirmesi öğretilmiştir. Fakat bu imgele-
rin hiçbirine, en azından tarihsel bir perspektiften uygun bir açıklık
kazandırılmamıştır. Günümüzde, insanların büyük çoğunluğu “iyi bir
yaşamı” veya “iyi yaşamayı” (geçmiş Aristoteles’e kadar uzanan kav-
ramlar) maddi olarak güvence altına alınmış ve aslında son derece zen-
gin bir yaşam olarak görmektedir. Bu vargı, bizim zamanımız için ma-
kul görünse de “iyi bir yaşam” kavramının Eski Yunan’daki kökenle-
riyle derin bir çelişki içindedir. Aristoteles’in “yalnızca yaşamak” (in-
sanların akılsızca sınırsız bir zenginlik kazanımına yöneldikleri bir ha-
yat) ile “iyi yaşamak” veya “ölçülü yaşamak” arasında yaptığı klasik ay-
rım –her ne kadar bu değerlerin gerekleri pek yerine getirilmemiş olsa
da- Klasik Antik Dönemin ideal yaşam kavramını özetler. “İyi yaşa-
mak” veya “iyi bir hayat” yaşamak, kişinin kendisini yalnızca kendi ai-
lesi ya da arkadaşlarına değil, aynı zamanda şehir devletine ve onun sos-
yal kurumlarına adadığı etik bir yaşamı ifade eder. Ölçüler içinde “iyi
bir hayat” yaşarken, kişi dengeli ve kendine yeterli olmayı –kontrollü,
her yönden iyi gelişmiş ve tüm tarafları dikkate alan bir yaşamı- ama-
çlardı. Ancak Aristoteles açısından ideallere ilişkin bu kavramsal küme-
yi şekillendirdiği görülen kendine yeterlik, “bir kişinin bizzat kendisi
için veya tek başına yaşayan biri için kendine yeterli olanı değil; aynı
zamanda onun ebeveynleri, çocukları, karısı ve genel olarak arkadaş-
ları ve yurttaşları için de yeterli olanı kasteder, çünkü insan yurttaşlık
için doğmuştur.”

Günümüzün maddi açıdan zengin bir yaşam imgesi ile ölçülü ol-
maya dayanan klasik hayat ideali arasındaki karşıtlık, çağdaş teknik
kavramı ile klasik teknik kavramı arasındaki karşıtlıkla benzerlik göste-
rir. Çağdaş zihinler için teknik, kullanışlı bir nesne üretmek için gerekli
olan ham madde, alet, makine ve ilgili aygıtlar topluluğundan başka bir
şey değildir. Bir tekniğin değer ve arzu edirliliğinin nihai değerlendiri-
mesi işlevseldir: bu değerlendirmede verim, beceri ve maliyet baz alınır.
Doğrusunu söylemek gerekirse, maliyet; teknik bir başarının geçerlili-
ğini kanıtlayan tüm etkenleri neredeyse fazlasıyla özetler. Fakat “tek-
nik” (veya *techné*), klasik dönem insanları için daha geniş bir anlam ta-
şıymaktaydı. Teknik sosyal ve etik bir bağlamda varlık göstermekteydi,
öyle ki; kişi, Aristoteles’in deyimiyle söylemek gerekirse, kullanım de-
ğerinin yalnızca “nasıl” üretildiğini değil, “niçin” üretildiğini de soru-
yordu. *Techné*, üretim sürecinden nihai ürüne kadar, teknik faaliyetin
“nasıl”ının yanı sıra “niçin”i hakkında da metafiziksel bir yargı oluşturu-
maya yarayacak bir çerçeve ve etik anlayış sunmaktaydı. Aristoteles bu
etik, rasyonel ve sosyal çerçeve içerisinde, her zanaatın el işçileri ile “on-
lardan daha doğrusunu bilen, daha onurlu ve daha bilge” olan “ustala-
rı” arasında bir ayırım gözetmiştir. “Tıpkı ateşin yakması gibi, ne yap-

tıklarının bilincinde olmadan hareket eden”, tamamen eylemle ilişkili olan astlarının aksine, ustalar zanaatlarını rasyonel kılan bir kavrayış ve etik sorumluluk ile hareket etmekteydi.

Ayrıca *techné*, modern teknik sözcüğünden daha geniş bir deneyim alanını kapsamaktaydı. Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik* eserinde açıkladığı üzere, “Her tür zanaat [*techné*], meydana gelişle; yani, var olmaya ya da olmamaya muktedir olan ve kökeni, yapılan şeyde değil, onun yapıcısında bulunan bir şeyin nasıl meydana gelebileceğini tasarlamak ve bunun üzerine düşünmekle ilgilidir.” Aristoteles burada, zanaat ürününü –hatta mimari yapıtlar ve heykel gibi sanatsal eserleri- “kendi kökenlerini kendilerinde bulunduran” doğal fenomenlerden ayırmıştır. Buna uygun olarak, *techné* “yapmayla ilgili ve doğru bir akıl yürütme süreci içeren bir durumdur...” *Techné* “gizil güç”tür ki bu, *techné*nin etik “iyi” kavramıyla paylaştığı temel bir unsurdur. Bütün “sanatlar, diğer bir deyişle; bilginin üretken formları birer gizil güçtür ve bu gizil güçler, başka bir şeydeki ya da öteki olarak düşünülen sanatçının kendisindeki değişimin yaratıcı kaynaklarıdır.”

Geniş bir etki alanına sahip olan bu etik ve metafiziksel yorumlar, klasik *techné* imgesinin modern teknik imgesiyle ne ölçüde çeliştiğini gösterir. *Techné*nin amacı, yalnızca “iyi yaşamak” ya da ölçülü yaşamakla sınırlandırılmamıştır. *Techné*, “gizil güç” olarak tasavvur edilen yaratıcı ve düzenleyici bir ilkeye uygun olarak etik bir hayat yaşamayı içerir. Böylece *techné*, araçsal anlamda bile, yalnızca ham madde, alet, makine ve ürünleri değil, aynı zamanda üreticiyi –kısaca, diğer her şeyin bizzat ondan kaynaklandığı son derece karmaşık bir özneyi⁸⁷- de kapsar. Aristoteles’e göre, “usta zanaatkâr” onur yönünden üstünlüğü, ürünlerin “niçin” yaratıldıklarına ilişkin kavrayışı ve genellikle şeyler ve fenomenler hakkında sahip olduğu bilgellik sayesinde çirak veya yardımcılardan öznel olarak ayırt edilir. Aristoteles öznenin rasyonelliği ile başlayarak, nesnenin üretimini rasyonelleştirmek adına bir hareket noktası oluşturur.

Çağdaş endüstriyel üretim, açıkça bunun tam tersi bir istikamette işler. Çağdaş *techné* imgesi, yalnızca sözcüğün araçsal anlamında salt teknikle sınırlandırılmakla kalmamış, aynı zamanda *techné*nin amaçları ayrılmaz bir şekilde sınırsız üretime bağlanmıştır. “İyi yaşamak”, tamamen etik dışı, özelleşmiş bir kişisel çıkar düzeyi çerçevesinde sınırsız tüketim

87 Aristoteles’in *techné* imgesinin, özellikle Marks’ın teknoloji ve tasarım imgeleri açısından onu ne ölçüde etkilediğini değerlendirmek zordur. Fakat “yabancılaşma” kategorisi altına topladığımız Marksyan sorunsalların çoğunda, insan emeği ile hayvan faaliyeti arasındaki ayırmda ve Marks’ın ilk dönem yazılarındaki “doğanın insanlaştırılması” kavramında bu klasik dönem anlayışı göze çarpar. Aristoteles, iktisat ve teknik konularında “ilkel” olmak şöyle dursun, aslında son derece bilgiliydi ve onun görüşleri Marks’ın görüşlerinden “önce gelmekten” öte, onları önceden görmektedir.

olarak tasavvur edilmiştir. Dahası teknik, üreticiyi ve onun etik ölçütlerini içermez (sonuç olarak proletarya, modern endüstriyel aygıtta tam bir anonimlik içinde hizmet verir), bunun yerine *ürünü* ve onun bileşenlerini içerir. Tekniğin odağı öznenen nesneye, üreticiden ürüne, yaratıcıdan yaratılana kayar. Onurun, “niçin” kavrayışının ve şeyler ve fenomenler hakkında herhangi bir genel bilgeliğin modern endüstrinin gerektirdiği dünyada yeri yoktur. Teknikte gerçekten önemli olan şeyler emek sürecinin yoğunlaştırılması, verim ve miktardır. Nesnenin üretim sürecinin içerdiği aldatici rasyonellik, öznenin –üreticinin öznelliğinin tamamen zayıflatılıp nesnelere arasında bir nesneye indirildiği bir noktaya kadar- rasyonelleştirilmesine yüklenmiştir.

Aslında öznelğin nesnelleştirilmesi kitlesel üretimin olmazsa olmaz koşuludur. Burada, “düşünce veya sözcük bir alet haline gelir [ve] kişi gerçek anlamda “düşünmeden”, yani düşünmenin sözel formülasyonunun içerdiği mantıksal edimleri izlemeden de yapabilir” diye bildirir Horkheimer. Aynı zamanda şu gözlemlerde bulunur:

Sıklıkla ve doğru bir biçimde gösterildiği üzere –tüm neo-pozitivist düşünüşün modeli olan- matematiğin avantajı tam anlamıyla bu “düşünsel ekonomi”de yatar. Karmaşık mantık işlemleri, matematik ve mantık sembollerinin temelinde yatan bütün düşünsel edimler fiilen yerine getirilmeksizin yürütülür. Aslında bu tarz bir mekanizasyon, endüstrinin büyümesi için gereklidir; fakat eğer bu, zihnin karakteristik özelliği haline gelirse, bizzat aklın kendisi araçsallaştırılırsa, akıl bir tür maddesellik ve körlük kazanır; düşünsel olarak deneyimlenmek yerine kabullenilmiş bir fetiş, büyülü bir varlık haline gelir.

Görünüşte, yeni bir tekniğin zayıflayan, geleneksel bir öznelik üzerindeki etkisi ile meşgul olan Horkheimer’in ifadeleri, kolaylıkla, yeni bir öznelğin zayıflayan, geleneksel bir teknik üzerindeki etkilerinin bir betimlemesi olarak yorumlanabilir. Bu öznelikten doğan tekniğin onu pekiştirmediğini kastetmiyorum. Fakat eğer tarihsel kayıtları doğru okuduysam, şunu söylemek adil olacaktır: Toplum hayatının yaygın biçimde altüst oluşu ve köklerinden koparılmış, yerinden edilmiş, atomlarına ayrılmış, mülksüz “kitleler”in –modern proletaryanın öncüleri- ortaya çıkışı, kitle imalatı ortaya çıkmadan çok önce hâlihazırda gerçekleşmiş bulunuyordu. Bilimin zihinlerde uyandırdığı yeni bir dünya imgesi –Endüstri Devriminin teknik başarılarından önce ortaya çıkmış olan, madde ve hareketten ibaret, cansız bir fiziksel dünya- bu gelişmeye paralel gitmekteydi.

Teknik ne boşlukta var olabilir ne de kendine ait özerk bir yaşantısı vardır. Zanaat ve sanatı uygun bir biçimde techné başlığı altında birleştirmiş olan Eski Yunan düşüncesi, bu ikisini kendi toplumunun değer siste-

mi ve kurumlarıyla da bağlantılandırmıştır. Bu açıdan bakıldığında, belirli bir duyarlılık, sosyal ilişki ve siyasal yapılar bütünüdür; tekniğin bileşenlerini oluşturma konusunda, üreticinin maddi niyetlerinden ve toplumun maddi ihtiyaçlarından aşağı kalır yanı yoktu. Techné, uygulamada, bizim bugün bir ekosistemi tanımladığımız anlamda, bölünmez bir bütün olarak tasavvur edilmekteydi. Beceri, alet ve ham maddeler ile bir toplumun temelini oluşturan rasyonel, etik ve kurumsal bütün, değişen oranlarda birbirine bağlanmıştı; o kadar ki techné söz konusu olduğunda, hepsi birleşik bir bütün kabul edilmekteydi. Günümüzde rasyonellik, etik ve sosyal kurumlar gibi “teknik dışı” cepheler, geçmiştekine kıyasla faydasız ve daha inorganik görünüyorsa, bunun nedeni; teknolojinin sözcüğün modern anlamında daha inorganik olmasıdır. Ve bunun nedeni, artık neyin “teknik-üstü” olduğuna modern tekniğin karar vermesi değil; toplumun kendi “sosyal dokusu” ve yapısal biçimleri bakımından inorganik olana geçiş yapmasıdır.

Şu an için “teknik” ile ne kast edildiğine (ortaya koyduğu duyarlılık sorunlarına, yerine getirdiği işlevlere ve tabii ki teknik yenilikte saklı bulunan tehlike ve vaatlere) ilişkin daha net bir fikre ihtiyaç duymaktayız. Tartışmayı yalnızca beceri ve uygulamalardaki ilerlemeler ve ham maddelerin keşfi ile sınırlandırmak, kendimizi tüm bu meselelerin çok yüzeysel bir tasvirine mahkûm etmek demek olur. Toplumu değişken biçimde teknik yeniliğe açık ya da kapalı hale getiren toplumsal değişimleri incelemesek, yeni keşfedilmiş muazzam bir teknik bilgi yığınının neden bir sosyal ilişkiler kümesini etkilemezken, başka bir mekân ya da zamanda görünüşte bunların biçimini “belirlediğini” açıklamakta zorlanırız. Bir toplumun pusula, hareketli dizgi ya da buhar motoru için “hazır” olduğunu, bir diğersinin ise hazır olmadığını söylemek; toplumun teknolojiyle ilişkisi sorununu bariz biçimde göz ardı etmek anlamına gelecektir. Bir sonraki bölümde, toplumu değiştiren şeyin teknik değişim ya da Marks’ın “üretim ilişkileri” değil, doğrudan örgütlü baskı içermeyen belirli toplumların kendi doğalarında içkin olarak bulunan bir diyalektik olduğunu daha ayrıntılı bir biçimde göstereceğim.

*

Teknik ve onun form ve kaderini şekillendiren birbiriyle çelişkili imgeler üzerine yapacağım araştırmaya, –teknik kategorilerin en insanisi olanı– emek etrafındaki ideolojileri inceleyerek başlamama izin verin. Cinselliği saymazsak, makul biçimde önyargısız bir analize konu edilmesi açısından daha zorlu ve üzeri birbiriyle savaş halindeki ideolojilerin oluşturduğu kabukla daha fazla örtülmüş başka bir konu daha yoktur. Emek, (gerek sunduğu ödüller, bahsettiği ayrıcalıklar, gerektirdiği disiplin, yarattığı baskılar gerekse yol açtığı toplumsal çatışmalar açısından) her de-

neyim düzeyinde insanlar arasındaki çağdaş ilişkilere –belki de tek başına herhangi bir insan faaliyetinden daha çok- dayanak oluşturur. Bu kabuklaşmaları en karmaşık ideolojik formları (özellikle Marks’ın kayda değer emek analizi) içinde eleştirel olarak incelemek, konuyu ele almak için muhtemelen en özgün başlangıç noktası olacaktır.

Bu noktada, şimdiye kadar uyguladığım prosedüre ters düşecek şekilde, geçmiş, şu anki zamanı; şu anki zamanın geçmişi aydınlattığı ve onunla gelecek arasında şaşırtıcı bir bağ kurduğu kadar aydınlatmaz. “Doğa üzerindeki hâkimiyeti” önemle vurgulamamız, toplumsal yaşamı kısıtlandırmamız, teknik yeniliğe olan meylimiz ve emeği homojen “emek-zaman” olarak imgelememiz sebebiyle; çağdaş toplumun, emek üzerine temellendirilmiş bir dünya olarak kendinin –ondan önce yaşamış herhangi bir toplumdan daha fazla- bilincinde olması olasıdır. Dolayısıyla yalnızca görüşümüzü engelleyen sisleri delip geçebilmek adına, zaman zaman geriye bakabiliriz.

Çağdaş zihinler açısından, emek seyreltilmiş, soyut bir faaliyet –gerçek anlamda kendini gerçekleştirmeye ilişkin insani kavramlara dışsal bir süreçtir. Bir hükümlü hapishaneye nasıl “gidiyorsa”, insanlar da öyle “işe gitmektedir”; iş yeri, bir açıdan ceza infaz kurumundan biraz daha fazlasıdır, öyle ki; iş yerindekiler orada buldukları süre boyunca, düşünceden yoksun bir emek formunda ortaya çıkan bir ceza çekmek mecburiyetindedirler. “Sabah dokuz-akşam beş mesaili iş” gibi ifadeler son derece açıklayıcıdır; bize –artık bu ne anlama geliyorsa- çalışma, emek ve ağır işin (günümüzde tüm bu sözcükler birbirinin muadili olarak kullanılabilir) “gerçek hayat” a dışsal olduğunu söylerler. Emeği saatler, ürünler ve verimlilik bazında “ölçeriz”, fakat onu nadiren somut bir insan faaliyeti olarak anlarız. Sağladığı kazanımlar bir yana bırakıldığında, emek çoğunlukla insanın kendini gerçekleştirmesine yabancı kalır. Bu durum, kişinin bir iş disiplinine itaat ederek kazandığı ödüller formunda anlaşılabilir olan – fiziksel, sosyal, “kozmetik” ya da hatta ekolojik (tabii eğer sistem teorisyenleri haklıysa)- “enerjetiğin” yeni insanüstü dünyası açısından betimlenebilir. Bu ödüller, tanım gereği –yaratıcılığa ve insanın kendini gerçekleştirmesine eşlik etmesi gereken- özgürlükten çok itaat için verilen teşvikler olarak görülür. Çoğunlukla ayaklarımız üzerinde kahramanca dikildiğimiz için değil, durumu değiştirmek adına hiçbir şey yapmaksızın dizlerimiz üzerinde çalıştığımız için bize “ödeme” yapılır.

Emeğin soyut karakterini ilk kez dile getirmiş olan Marks bile emeği –ironik biçimde, artık sahip olmadığı hümanist nitelikli metaforlarla renklendirerek- itaatten çok “özgürlüğün” bir ön koşulu olarak tanımlayıp, onu gizemselleştirme eğilimindedir. *Kapital*’de hayvanın bilinçsiz faaliyeti ile insanın bilinçli faaliyeti arasında herkesçe bilinen bir karşılaştırma söz konusudur. Burada Marks, “kollarını ve bacaklarını, başını ve elle-

rini, vücudunun doğal güçlerini harekete geçirerek, Doğa'nın ürünlerini kendi gereksinimlerine uyarlanmış bir biçimde mülk edinmek üzere" işçiyi "Doğa'nın kendi güçlerinden biri olarak onun" karşısına koyar ve işçi, "dış dünyayı bu şekilde etkileyerek ve değiştirerek, kendi doğasını da değiştirir."

Marks bunun ardından, birçok dokumacı ve mimarı utandırabilecek olan örümcek ve arı örneğini verir, fakat şunu da belirtir:

En kötü mimarı arıların en iyisinden ayırt eden şudur ki; mimar binasını gerçeklikte dikmeden önce onu hayalinde inşa eder. Her emek sürecinin sonunda, zaten bu sürecin en başından beri emekçinin hayal gücünde mevcut olan bir sonuç elde ederiz. İşçi üzerinde çalıştığı materyalin yalnızca formunu değiştirmekle kalmaz, *modus operandi* (çalışma tarzı) yöneten ve iradesini tabi kılmak zorunda olduğu kendine ait bir amacı da gerçekleştirir.

Bu betimlemenin görünüşteki "masumiyeti" son derece aldatıcıdır. Masumiyet, ideoloji –Marks'ın kendisi dahi düştüğü tuzağın farkında olmadığı için daha da aldatıcı olan bir ideoloji- tarafından zedelenmiştir. Bu tuzağın altında, tam da Marks'ın emek sürecine kattığı *soyutlama*, tamamen teknik bir süreç olan emek sürecinin tarih dışı özerklik ve karakteri yatmaktadır. Başından itibaren haklı olarak şu sorulabilir: Emekçinin "her emek sürecinin başlangıcında" bir hayal gücüne sahip olmasına, hele hele de hayal gücünün kullanım değerlerinin üretiminde etkili olmasına izin verildiğini söylemek artık ne kadar anlamlıdır? Günümüz mimarlarının ve diğer mesleklerde çalışanların tasarım süreci bile basmakalıp bir rasyonel teknik süreci haline gelmiştir. Üstelik "düşünceden yoksun emek" yalnızca mekanizasyonun bir sonucu değildir; bu, daha sonra ortaya koyacağım üzere, itaat ve denetimin hesaplı ve kasıtlı bir ürünüdür. Son olarak, katedrallerden ayakkabılara insan "emeği"nin çok sayıdaki içgüdüsel yaratımında, ona ussal tasarımların –bünyesinde sanatın zanaatla birleştiği- estetikten ve çoğunlukla tanımlanamayan dürtülerden daha fazla rehberlik ettiğine inanmak doğru mudur?⁸⁸ Ayrıca belirtmeliyim ki; tekniğin söz dağarcığı ussal olmanın çok daha ötesindedir.

88 Aslında, Marksist hareketlere öylesine geniş bir katılım sergilerlerken, Sürrealistlerin Marks'ı –hatta belki fantezinin egemenliğini amaçlayan kendi programlarını- ne ölçüde anladıkları bir merak konusudur. Aynı nedenle, 1968 yılında Parisli öğrencilerin, nasıl olup da sosyalizmin kızıl bayrakları üzerine "Hayal Gücü İktidara!" gibi sloganlar yazabildiklerini sorgulamak kaçınılmazdır. Günümüzde hayal gücünün özgürleşmesi –insanlığın doğa ile barışması için ekolojik bir müdahale olarak- üretim sürecinin ıslahını içerirken, görünüşte "sofistike" olan zihinlere (özellikle üniversite koridorlarında maddeselliklerini yitirmiş olan zihinlere) musallat olan tutarsızlıklar insan zekâsını hayrete düşürür.

Marks emek ile onun materyalleri arasındaki etkileşimi, elinin altındaki en “organik” metaforları kullanarak tarif ederken, emeğe ilişkin son derece teknik yorumunu açıkça ortaya koymaktadır:

Demir paslanır, tahta çürür. Dokumadığımız ya da örmediğimiz ip-lik *israf edilmiştir*. Canlı emek bu şeyleri *ele geçirip* onları *ölüm uy-kularından* kaldırmalı ve onları yalnızca olası kullanım değerleri ol-maktan çıkarıp, *gerçek* ve *etkili* kullanım değerlerine dönüştürmeli-dir. Bunlar emeğin *ateşiyle* yıkanmış bir halde, emek organizmasının esas unsurları olarak ona *mal edilirler* ve yeni kullanım değerlerinin, yeni ürünlerin temel bileşenleri olarak; her daim kullanıma hazır şe-killde, bireysel tüketim için geçim aracı olarak ya da yeni bir emek sü-reci için üretim aracı olarak süreçteki işlevlerini *yerine getirmek* üze-re adeta *canlandırılırlar*.

Bu paragrafta italikle vurgulamış olduğum sözcükler, Marks’ın hayal gücünün –doğanın “ölüm uykusundan” “kurtarma” peşinde oldu-ğu “kullanım değerleri”nin görünüşte ilk işaretlerini oluşturan- Pro-metheusçu, sıklıkla incelikten yoksun bir biçimde burjuva tasarım im-geleriyle ne ölçüde lekelendiğini ortaya koymaktadır. Tıpkı Odyssea Destanı’ndaki Lotus yiyicilerin adası gibi, doğanın bir düşü andıran dünyası muhtemelen “israf edilmiş” bir dünyadır; ta ki Fichteci “Ego” ile güçlendirilmiş bir Homeros kahramanı, doğayı kendi olmaktan çıkıp “Ego olmayan” a veya meydan okuyan bir düşmanın “ötekiliği”ne dö-nüşmesi için ateşleyene kadar. Dolayısıyla Marks’ın, William Petty’ye ait olan doğa ile emek arasındaki “evlilik” kavramına yaptığı ateşli gön-dermelere rağmen –evlilik sözleşmesini tüm realiteyi yaşça büyük er-keklerin demir iradesi altına yerleştirmek üzere Yehova’nın verdiği bir ruhsat olarak gören zorlayıcı patriarkanın dışında- gerçek bir evlilik mevcut değildir.

Yaratıcı faaliyet kapsamında insanın hayal gücü tarafından geliştiri-len kavramlar, örümcek ve arının içgüdüsel itkilerinden ayırt edildikle-ri şekliyle, asla sosyal olarak yansız değildir. Ne de katı biçimde teknik terimlere dökülebilirler. Tasarım sürecinin en başından itibaren, tek-nik hayal gücü en iyi sosyal şartlar altında bile potansiyel olarak sorun çıkarıcıdır. Bunu sorgulamadan bırakmak, insanlığın doğayla etkileşi-mindeki en temel sorunları göz ardı etmek olur. Bunu; zihnin zorun-lu olarak, hayal kurma sürecini bu şekilde tanımlayan, doğuştan gelen neo-Kantçı yapılar tarafından sabit bir biçimde belirlendiğine inandı-ğım için söylemiyorum. Daha çok, zihnin ve kesinlikle teknik hayal gü-cünün –batı felsefesinin en değişmez ideali olarak benimsediği kendi-ni bilme ilkesinden uzak bir biçimde- yalnızca toplumun sürekli birbi-

ri ardı sıra gelen kültürel uyarıların etkilerine değil, bizzat hayal gücünün dilini oluşturan imgelemen etkilerine de son derece açık olduğunu iddia ediyorum.

Marks'a göre, emek süreci ve ona rehberlik eden ussal tasarımın her ikisi de esasen faydacıdır: indirgenemez bir teknik zemine, bilimsel meşruluğun kesinliği ve tarafsızlığını kazanan bir *modus operandi*ye sahiptirler. Tarih bunların etkililiklerini artırıp azaltırken, tasarım ve onu uygulayan emek süreçleri, Marks'a göre, sonuç olarak fiziksel bir etkileşimdir. Aslında Hegel'in amansız teleolojik sistemi, Hegelci "Tin" kavramı olmadan ne kadar anlamsız hale gelecektir; Marks'ın –"üretim araçları" diye adlandırdığı *hızır aleyhisselamı (deus ex machina)* ile- "tarihsel materyalizm" kuramı da, kuramın temelinde yatan sosyal olarak tarafsız bu tarz bir etkileşim olmadan, Marksist sosyal kuram içinde o kadar anlamsız hale gelecektir. Her iki sistem de, olumsal olana saplanıp kalmayan bir şey tarafından işletilmelidir. Dolayısıyla tasarım ve emek süreçlerine zorunlu olarak, oradan tarihi yönetebilecekleri tarihüstü bir sığınak bahşedilmiştir –ki Marks, kuramsal külliyatına doluşturduğu tüm o yeniden değerlendirmeler nedeniyle, dönem dönem bu sığınağa çekilmektedir.

Marks ve onun birçok Viktoryen çağdaşının "doğaya tapınma"yı, aşırı sert ifadelerle hor görmeleri kaza eseri değildir. Ondokuzuncu yüzyılın Romantik hareketi daha kapsamlı ve kadim bir duyarlılığı yansıtmıştır: üretimin muhalif bir süreç değil, bir ortak yaşam süreci olması gerektiği görüşünü. Hareket ağırlıklı olarak estetik bir özellik göstermesine karşın, anarşist karşılıklılık (mutualizm) kuramları –özellikle Kropotkin'in olağanüstü bir öngörüye sahip yazıları- ile birleşerek çok daha kapsamlı bir "doğal tasarım" ortaya koymuştur: "insanoğlunun" doğa üzerinde kurduğu patriarkal hâkimiyet olarak değil; uyum, üretkenlik ve yaratıcılık üzerine kurulu üretken bir ilişki olarak tasarlanan emek ve doğa arasındaki "evlilik". Ondokuzuncu yüzyıldaki özgürlükçü ve estetik hareketler hâlâ, insanlığın zanaatı ve doğanın olanakları arasında verimli bir etkileşim olduğu imajının varisiydiler. Ancak ne emek "ateş" olarak, ne de endüstri bir "fırın" olarak görülüyordu. Bu hareketlerin imgelemi radikal biçimde farklıydı. Doğanın çocuğunu –yani, kullanım değerlerini- doğurtmada emek ebe, aletler de yardımcıları olarak görülüyordu.

Bu tarz bir görüş, "mimarın (içinde) binasını inşa ettiği hayal gücü" nün sosyal ve etik olarak türetilmiş olduğunu gösterir. Algılanan gerçeklik, hâkimiyetin –ya da özgürleşmenin- epistemolojisini içerir –ki bu epistemoloji, tek başına teknik etkenlere indirgenemez. Dolayısıyla üretimin tasarım imgeleri, yani; mühendis, mimar, zanaatkâr ya da emekçilerin zihinlerinde oluşturulan figürler, sosyal ya da etik olarak tarafsız değildir. Kendisinden değerden bağımsız bir teknik ve emek kuramı formüle edebileceğimiz indirgenemez bir teknik temel mevcut değildir. Emeğe ilişkin

“ateş” ve doğal fenomenlere ilişkin onları örtüp gizleyen “ölüm uykusu” imgeleri son derece dayatmacı bir duyarlılığın görsel haznesinden oluşturulmuşlardır. Modern teknik tasarıma ilişkin imgelem, egemenliğin epistemolojilerinden kaynaklanır; bu imgelem, dünyayı –birbirimizi ve doğayı- kendine özgü “tanıma” biçimimiz –nihai doruk noktasına endüstriyel tarım, kitlesel üretim ve bürokraside ulaşan bir tanıma biçimi- tarafından çok uzun bir zaman sürecinde oluşturulmuştur.

*

Hemen hemen her çağdaş emek imgesinde, üstü kapalı biçimde biricik olan bir *madde* –dünyayı değiştirmek üzere, emeğin, büyük ihtimalle üzerinde “ateşli” güçlerini uyguladığı bir materyal- imgesi bulunur. Çağdaş zihinler için, madde esasen –bizim enerji, zerrecikler, bir matematik ilkesi ya da yalnızca uygun bir işlevsel öncül diye yorumlamayı seçtiğimiz- indirgenemez bir “varlığın” temel unsurunu oluşturur. İndirgenemez varlığın ne’liğine ilişkin seçimimiz ne olursa olsun, maddeyi tözün temel düzeyi, gerçekliğin alt katmanı olarak görürüz. Aslında madde, etkileşimleri aracılığıyla belirli bir özellik kazandığı an, tanım gereği “madde” olmaktan çıkar ve “bir şey”, indirgenebilir tikel bir öge formu kazanır.

Bu anlamda düşünüldüğünde, madde, gerçekliğin niceliksel yorumu ile tamamen bağdaşır. Parçalara ayrılabilir, fakat yine de farklılaşmaz. Dolayısıyla, sayım amaçları için, onun homojenliğini bozan herhangi bir farklılığa aldırış etmeksizin tartışılabilir ve sayılabilir. Devinim gösterebilir, fakat gelişim gösteremez. Dolayısıyla, niteliksel yorum gerektiren hiçbir sorun oluşturmaz. Felsefi bir bakış açısından, madde kendi içinde etkileşebilir; fakat içkinlikten ve kendi kendini oluşturmaktan yoksundur. Nitekim gerçekliği vardır, fakat öznellikten yoksundur. Madde, modern zihinler için, yalnızca ruhtan arındırılmış olmakla kalmaz; aynı zamanda ruhun bizzat antitezini oluşturur. Onun nesnelliği, bizim öznellik kavramımıza açıklık getiren bir zıtlığın kaynağını oluşturur. Maddenin geleneksel yorumu, genel olarak ruhtan arındırılmış bir dünyadaki bu tamamıyla ruhsuz anlayışı ele verir. Madde, uzayda yer kaplayan şey –mevcudiyeti, ağırlığı ve hacmiyle nicel olarak saptanabilen homojen bir materyaldir.

O halde zaman boyutunda konumlandırılan emek imgemiz, maddenin ruhundan arındırılmış muadilidir. Muhtemelen emek ve maddenin bu metafiziksel füğünü,⁸⁹ başka hiçbir görüş, Marks’ın *Kapital*’in

89 Füg (dissosiyatiffüg) nadiren görülen psikiyatrik bir hastalıktır. Başlıca belirti, kişinin geçmişini ve önemli kimlik bilgilerini (örneğin; ad, aile) unutup, evinden ya da alışılageldiği ortamdan ayrılması ve kısmen ya da tamamen yeni bir kimliğe bürünmesidir. Bu durum genellikle birkaç gün sürer, kişi normale döndüğünde füg sırasında yaptıklarını hatırlamaz (ç.n.).

başlangıç bölümlerindeki soyut emek tartışmasından daha açık bir biçimde ifade edemezdi. Burada, sırf zaman akışıyla ölçülebilen soyut emek, öz kütlesi ve uzayda kapladığı hacim ile ölçülebilen soyut maddenin kutupsal kavramı haline gelir. Uygulamada Descartes'in *res extensa* (cismani madde) kavramı, Marks'ın *res temporalis* (biçimlendirilebilir madde) kavramı –Marks'ın yalnızca değer değil, aynı zamanda özgürlük üzerine, “temel öncülü iş gününü kısaltmak” olan analizini şekillendiren kavramsal bir çerçeve- ile tamamlanmıştır. Gerçekten de Marks'ın çalışmasında ne kadar Hegelyen diyalektik bulunuyorsa, bir o kadar da Kartezyen düalizm bulunmaktadır.

Marks'ın tartışmasını daha iyi anlayabilmek adına, metaları niteliksel özelliklerinden –somut insan gereksinimlerini karşılayan özelliklerinden- sıyıırırsak, o zaman

metaların ortak tek bir özelliği kalır; o da emeğin ürünleri olmalarıdır. Fakat emeğin ürününün kendisi dahi bizim elimizde bir değişimden geçmiştir. Onu kullanım değerinden soyutlarsak, aynı zamanda ürünü bir kullanım değerine dönüştüren maddesel unsurlar ve şekillerden de soyutlamış oluruz; artık onda ne bir masa, ne bir ev, ne iplik ne de faydalı başka bir şey görürüz. Maddesel bir şey olarak varlığı görünürden yok olur. Artık marangozun, duvarcının, yün eğircinin ya da herhangi başka bir yaratıcı emek türünün emeğinin ürünü olarak kabul edilmezler... Bir kullanım değeri veya faydalı bir eşya... yalnızca genel bir biçimde insan emeği onda vücut bulduğu veya cisimleştiği için değer taşır. O zaman bu değerın büyüklüğü nasıl ölçülmelidir? Besbelli ki, değer-yaratıcı tözün, eşyanın içerdiği emeğin niceliğiyle... Buna karşılık, emeğin niceliği onun süresi ile ölçülür, o halde emek-zamanın ölçütü haftalar, günler ve saatler olacaktır.

Siyasi iktisat eleştirisinin bir parçası olarak işlevleri bir yana bırakılırsa, bu satırlar; Marks'ın analitik prosedürü, felsefi öncelleri ve ideolojik amaçları açısından dile getirdiği telaffuzu zor bir tekerlemeden ibarettir. Marks'ın ulaştığı sonuçlarda “besbelli bir biçimde” inandırıcı olan hiçbir şey yoktur; çünkü Marks ne bir metayı analiz etmekte, ne de kesin bir biçimde onunla ilgili bir genelleme yapmaktadır. Aslına bakılırsa, onu –muhtemelen her genellenenin, ayrıntılar karmaşasını aşmayı gerektirdiği “ideallik” düzeyinin ötesinde- idealize etmektedir.

Marks'ın bir metanın “kullanım değerini” –“ürünü bir kullanım değerine dönüştüren maddesel unsur ve şekilleri”- “soyutlama” derecesi, kullanım değerlerinin antropolojisi hakkında bildiklerimiz bakımından o kadar geniş bir etki alanına sahiptir ki bizzat bu kuramsal sü-

recin kendisinin, sosyal olarak doğruluğunun ispatlanması gerekir. Aslında Marks, zamanının bilimsel önyargıları dikkate alındığında, metayı kendisinin farkına varmış olabileceğinden çok daha zengin bir sosyal bağlamdan uzaklaştırmıştır. Marks yalnızca kullanım değerlerinin meta formlarıyla uğraşmakla kalmamış, aynı zamanda sosyal olarak kurulmuş ve tarihsel olarak geliştirilmiş gelenekler ve olgular –daha kesin bir ifadeyle, analitik prosedür ve sonuçlarını pekâlâ yanıltıcı kılabilen teknik, emek, doğa ve ihtiyaçlarla ilgili varsayımlar- ile de *düşünceye başvurmaksızın* meşgul olmuştur. “Maddesel bir şey olarak varlığının” gerçek anlamda “görünürden kaybolması” için bir metayı somut niteliklerinden sıyrırsak, metanın –değişim amaçlarıyla üretilmiş bir kullanım değerinin- “özüne” ulaşıp ulaşmayacağımızı bilmiyoruz. Doğa ve tekniğin arzu edilebilir her ürününde zorunlu olarak bulunan *ütöpik* boyutu, “umut ilkesini” (Andre Breton’un ifade edebileceği gibi “olağanüstü olanın” boyutunu) sağlayan o somut nitelikler –bir “kullanım değeri” olarak metanın biçimi- belki de bir meta için daha da önemlidir. Bu noktada metanın kendi içinde nihai bir çelişki –bir değişim değeri olarak metanın soyut doğası ile bir kullanım değeri olarak metanın arzuyu tatmin etmekteki “verimliliği” arasındaki çelişki- bulunması olasıdır ki kapitalizmin en temel tarihsel çelişkileri bu çelişkidendir.

Her halükarda, Marks’ın idealize etme süreci, açıkça onun bekleyebileceğinden çok daha geniş etki alanına sahip bir sonuç doğurur. Soyut emek yalnızca soyut madde –“ürünü bir kullanım değerine dönüştüren maddesel unsur ve şekillerden” tamamen sıyrılmış olan bir madde üretebilir. Ne Marks ne de döneminin siyasal iktisatçıları soyut maddenin, tıpkı soyut emek gibi, somut madde ve somut emeğin ütöpik özelliklerinin –aslında duyulara hitap eden niteliklerinin- inkârı olduğunu fark edecek durumdaydılar. Dolayısıyla arzunun cisimleştirilmesi olarak “kullanım değeri” ve oyunun cisimleştirilmesi olarak “somut emek” ekonomik söylemin alanından dışlanmıştı; ayrıntılı olarak geliştirilmeleri için ütöpik hayal gücüne (özellikle Fourier’in temsil ettiği fantezinin anarşik alanına) bırakılmışlardır. Siyasal iktisat becerikliliğini yitirmiştir. Üstatları, dünyaları aslında burjuva ideolojisinin parametreleriyle tanımlanmış olan “dünyevi düşünürler” topluluğu haline gelmiştir.

Marks’a göre, büyüü bozan bir “bilime” doğru bu gelişme, kuramsal ve tarihsel olarak ilericiydi. Adorno, acı bir alayla, Marks’ı tüm dünyayı bir fabrikaya çevirmek istemekle suçladığında, farkında olduğundan daha fazlasını söylemiş olabilir. Marksist kurama göre, somut emeğin soyut emeğe indirgenmesi, kuramsal olduğu kadar tarihsel bir gereksinimdir. Soyut emek kapitalizmin bir yaratısı olabilir, fakat tıpkı kapitalizmin kendisi gibi, tarihin diyalektiği içinde kaçınılmaz

bir “evre”dir. Soyut emek, tarihte değişim oranlarını geniş bir ölçekte mümkün kılan bir araç olmakla kalmaz, daha da geniş bir perspektiften bakıldığında, özgürlüğün teknik alt taşının bir parçası haline gelir. Çok esnek oluşuyla, soyut emek; insan faaliyetini birbirinin yerine geçebilir kılar, endüstriyel işlerin dönüşümlü olarak yapılmasına olanak verir ve makine kullanımını esnek bir hale getirir. Soyut emeğin farklılaşmamış salt insan enerjisi olarak endüstrinin damarlarında dolaşma gücü, iş gününün manipülasyonunu ve azaltılmasını ve bununla eş zamanlı olarak “zorunluluk alanı”nın zararına “özgürlük alanı”nın genişletilmesini mümkün kılar. Marks’ın komünizmi bir “ressamlar toplumu” olacak olsaydı, Marks, onların tuvallerindeki renklerin grinin farklı tonlarıyla sınırlı olduğunu görmeye hazırlıklı olmazdı.

*

Organik toplumun bakışını, bu fikirler bütünü ile karşılaştırmak, gerçek anlamda, niteliksel olarak farklı bir imgelem alanına ve cömert biçimde duyumsal bir duyarlılık formuna girmek anlamına gelir. Organik toplumun dünya imgesi; madde, emek, doğa ve tekniğe ilişkin Marksçı, bilimsel ve açıkçası burjuva kavramlar –aslında deneyim üzerinde etkili kılınan teknik hayal gücünün yapısı- ile neredeyse her noktada çelişir. Organik toplumun bu meselelere “bakışından” ya da hatta “duyarlılığından” söz etmek, bu toplumun epistemolojik aygıtının çok biçimli hassasiyetinin hakkını tam anlamıyla veremez. Animizm üzerine tartışmamın göstermiş olduğu gibi, bu duyusal aygıt inorganik olanı organik olan mertebesine, cansız canlı mertebesine yükseltmiştir. Doğaya bir ruh atfedilmesinden çok daha önce bile, doğa kişiselleştirilmişti. Yalnızca doğal “nesne” (canlı ya da cansız) değil, işçiler ile üzerinde çalıştıkları materyal arasında aracılık eden *aletler* de kendi başlarına birer özneydi. “Emek süreci”, çalışmanın gebelik –kelimenin gerçek anlamıyla bir çoğalma, doğum edimi- sürecinde yer alan bir unsur olarak ortaya çıktığı birleştirilmiş bir faaliyetin organik karakterini üstlenmişti.

Daha kesin olmak gerekirse, organik toplumun teknik hayal gücü –onun kavramsallaştırma biçimi- katı biçimde faydacı olmaktan çok uzak bir biçimde, yaratıcı faaliyetin büyümlü bir sentezini ortaya koymuştu. Hiçbir özne ve nesne birbirine karşıt olarak konumlandırılmamış ya da bir doğrusal olaylar dizisi birbirini izlememişti. Bunun yerine; materyaller, çalışma süreci ve form değiştirmiş mahsul organik bir bütün, ekoteknik bir sentez haline gelmişti ki bu sentez, doğurgan, üretken bir faaliyete “emek” veya “çalışma” diye adlandırdığımız insani güçlerin soyut uygulamasından daha fazla yaklaşmıştı. Emek süreci, hem “üreticiyi” hem de “materyalleri” kapsayan bir ortam gibi, bu ikisi arasında akmış ve onları ne zanaatkârın ne de materyallerin bir diğerine karşı öncelik kazandığı

ortak bir sonuçta buluşturmuştu. Soyut emek şöyle dursun, emek-*zaman* bile kavramsal olarak formüle edilemezdi. Zaman tıpkı Bergson'un *durée* kavramı gibi fizyolojikti ve doğrusallık kavramlarıyla temellendirilmesi mümkün değildi. Artık kendi faaliyetinin belirliliği ve kendi "ürününün" somutluğuna bağlanmış olan emek, duyumsal bir faaliyet olduğundan kendi somutluğunun ötesine geçtiğinde hiçbir anlam taşımayacaktı –do-layısıyla bu durum, (aksayan terminolojimizi kullanırsak) "paha biçilemez" ve değiş-tokuş denklemlerinin ötesinde olan toprak gibi fenomenlerin engin dünyası için de geçerliydi.

Benzer şekilde sözcüğün modern anlamında "ürün" sözcüğünü kullanmak da anlamsız olacaktı; çünkü organik toplum, zanaatçıdan ve materyalden ayrı olarak varlık gösteren bir sonuç yerine, insani ve doğal güçlerin yeni bir bileşimini amaçlamıştı. Aristoteles'in "maddi neden", "yoksunluk" ve "formel neden" kavramları –aslında materyalin belirli bir forma ulaşma potansiyelini gerçekleştirmek için kendi içinde bir mücadeleye katılmasını içeren nedensel bir *örüntü*- üretimin bu daha önceki organik epistemolojisinin tipik özelliklerini akla getirir. Uygulamada, emek süreci bir üretim biçimi değil, bir üreme biçimiydi ve bir imal etme edimi değil, doğurma edimiydi.

Emek sürecine ilişkin bu yönelimin, yazının icadından önce yaşayan toplulukların duyumsal bakışına ne ölçüde nüfuz ettiği, antropolojik ve mitolojik veriler aracılığıyla tamamen ortaya çıkarılmıştır. Tarımdan geri kalmayan diğer üretici faaliyetler (en önemlisi materyallerin en dramatik form değişikliklerini üreten metalürji) insan işçiler ile dişil yeryüzü arasındaki son derece cinselleştirilmiş bir faaliyeti içeren kutsal ve dokunulmaz faaliyetler olarak görülmekteydi. Mircea Eliade'nin gözlemediği üzere:

Çok erken bir dönemde cevherlerin, embrioların yöntemini taklit ederek toprağın karnında "büyüdükleri" kavramıyla karşı karşıya geliriz. Metalürji böylece gebelik tıbbı karakteri kazanır. Madenci ve metal işçisi, yer altındaki embriolojinin gelişimsel sürecine müdahale eder: Cevherlerin büyüme ritmini hızlandırır, Doğa'nın işinde onunla birlikte çalışır ve daha çabuk doğurması için ona yardım ederler. Kısaca, insan sahip olduğu çeşitli tekniklerle yavaş yavaş Zaman'ın yerini alır: İnsanın emekleri Zaman'ın çalışmasının yerini alır.

Eliade'nin "zaman" üzerine vurgusu, burada, büyük oranda isabet-sizdir. Aslında kendisinin de belirtmiş olduğu gibi, bu embriyo benze-ri cevherler imgeleminde asıl söz konusu olan "canlı ve kutsal olduğuna" inanılan "madde" kavramıdır. Uygulamada, "madde" *aktif*dir. Kendisi-ni ve sahip olduğu gizli potansiyelleri gerçekleştirmek için, ancak kendi-

sini tamamladığı zaman başarıya ulaşacak gayretli bir çaba içinde mücadele eder. Daha organik bir terminoloji kullanırsak, maddenin kendini gerçekleştirilmesi ile gebelik ve doğum süreçleri arasında eksiksiz bir analogi mevcuttur.

Marks'ın yaptığı gibi, işçilerin "Doğa'nın ürünlerini kendi gereksinimlerine uyarlanmış bir formda" "mülk edinmesi"nden söz etmek, insanın "gereksinimleri"nin doğanın "gereksinimleri" ile eş zamanlı gelişmediğini varsaymaktır. Böylelikle bir tarafta toplum, insanlık ve "ihtiyaçlar" ile diğer tarafta doğa, insan dışı canlılar dünyası ve ekolojik hedefler arasında derin bir uçurum yaratılmış olur. Bunun aksine, organik toplum, toplum ile doğa arasındaki farkları bu ikisini kutuplaştırmadan işlevsel olarak ayırt etmek için kavramsal araçlar içerir. Üretim aynı zamanda üreme, yaratım aynı zamanda gebelik ve ürün "mülk edinilmiş" bir şey olmak yerine tüm bu sürecin çocuğu olduğu ölçüde, doğa ile insanlık arasında tarafların kimliğini evrensel, göksel bir "Teklik" içinde eritmeyen gerçek bir "evlilik" mevcuttur.

Eliade'nin formüle ettiği üzere; emek, "maddenin şeklen değişimini, kusursuzluğunu ve bir şeyden diğerine dönüşümünü" gerçekleştirmeye çalışarak, tam anlamıyla bu gelişmeye ortak olur. Emek, sanki gebe olan maddeye dışsal bir "güç" değil de onda zorunlu olarak bulunan nedensel bir ilkedir. Bundan dolayı, emek "Doğa'nın ürünleri"nin "ebesini" olmanın çok daha ötesindedir: Emek kendi başına "Doğa'nın ürünleri"nden biridir ve doğanın doğurganlığıyla aynı kapsama sahiptir. Eğer toplum, tıpkı akıl gibi, kendi ayrı tarihine sahip olmasıyla sonuçlanacak şekilde doğadan koparsa, emek de doğadan kopar ve kendi doğal tarihine sahip olur.

Bundan dolayı, emeğin yazgısı geriye dönüşü olmayan bir biçimde, dünyayı canlı bir varlık olarak ele alan ilkel görüşe bağlanmıştır. Tıpkı ayların avcılarla işbirliği yaptığı inancında olduğu gibi, insan dışı yaşam insanlıkla ortak çalışır; dolayısıyla her ikisi de kullanım hakkı ve birbirini tamamlamaya ilişkin ilkel adetleri gün be gün besleyen büyümlü bir işbirliği alanına çekilir. Organik toplumda, hiç kimsenin yaratılmış ya da *bahşedilmiş* maddi bir armağana tamamıyla "sahip olamadığı" görülürdü. Nitekim doğanın kendisi büyük "düzey eşitleyici"ydi: Tıpkı yargısal ve siyasi dünyada eşitlerin eşitsizliğini düzeltmeyi amaçlayan "doğal hukuk" ve "doğal insan" kavramları gibi, doğa da maddi dünyadaki eşitsizlerin eşitliğini ayarlamak üzere telafi edici bir rasyonel sağlıyordu. Verici bir doğa, "emeği" doğal manzarayı süsleyen fenomenlerin zengin çeşitliliğinde açıkça ifade edilen bir doğadır.

Bu animist duyarlılık insan zihninde öyle sağlam bir yer edinmişti ki klasik Yunan felsefesinin doruk noktasını oluşturan İ.Ö. beşinci yüzyıl kadar geç bir tarihte, Anaksagoras tütün "tüy olmayandan" veya "etin et olmayandan" ileri gelemeyeceği gerekçesiyle doğaya iliş-

kin “dört element” ve atom kuramlarını ciddi ciddi reddedebilmişti. Aristoteles’in bize aktardığı üzere, bu *homeomerler*⁹⁰ kuramında,

Anaksagoras, *homeomerlerden* elementler diye söz edişyle (et ve kemiği ve bunların her birini kastediyorum) ve her ikisi de bir araya kümelenmiş görünmez *homeomerlerden* oluştuğu için hava ve ateşten *homeomerlerin* ve diğer tüm “tohumların” karışımı diye söz edişyle Empedokles’in [dört element kuramının] söylediklerinin tam tersini söyler.

Aslında *homeomerler* dünyanın özünü, sahip olduğu türlü mineraller, bitki örtüsü ve hayvan topluluklarıyla dünyanın kendisinin oluşturduğunu savunan daha ilkel bir görüşün felsefi olarak karmaşıklaşmış bir versiyonunu oluşturur.

Böylece somut emek, somut maddeyle karşı karşıya gelmekte ve emek, yalnızca hâlihazırda mevcut ya da doğal fenomende gizli olan bir gerçekliğin şekillendirilmesine ortak olmaktadır. Hem emek hem de onun üzerinde “çalıştığı” materyal *eşit biçimde* yaratıcı, yenilikçi ve kesinlikle sanatsaldı. Her ne şekilde olursa olsun, emeğin doğayı “mülk edinmesi” kavramı –Locke ve Marks’ın her ikisinin de kavramsal çerçevesinde içkin olarak bulunan bir kavram- organik toplumun teknik hayal gücüne tamamıyla yabancı gelecek ve onun telafi etme ve dağıtma ilkeleriyle çelişecekti. Çalışmanın sırf atıl bir “doğal kaynağı” arzu edilen nesne biçimine dönüştürme kapasitesi ile değil, maddenin “sesini” keşfetme kapasitesi ile ayrımsandığı bu erken dönem teknik hayal gücünün herhangi bir yorumunda, maddenin emekle eşit düzeyde olması kritik önemdeydi. Eski Anvilik Eskimolarında fildişi oymacıları, Rene Dubos’un gözlemediği üzere, “nadiren doğaya bir modeli veya maddeye kendi kişiliklerini dayatmaya çalışmışlardır”. “İşlenmemiş fildişini” elinde tutan zanaatkâr,

ona “Sen kimsin? İçinde kim saklanıyor?” diye fısıldayarak, onu nazikçe bir o yöne bir bu yöne çevirdi. Oymacı belirli bir form şekillendirmek üzere nadiren bilinçli hareket etti. Fildişi parçasını bir adam, bir çocuk, bir kurt, bir fok, bir yavru mors ya da önceden tasarlanmış başka bir nesne haline gelmeye zorlamak yerine, bilinçaltının etkisiyle, materyalin doğasında var olan yapısal özellik ve örüntüleri keşfetmeye çalıştı. Sürekli olarak fildişinin içsel yapısının, kendini bıçakta gösterdiği şekliyle, eline rehberlik etmesine izin verdi. İnsan ya da hayvan formunun yaratılmasına gerek yoktu; (çünkü) söz

90 Homeomer Yunanca “benzer” anlamına gelen “homeo” ve “parça” anlamına gelen meros sözcüklerinden oluşur, benzer ya da türdeş parçalardan oluşmuş demektir (ç.n.)

konusu form başından beri oradaydı ve yalnızca serbest bırakılması gerekiyordu.

Böylece çalışma, (nesneyi) gerçekleştirme olduğu kadar onu açığa çıkarma, başka bir deyişle, özneyle nesnenin eşzamanlılığıydı. Ancak daha sonraki bir zamanda bu durum –en başta, insanların kendilerinin nesneye indirgenmesiyle- öznenin nesne üzerindeki tiranlığına dönüşecekti. Organik toplumun bütünselliği içinde alet, mesleki bir alet takımının donuk bir aletsel ögesi olmak yerine zanaatkârın üslubunun bir parçasıydı. Erken dönemdeki tüm toplulukların dilinde yaygın olarak kullanılan “Üslup” sözcüğü; dünya görüşü, ritüel, duyarlılık, görev ve hayat tarzını kozmogoni ve dünyayı meydana getiren maddelerle birleştirmekteydi. Birini diğerinden ayırmak, sözü geçen o çok eski dönemdeki sıra dışı duyarlılık için açıkça anlaşılabilir bir şeydi. Çalışmaya gelince, o neredeyse bir koro niteliği gösteriyordu: Bir büyü ayinini ve ruh çağırma andıran bir nitelik gösteriyor ve aletin organik bir biçimde zanaatkârla birleştirmiş olduğu maddeyi yatıştırıyor ve güzellikle ikna ediyordu.

Bugüne dek, yazı öncesi dönemdeki insanlar nadiren sessiz çalışmışlardır. Fısıldar, şarkı mırıldanır, şarkı söyler ya da sessizce monoton bir ezgi tuttururlar; materyalleri nazikçe sallayıp aşağı yukarı hareket ettirerek, bir çocukmuşçasına okşayarak onlara özen gösterir ve gelişimlerinde onları cesaretlendirirler. Memede bebeği olan bir anne imgelemi, erken dönem zanaatının asıl sürecini, belki de çekiciyle örsündeki kızgın demiri döven bir demirciden daha iyi ifade eder. Daha sonraki bir zamanda bile, köy düzeyinde, çiftçiler tahılı ekmek ve biçmek ne kadar zahmetli olmuş olursa olsun, koro şarkıları ve şenliklerle neselenmişlerdi. Bir yüzyıl önce neredeyse sanayi öncesi tüm mesleklerde yaşayan bir müzik türü olan “İş türküsü” –maddenin ruhunu ortaya çıkaran, zanaatkârı ve onun aletlerini teşvik eden ve kendi başına bir teknik oluşturan- ilkel monoton ezgilerin tarihsel yankısıdır.

*

Cevherlerin tükenmiş maden ocaklarında kendi kendilerine çoğalmadıklarını, fildişinin içinde canlı bir varlık saklamadığını ve hayvanların avlanma törenlerine lütüfkâr bir biçimde karşılık vermediğini gayet iyi biliyoruz. Fakat bu asılsız inançlar, insana doğa saygısı aşılama hizmet edebilir ve insanların, işletilebilir “doğal kaynaklardan” çok daha fazlası olan doğanın cömert armağanlarına sevgi beslemesine neden olabilir. Tören ve mitler o saygıyı artırabilir ve el yapımı nesnenin sanatsal ve işlevsel bütünlüğüne karşı zengin bir hassasiyeti teşvik edebilir. Grup törenleri, aslında grup dayanışmasını artırır ve toplulu-

ğu, amaçlarını gerçekleştirmede daha etkili kılar. Fakat çağdaş zihinlerin, mit yaratıcı avlanma ve zanaat kavramlarının doğal fenomenlerden kaynaklandığına inanması pek mümkün değildir. İşlevi, gerçekle karıştırmamak gerekir. Ve mit yaratıcı işlevler, belirli pratik ve –sıklıkla– estetik amaçları gerçekleştirmede ne kadar etkili olursa olsun, bunların başarısı içkin bir hakikate ilişkin iddialarını geçerli kılmaz.

Ancak tecrübe, maddenin gerçekliğin salt edilgen bir alt katmanı; soyut emeğin sosyal bir gereksinim ve tekniğin tamamen “teknik nitelikli” olduğu yönündeki bilimci imgelere duyulan güveni adamakıllı sarsmıştır. Doğal dünyanın (en azından modern bilimi ve mühendisliği mümkün kılacak ölçüde) bir düzene sahip olduğu olgusu, uzun zamandır; doğada, içinde örtük bir anlam barındırıyor olabilecek bir mantık –ya da isterseniz bir rasyonellik– bulunduğu dair düşünsel olarak cezbedici bir ihtimal akla getirmektedir. Son üç yüzyıldır bilimsel gerçeklik görüşü, sağlam bir biçimde şu varsayım etrafında şekillenmiştir: Gerçekliğin düzenliliği, soğuk bir biçimde, matematik gibi rasyonel çaba gerektiren sistemlere yanıt verebilecek bilimsel bir mantık biçiminde yorumlanabilir. Fakat dünyanın kendi içinde bir mantık ve bir ussallık bulundurduğuna dair hiçbir varsayımda ya da hatta hiçbir iddiada bulunulmamıştır. Uygulamada, bilimin bir yalanı yaşamasına izin verilmiştir. Doğanın bir düzene sahip olup bu düzenin insan aklının rasyonel yorumuna uygun olduğunu, fakat bu mantığın gözlemlenen fenomenin değil, *yalnızca* insan gözlemcinin öznel bir özelliği olduğunu şaşırtıcı bir başarıyla varsaymıştır. Son olarak, bilim bu yalanı en başta, metafiziğin –aynı zamanda rasyonel olan düzenli bir dünyanın anlamlı bir dünya olarak görülebileceği düşüncesinin– kaçınılmaz “tuzaklarından” sakınmak için yaşamıştır.

Anlam sözcüğü doğal olarak akla animizmi getirir. Bu sözcük; amaç, bilinçlilik, kasıtlılık ve öznelliği –kısaca; zihni doğal tarih tarafından şekillendirilmiş, doğanın bir ifadesi olan insanlığa değil, doğadan ayırt ettiğimiz insanlığa yüklediğimiz nitelikleri– çağrıştırır. Bilimcilik mantığının mantıksal sonuçları, bilimin analitik stratejilerine konu ettiği fenomen zenginliği ile kendisi arasına titizlikle koyduğu mesafeyi yıkmakla tehdit eder. Anlaşılan o ki bilim, uygulamada, animistik ve metafiziksel “yıkıntılar” temeli üzerine inşa edilmiş bir tapınak haline gelmiştir ve bu temel olmadan kendi çelişkilerinin sulu bataklığına batacaktır.

Bu tür eleştiriler karşısında bilim şöyle bir savunma yapar: Düzen, rasyonel kavrayışa imkân veren, fenomenlere ilişkin rasyonel bir düzenlemeyi ifade eder; fakat bunların hiçbiri, rasyonel bir düzenlemeyi *kavrama* kapasitesini ve öznelliği ifade etmez. Görünüşe göre doğa, her ne kadar bir düzen içerse de dilsiz, düşünmeyen ve kör bir varlıktır;

dolayısıyla insani biçimde kendini yöneten ve kendini ifade eden fenomenler anlamında ne öznellik ne de rasyonellik sergiler. Doğa, üzerine düşünülebilir olmaya yetecek ölçüde düzenlidir, fakat *kendi başına* düşünmez. Buna karşın öznellik, insani anlamında bile, yeni doğmuş bir sonuç, nihai olarak belirlenmiş bir durum değildir. Öznelğin, kendi doğal tarihi içinde –her canlı varlıkta, Diderot gibi filozofların görüşlerinde ve inorganik dünyanın tepkiselliğinde (*sensibilité*) bulunan salt hassasiyet biçimindeki en basit formlarına kadar- izleri sürülebilir. Öznelğin en karmaşık ve kesin biçimi, ifadesini insan aklında bulmuş olabilir; buna karşın çok etkin biçimde son derece zorlu ortamlarla başa çıkabilen organizmaların organik evrim süreci boyunca görülen değişik aşamadaki öznellik formları, gitgide bu tarz bir öznelliğe yaklaşmaktadır. Tüm o insana özgülüğü, öz denetimliliği ve hayal gücü olanaklarıyla bugün “akıl” dediğimiz şey, aklın geçirdiği uzun bir *evrimle* aynı kapsama sahiptir. Öznellik, insanlığın ortaya çıkışından önceki organik ve inorganik gelişim seyrinde her zaman noksan olan bir olgu değildir. Tam tersine, öznellik doğal tarih boyunca her zaman değişik derecelerde –fakat bugün bildiğimiz biçimiyle insan aklına gitgide daha da yaklaşarak- var olmuştur. Öznelğin insan dışı doğadaki mevcudiyetini yadsımak, öznelğin verili insani formunda ya da herhangi bir formda var olabileceğini yadsımak demek olacaktır.

Ayrıca bizzat insan öznelliği, doğal öznelğin sadece bir ürünü olarak değil, aynı zamanda –hemen hemen Hegel’in felsefeyi, kendi kendisinin tarihi olarak tanımladığı anlamda- onun tarihi olarak da tanımlanabilir. İnsan beyninin her katmanı; insanın sinir sisteminin evrimindeki her aşama; insan vücudunun her organı, her hücresi ve hatta her mineral bileşeni adeta, organik evrimde gelmiş olduğu dış habitat ile entegre olduğu iç habitata kendi gelişiminin dereceli öznelliği içinde ve kendi verili örgütlenme düzeyinden “tanıklık eder”. “Vücudun bilgeliği”, tıpkı aklın bilgeliği gibi, çeşitli dillerde konuşur. Bu dilleri hiçbir zaman yeteri kadar deşifre edemeyebiliriz, fakat bu dillerin vücutlarımızın değişken nabız atışlarında, kalp atışlarımızda, kas sistemimizin ısı yayan enerjisinde, beynimizin gönderdiği elektrik sinyallerinde ve sinir komplekslerinin ve hormonal etkileşimlerin meydana getirdiği duygusal tepkilerde var olduklarını biliriz. Her bir yaşam formunun içerisinde ve onunla diğer yaşam formları arasında adeta “kürelerin müziği”⁹¹ yankılanır.

Farklı bir öznellik türünün bizimkine nüfuz etmesi ihtimali de bizi huzursuz etmektedir. Bu öznellik, fenomenlerin ve fenomenler arası

91 Gezegen ve yıldızların yörünge hareketlerinin, insan kulağının duyamayacağı son derece ahenkli bir müzik oluşturduğuna dair Pisagor’un ortaya attığı bir varsayım (ç.n.).

ilişkilerin oluşturduğu *bütünlüğün* içinde zorunlu olarak mevcuttur. Ekosistemlerin bütünlüğünden, karmaşıklığından ve düzenleyici ilişkilerinden kaynaklanan *organik* bir özelliğin, doğada bulunan ve prensipte insanların *ussal* öznelliğine benzeyen “zihinsel bir kapasite” ortaya koyup koymadığını sormak çok mu zorlama olacaktır? “Bedenin bilgeliliğinden” –veya en az onun kadar “hayatın doğurganlığından” ve “doğanın intikamından”- söz ettiğimizde, genellikle mecazi kavramların ötesine geçen bir dil konuşuruz. Katı ussal süreçlerin kendilerini ondan kasıtlı olarak uzak tuttıkları “bilme durumuna” ait bir alana gireriz. Zekânın doğal tarihi ile doğal zekânın tarihini bir araya getirmek, her durumda, muhtemelen ancak varsayımlarla yanıtlanabilecek birçok soru ortaya atmak anlamına gelecektir. Burada, bilginin uzun süreli kariyerindeki bir dönüm noktasında bulunmaktayız. Tıpkı Galileo ya da Descartes’in yapacağı gibi, zihinsel kapasiteyi katı bir biçimde insan beyniyle sınırlandırmayı seçebiliriz –ki bu durumda zihinsel kapasiteyi tamamıyla kafatasımızın içine terk etmiş oluruz. Ya da bakışımıza zekânın doğal tarihini dâhil etmeyi ve zekânın bütünlüğü içine doğayı dâhil etmek üzere zekâyâ ilişkin vizyonumuzu genişletmeyi seçebiliriz –ki bu, Eski Yunan’dan Rönesans’ın ilk zamanlarına kadar felsefi spekülasyon döneminin bir geleneği olmuştur. Fakat bilimin kendi yolunu, diğer bilme şekillerininkinden daha sağlam veya daha kesin varsayımlar temelinde seçtiği konusunda kendimizi kandırmayalım.

İnsanın zihinsel kapasitesi, bugün sahip olduğundan daha iyi bir anlam kazanarak “üstünlük” iddiasını geçerli kılmazsa, hoşunuza gitsin ya da gitmesin, bir tarlada karşılıklı olarak cırıldayan ağustos böceklerinden pek farkımız kalmayacaktır. Diğer insanlara, topluma ve doğaya karşı sorumluluklarımızı tamamen göz ardı eden gururlu bir “üstünlük” iddiası olmanın ötesinde, sözlerimiz kesinlikle herhangi bir tutarlılık veya kader anlamı taşımamaktadır. Hans Jonas’ın güzel bir biçimde ifade ettiği üzere, kozmik alanda ve başarıyı nihayete ulaştırma da eksik kaldığımız şeyleri, derinlik ve kavrayış içinde telafi etmemiz potansiyel olarak pekâlâ da mümkündür. Fakat işlevi gerçekle karıştırmamak gerektiği gibi, sahip olunan potansiyeli de gerçek durumla karıştırmamak gerekir. İnsanlığın büyük bir kısmı, potansiyellerini hangi unsurlarla hangi biçimlerde gerçekleştirebileceğini önsezili biçimde idrak etmek şöyle dursun, kendi potansiyellerini potansiyellerini kavramaya en ufak ölçüde bile yakın değildir. Kendini gerçekleştirmemiş bir insanlık –sözcüğün dar biyososyal anlamı dışında- hiç de insanlık değildir. Aslında kendini gerçekleştirmemiş bir insanlık, bu koşullar altında, herhangi bir canlı varlıktan daha korkutucudur; çünkü gezegendeki hayatı yerle bir etmeye yarayacak tüm koşulları bir araya getirmek için salt “zekâ” denen o zihinsel kapasiteye yeterli ölçüde sahiptir.

Dolayısıyla, animist özellikteki hayal gücünün şimdiye kadar tecrübe etmiş olduklarından daha rasyonel bir değerlendirmeye hak kazanmasını sağlayan şey, bu hayal gücünün yarattığı masum metaforlar, sihirli teknikler, mitler ve törenler değildir. Çağdaş zihinler için animist özellikteki hayal gücünü paha biçilemez kılan şey, daha çok, bu hayal gücünün daha eksiksiz bir mantığa –bilimin mantığını tamamlayabilecek, fakat kesinlikle daha organik bir mantığa- dair vermiş olduğu ipuçlarıdır. Fildişinin içinde konuşan bir özne gizlediğine inanan Anvilik Eskimoları, tıpkı bir atla sözlü diyaloga girebileceklerine inanan Ova Kızılderilileri gibi yanılığa düşmüşlerdir. Fakat Eskimo ve Kızılderililerin her ikisi de fildişi ve atın bir özelliğe sahip olduğunu varsayarak, mitsel davranışın gözlerden sakladığı, fakat yadsımadığı –realiteye dair- bir hakikate temas etmiştir. Her ikisi de doğru bir biçimde, fildişi ve atlara dair –anlamaya çalışmak ve taleplerine kavrayış ve farkındalık ile cevap vermek ile yükümlü oldukları- bir “Üslup” bulunduğunu varsaymaktadır. Bu “Üslubun” bir nitel özellikler bütünü –aslında, Pisagor’un da görececeği olduğu üzere, her nesnenin eşsiz biçimde sahip olduğu form bütünü - olduğunu varsayarlar. Son olarak, bu form ve niteliklerin daha geniş bir karşılıklı ilişkiler kümesi içinde var olan bir “Üslup” –bilginin nesnelere zihin dışında var olamayacağını savunan katı biçimde ussal bir öğretinin sıklıkla görmezden geldiği bir üslup- meydana getirdiklerini varsayarlar. Anvilik Eskimoları ve Ova Kızılderilileri muhtemelen çok elzem bir biçimde kendilerini; hiçbir zaman salt bir “nesnelere” yığını olarak bir araya gelmeyen, fakat her zaman –muhtemelen tanım gereği bile- “madde”nin çabasıyla türemiş bir organizma veya organik bütün *oluşturan* bir fenomenler *düzeni*, diğer bir deyişle örgütlü bir *organik* habitat içine yerleştirirler. Einstein’ın etkileyici deyişle; Tanrı dünyayla kumar oynasın ya da oynamasın, dünya hiçbir zaman “rahat kalmaz”. En önemsiz şeyleri dikkate aldığımızda bile bu önsezi paha biçilemez niteliktedir. Fildişi *kesinlikle* kendi “mizacına”, kendi içsel yapısına ve formuna sahiptir; iyi zanaatkarlar, materyali estetik kusursuzluğunun doruğuna ulaştıracaklarsa, *nereye* oymaları ve şekillendirmeleri gerektiğini bilmelidirler. Daha kusursuz olabilecekken, kusursuzluk konusunda daha azını başarmış olan bir sonuç, söz konusu “mizacın” ihlalidir ve materyalin bütünlüğüne karşı yapılmış bir hakarettir. Bir at da kendi “mizacına” ya da kendi “üslubuna” –asabiyeti, ilgiye ihtiyaç duyusu, korkma kapasitesi, oyundan keyif alması- sahiptir. Atın sözel suskunluğunun ardında –atın kendi kusursuzluk kapasitesine ulaşması, kendi potansiyellerini gerçekleştirilmesi hedefleniyorsa, binicinin keşfetmesi gereken- bir duyarlılıklar zenginliği yatar.

Dolayısıyla, insanlığın yaşam alanında (habitat) hâlihazırda var olan, oluşum halindeki ve var olmayı bekleyen fenomenler gizlidir. Tekni-

ğe ilişkin imgelemimiz kendini, içinde yaşadığımız dünyanın ve insanlığın son derece akışkan doğasından sakınamaz. Zamanımızın tasarımı ilişkin hayal gücü, bu akımı, (son derece suiistimal edilmiş bir sözle ifade etmek gerekirse) bu diyalektiği haksız bir kibir ve dogmatik bir özgüven ile yarıp geçmek yerine, onu etraflı bir biçimde kapsama becerisine sahip olmalıdır. İnsanlığın sadece kendisinin “olabileceği” –ve kesinlikle hâlâ olmadığı!- şeye ulaşması için zaten kırılğan olan çevremizi onun hizmetine sunmak; dünyayı büyük ölçüde kendi yaratımız olan bir karanlığa batırmak ve asırlık bilgelik evrimimizin yaratmış olduğu berraklığı bulandırmak demektir. Biz, doğal evrimin gereklerini yerine getirmek şöyle dursun, hâlâ onun başına sarılmış bir beladan ibaretiz. Hayatın takım-kümesinde *olmamız gereken* şey haline gelene kadar, *olabileceğimiz* şeyden korkarak yaşasak iyi olur.

*

Düzenlen mantığa, oradan da anlama; zekânın aşamalı doğal tarihinden insan zekâsının ortaya çıkışına; bütünü organik öznelliğinden onun bazı parçalarının ussal öznelliğine; mitsel “Üslup”tan bilgili “Üsluba” bilgiye dair çeşitli varsayımları ve gerçeklik kavrayışları ile tüm bu gelişmeler, geleneksel bilimin varsayım ve kavrayışlarını yadsımaz. Bunlar yalnızca bilimin evrensellik iddialarını sorgular.⁹²

Eski Yunan düşüncesi de kendi bilgi ve hakikat vizyonlarına sahipti. Olympos tanrılarında daha önceki bir zamanda var olan kader tanrıcısı Moria, Zorunluluk ve Haklılığı birleştirmiştir. Moria, açıklamanın tek başına sahip olmadığı bir anlam; görünüşte mantığa dayanmayan bir nedenselliğin yöneldiği etik noktadır. Bu nedensellik vizyonu, hiçbir şekilde “ilkel” ya da yalnızca mit yaratıcı değildir. Tam tersine, mekanik yönelimli zekâmızın algılaması için çok karmaşık ve çaba gerektiren bir vizyondur.

Meseleyi doğrudan ortaya koymak gerekirse, şeylerin “nasıl”ı, “niçin”leri tarafından aydınlatılmadıkça yetersiz kalacaktır. Etik anlamın tutarlılığından yoksun olan olaylar salt gelişigüzel olaylardır. Bunlar yalnızca bilime değil, aynı zamanda doğaya da yabancıdır; çünkü doğa, örgütsüzlüğün başıboşluğundan ve düzensizlikle gelen anlam noksanlığın-

92 Bu ifadenin yanlış anlaşılmasından endişelendiğim için tekrar ediyorum: Bunları söyleyerek, bilimsel kavrayış ve yöntemi sorgulamıyorum; bunun yerine onun, bilginin tüm evreni üzerine ileri sürdüğü önleyici ve sıklıkla metafiziksel iddiaları sorguluyorum. Bu noktada, “akıl yürütme” ve “anlama” arasında yaptığı ayrım hiçbir zaman bugün olduğu kadar geçerli olmamış olan Hegel’e arka çıkacağım. Spekülatif düşüncenin –hayal gücü, sanat ve sezgi- bir bilgi kaynağı olma açısından tümevarımcı-tümdengelimci akıl yürütme, ampirik doğrulama ve bilimsel kanıtlama yasalarından hiçbir eksigi yoktur. Bütünlük, gerçekliğin evriminde olduğu kadar yöntemlerimizde de yer edinmelidir.

dan –dillere destan “boşluğun” nefret ettiğinden daha da fazla- nefret eder. Katı bilimsel bakış açısının kör olduğu kanıtlanan diğer metafiziksel varsayımlara yer açmak üzere, bilimin metafiziksel varsayımlarını yeniden gözden geçirmek bilim için hiç de alçaltıcı değildir.

Bu düşünceler, ortaya koymuş olduğum meseleleri çözmeyi umut edebilecek daha büyük bir projenin –bir doğa felsefesinin- yol işareti olmaktan öte bir şey değildir. Bununla birlikte, birlikte ele alındıklarında bu düşüncelerin teknolojiyle ilişkisi muazzam düzeydedir. Şüphesiz endüstriyel makine, (Horkheimer’in ifadesiyle) bir sürücüsü olmaksızın kendi kendine hareket ediyormuş izlenimi vermektedir; fakat bu metafor, makineye fazlasıyla otonomi yüklemek için bir bahane olma eğilimindedir. Sürücü hâlâ oradadır. Bu makineyi yaratmış olan bizlerin uykumuzdan uyandırılmamız, doğanın uyandırılmasından bile daha zaruridir. Çünkü biz makineyi tamamıyla geliştirmeden önce, dünyayı mekanikleştirmek için duyarlılık, ilişki, değer ve amaçlarımızı kozmik bir girişim etrafında örgütlemeye başlamıştık bile. Bu süreçte unuttuğumuz noktaysa, bizim de mekanikleştirmeye uğraştığımız dünyada yaşadığımızdı.

Teknolojinin Toplumsal Matrisi

Hayatımızda neyin *sosyal* neyin teknik olduğunu ayırt edemeyişimiz, dünyayı mekanikleştirme ölçümüz kadar ciddi bir durum oluşturur. Bu ikisini ayırt etmekteki acizliğimiz içerisinde, hangisinin diğerine hizmet etmesi gerektiğine karar verme becerimizi yitirmekteyiz. Makineyi yönetmekte yaşadığımız güçlüklerin özü burada bulunur. Tüm tekniklerin içinde barındırılması gereken bir sosyal *matris* –teknolojiye giydirilmesi gereken bir sosyal anlam- fikrinden yoksunuz. Bunun yerine, kendisinin tuhaf bir karikatürü biçimini alan Eski Yunan’daki *techné* anlayışıyla karşılaşırız: artık ölçülü olma fikri tarafından yönetilmeyen bir *techné*. Bizim enikonu piyasa yaratımı olan *techné* anlayışımız o derece ölçsüz ve sınırsız ve geniş tanımlanmıştır ki en derin karşılıklı ilişkilerimizi açıklamak için onun söz dağarcığını (bıktırınca ya kadar “girdi”, “çıktı”, “geri besleme” sözcüklerini) kullanırız ve bunun sonucunda bu ilişkiler sığ ve basmakalıp kılınır. İnsan tecrübesinin bütün alanlarını sömürgeleştirmeye yönelik kitlesel bir eğilim içindeki teknik artık ilerleyişinin durdurulması, amaçlarının yeniden tanımlanması, formlarının yeniden düzenlenmesi, boyutlarının yeniden ölçklendirilmesi –hepsinden de öte, kendisinin yeniden sosyal hayatın ve insan öznelliğinin organik formları içine çekilmesi- yönünde can alıcı bir gereklilik ortaya koyar.

Tarihsel teknik sorununun altında yatan unsur, daha önceki nesillerin saflıkla saygısını kazanmış olan üretkenlik ya da verimlilik olmak şöyle dursun, onun boyut veya ölçeği ya da “yumuşaklık” veya “sertliği” de değildir. Bu sorunun altında, tekniği nasıl olup da özgürleştirici bir toplum içerisinde *kapsayabileceğimiz* (yani, özgürleştirici bir toplum içine yedirebileceğimiz) sorusu yatar. Kendi içinde ele alındığında, “küçük” ne güzel ne de çirkindir; yalnızca küçüktür. En insanlıktan çıkarıcı ve merkezileşmiş toplumsal sistemlerin bazıları çok “küçük” teknolojilerden meydana gelmişti; fakat bürokrasiler, monarşiler ve askerî

güçler bu sistemleri, insanlığı boyunduruk altına almak ve daha sonra da doğayı boyunduruk altına almaya çalışmak için acımasız sopalara dönüştürdüler. Şüphesiz ki büyük ölçekli bir teknik, ezici biçimde büyük ölçekli bir toplumun gelişimini teşvik edecektir; fakat yolundan çıkmış her toplum, sahip olduğu tekniğin ölçeğinden bağımsız olarak kendi tahakküm patolojisinin diyalektiğini izler. Bu tür bir toplum, onu yöneten elitlerin yüzlerine kibirli bir alay kondurabileceği kadar kesin bir biçimde “küçüğü” itici bir şey olarak düzenleyebilir. “Büyük”, “küçük” veya “orta” ve “sert”, “yumuşak” veya “yumuşacık” gibi sözcükler; yalnızca dışsal özellikleri –fenomenlerin ya da şeylerin özlerinden çok niteliklerini- gösterir. Bunlar bize tekniğin boyutlarını ve ağırlığını saptamakta yardımcı olabilir; fakat onun için niteliklerini, özellikle de toplumla ilişkili olanlarını *açıklamaz*.

Ne yazık ki, zihnimizin öncelikli olarak tekniğe ait boyut, ölçek ve hatta sanatsal niteliklerle meşgul oluşu, dikkatimizi tekniğe ilişkin en önemli sorunlardan –özellikle, tekniğin; özgürlüğün idealleri ve toplumsal yapılarıyla olan bağlarından- uzaklaştırmaktadır. Nesiller önce, Mumford’un özgürlükçü sözcüğünü sosyal olarak daha saygın ve belirsiz demokratik sözcüğüne⁹³ dönüştürerek doğasından uzaklaştırmasından çok önce, Fourier ve Kropotkin özgürlükçü bir teknik ile otoriter bir teknik arasında yapılacak bir seçim ortaya koymuştu. Fakat bu seçim yalnızca bizim zamanımıza özgü değildir, bu seçimin çok uzun ve son derece karmaşık bir soyağacı vardır. Yok olmaktadır bir zanaatkâr dünyasının mükemmel biçimde tasarlanmış çömlerinin, güzel biçimde yapılmış mobilyaların, dokumaların rengârenk ve zarif biçimde karmaşık desenlerinin, özenle işlenmiş süs eşyalarının, güzel biçimde yontulmuş alet ve silahların hepsi; bir beceri zenginliğine, ürüne gösterilen bir özene, kendini ifade yönünde bir arzuya ve günümüzün üretim faaliyetinde neredeyse tamamen yok olmuş olan ayrıntılar ve eşsizlik için duyulan yaratıcı bir kaygıya tanıklık eder. Bu zanaat eserlerine duyduğumuz hayranlık, bilincinde olmaksızın hissedilen bir aşağılık duygusuna ya da bu eserlerin oluşturulduğu zanaatkâr dünyasının –nesnelerin ifade ettiği yüksek seviyedeki öznelliği fark ettiğimiz için daha da etkileyici olan bir dünyanın- yitildiği duygusuna kadar varmaktadır. Belirli bir kimliği olan insanların bu eşyalara kendi kişiliklerini işlediklerini; ele aldıkları materyallere, kullandıkları aletlere ve kültürlerinin sayısız kuşaklar boyunca oluşturmuş olduğu asırlık sanatsal

93 “Demokratik teknikten” ayırt edilmiş bir “özgürlükçü teknik” ifadesinin günümüzde daha da gerekli hale geldiğini eklemeliyim. “İş yeri demokrasisi” üretim faaliyetine katılımcı bir yaklaşımdan çok da öteye geçmeyen bir anlama gelmeye başlamıştır, özgürleştirici bir yaklaşım değildir. “Demokratik teknik”, zorunlu olarak, hiyerarşik olmayan veya ekolojik bir teknik değildir.

değerlere son derece uyumlu bir hassasiyet ile yaklaştıklarını hissederiz. Nihayetinde duygularımızı harekete geçiren şey, bu nesnelerin doğurgan bir insan ruhuna, kültürel mirasını ve zenginliğini –bizim toplumumuzda bayağı ve sanatsal erdemlerin dışında görülebilecek- materyallerde ifade eden yaratıcı bir öznelliğe tanıklık etmesidir. Bu noktada, gündelik eşyalar etrafındaki gerçeküstü haleye –ellerin, aletlerin, akıl ve materyallerin tek bir yürekle bütünleşmesi ile gündelik yaşamın yeniden ele geçirilmesi- aslında yalnızca Avrupalı entelektüellerin metafiziksel programının bir parçası olarak değil, aynı zamanda o hayatı yaşayan sıradan halk tarafından da erişilmişti.

Ancak zihnimiz geleneksel zanaatkârların beceri, özen ve duyarlılıkları ile meşgul olurken, hepimiz kolaylıkla zanaatkâr ve zanaatı üreten kültürün doğasını unuturuz. Burada; toplumun insani ölçeğinden, değerler konusundaki hassasiyetinden ve hümanist itkilerinden değil, toplumsal yapının ve onun zengin formlarının daha ele tutulur gerçeklerinden söz ediyorum. Birbirlerine son derece özenli davrandıkları için, Eskimoların araç gereçlerini de dikkate değer bir özenle yaptıkları yeterince açıktır ve zanaatlarının canlı olma niteliğinin, içsel bir canlandırma duygusunu ve özneliği açığa vurduğunu vurgulamaya da hiç gerek yoktur. Fakat en son analizde, arzulanan tüm bu şeyler, Eskimo topluluğunun özgürlükçü yapısının bir sonucuydu. Yapıtları bizi hâlâ büyüleyen ve gelenekleri daha sonra Antik Çağların “yüksek medeniyetlerinin” komünal ve estetik temelini oluşturacak olan geç Paleolitik ve erken Neolitik Dönem topluluklarında (ya da genel anlamda organik toplumlarda) da farklı bir durum söz konusu değildi. Toplumsal gelenekler –artlarında bıraktıkları bir iz şeklinde bile olsa- canlılıklarını korudukları ölçüde, bu geleneklerin beceri, alet ve yapıtları; kendi kendini yaratan bir varlık, kendi kendini üreten bir özne olduğu düşünülen zanaatkârın yaşamsal önemdeki etkisini devam ettirir.

İlk olarak, özgürlükçü bir teknik otoriter bir teknikten salt üretim ölçeğinden, aletlerin türü veya büyüklüğünden ya da hatta emeğin ne şekilde örgütlendiğinden –her ne kadar bunların da önemli olması mümkünse de- çok daha fazlasıyla ayırt edilir. Belki de bu ayrımı yaratan en önemli neden *kurumsal* bir tekniğin –rahiplik kurumunun; yavaş yavaş bu kurumun çevresinde ortaya çıkan bürokrasinin, daha sonra monarşilerin ve onu en başta ele geçirmiş olan askeri güçlerin ve aslında tüm hiyerarşik yapıyı geçerli kılan ve otoriter bir tekniğin otoriter özünü temin eden inanç sistemlerinin- ortaya çıkışıdır. Büyük miktardaki maddi fazla, hiyerarşileri ve egemen sınıfları ortaya çıkarmadı; aksine, hiyerarşiler ve egemen sınıflar büyük miktarda maddi fazla ortaya çıkardı. Mumford tarihte ortaya çıkan en eski makinelerden birinin cansız bir teknik bileşenler bütünü olmak yerine; büyük ölçekli, eşgü-

dümlü emekleri ile ilk “uygarlıkların” devasa kamu eserlerini ve ölü evlerini inşa eden yığın halindeki insanların meydana getirdiği son derece canlı bir “megamakine” olduğu yolundaki gözleminde tamamen haklı olabilir. Fakat gelişen dinî ve seküler *bürokrasiler* teknik açıdan daha da otoriterdi. Aslında, bunlar, nihayetinde “megamakine”yi mümkün kılan –onu harekete geçiren ve onun enerjisini otoriter amaçları gerçekleştirmeye yönelten- *en eski* “makinelere” di.

Bununla birlikte, bu bürokrasilerin en dikkat çekici başarısı bu yeni geliştirilmiş insan makinesinin eşgüdümü ve rasyonelleştirilmesi değildi; bunların başarısı, canlı öznelere –muazzam büyüklükteki köylü ve köle ordularını- tamamen cansız nesnelere indirgemekteki etkililikleriydi. “Megamakine” harekete geçirilebildiği kolaylıkla dağılabildi; çünkü makinenin insan bileşenleri hayatlarının daha büyük bir kısmını köy toplumunun organik matrisi içinde geçirmekteydi. Kurumsal teknolojilerin megamakinenin yaratmış olduğu emeği ve hepsinden önemlisi, onu oluşturan emekçileri nesnelleştirme derecesi “megamakine”den daha önemli bir unsurdur. Emek ve emekçi yalnızca maddi sömürünün kamçısından mustarip değildi, hatta ruhsal aşığılanmanın kamçısından daha fazla mustarıptı. Zaten belirtmiş olduğum üzere, ilk hiyerarşiler ve egemen sınıflar yalnızca yüceltme süreciyle değil, aynı zamanda alçaltma süreciyle de egemenlik üzerinde hak iddia etmişlerdi. Piramitleri inşa etmek için Nil kıyıları boyunca dev taş blokları sürükleyen muazzam büyüklükteki angarya emek orduları, yalnızca ezilen insanlığa ilişkin bir imge değil, aynı zamanda insanlıktan çıkarılmış hayvanlara –nihayetinde, ustabaşlarının ve egemenlerin üzerlerinde iktidar duygularını uygulayabileceği cansız nesnelere- ilişkin bir imge sunmaktaydı.⁹⁴ Emekçilerin terleri, egemenliğin merhemini; vücutlarından yayılan ağır kokular, tiranlığa sunulmuş bir tütsüyü; cesetleri, tanrıların yıkıcı kurallarıyla varlığını sürdüren ölümlü adamlar için bir tahtı oluşturmaktaydı. Çünkü çoğunluğun azalması, seçilmiş azınlığın çoğalması anlamına gelmekteydi.

Siyasi yapıların alet ve makinelerden daha az teknik nitelik taşımadıklarını anlamak bizim için zordur. Bu zorluk, kısmen, zihnimizin “yapılar” ve “üst yapılara” ilişkin düalist metafiziğin etkisi altında kalma-

⁹⁴ Taç giymiş çücenin bu laneti Keops piramidinden Hitler ve Stalin’in toplama kamplarına –ve aslında Laurium’un gümüş madenlerinden Manchester’deki tekstil fabrikalarına - kadar devam eden çok uzun bir süre daha varlığını sürdürecektir. Bunun en büyük tek lüksü –acıdan zevk duyma ilkesi- tiranlığın maddi hedonizminden çok daha mide bulandırıcıdır. Aşığılanma ve ıstırap çekme gösterisinin keyfini çıkarmak için, egemenler, seçilmiş bir azınlığa kozmik bir barınak sağlamak için inşaları binlerce yaşama mâl olmuş devasa ölü evleri ve saraylar yaratmışlardır. Mısır Firavunları boşuna, mezarlarını ölümlerinden çok önce tamamlamışlardır: bu tamamen insan yapımı dev binaların inşasına tanıklık etmekten aldığı tiksiniç keyif, kendi ihtiyaçlarını seyre dalmak kadar muhteşemdi.

sından kaynaklanmaktadır. Sosyal tecrübeyi iktisadi olan ve siyasi olana, teknik olan ve kültürel olana ayırıp parça parça incelemek, herhangi bir şekilde birinin diğerine karışmasına direnen ikinci bir doğa meselesi haline gelmiştir. Fakat bu eğilim, kısmen, bir toplumsal uzlaşma döneminde iktidarın katı gerçekleriyle yüzleşmekten kaçınan oportünist bir siyasi ihtiyatlılıktan da kaynaklanır. Tekniği aletler; makineler; emek ve tasarım olarak ele almak, onu –modern teknik bütünüün içerdiği aletleri, çalışmayı ve hayal gücünü örgütleyen- baskıcı siyasi kurumlar olarak ele almaktan daha yeğ ve daha güvenlidir. Bu araçların, doğal peyzaj üzerinde belirli yıkıcı ve yapıcı formları nasıl oluşturduklarıyla ilgilenmek, bunların bizzat özneliğin kendisi içinde yarattıkları deformasyonu incelemekten daha yeğdir.

Özgürlükçü bir teknoloji, özgürlükçü kurumları gerektirir; özgürlükçü bir duyarlılık, özgürlükçü bir toplumu gerektirir. Aynı şekilde, sanatsal biçimde meydana getirilmiş bir toplum var olmadan sanatsal zanaatları akla getirmek güç olacaktır ve tüm toplumsal ilişkiler ve üretim ilişkileri radikal bir biçimde ters düz edilmedikçe “aletlerin ters düz edilmesi” imkânsızdır. Bu kavramları seçkinci “sanat formlarına” dönüştürmüş olan siyasi “teknolojilere”, medya “araçlarına” ve bürokratik “karmaşıklıklara” radikal biçimde meydan okumadan “uygun teknolojilerden”, “makbul aletlerden” ve “gönüllü basitlikten” söz etmek; bunların mevcut sosyal yapıya bir meydan okuma şeklindeki devrimci vaadine tamamen ihanet etmek demektir. Buckminster Fuller’in “uzay gemisi” anlayışını ve “nasıl yapmalı” konulu katalog ve süreli yayınlar ile “uygun teknolojik harekete” ilişkin temsil düzenleyenlerin tasarım anlayışını özellikle tatsız kılan unsur, bunların karşı çıktıklarını iddia ettikleri teknolojileri besleyen hükümet aktörlerinin ve hükümet benzeri aktörlerin siyasi teknolojilerine “pragmatik” tavizler vermeye hazır oluşlarıdır.

*

Bir kez “teknik” sözcüğünün siyasi, idari ve bürokratik kurumları da içermesi gerektiğini kabul ettikten sonra, toplumsal hayatın teknik denetimine direnmiş olan teknik olmayan alanları –toplumsal alanları- araştırmaya zorunlu kalırız. Daha kesin biçimde belirtmek gerekirse, sosyal alan toplumun mekanikleşmesini teşvik eden makineleri nasıl içine çekebilir? İnsanlığın büyük çoğunluğunun genellikle teknik gelişime direndiğini zaten belirtmiştim. Tarihsel olarak bakıldığında, Avrupalılar teknik yeniliği eleştirmeden kabul ve teşvik etme konusundaki istekliliklerinde neredeyse yalnız kalmışlardır. Hatta bu eğilim bile modern kapitalizmin belirmesiyle birlikte oldukça geç ortaya çıkmıştır. Bazı kültürleri teknik gelişmelere diğer kültürlerden daha açık kılan unsurun ne olduğuna ilişkin tarihsel bilmece, yalnızca çeşitli kültürlerin içsel olarak incelenmesiyle

le ve mümkünse bunların gelişiminin doğasının gözler önüne serilmesiyle somut olarak çözülebilir.

Sanayi öncesi bir karmaşık toplumsal yapıda tekniğin en önemli özelliğini, onun yenilikçi olma ölçüsü değil, olağan biçimde uyum sağlama ölçüsü oluşturur. Bir kültür sosyal yapı açısından zenginse, zengin bir insan ilişkileri ve komünal sorumluluklar varlığına ve paylaşılan bir karşılıklı ilgiler bütününe sahipse, bu kültür yeni bir teknik bütünü “geliştirmek” yerine onu *ayrıntılılandırma* eğilimi taşır. Kullanım hakkının, tamamlayıcılığın, indirgenemez asgarinin ve birikimin dağılışının kısıtlarıyla denetlenen ilk toplumlar, tekniğin mevcut sosyal kurumlara hangi ölçüde entegre edilebileceği konusunda yoğun bir hassasiyet göstererek dikkate değer bir ihtiyatla tekniği ayrıntılılandırma eğilimindeydiler. Genellikle, tekniğin toplumsal bir yapıyı değiştirebilir olması anlamlı biçimde istisnaiydi. Teknik yenilik, önemli iklim değişikliklerine ya da genellikle istilaya maruz kalanlar kadar istilacıyı da dönüştüren vahşi istilalara yanıt olarak ortaya çıkmıştı. Bir toplumun “üst yapısı” kayda değer ölçüde değiştiğinde ya da son derece dinamik bir karakter kazandığında bile, toplumun “yapısı” ya çok az değişir ya da hiç değişmezdi. Marks’ın “Asya toplumlarının değişmezliği bilmececi” olarak adlandırdığı durum, aslında toplumun teknikle karşılıklı etkileşimine ilişkin tüm o muammanın çözümünü oluşturur. Tekniğin –alet, makine ve yeni emek formlarından oluştuğu kadar bürokratlara, rahiplere ve hanedana ilişkin olan bir tekniğin- davetsiz olarak kabilelerin ve köylerin sosyal yaşamına girdiği yerlerde, köyler kabilelerden ayrılır ve duyarsızca kendilerine ait bir hayat ve dinamik geliştirme eğilimi gösterirlerdi. Asya köylerinin teknik istilalara direnmesini ya da bu teknik istilaları kendi sosyal formlarına uydurmasını sağlayan gerçek güçlerin altında Marks’ın inandığı gibi sabit bir “sistematik iş bölümü” yatmaz. Onların direnme güçlerinin altında Hindu aile hayatının yoğunluğu; köylülerin kültürel değerler olarak paylaştıkları yüksek derecedeki özen, karşılıklılık, nezaket ve insani hoşluklar; kişisel ve toplumsal hayatı kuşatan ritüeller; komünal bir grubun içinde kök salmış olduklarına dair çok derin bir duygu ve bu kültürel ayrıntılılandırmaların topluluğa bahşettiği derin bir anlam duygusu yatar.

Teknik yeniliğin toplumsal hayatın geniş bir cephesini nasıl dokunulmamış bıraktığını ve genellikle önemli tarihsel gelişmelerin açıklamasına ne kadar az katkıda bulunduğunu öğrenmek şaşırtıcıdır. Yarattığı sıra dışı teknik bütüne rağmen, Neolitik Devrim onu destekleyen ya da onun tekniğini benimseyen toplumlarda görece olarak az bir değişim yaratmıştı. “Medeniyetin” başlangıcına kadar ve genellikle Antik Çağlar boyunca birçok bölgede avlanma, yeni gelişen bahçe tarımı sistemleriyle aynı topluluk içerisinde bir arada var oldu. Orta Avrupa’da sıklıkla son derece hareketli olan köy yerleşimleri, Yakın Doğu’da güçlü kabilecilik özellikleri-

ni korudu. James Melaart'ın Çatal Höyük –Türkiye'nin iç kesiminde bulunan Neolitik bir şehir- üzerine çalışması; görünüşe göre anamerkezli-liği, eşitlikçi karakteri ve barışçıl nitelikleri ile ayırt edilen –oldukça sofistike bir teknolojiye sahip- binlerce kişilik bir topluluğu tanıtır. J. Alden Mason'un gözlemlerine göre; M.S. 350 kadar yakın bir zamanda Nazka kültüründen gelen Kızılderililer, Peru'nun kıyı bölgelerinde “belirgin sınıf ayrımları ya da otoritarizme ve muhtemelen yerleşmiş bir dine sahip olmayan yerleşik, demokratik bir halkın genel görünümünü” sunmuştu. Aynı dönemde o civarda bulunan Moche kültürünün aksine, Nazka kültürü

Mezarların “zenginliği” ve yoksulluğu bakımından daha az farklılık sergiler ve kadınlar bu açıdan erkeklerle eşit görünmektedir. Büyük kamu eserlerinin, kapsamlı mühendislik vasıflarının ve piramit tapınakların görünürdeki yokluğu otoriter liderliğin yokluğuna işaret eder. Anlaşılan o ki; halk, bunun yerine, boş zamanlarını bireysel üretimle; özellikle de mükemmel, seçkin dokumalar ve çömlek kaplar üretmekle geçirmektedir.

Çömlekcilik, dokumacılık, metalürji, gıda tarımı ve yeni ulaşım araçları gibi Neolitik tekniklerin avcı-toplayıcı toplumlarda hâkim olan kullanım hakkı, indirgenemez asgari ve tamamlayıcılık değerlerinde niteliksel anlamda herhangi bir değişime yol açtıklarına dair hiçbir kesinlik söz konusu değildir. Bu teknikler birçok durumda, onları sağlamlaştırmış olmalıdır. “Neolitik Devrim” ifadesinin teknik yeniliklerin başlattığına inanılan köklü toplumsal değişimler anlamını taşıdığı bir zamanda, yeni köylerin muhafaza ettikleri ve muhtemelen daha da geliştirdikleri değerlerin, bakış açısının ve topluluk sorumluluklarının sürekliliğine vurgu yaparak yeniden biraz denge sağlamak akıllıca olabilir.

Bir veriler; kışkırtıcı sorunlar ve yaratıcı olasılıklar madeni olan tarih öncesi Yeni Dünya neo-Marksist yorumların önyargılarına o kadar aşırı biçimde maruz kalmıştır ki Yeni Dünya kültürleri yalnızca iklimsel ve teknik etkenlere verilen tepkiler olarak görünmektedir. Kızılderili topluluklarını “alet takımlarının” envanterlerine ve onları kuşatan çevreye göre sınıflandırdıktan sonra dahi; bu toplulukların davranışsal anlamda, temel kültürel tözleri bakımından ve hatta törensel olarak ne kadar belirgin biçimde birbirine benzediğini keşfetmek genellikle bizi şaşırtır. Gruplar, kabileler, şeflikler ve devletler arasında bakış açısı, temel insani standartlar, komünal dayanışma ve karşılıklı ilgi açısından –bu toplulukların yiyecek toplayıcılık, avcılık, gıda tarımı ve bunların çeşitli kombinasyonları şeklinde ortaya çıkan farklı ekonomik faaliyetlerine ağır basma eğilimindeki- sıra dışı bir ortaklık keşfederiz. Benzerlikler en

güçlü biçimde, toplumun siyasi veya kısmen siyasi zirvelerinde değil, topluluk düzeyinde görülür.

Teknik –sözcüğün dar, araçsal anlamında- İroquois gibi oldukça demokratik bir federasyon ile İnka gibi son derece despotik bir imparatorluk arasındaki kurumsal farklılıkları tamamen açıklamak şöyle dursun, yeterince bile açıklamaz. Tamamen araçsal bir bakış açısından bakıldığında, bu iki yapı neredeyse özdeş “alet takımlarıyla” donanmıştı. Her ikisi de ilkel gereçler ve tahta çapalar etrafında örgütlenen bahçe tarımı uygulamaları ile meşgul olmuştu. Dokuma ve metal işleme teknikleri çok büyük bir benzerlik göstermekteydi, kap-kacakları eşit ölçüde işlevseldi. Tüm Yeni Dünya toplumları için geçerli olan bir durum onlar için de geçerliydi: Her iki toplum da tarımsal amaçlar için kullanılacak büyük evcil hayvanlara, sabanlara, tekerlekli taşıtlara, çömlekçi çarklarına, mekanik eğirme ve dokuma makinelerine, maden külçesini eriterek onu yabancı cisimlerden ayırma bilgisine, körüklere ve kabaca geliştirilmiş halıcılık aletlerine –kısaca, Neolitik Dönemin en önemli ilerlemelerini belirleyen tekniklerin neredeyse hiçbirine sahip değildi. İroquois ve İnkaların “alet takımlarına” baktığımızda, bunların geç Paleolitik Döneme üst Neolitik Dönemden daha yakın olduklarını görürüz. Paylaşım, toplum içi yardımlaşma ve dayanışma yönelimleri açısından bu iki toplum arasında belirgin farklılıklar bulamayız. Toplumsal yaşamın *topluluk* düzeyinde, İroquois ve İnka halkları son derece birbirine benzemektedir –ve sosyal ve kültürel nitelikleri açısından zengin bir biçimde eklenmişlerdi.

Ancak sosyal yaşamın siyasi düzeyinde, ormanlık alanda yaşayan beş Kızılderili kabilesinin demokratik konfederal yapısı, dağlık alanda yaşayan Kızılderili şefliklerinin merkezileşmiş, despotik yapısından mutlak surette ayrılmaktaydı. Son derece özgürlükçü bir konfederasyon olan bu yapıların ilki seçilmiş, fakat geri çağrılabilir şefler (bazı durumlarda kadınlar tarafından seçilir); yerel halk meclisleri; savaş meseleleri söz konusu olduğunda, birleşik kabile konseyinde karşılıklı mutabakata dayanan bir karar alma usulü; anasoyluluğun yaygınlığı ve kayda değer derecede kişisel özgürlük etrafında şekillenmişti. Çok büyük oranda otoriter bir devlet oluşturan ikinci yapı, teorik olarak sınırsız bir iktidara sahip olan tanrısallaştırılmış bir “imparator” kişisi odaklıydı ve uzaklara yayılmış bir bürokratik altyapı, babasoyluluk ve tamamen boyun eğen bir köylü sınıfı bu yapının belirgin özelliklerini oluşturuyordu. İroquois kabileleri arasında, klan düzeyinde, kaynakların ve üretimin komünal yönetimi gerçekleşmişti. Buna karşılık, İnka kaynakları büyük oranda devlete aitti ve imparatorluğun üretiminin büyük bölümü, el koyulan gıda ve tekstil malzemelerinin merkezi ve yerel ambarlardan yeniden dağıtılmasından oluşuyordu. İroquoisler özgür bir şekilde birlikte çalışırlar ve bunu zorunluluktan çok hevesle yaparlardı. İnka köylü sınıfı ise, neredeyse endüstriyel bir yönetim sis-

temi altında açıkça istismarcı olan ruhbanlık kurumuna ve devlet aygıtına angarya emek sağlardı.

Şüphesiz, iklimsel ve coğrafi etkenler bu iki topluluk sisteminin geliştirdiği yapıların şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Son derece ormanlık bir alan, topluluklar arası görülebilirliğin yüksek olduğu açık alanlara kıyasla, daha gevşek siyasi birlikler üretme eğiliminde olacaktır. Bereketli Amazon vadisinden neredeyse kıraç Pasifik yamaçlarına kadar büyük farklılıklar gösteren And Dağlarının fiziki coğrafyasında ise emeğin seferber edilmesi, farklı ekosistemlerden getirilen kaynakların tek bir havuzda toplanması ve malların daha güvenli ve farklılaşmış şekilde yeniden dağıtılması önem kazanacaktır. Ancak Yunan şehir devletleri arasında âdemimerkeziyetçilik gelişmesini teşvik eden dağlık arazi, İnkalar'da merkeziyetçiliğin gelişmesine engel olmuş görünmemektedir ve Orta Çağ Avrupası'nda hiyerarşik bir toplum gelişmesini teşvik eden ılıman orman alanı, Kolomb öncesi Amerika'da muhteşem bir eşitlikçi demokrasinin geliştirilmesini engellemiştir.

Geçmişe yönelik değerlendirmeler ve son derece seçici bir “alet takımları” tercihi, bir grubun *nasil* bir kabileye, kabileden şefliğe, şeflikten devlete dönüştüğünü betimlememize yardımcı olabilir; fakat bunlar bu dönüşümlerin *neden* gerçekleştiğini açıklamaz. Hatırlanamayacak kadar eski bir zamandan beri, hiyerarşiler ve sınıflar sosyal ilişkileri özgürlük sistemlerinden egemenlik sistemlerine dönüştürmek için, organik toplumun söz dağarcığından tek bir sözcük eksiltmeden, vurguları değiştirme yoluna başvurmuştur. İronik bir biçimde, egemenlerin bu kurnazlığı, topluluğun eşitlikçi ve tamamlayıcı geleneklerine ne ölçüde değer verdiğini gösterir.

*

Tarih öncesi Yeni Dünyadan çok ayrı bir biçimde, çok daha erken bir tarihte Yakın Asya'da, Avrasya kıtasının tamamına yayılacak olan muazzam bir sosyal gelişme başladı. Eski Dünyanın “Neolitik Devrimi”, teknik açıdan Yeni Dünyanın Neolitik Devriminden daha dramatik ve daha eskiydi. Fakat tamamen araçsal anlamdaki teknik, toplumu yarı sanayileşmiş –aslında görece olarak mekanikleşmiş- tarım, çömlekçilik, metalürji, dokuma sistemlerine ve hepsinden önemlisi emeği seferber etmek için kullanılan son derece koordineli bir sisteme taşıyan köklü gelişmeler hakkında şaşırtıcı derecede az şey söyler.

Antik Çağların büyük imparatorluklarından hiçbiri, aslında, geç Neolitik veya erken Demir Çağı tekniklerinin ötesine geçmemiştir. Tamamen araçsal bir bakış açısından bakıldığında, bu imparatorlukların teknikler bütünü, ölçeğinin küçüklüğü ile dikkat çekmektedir. Henry Hodges klasik tekniğe ilişkin kapsamlı değerlendirmesinde şu gözlemlerde bulunur:

Roma hâkimiyeti altındaki antik dünya aslında teknolojik alanda bir tür zirveye ulaşmıştı. Roma döneminin sonlarına gelindiğinde, birçok teknoloji o zamanlar mevcut bulunan donanımların imkân verdiği ölçüde daha da ileri götürülmüştü ve daha fazla ilerleme gösterilebilmesi için daha büyük ve daha kompleks imalathaneler gerekmekteydi. Romalılar devasa girişimleri gerçekleştirme yeteneğine sahip oldukları halde, teknolojileri küçük donanım düzeyinde kalmıştı. Dolayısıyla, örneğin, demir üretimini arttırmak gerektiğinde, fırınların sayısı iki katına çıkarılırdı, fakat fırınların boyutları aynı kalırdı. Nedeni ne olursa olsun, daha büyük bir fırın kurma ve onu çalıştıracak bir mekanizma icat etme fikri Romalı düşüncesinin ötesinde gibi görünmektedir. Bunun sonucunda, Roma hâkimiyetinin son birkaç yüzyılı teknolojik olarak yeni çok az şey üretmiştir. Ne yeni hammaddeler keşfedilmiş ne de yeni yapım yöntemleri icat edilmiştir. Aslında tüm teknolojik yeniliğin Roma düşmeden çok önce sekteye uğradığı söylenebilir.

Fakat Roma'da üretim araçlarında olmasa da yönetim araçlarında yenilik kesinlikle mevcuttu. Roma İmparatorluğu en parlak döneminde yaygın bürokrasisi, hukuk sistemi, askeri güçleri, emeği seferber edişi ve gücü merkezileştirmesi açısından kendisinden önceki imparatorlukların otoriter aygıtının varisiydi—hatta belki de onların eşitiydi.

Muhtemelen Eski Dünyadaki hiçbir imparatorluk sistemi, hiçbir zaman Mısır'ın totaliter vasıflarına ya da Asur'un zalimliğine ulaşamamıştır. Angarya emek, Yakın Doğu'ya kamu binaları; tapınaklar; ölü evleri; megalit heykel ve simgeler ve son derece koordineli sulama işleri kazandırmıştı. Mısır ve Mezopotamya, varlıklarını halen anıtlarında olan yapıları dikmek için yüz binleri çalıştırarak bu konuda öncü olmuşlardı. Fakat ilk başlarda Yakın Doğu despotizminin mecburi kıldığı emek açısından sınıf ve statü ayrımları öngörülmemişti: Köylüler kadar zanaatkârlar, kırsal nüfus kadar şehir nüfusu, fakirler kadar zenginler, işçiler kadar kâtipler ve hatta kendi cemaatleri kadar Mısır rahipleri de Devletin emek taleplerine tabi idi. Daha sonra bu zahmetli çalışma “demokrasisi” —kır ve kent yoksullarının omuzlarına binmiş, görünür şekilde ağır bir yük şeklini alana kadar— yalnızca ihlal edilmek üzere var olmuştu.

Küçük çiftçilerin olduğu bölgelerde totaliter devletler kurmak güçtü. Küçük çiftçilerin konumlarının zayıfladığı veya büyük emek fazlalığının hâlihazırda mevcut olduğu yerlerde, merkezî devletlerin gelişmesi çok daha olanaklıydı ve genellikle bu yerlerde merkezî devletler gelişmişti. Kartaca ve Roma *latifundia* sistemini geliştirmişti: bir emek grubunun (büyük oranda köle emeği) işlettiği bir plantasyon ekonomisi. Sparta komünist bir savaşçı elit sistemi getirmişti, buna göre; doğumla-

rı ile birlikte yurttaşların her birine, serfe benzer helotların işlettiği, devlete ait küçük bir arazinin yetkisi verilirdi ve bu yetki yurttaşın ölümüyle yeniden polise dönerdi. Buna karşılık, Atina ve İbrani Filistinli, aile emeği ve sıklıkla iki veya üç köleyle birlikte toprağı işleyen küçük toprak sahibi bir çiftçi sınıfı geliştirmişti.

Fakat bireysel çiftçi temelinde kurulmuş birkaç devlet haricindeki erken dönem “uygarlıklarının” asıl ayırıcı özelliğini oluşturan unsur –ya kısmen ya da tamamen gıda tarımına ya da anıtsal yapıtlara tahsis edilmiş olan- yaygın bir seferber edilmiş emek sistemiydi. Gelişmiş sulama sistemlerinin gerekli olduğu yerlerde, nehir kenarlarında yaşayan toplumların alt sınıfları, bu totaliter emek örgütlenmesi ve yeniden dağıtım sistemleri sayesinde, kendi başlarına sahip olacaklarından daha büyük maddi güvenceler elde etmişlerdi. Mısır mezarlık kayıtlarında Firavunların yerel kıtlıkları hafifletmekteki başarılarından övgüyle söz edilmektedir. Fakat köylü sınıfının doğanın belirsizliklerinin azaltılması ile kazanmış olduğundan daha fazlasını, anlamsız anıtsal eserler dikmek için zorlandığı ağır işlerde kaybetmiş olması olasıdır. Bir nesil öncesinin arkeologlarının aksine, Eski Dünyanın (ve Yeni Dünyanın) son derece merkezî rejimlerinin, alüvyonlu sulama sistemlerinin koordinasyon ve etkililiğini müthiş bir biçimde arttırdığından çok da emin olamayız. Antik Çağların “yüksek medeniyetlerinin” ortaya çıkmasından çok önce, kurak alanlarda titizlikle eğim verilmiş bir hendekler, kanallar ve havuzlar ağı mevcuttu. Hanedanlık öncesi dünyanın “akışkan” topluluklarının su ve toprak haklarına ilişkin çatışmalardan fena halde mustarip olması açıkça ciddi bir sorundu, fakat merkezileşme genellikle yalnızca krallıklar ve imparatorluklar arasındaki çatışma düzeyini daha da yıkıcı bir seviyeye tırmandırmaya yaramıştı.

Yeni Dünyadan Eski Dünyaya, merkezileşmiş devletlerin muazzam gelişimi ve mahkemelerin, soyluların, ruhban sınıfının ve askeri elitlerin yaygınlaşması –ordulardan, bürokratlardan, vergi kesenekçilerinden, hukuk temsilcilerinden ve fedakârlık ve özveriye dayalı hastalıklı ve sıklıkla acımasız bir inanç sisteminden meydana gelen- son derece asalak bir kurumsal hâkimiyet teknolojisi tarafından desteklenmekteydi. Bu siyasi teknoloji olmadan; emeğin seferber edilmesi, muazzam büyüklükteki maddi fazla birikimi ve anıtsal teknik işler için şaşırtıcı ölçüde basit bir “alet takımının” kullanılması tasavvur dahi edilemezdi. Bu sistemin belirli görevler için muazzam sayıda insan toplama sorumluluğunun dışında, üç temel amacı vardı: emek sürecini yoğunlaştırmak, soyutlaştırmak ve nesneleştirmek. Çalışmayı bir araya toplamak için titizlikle tertiplenmiş bir çaba başlatılmıştı, böylelikle Devlet “kitlelerden” emeğin her zerresini söküp alabilecek, emeği belirleyici özellikleri olmayan emek-zamana indirgeyebilecek ve insanları salt üretim araçları

haline dönüştürebilecekti. Tarihsel olarak bakıldığında, kutsal olmayan bu yoğunlaştırma, soyutlaştırma ve nesneleştirme üçlemesi, sosyal gelişimin kötücül bir hükmü olarak, insanlık üzerinde ilahiyatın ilk günah mitinden daha ağır bir yük oluşturmuştu. Bu ıstırabı yaratmak için alet ve makinelerde herhangi bir “devrim” yapmak gerekmiyordu. Bu durum, öncelikli olarak, hiyerarşinin iyice belirgin hale gelen savaşı elitlerde toplanmasından ve büyük ölçüde Devlette, özellikle de ekonomiyi yöneten bürokraside cisimleşen kurumsal yönetim tekniğinin ortaya çıkmasından kaynaklanmaktaydı. Daha sonra, bu yönetim tekniği, son derece endüstriyel bir karakter kazanacak ve en çarpıcı ifadesini modern fabrika sisteminde bulacaktı.

*

Tıpkı Orta Çağ kentlerinin lonca sistemi gibi Orta Çağın derebeylik ekonomisi de hiçbir zaman kadim emek ve teknik kavramlarıyla sosyal bir uzlaşya varmamıştı. Roma adalet Roma adalet kavramları aşılanmış Germen kabile gelenekleri, yüzyıllar boyunca, maddi açıdan zayıf monarşiler ile ideolojik olarak tartışmalı bir Papalığın merkezîyet iddialarının neden olduğu çözümlenemeyen bir gerilim içinde varlık sürmüşlerdi. Kuzeyden ve doğudan gelen uğursuz istilacılarının kurbanı olarak, kendi içdenizinin uzağına sürüklenen Avrupa; dev ormanlar, bataklıklar ve dağlar arasına gömülmüştü. Bu noktada, derebeylik, yeni bir tarihsel başlangıç noktası için zemin hazırlayan sosyal bir ara dönem haline geldi. Onbirinci yüzyıldan itibaren, teknik, Neolitik Devrimden beri görülmemiş bir enerjiyle ileri fırlamıştır. Yel değirmenlerinin kullanımını, ardışık bir sırada, hamut (ağır sabanların çekilmesini ve iç kesimlerde üretilen malların ucuza taşınmasını mümkün kılmıştır); metalürji ve metal aletlerdeki çarpıcı gelişmeler; son derece gelişmiş bir tarım uygulama sistemi; büyük oranda ahşap bileşenlerden oluşan karmaşık bir makine tekniği ve eski su değirmeninin sofistike bir versiyonu (bu versiyon, en bilgili Romalı mühendisleri bile şaşırtırdı) izlemiştir.

Ancak bu teknik yeniliklerin hiçbiri, toplumsal ilişkilerde herhangi bir belirleyici değişikliğe yol açmamıştır. Yunan *polis*i bir istisna olmak üzere, Orta Çağ kentleri genellikle, Antik Çağların şehir merkezlerinden daha demokratikti, ayrıca; tarım sistemleri daha az hareketli ve daha az rasyoneldi ve zanaat meslekleri de daha bireysel ve daha demokratik biçimde yapılanmıştı. Devletin ve bürokrasilerinin, siyasi merkezleşme ve bürokratikleşme tarihindeki en dip noktaya ulaşmış olduğunu belirtmeden, bu olumlu sosyoteknik şartların açıklamasını yapamayız. Onbeşinci ve onyedinci yüzyıllar arasında İngiltere, Fransa ve İspanya’da ulus devletlerin ortaya çıkışına kadar, Avrupa nispe-

ten –Kuzey Afrika, Yakın Doğu ve Asya'nın toplumsal hayatını kuşatan- despotizm ve bürokrasilerden arınmıştı.

Yükselen ulus devletten en fazla yarar sağlayan tek sınıf Avrupa burjuvazisiydi. Gitgide merkezileşen monarşiler ve bunların büyüyen bürokratik hizmetlileri Avrupa'nın iç kesimlerindeki ticaret yollarına kraliyetin asayişini, yerel keyfi adalet sistemlerine karşı kraliyet mahkemelerini, soyguncu mali baronların dağıttığı değişken madeni paraya karşı kraliyet darphanesini, deniz korsanlarının yuvalarına kraliyet donanmasını ve yeni sömürgeleştirilmiş piyasalara kraliyetin ordularını zorla kabul ettirdiler. Bu yapı, bir sonraki müthiş emek seferberliği sistemi olan fabrika için, araçsal teknikteki kayda değer herhangi bir “ilerlemeden” daha fazla zemin sağlamıştı. Soyut emeğin modern kökenleri yalnızca piyasa ekonomisinde ve değişim oranlarının açıkça tanımlanmış para sisteminde değil, aynı zamanda İngiltere'nin kırsal alanlarında da bulunmaktaydı. Bu alanlarda, hammaddeleri ve yarı-işlenmiş dokumaları yük arabalarıyla evde çalışan işçilere götüren “komisyoncular” (“factors”), en sonunda oldukça geleneksel bir teknikler bütünü –ustabaşının dikkatli bakışları ile kötü niyetli, kalpsiz ve kurnaz endüstriyel girişimcilerin dik ve soğuk bakışları altında- rasyonelleştirmek ve yoğunlaştırmak için onları tek bir çatı –“fabrika” (“factory”) çatısı- altında bir araya getirdi.

İlk dönem fabrikaları, emeğin soyutlaştırılması, yoğunlaştırılması ve nesneleştirilmesi –ve onun insanlarda cisimleşmesi- dışında yaygın hiçbir köklü teknik sistem getirmedi. Eğirme, dokuma ve boyama hâlâ evde çalışanların nesiller boyunca evlerinde kullandıkları makinelerle yapılıyordu. Bir yüzyıl kadar sonra iplik eğirme, dokuma ve boyama makineleri sunulana kadar; bu eski makinelere hiçbir yeni motor ya da itici güçle (buhar vs.) çalışan makine eklenmemişti. Fakat yeni bir teknik eskisini yerinden etmişti ki bu teknik; emek sürecini kalpsizce yoğunlaştıran, vicdansızca korku ve güvensizlik yaratan ve denetleme davranışının aşağılayıcı formlarını kullanan gözetmenlik tekniği idi. “Komisyoncular” insan değil, ürün satın alırken; fabrika ürün değil, insan satın aldı. Emeğin bu şekilde, ürünlerde somutlaşan bir şey olmaktan bir insan kapasitesi olma ya indirgenmesi belirleyiciydi; bu durum, oldukça özerk olan bireyleri tamamen idare edilen ürünlere dönüştürürken, ürünlere, onların insan gibi görünmesini sağlayan bir özerklik kazandırdı. Eşyaların kazandığı canlı olma niteliği –Marks'ın uygun bir şekilde “meta fetişizmi” diye adlandırdığı nitelikler- insanların canlı olma nitelikleri pahasına satın alınmaktaydı. Neredeyse içinde çalıştığı fabrika ve kullandığı aletler kadar inorganik bir altsınıf yaratılmaktaydı –ki insanlığın bu şekilde dönüştürülmesinin, tahakküm mirası ve insanın gelecekteki özgürlüğü açısından derin sonuçları olacaktır.

Fabrikanın kendi hizmetine koşacağı muhteşem buluşlar dizisini bir yana bırakırsak, bu dönemin en önemli teknik başarısı yönetim tekniğinde ortaya çıktı. Bir anonim şirketin bir çokuluslu şirket olmaya ve kaslı, atılgan bir ustabaşının nazik, çok dil bilen bir şirket yöneticisi olmaya doğru geçirdikleri evrim, en az teknik usul ve araçların evrimi kadar önem taşımaktaydı. Devlet de kendi değişiminden kaçamadı: Gezici hâkimleri ve mürekkebe boğulmuş kâtipleri ile kraliyet mahkemesi –askeri güçler ile birlikte, ülke sınırları içinde kendi çapında bir ulus devlet oluşturan- müthiş bir bürokrat popülasyonuna dönüştü. Amerika, Avrupa ya da Japonya’daki basit bir ticaret şehrinin idari, sivil ve kurumsal bürokrasileri, aşikâr biçimde totaliter monarşilerin (Peru’daki İnkalar ve Mısır’daki Firavunlar gibi) dayanağını oluşturan bürokratik aygıtı gölgede bıraktı.

Fakat bu gelişmenin basit bir betimlemesi, bir açıklama yerine geçemez. Kendi çapında kurumsallaşmış bir teknik olarak algılanan bürokrasinin kökenlerinin ilkel (primordial) dünyada bulunması pekâlâ mümkündür. Gerontokrasi, ruhbanlık kurumları, patriarka ve savaşçı liderler formlarında bir tahakküm mirası üreten hiyerarşinin içsel diyalektiğinden söz etmiyorum yalnızca. Organik toplumdaki ikircikli statüsü için telafi edici mekanizmalar olarak rasyonelleştirilmiş törensel ve askeri sistemler üreten erkeğin sivil alanıyla da eşit derecede ilgiliyim. Erkek, özgün sosyal faaliyetin özünü kadının oluşturduğu bir ev içi toplumda kendini, sivil topluma kıyasla, kaçınılmaz olarak daha az gerçekleştirmiş hisseder. Dolayısıyla erkeğin, sivil toplumu tamamen eklemelenmiş ve yapılandırılmış bir yaşam alanına dönüştürmesi gerekir. Üretim ve yeniden üretimin kadın odaklı olduğu; hayatın “büyüsünün” kadının kişisel yaşam süreçlerinin doğasında bulunduğu; küçüklerin büyütülmesinin, evin örgütlenmesinin ve doğanın doğurganlığının kadının cinselliğinin ve kişiliğinin işlevleri olduğu bir dünyada erkeğin kimliği tehlikededir. Erkeğin anamerkezliliği “kıskanıp kıskanmadığı” sorusu konu dışıdır; erkeğin, en çarpık ifadesine muhtemelen savaş, kibir ve boyun eğdirme ile ulaşabilecek kendine ait bir kimlik geliştirmesi gerekmektedir.

Erkek kimliği bir tahakküm yörüngesinde gerçekleşmek *zorunda* değildir, fakat bu durum önemli bir ölçekte meydana geldiğinde, bu, tüm sosyal çevre için ölümcüldür. Bu sivil alanın siyasi ve sıklıkla askeri bir alan olarak geliştirilmesi sonucunda dönüşüm geçiren topluluğun yalnızca kendisi değil, çevresindeki topluluklar da sosyal ekosistem içinde gelişmekte olan çürümeye –korumacı ya da saldırgan bir biçimde- tepki vermelidir. And Dağları Nazkaları gibi görünüşte demokratik, eşitlikçi ve muhtemelen anamerkezli bir kültür, o çevredeki Mochelers gibi otoriter, hiyerarşik, babamerkezli –ve askeri- bir kültüre saldırgan bir biçimde tepki vermeye zorunlu olacaktır. Er ya da geç, tiran-

lıkla yönetilen şeflikler olarak karşı karşıya gelmek zorunda kalacaklar ya da Nazka, Moche'ye boyun eğmeye zorlanacaktır. Dış güçlere yeterince maruz kalındığında, siyasi hayat düzeyinde her daim, daha ılımlı kültürlerin yok olması pahasına acımasız kültürlerin yayılışını destekleyen bir negatif seleksiyon süreci iş başında olmuştur. Sosyal gelişmenin şaşırtıcı yanı, Yeni ve Eski Dünyalarda despotizmin ortaya çıkması değil, dünyanın geniş bir alanında genel olarak despotizmin görülmemesidir. Birçok kültürün Devlete, seferber olmuş emeğe, sınıf ayrımlarına ve profesyonel savaşa varan sosyal rotayı izlememiş olması – aslında bu kültürlerin, kendilerini bu kaderden sakınmak için sıklıkla uzak arazilere çekilmiş olmaları- organik toplumun doğasında bulunan iyicil güce tanıklık eder.

Muhtemelen Avrupa toplumunda kapitalizmin gelişimini teşvik eden en önemli ideolojik etken, bireyselleşmeye yaptığı güçlü vurgu, emeğin kurtarıcı rolüne gösterdiği büyük saygı, somut doğaya karşı Doğaüstünü yüceltmesi ve evrensel Papalık cemaatinden ayrı olarak topluluğun önemini yadsımasıyla Hıristiyanlıktı. Bu bireysel inisiyatifin, insan iradesini ve icat yeteneğini –güçlü bir bireysellik duygusundan bile daha fazla- teşvik ettiğini tartışmaya hiç gerek yok. Dünyanın Thomas Edison ve Henry Fordları büyük bireyler değildirler, fakat onlar kuşkusuz kavrayışlı egolar –İncil'deki “öfkeli adamın” kaba karikatürleridirler. Yehova'nın İradesinin insanın iradesine dönüşmesi, kaçınılması gereken çok açık bir baştan çıkarmadır. Kilisenin –çoşkulu bir fanatizmle hareket eden- papazları ve misyonerleri bile, utanç kültürünün kurallarıyla yaşayan Homer kahramanlarına kıyasla açıkça daha burjuvadırlar.

Sahip olduğu gezginci girişim duygusu ile kişisel egoya yapılan bu vurgu, Hıristiyanlığın emek takıntısıyla pekiştirilmişti. Tarihsel olarak Kilise en büyük ödülleri çalışma yerine inanç, emek yerine tefekkür üzerine koymuştu. Fakat Orta Çağ Hıristiyan tarikatları, uygulamada dünyevi çalışma kuruluşları olarak görev yapmış ve böylelikle çevrelerindeki teknolojik olarak geri kalmış köylü sınıfı üzerinde derin bir iz bırakmıştı. Manastırlar yeni teknikler tanıtma ve emeği rasyonelleştirmede önemli bir rol oynadılar; aslında misyonerler olarak, yalnızca inancın değil, aynı zamanda teknik bilginin ve planlı, düzenli çalışma sistemlerinin de yayılmasında öncülük ettiler. Burada memnuniyetle karşılandılar; çünkü bilgili ve disiplinli manastır tarikatlarının teknik bilgeliğine vahim bir biçimde ihtiyaç duyan son derece yoksul kırsal topluluklara, çalışmaya ilişkin Hıristiyanlık öğretisini vaaz etmeye gerek yoktu.

Çalışma etiği –günümüzde “Kalvinist bir hile” şeklinde kötü bir şöhrete sahip olmasına rağmen- burjuvazi ya da konuyla aynı ölçüde ilişkili olan endüstri öncesi egemen sınıflar tarafından icat edilmemiş-

ti. İronik bir biçimde, bu etiğin, temel sosyal haklardan yoksun olanlardan kaynaklandığı görülür. Çalışma etiği, ilk kez, Hesiod'un *İşler ve Günler* isimli –İsa'dan önce yedinci yüzyılda yazılmış bir köylü *İlyadası* olan- eserinde ortaya çıkar; burada eserin anti-kahramanvari gündelik başlığı ve ana fikri, yoksul adamın kendi yoksul hayatına övgüsünü yansıtmaktadır. İlk kez yazılı bir eserde, –yiğitliğin aksine- çalışma, bir kişisel asalet ve sorumluluk vasfı olarak ortaya çıkmaktadır. Boyununu ağır işin boyunduruğu altına uzatan erdemli adam, şiirsel sahnenin merkezini oluşturur ve onun emeği ile geçinen aristokratları hasetle bunun dışına iter. Böylece yoksul insanlar, hayatlarını kolaylık, doyum ve memnuniyet içinde sürdüren ayrıcalıklı kişilere karşı sahip oldukları üstünlüğü daha da vurgulu ifade etmek için sahip oldukları erdemleri ağır iş yapma, feragat etme ve çiftçilik vasıfları olarak sıralarlar. Daha sonra, egemen sınıflar Hesiod'un kendilerine ideolojik olarak ne kadar zengin bir hazine bahsettiğini fark edeceklerdir. Onlar da –kibirli olanlar cehennemde, dünyadaki günahkâr “cennetlerinin” bedelini öderken, cennette mükâfatlarını bulacak olan- uysal ve sabırlı insanlara yoksulluğun erdemlerini methedeceklerdir.

Böylece tefekkür Tanrı tarafından seçilmiş Hıristiyanlar için nasıl ödüllendiriciyse, ağır iş de Hıristiyan cemaat için öyle ödüllendiricidir. Kuşkusuz bu ödüller çok belirsiz kalmaktadır: dünyevi bir hayattan pekâlâ daha sıkıcı olabilecek ebedi bir uhrevi hayat, Tanrı'ya duyulan sonsuz bir saygı, Cokaygne'yi Cennete çok çok üstün kılan somut hazlardan soyutlanmış bir dünya. Hıristiyanlık soyut Doğaüstü niteliği kapsamında, soyut madde ve soyut emek üzerine daha o zamandan alışılmadık fikirler üretmeye başlamıştır. Yehova isimsiz bir Tanrıdır, doğa Tanrı kelamının etkisiyle ortaya çıkmış ikincil bir fenomen olmaktan ibarettir ve iyi yapıtlar bile kendi içlerinde çalışma faaliyetinden daha az erdemlidir.

Çalışma ediminin çalışma sonucu ortaya çıkan yapıtlardan –soyut bir emek harcama sürecinin çalışmanın ürettiği somut kullanım değerlerinden- ayrıştırılması vahşice disütopiktir. Onları büyük ölçüde değişim değerlerine indirgemiş bulunan bir dünyada, şeylerin –zayıfladığı halde varlığını sürdürmekte direnen- somut kullanım değerleri, metanın çarpıtılmış yaşamı içine gömülü gizli bir romantik arzu oluşturur. Kullanım değerlerini yadsımak, insanlığın bu değerlerin bahsettiği doyum ve zevkler üzerinde hak talep etmesini yadsımak demektir. Aşırı ölçüde çileci ve rasyonalist bir bakış açısı, aşırı ölçüde hedonist ve içgüdülere dayanan bir bakış açısının muadilidir. Fakat bu yadsıma açıkça, yapılan işin önüne Kelamı, doğanın önüne Doğaüstü olanı ve yapıtların önüne çalışma edimini koyan bir teolojinin işlevidir.

Kapsamlı ideolojik meseleler konusunda, Hıristiyanlık ile Galileo arasında bu ikisinin fark etmiş olabileceğinden daha az farklılık bulunmaktaydı. Galileo'nun cansız madde ve sürekli devinimden meydana gelen evreni, semavi bir Doğaüstünün aydınlatması olmaksızın doğanın içkin olarak anlamsız olduğuna ilişkin Hıristiyan görüşünden prensipte çok az farklılaşmaktadır. Newton zamanına gelindiğinde, *Principia* Kilise ile Kraliyet Toplumu arasında herhangi çatışma duygusu hissedilmeksizin okunabilirdi (hatta yazılabilirdi). Bu kadar uzun bir zaman boyunca, birbiriyle bu derece akraba olan Hıristiyan bakış açısı ile bilimsel bakış açısını ayıran şey, toyluk ve güvensizlik olmuştu. Bu ikisi arasında barış çubuğu, nihayetinde, geleneksel Kızılderili çubuklarından değil, modern endüstrinin duman püskürten bacalarından tüttürüldü.

Sonuçta hiçbir din, topluluğa bağlılık duygusunun gerçekliği, yoğunluğu ve anlamlılığına Hıristiyanlıktan daha azimli bir şekilde saldırmamıştır. Evrensel bir insanlığın tanınması yönündeki Stoacı talep, bireyin kendi topluluğuna duyduğu sadakatin yadsınmasını gerektirmezdi, yalnızca bireyin “Tüm İnsanların şehri” ile kendi arasındaki mistik yakınlığı tanınmasını gerektirirdi. Evrensel bir insanlığın tanınması yönündeki Hıristiyan talep aslında daha kurnazcadı. Hıristiyanlık uyanık bir biçimde Devletin bağlılık taleplerini kabul etti, fakat topluluğun bağlılık taleplerinin yerine “Tanrının şehrinin”, özellikle de Kilisenin taleplerini koydu. Kilisenin, Hıristiyanların kendi topluluklarına besledikleri sadakate yönelen kıskançlığı öldürücüydü; din kendi ruhani altyapısına, tam bir itaati emretmekteydi. Cemaat kavramı, ruhban sınıfının; topluluğun kişilerden icrasını beklediği taleplere –aslında Tanrı'nın emrettikleri dışında kalan kişiler arası tüm ilişkilere- ve Tesniye'nin [Tevrat'ın beşinci kitabı, ç.n.] getirdiği kurallar ve İsa'nın müritlerine getirdiği yasaklar dışında kalan tüm dayanışma kodlarına karşı önceliğe sahip olduğunu ima etmekteydi. Böylece Kilise topluluğa karşı üstü kapalı bir düşmanlık içinde yaşadı –tıpkı Devletin kan yemininin patriarkal formuyla bile barış içinde yaşayamadığı gibi... Bu noktada endüstriyel kapitalizm, bilimin kendisinden önceki dönemde yaptığı gibi, burjuva vatandaşlık kavramı ile Hıristiyan vatandaşlık kavramı arasında kusursuz bir uyum keşfetti. Tüm topluluk köklerinden yoksun bırakılmış yüzergezer bir benlik, endüstriyel kapitalizmin ideal bireyselliği ve kişiliği haline geldi. Daha önceki tüm toplumların ölesiye korktuğu “efendisiz adamlar”, bağımsız ve kısıtlanmamış girişimcinin –ve onun köklerinden koparılmış, mülksüz proletaryada karşılığını bulan muadilinin- yeni imgesi haline geldi.

Tekniği topluluk matrisinden yoksun bırakma yönündeki bu girişimin, teknik yeniliğin ruhuna ne kattığını anlamamız gerekir. Eğer *techné*nin gerçek anlamı ölçülülüğe yapılan etik bir vurgu içeriyorsa, bu vurgu ancak ve ancak *techné* kavramını besleyecek ve dayatacak bir sosyal

kurumun varlığı halinde geçerli olacaktır. *Techné* topluluğa muhalif olmaya sürüklendiği ölçüde, *techné* sözcüğü başlangıçtaki etik çağrışımlarını yitirmeye başlamış ve tamamen araçsal bir hale gelmiştir. Etiğe ve topluluk kurumlarına dayanan toplumsal kısıtlamalar, ideolojik ve fiziksel olarak tahrip edildiğinde, teknik; özel kişisel çıkar, kâr, birikim ve yağmacı piyasa ekonomisinin gerekleri dışındaki herhangi bir ilkeyi izlemekten muaf olabilecektir. Tekniği sosyal bir matris içinde tutan, nesiller boyunca saygı duyulmuş kısıtlamalar ortadan kaybolmuş ve teknik, tarihte ilk kez, piyasanın emrettiklerinden başka herhangi bir amacı olmaksızın kendi gelişimini izlemekte özgür olmuştur.

*

Romalıların küçük demir fırınlarını genişletmek yerine, onların sayısını iki katına çıkarmaları teknolojik olarak kıt anlayışlı olmalarından değil, Roma hâkimiyet alanını oluşturan toplulukların onun araçsal ve kurumsal tekniklerini kontrol altında tutmasından kaynaklanıyordu. Romalı zihinlerin daha geniş fırınlar tasavvur edemediğini belirtmekteki amaç, siyasi hayal gücünün gösterişliliğine karşın, Romalının teknik hayal gücünün zanaatkârlara özgü bir dünya algısı ile oluşturulduğunu ortaya koymaktır. Devlet ile toplumun, merkezî siyasi iktidar ile topluluğun bu çattanması, özgürlükçü teknolojinin doğasını ve teknolojinin özgürlükle ilişkisini anlamak açısından hayati önem taşır.

Sanayi öncesi “uygarlıklar” tarafından kurumsal olarak çarpıtılmış ve zedelenmiş olan organik toplum, sıradan insan şeklinde anılan kişilerin gündelik yaşamında canlılığını yüksek oranda korudu. Geniş aile, halen geleneksel klanın daraltılmış bir formu olarak işlev görmekte ve genellikle klanın işlerliği yüksek bir ikamesini sağlamaktaydı. Yaşlılar siyasi konumları zayıfladıktan sonra bile dikkate değer bir sosyal prestije sahip olmayı sürdürdü ve akrabalık bağları, birçok stratejik insan ilişkisinin tanımlanmasında oldukça etkili –hatta belki de belirleyici- bir rol oynamaya devam etti. Toplu çalışma köydeki ekonomik yaşamın belirgin bir kısmını oluşturmaktaydı; bu durum, özellikle de emeğin aletleri ve sığırları paylaşma, zor dönemlerde kaynakları bir havuzda toplama ve yokluğu halinde birçok topluluğun büyük krizlerden sağ çıkamayacağı teknik karşılıklılığı geliştirme ihtiyacı ile bir araya geldiği tarım için geçerliydi. Devletin sık dokunmuş siyasi halısı altında oyaşmaya, ideolojik uzlaşmaya, ortak adetlere ve dinsel inançların müşterekliğine dayanan gizli, aktif bir sosyal dünya olduğunu kavramak için; Hindistan köylerinde, Marks’ın dediği gibi “sabit bir plan ve eylem zemini” işlevi gören “ortak bir toprak mülkiyeti” veya “değiştirilemez bir işbölümü” aramak gereksizdir.

Bu özellikler, siyasi despotizmin son derece kuşatıcı olma eğilimi taşıdığı yerlerde bile görülür ve genellikle büyük oranda köylülerin eme-

ğe ilişkin tutumlarında açığa çıkar. Bunların en çarpıcı yönü, ne kadar zahmetli olursa olsun, herhangi türdeki bir ağır komünal işin bizzat işçiler tarafından topluluk bağlarının pekiştirilmesine hizmet eden şenlik vesilelerine dönüştürülebilme derecesidir. İnkâ köylülerinin çalışma alışkanlıklarına ilişkin varsayıma dayalı bir betimlemede, Mason şu kanıya varır:

İşbirliğine dayanan bütün işler gibi, bu da zahmetli bir olay değil; bol bol mısır birası, şarkı söyleme ve şakalaşma içeren keyifli bir olay olmalıydı. Şarkılar olaya uygun olur, muhtemelen kilise arazilerinde çalışırken tanrıların, devlet tarlalarında çalışırken imparatorun onuruna şarkılar söylenirdi. Tanrıların tarlalarındaki iş biter bitmez, aynı iş hükümet arazilerinde tekrarlanır ve bundan sonra insanlar kendi tarlalarını ekip biçmek için özgür kalırlardı. Topluluk arasında bir yardımseverlik ruhu vardı ve eğer bir kişi askerlik hizmeti gibi bir devlet hizmetine çağırılmışsa, o kişinin komşuları sessizce onun tarımsal ihtiyaçlarıyla uğraşırlardı.

Yakın zamanlı arkeolojik keşiflerin ve And bölgesindeki bugünkü çalışma adetlerine ilişkin araştırmaların İnkaların çalışma alışkanlıklarını aydınlattığı ölçüde, Mason'un tasviri makul biçimde doğru görünmektedir. Altsınıflarını yakından denetleyen son derece despot bir Devletin muazzam yapısı altında, köylü sınıfı, belirgin biçimde ayrı ve sosyal olarak organik, kendine ait bir yaşantı sürdürmekteydi. Aslında, İnkâ Devleti, topluluk üyelerinin kendi başlarına Devlet yasalarının belirli ihlallerinden suçlu bulunduğu durumlarda topluluğu bir bütün olarak cezalandırması vasıtasıyla denetimlerine karşı kazanılan bu gizli bağışıklığı üstü kapalı bir biçimde kabullenmiştir. Bu uygulama o kadar evrensel ve eskidir ki tarih boyunca defalarca yeniden ortaya çıkmıştır.

Toplu çalışma gelenek ve biçimlerinin, sıklıkla eziyetli bir işi şenlikli bir çalışmaya dönüştürerek nasıl modern zamanlara kadar varlığını sürdürdüğünün en canlı tasvirlerinden biri Tolstoy'un Anna Kareninası'nda görülür. Levin (Tolstoy'un tipik kurgusal muadili) kız kardeşinin arazisinde ot biçen köylüleri gözlemler. Bir ot yığını üzerinde hayranlıktan donakalmış bir biçimde otururken, çayırı dolduran köylülerin neşeyle ot biçmeleri, biçilen otları istif etmeleri ve yabalarla tahta yük arabalarına fırlatmaları ile "büyülenir".

(Levin'in) önünde, bataklığın arkasında ırmağın kıvrım yaptığı yerde, saçılan otlar donuk yeşil anız üzerinde çabucak gri, yılankavi tepcikler oluştururken; bağıra çağıra neşeyle çene çalan, canlı renklere bürünmüş bir dizi köylü kadın deviniyordu.

Ekin biçme işlemi neredeyse tamamlanana kadar, erkekler yabalarıyla kadınları takip eder. Bunu izleyen diyalog eşsizdir:

“Ekini hava güneşliken biçersen, elde edeceğin ot güzel olur,” dedi yaşlı arıcı, Levin’in yanına çömelirken. “Ne kadar güzel bir ot bu, efendim! Ot değil, çay mübarek. Onları nasıl topladıklarına bakın efendim! Aynı ördeklere yem atar gibi,” diye ekledi büyüyen ot yığınlarını işaret ederek.

Aslında iş neredeyse bitmiştir ve arıcı oğluna seslenir ve şu yanıtı alır:

“Bu sonuncusu, Baba!” diye bağırdı arabanın ön kısmında ayakta durduğu halde örme dizginlerinin uçlarını sallayarak yanlarından geçen genç adam (ve) atının dizginlerini çekerken, gülümseyerek al yanaklı, şen şakrak bir köylü kadına baktı.⁹⁵

Teknoloji tanımlarımızı ve teknolojik yenilik betimlemelerimizi, önceki devletler ile yönetici elitlerin onayladığı seferber olmuş emeğin büyük ölçekli yapıtlarına odaklamak baştan çıkarıcıdır. İktidarın başarıları –onun tapınakları, ölü evleri ve sarayları- bizde iktidara karşı derinlere kök salmış bir huşu uyandırır. Mısır, Mezopotamya ve Asya’dakiler gibi büyük alüvyon imparatorluklarının hidrolik sistemleri ve Kolomb öncesi Amerika’nın şehirleri, yolları ve megalit yapıları tarih üzerine uzun bir gölge düşürür. Trajik biçimde bu gölge, toplumun “tabanındaki” köylü ve zanaatkârların tekniklerini büyük ölçüde gözlerden saklamıştır –ki bu teknikler yaygın köy ve küçük kasaba ağlarından ve onların derme çiftliklerinden ve ev bahçelerinden, küçük girişimlerinden takas temelinde düzenlenmiş piyasalarından, büyük ölçüde karşılıklılığa dayanan çalışma sistemlerinden, keskin sosyallik duygularından, hoş gidecek şekilde bireyselleşmiş zanaatlarından, karma bahçelerinden ve sıradan insanların asıl geçimini ve sanatsal çalışmalarını mümkün kılan yerel kaynaklardan oluşur. Eksiksiz bir tek-

95 Okuyucunun Çarlık Rusyası’nın kırsal bir cennet olmadığını hatırlatması ihtimaline karşı, bunun tamamıyla benim fikrim olduğunu belirtmeliyim. Bu tür manzaralar Çarlık Rusyası’nı değil, eski rejimin özel mülkü kiraya verme uygulamasına ve yeni rejimin sanayiciliğine rağmen Rus köylü yaşamında varlığını sürdüren daha eski bir dönemi yansıtır. Tolstoy’un bu tasvirini okumadan çok önce, yüzyılın dönümünde Rus kent (sf. 360) ve köylerinde doğmuş alt tabakadan gelen ebeveynlerimden aynı tarzda daha da canlı öyküler dinlemiştim; çünkü bu öykülerde yalnızca çene çalma, kahkaha ve her şeyi kucaklayan bir topluluk sıcaklığı değil, aynı zamanda yeme, içme, şarkı söyleme ve sıklıkla dans da vardı. Ağır bir işi gerçekten eziyetli kılmak için, insanların neşe, uyum, doğal çevre ve topluluk ruhlarının onlardan alınması gerekir. Daha eski bir zamanda, bir davulun gümetilmesi ve bir kırbacın saklatılması fiziksel etkinliğin yarattığı doğal hazzın yerini aldığı anda, çalışma ağır işin tiranlığına ve yanlış sosyal sınıfa ait olmanın cezasına dönüşmüştür.

noloji, gıda tarımı ve sanat tarihi, tıpkı eksiksiz bir kadın, etnik azınlık ve genel olarak ezilmişlerin tarihinin yazılmayı beklediği gibi, hâlâ sıradan insanların bakış açısından yazılmayı beklemektedir.

Artık bilindiği üzere bazı durumlarda, Hitit İmparatorluğu gibi büyük siyasi imparatorluklar bile büyük oranda küçük çiftliklere dayanırdı. Bu çiftlikler tipik olarak beş ya da altı kişi tarafından, muhtemelen iki öküz kullanılarak işletilir ve ekilebilir arazi karma tarlalara, bağlara, bostanlara ve nadiren küçük keçi ve koyun sürülerinden daha fazlasını besleyen otlaklara bölünürdü. Roma İmparatorluğu döneminde, cumhuriyet döneminden kalan küçük toprak sahiplerinin çiftlikleri, binlerce köle tarafından işletilen muazzam büyüklükteki *latifundia* ile bir arada var oldu. Endonezya'dan Peru'ya kadar tarım kuşaklarına damgasını vurmuş olan güzel bir biçimde sekilenmiş yamaçlar yalnızca Devlet için değil, (sıklıkla Devlet arazisinden ayrı tutularak) geniş ailelerin ve yerel topluluğun ihtiyaçları için de işlenirdi. Sui Hanedanındaki (İ.S. yaklaşık 600) Çinli angarya emek miktarının (50.000 muhafız alayının gözetimi altındaki) muhtemelen beş milyon insanı geçmiş olmasına rağmen, köylü sınıfının büyük çoğunluğu karma ekinler ve bostanlar ekip biçerek ve evcil hayvanlar yetiştirerek kendi arazilerini işletmeye devam etmişti. Orta Meksika'yı yöneten son derece despotik militarist devlete rağmen, Aztek tarımı bile temel olarak klan-tipi bahçe tarımı, özellikle de Meksika Gölü'nün sığılıklarında sıralanan yüzen bahçeler veya *chinampa* bahçeleri etrafında örgütlenmişti.

*

Tarımsal “temeline” bakıldığında, Orta Çağ Avrupası, bir sınıf toplumunun sosyal çerçevesi içindeki küçük, karma tarım çiftliğinin ideal bir örneğini temsil eder. Ünlü “açık arazi sistemi”, dönüşümlü olarak nadasa bırakılan ve ekilen toprakları ile birlikte, bireysel olarak ekip biçilen dar arazi dilimleri etrafında örgütlenmişti. Fakat arazi dilimi çiftçiliği, zorunlu olarak, ekme ve hasat kaldırma konularında birbirine komşu arazi dilimlerinin çiftçileri arasında, köylülerin sabanlarını, çeki hayvanlarını ve aletlerini birbirleriyle paylaşmalarına imkân verecek ölçüde sıkı bir koordinasyon gerektirirdi. Daha büyük ailelerin maddi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla, arazi dilimlerinin dönemsel olarak yeniden dağıtılması nadir bir uygulama değildi. Köy düzeyine taşındıklarında bu çiftçilik teknikleri; özgür köylü topluluklarını, canlı bir karşılıklılık anlayışını ve –ekilemeyen arazinin hayvan gütmeye, yakıt ve yapı malzemeleri için odun toplama amaçlarıyla “ortak alan” olarak kullanılmasını gibi- kadim topluluk geleneklerinin pekiştirilmesini teşvik etti. Mülki lortların derebeylik ekonomisi, hiçbir şekilde gitgide daha da özgürlükçü olan bu köy toplumu üzerinde hâkimiyet kuramadı; daha

çok, yakındaki zanaat ve ticaret kentleri üzerinde gittikçe gevşeyen bir denetim sürdürdü. Daha sonraki yıllarda, Avrupa'nın birçok bölgesindeki köy ve kentler, kendini kendini yönetme pratiğinde enikonu piştiler ve yerel baron ve papazlar üzerinde üstün bir güç elde ettiler. Batı Avrupa'nın büyük genelinde, özellikle de İsviçre'de ve ve Lowlands'te köy ve kentler, oldukça güçlü ve sıklıkla uzun ömürlü olan federal köylü cumhuriyetleri ve güçlü şehir konfederasyonları kurdular.

Bu büyüleyici dünyanın meydana getirdiği görel olarak özgürlükçü, yeni "kurumsal teknik" daha sonra, eşit ölçüde kayda değer bir gelişme izleyen insani ölçekli, görel olarak özgürlükçü bir araçsal teknik ortaya çıkardı. Avrupa'nın her yanında hâlihazırda bolca bulunan su değirmenlerinin yanı sıra (Fatih William'ın *Domesday Book* [Hüküm Günü Kitabı] adlı eseri, İ.S. 1086 yılında 3.000 İngiliz köyünde 5.500 su değirmeni olduğunu kaydeder), yel değirmenleri de bulunmaktaydı. Anlaşıldığı kadarıyla Tibetlilerin geleneksel dua çarklarından türetilen yel değirmenleri, onüçüncü yüzyıla gelindiğinde sayıca o kadar çoğalmıştı ki bir Belçika'nın Ypres şehri bile etrafına 120 yel değirmeni inşa etmiş olmasıyla övünebiliyordu. Hatta daha da çarpıcı olan bir durum, Avrupa'daki su ve yel değirmenlerinin sıra dışı ve görülmedik çeşitlilikte kullanımlara sokulmalarıydı. Orta Çağın doğal enerji kaynaklarıyla çalışan makinelerinin çok amaçlı karakteri, çeşitlilik içindeki birliğin ekolojik teknikle ne ölçüde ilişkili olduğunu şaşırtıcı bir biçimde örnekler. Antik Yunan dönemi kadar eski bir zamandan beri bilinen su değirmenleri, daha önceleri neredeyse sadece tahıl öğütmek için kullanılmıştı. Sekizinci yüzyıl kadar erken bir tarihte, Pers İmparatorluğu'nda hâlihazırda kullanılmakta olan yel değirmenleri de muhtemelen aynı sınırlı kullanımlarla kısıtlanmıştı. Buna karşın, Orta Çağın ortaları ve sonlarında kent ve köylerin canlı, atik ve gitgide daha da bireyselleşen halkları, bu yeni makineleri yalnızca sınırlı tarımsal amaçlarla kullanmakla kalmamış; onları aynı zamanda tornaları çalıştırmak, demirhanelerdeki ağır çekiç gruplarını kaldırıp indirmek, yüksek fırınların körüklerini çalıştırmak ve –tahıl öğütmenin yanı sıra metalleri cilalamak amacıyla– değirmen taşlarını döndürmek için kullanmıştır. Küçük ölçeklerine ve oldukça basit tasarımlarına rağmen makinelere duyulan bu yeni ilgi; kamların, dirseklerin ve pompaların ve yaratıcı bir vites, manivela ve kasnaklar kombinasyonunun son derece çeşitli kullanımlarına yol açtı. Bu ilgi aynı zamanda, zahmetli ağır işe duyulan gereksinimi azaltmış ve zanaat üretiminin verimliliğini büyük ölçüde arttırmış olan zafer niteliğindeki mekanik saatin keşfini de teşvik etti.

Orta Çağ tekniğinde ortaya çıkan yeni canlılığı son derece çekici kılan unsur, bu canlılığın gelişimini karakterize eden yenilik fikri değil,

daha çok, eski tekniğin sosyal şartlarına yeni olanın uyarlanmasını dikkate alan tekniği ayrıntılandırma fikriydi. Orta Çağ dünyasını günümüz değerleriyle yorumlayan popüler imgelerin aksine, o dönemin teknik “ütopyacıları”, ruh ve bakış açısı bakımından, günümüzün teknokratik “ütopyacılarından” ya da fütüristlerinden çok uzaktırlar. Bir onüçüncü yüzyıl Fransiskeni⁹⁶ olan Roger Bacon, tek bir operatörün dümenle idare ettiği büyük, son derece güçlü gemiler; uçan makineler ve kendi hareket güçleriyle dikkate değer bir hızda seyahat eden vagonlar öngörmüştü. Bacon gibi kişiler gelecek çağın ileri görüşlü mühendisleri değillerdi; onlar aslen teknisyenden çok ilahiyatçı, bilim insanından çok simyacı ve zanaatkardan çok skolâstiktiler. İnsan yaratıcılığından çok doğaüstü güçlere tanıklık ediyorlardı. Leonardo da Vinci gibi gerçek mucitlerin gizlice şifreli tasarımlarının taslaklarını çizmelerinden ve ancak bir ayna yardımıyla okunabilen bir el yazısıyla notlar almalarından önce, üç yüzyıl daha geçecekti.

Bacon’un dönemindeki teknik; organik bir tasarım epistemolojisi, çeşitliliğe duyulan derin bir saygı ve kalite, beceri ve sanatsallık üzerine güçlü bir vurgu gelişmesini teşvik eden, zengin biçimde komünal bir sosyal matris içine gömülüydü ve tekniğin gelişimi bu matris tarafından kısıtlanmıştı. Bu araçsal değerler, dönemin sosyal değerlerini yansıtmaktaydı. Kent ve kır geometrik tapınakları, kentsel devleşmeyi, inorganik sosyal ilişkileri ve mekanik dünyanın sersemletici imgelerini sosyal ve ussal olarak kabul edilebilir kılmak için birbirine fazlasıyla yakındı. Kilise ilahi Doğaüstünün dünyevi doğaya üstünlüğünü ne kadar çok vurgularsa vurgulasın, doğanın dünyası gitgide artan biçimde ilahi düzenin bir armağanı olarak görülmeye başlanmıştı –ki bu duyarlılık, teolojik ifadesini Aziz Francis’in fikirlerinde bulmuştu. Becerilere verilen özel değer ve çalışma, geniş köylü kitlelerinin ve “efendisiz adamların” önceki dönemlerin seferber edilmiş emek sistemlerine boyun eğmeleri için fazlasıyla bireyselleşmişti. Büyük insan kitleleri açısından düşünebildiğimiz ölçüde, sıkı bir denetim altında tutulan emek güçlerinden çok ideolojik Haçlı Seferleri açısından düşünmeliyiz. Âdemimerkeziyetçi karakteri ve bireyin değeri konusundaki Hıristiyan anlayışı sayesinde, Orta Çağ toplumu, kendisini kamusal eserlerde anıtlaştırması için muazzam sayıdaki “sıradan insanı” seferber etmek şöyle dursun, ondan yararlanma yeteneğine de sahip değildi. Feodal toplumun tüm suiistimallerine karşın, angarya emek kamu yollarının tamiri, malikâne lortları için kiracı tipi gıda tarımı sistemlerinin sürdürülmesi, baronlar kadar topluluğun da gereksinim duyduğu sa-

96 Fransiskaner onüçüncü yüzyılda Aziz Francis tarafından kurulmuş bir dilenci tarikatıdır (ç. n.).

vunma yapıları ve emeğin Kilise ve soylulara verdiği çeşitli “armağanlar” ile sınırlı kalmıştı.

Teknik yerel bir ekosistemin iyice içlerine yerleşmeye, yerel kaynaklara ve onların hayatı devam ettirmeye yönelik eşsiz kapasitesine kendini adapte etmeye ilişkin asırlık bir geleneği izleme eğilimindedi. Bundan dolayı, bir bölgenin insanları ile onların doğal çevresi arasında son derece özgül bir katalizör görevi gördü. Bushmen veya Şan gibi halkların tamamıyla çorak bir alanda (en azından Victoria Dönemi Avrupası’na öyle görünmüştür) tüm gereksinimlerini temin etmelerine olanak sağlayan zengin bir habitat bilgisi –bölgeye, yerel bitki örtüsü ve hayvan topluluklarına, toprak şartlarına ve hatta jeolojiye dair zengin bir bilgi- tarih öncesi zamanlardan Orta Çağ Avrupası’na kadar var olmayı sürdürmüştür. Habitatın gizli doğal zenginliğine –modern insanlığın tamamen yitirdiği bir bilgi- ilişkin bu önemli kavrayış, tekniğin gizil sömürücü güçlerini topluluğun kurumsal, ahlâki ve karşılıklı yardımlaşma ilkesine dayanan sınırları içerisinde tutmuştu. İnsanlar ekosistemin yaşamsal potansiyelleri içinde yaşamaktan daha fazlasını yaparak ekolojik çeşitlilik ve bereketliliği besleyen sıra dışı bir hassasiyet ile onu yenilediler. Aynı zamanda teknik olarak eşsiz cihazları, bu geniş biyososyal matris içine (genellikle sanatsal bir biçimde) yedirdiler ve onları yerel alanlarının hizmetine koydular.

Bu kadim duyarlılığı ve teknik entegrasyon sistemini yalnızca modern kapitalizm ciddi anlamda yerle bir edebilirdi. Ve modern kapitalizm bunu, yalnızca bir araçsal bütünün yerine bir diğeri koyarak yapmadı. Kapitalizmin, geleneksel sosyal bütünün daha temel bir boyutunu –insan topluluğunun bütünlüğünü- yerle bir ettiğini göremezsek, onun tarihsel olarak yıkıcı rolünü vahim biçimde yanlış yorumlarız. Geniş ailenin, loncaların ve onların karşılıklı yardımlaşmaya dayanan örgütlenme ağlarının yerini piyasa ilişkisi –ve onun bireysel ilişkileri alıcı ve satıcılara indirgemesi- aldığında; ev ve üretim alanı tarımı zanaattan, zanaatı fabrikadan ayıran ayrı -hatta karşıt- alanlar haline geldiğinde; kent ve kır birbirine karşı amansız bir muhalefete sürüklendiğinde büyük ölçüde mekanikleşmiş ve rasyonelleştirilmiş bir dünyadan kaçmak için mevcut olan her organik ve insanca sığınak tekli (monadik), gayrişahsi ve yabancılaşmış ilişki bağları tarafından sömürgeleştirildi. Böylece topluluk yok olmaya başladı. Kapitalizm, geçmişin büyük imparatorluklarının hiçbir zaman içine sızamayacağı ya da asimile etmeyi umut dahi edemeyeceği toplumsal yaşam alanlarını istila etmiş ve bunların altını oymuştu. Teknik hayal gücünün yanı sıra, insanın hayal gücü de vahşice parçalanmıştı. “Hayal gücü İktidara!” çığlığı, yalnızca hayal gücünün özgür bırakılması yönünde değil, aynı zamanda hayal kurmanın içerdiği *iktidarın* yeniden keşfedilmesi yönünde de

bir talep oluşturuyordu. Bu sloganın taraftarları fark etmiş olsun ya da olmasınlar, hayal gücünü iktidara getirme yolundaki bir arzu, hayal gücünün sahip olduğu gücün yeniden canlandırılmasını ima etmekteydi.

Bugünlerde “büyümenin sınırları” ve “uygun teknolojiye” verilen özel önem, “yüksek teknolojiye” birbiriyle çelişen bir vaat duygusu ve korku bağışlamış olan aynı belirsizliklerle kuşatılmıştır. İster “yumuşak” ister “sert” olsun araçsal tekniği, kurumsal teknikten ayırmanın tehlikesi hakkında yeterince şey söyledim; bunların entegrasyonunun ayrıntılı bir biçimde işlenmesini –özgürlükçü bir teknik için “uygun” bir sosyal matris betimleyen muhtemel özgürlük, insan ilişkileri ve kişisel öznellik yapılarını araştıracağım- kitabın daha yapıcı ve en son bölümüne bırakıyorum. Bununla birlikte, şu an için; “küçük”, “yumuşak”, “orta”, “keyifli” ve “uygun” gibi sözcüklerin, radikal bir biçimde özgürleştirici sosyal yapılar ve toplulukçu amaçlara entegre edilmedikçe, tamamıyla anlamsız sıfatlar olarak kalacaklarını yeniden vurgulamalıyım. Teknoloji ve özgürlük iki ayrı hayat “alanı” olarak “bir arada var olamaz”. Ya teknik, insan örgütlenmesini teknokratik ve otoriter kılan daha geniş toplumsal eğilimleri güçlendirmek için kullanılır ya da tekniği, özgürleştirici insani ve ekolojik ilişkiler kümesi içine yediren özgürlükçü bir toplum yaratılmalıdır. “Çalışma haftası”nın “zorunluluk alanı”ndaki bir azalma “özgürlük alanını” arttırmayacağı ve genişletmeyeceği gibi, “küçük”, “yumuşak”, “orta”, “keyifli” ve “uygun” teknik tasarım da otoriter bir toplumu ekolojik bir topluma dönüştürmeyecektir.

Kapitalizm insan topluluğunun bütünlüğünü yerle bir etmesinin yanı sıra, materyallerin kıtlığına ilişkin akıldışı bir korkuyu besleyerek, klasik “iyi yaşama” kavramını bulandırmıştır. “İyi bir yaşam” için niceliksel ölçütler oluşturarak, “ölçülü olmanın” etik çıkarımlarını yavaş yavaş ortadan kaldırmıştır. Bu etik boşluk, günümüz için belirgin biçimde teknik nitelik gösteren bir sorunsal ortaya çıkarır. Kapitalizm “iyi yaşamayı” varlık içinde yaşamakla eşit tutmasıyla; zenginlikten çok kişisel *özerkliğ*in, eşyalar üzerinde güç sahibi olmaktan çok yaşam üzerinde güç sahibi olmanın, –her şeye hükmeden bir teknolojinin hâkimiyeti altındaki bir doğa mitinden türeyen- maddi güvenceden çok –destekleyici bir topluluk hayatından türeyen- duygusal güvencenin özgürlüğü daha yakından tanımladığını göstermeyi aşırı ölçüde zorlaştırmıştır.

Radikal bir sosyal ekoloji bu yeni teknolojik sorunsala gözlerini kapayamaz. Son iki yüzyıl boyunca, toplumsal bir değişim amaçlayan ciddi hareketlerin neredeyse hepsi, ister “sert” ister “yumuşak” olsun tekniğin; malların abartısız bir akla uygunluk çerçevesinde tüketimine keyfi sınırlamalar getirilmeden, insanlığın maddi gereksinimlerini karşı-

lamaktan çok daha fazlasını yapabileceğini kanıtlama ihtiyacı ile karşılaşmıştır. “Kara bölüşümün” koşulları tarihsel olarak değiştirilmiştir: Biz birikimin erimesi sorunuyla değil, rasyonel üretim sistemi sorunuyla karşı karşıyayız. Daha önceki çalışmalarımda belirtmiş olduğum gibi, kıtlık sonrası, düşüncesiz bir bolluk anlamına gelmez; daha çok ihtiyaçlarını özerk bir biçimde seçmekte ve onları giderecek araçları edinmekte bireyleri özgür bırakan teknik gelişim yeterliliği anlamına gelir. Batı dünyasının mevcut tekniği –prensipte tüm dünyanın geneline uygulanabilecek bir teknik- herkesin *makul* ihtiyaçlarını karşılamak için yeterli olan maldan daha fazlasını sağlayabilir. Neyse ki hâlihazırda, hiç kimsenin yeterli gıda, giyim, barınak ve hayatın tüm hoşluk ve konforlarından yoksun kalmasının gerekmediğini kanıtlayan geniş bir literatür ortaya çıkmıştır.⁹⁷ Günümüzde çok yaygın olan “büyümenin sınırları” ve “can kurtaran sandalı etiği” lehindeki keskin argümanlar, büyük ölçüde, aldatıcı veriler ve kaynak sorunlarının gitgide daha fazla otoriter hale gelen bir Devletin “kurumsal tekniğine” kurnazlıkla uyarlanması üzerine kurulmuştur.

Daha yakın bir zamanda ortaya çıkan “sert” teknolojinin umarsız bir şeytan olduğu imgesinin yanı sıra, “cimri doğa” geleneğini de gizeminden arındırıp açıklamak sosyal ekolojinin önemli bir sorumluluğudur. Sosyal ekoloji, daha da fazla empati kurarak; modern üretim, bölüşüm ve mal ve ihtiyaçları teşvik etme sistemlerinin anti-ekolojik olmasının yanı sıra, son derece akıldışı olduğunu da kanıtlamalıdır. Her kim potansiyel olarak cömert bir doğa ile tekniğin istismarcı kullanımının oluşturduğu birbiriyle çelişen alternatiflerden kaçınırsa, hâkim olan akıldışılığın savunulmasına hizmet eder. Kuşkusuz kendi içinde hiçbir etik tartışma, yoksun bırakılmışlar ile temel sosyal haklardan mahrum olanları, hiçbir zaman kapitalizmin görece zenginliğine yönelik taleplerinden vazgeçmeleri gerektiğine ikna edemez. Bu zenginliğin en sonunda herkes için erişilebilir kılınabileceğinin –fakat bunun

97 Bakınız *Kıtlık Sonrası Anarşizm* (Palo Alto: Ramparts Press, 1971) adlı kitabımın “Özgürleştirici Bir Teknolojiye Doğru” başlıklı bölümü. Gıdanın fiilen varlığı ve demografi politikaları için bakınız: Frances Lappé ve Joseph Collins, *Food First* (Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1977); Richard Merrill, editör, *Radical Agriculture* (New York: Harper & Row, 1976) ve Richard J. Barnett, *The Lean Years* (New York: Simon ve Schuster, 1980). Lappé ve Collins’in yazmış oldukları kitap, “gıda sorunu” üzerine kendi türünün en iyisidir ve gıda ve ekilebilir arazi konusunda “doğal bir kıtlık” olduğu mitini, nüfus artışı gösteren alanlar için dahi, ikna edici bir biçimde çürütmüştür. Barnett kendini Cassandralar (Eski Yunan’da kahin, felaket habercisi –ç. n.) ile aynı çizgide görmesine rağmen, bu; temel olarak doğanın “cimriliğine” inanmasından değil, “zamanlamanın” ham petrole ve belirli :minerallere yönelik talebin bu maddelerin arzının katbekat üzerine çıkmasına yol açabileceğine inanmasından kaynaklanır. Bir bakış açısı olarak bunun inandırıcı olup olmadığını bilmiyorum. Fakat Barnett’in verileri bizim mutlak bir materyal kıtlığı ile değil, akıldışı bir toplumla karşı karşıya olduğumuzu açığa çıkarır.

hiç kimseye arzu edilir gelmemesi *gerektiğinin*- kanıtlanması gerekir ve bu yalnızca kuramsal ve istatistiksel alanla sınırlı kalmamalıdır. Kurumsal kapitalizmin yarattığı yapay kıtlık hakkında hiçbir şey söylemezken; ekolojik düzenin bozulmasına dair uzun vadeli sorunları, “sert” teknolojinin yetersizliklerini ve materyallerin doğal bir şekilde kıt oldukları yönündeki aldatıcı iddiaları içeren bir zeminde, dünyanın yoksullarından kendilerini hayatın gerekliliklerine erişmekten yoksun bırakmalarını istemek, sosyal ekolojinin bütün mesajına ihanet etmek olur.

Yenilenebilir olmayan tükenir –bu herkesçe bilinen bir gerçektir. Fakat bu tür gerçeklerle karşı karşıya gelindiğinde, şu sorulabilir: Ne zaman tükenecek? Nasıl? Kim tarafından? Ve hangi sebeple? Bugün için herhangi bir yeri doldurulamaz, temel kaynağın insanlık yeni bir alternatif –yeni yalnızca maddi veya teknik alternatiflere atıfta bulunmaz, her şeyden önce kurumsal ve sosyal alternatiflere atıfta bulunur seçmeden önce tükeneceğine dair ciddi bir iddia söz konusu olamaz. İnsanlığın alternatifler arasında, özellikle de bize rasyonel, hümanist ve ekolojik bir yörünge sunabilecek kurumsal alternatifler arasında seçim yapma hakkını geliştirme görevi, “yüksek” ya da “alçak” teknoloji tarafından henüz yerine getirilmemiştir. Kısaca, ciddi sosyal ekolojistler, rasyonel nedenlere dayanarak “yüksek” teknolojinin ekolojik teknolojilerden daha az arzu edilebilir olduğunu kanıtlamak için “yüksek” teknolojiyi kullanmalıdırlar. “Yüksek” teknolojinin sosyal “gelişimin” ve insan refahının belirtisi olduğu yönündeki aldatıcı iddialarını bitirip tüketmesine –her şeyden daha çok, ekolojik alternatifler geliştirmenin karamsar bir “zorunluluğun” ürünü olmak yerine *bir tercih* meselesi olmasını sağlamasına- izin verilmelidir.

Pekâlâ yeni bir teknolojik sorun olarak görülebilecek başka bir mesele, “özgürlük alanının” “boş zaman” ile ilişkilendirilmesidir –ki bu boş zaman, Marks’ın “soyut emek” veya “emek zaman” kavramının siyasi karşılığını oluşturur. Burada da acımasız bir soyutlamayla –özgürlüğün kendisinin bir *res temporalis*, zamana bağlı-geçici bir şey olduğu düşüncesiyle- karşılaşırız. Boş zamanın *res temporalisi*, tıpkı indirgenemez maddenin *res extensası* gibi ölüdür –1968 yılının Mayıs-Haziran döneminde Parisli öğrencilerin zamanın kendisini, özgür olma sürecine dönüştürerek bağımsız olmaya çalıştıkları “ölü zamandır”. Bu açıdan bakıldığında, “boş zaman” çok *somut* bir zamandır –aslında çok aktif, sosyal olarak eklenmiş bir zaman formudur. Yalnızca emek-zamanın kısıtlamalarından bağımsız olmayı değil, aynı zamanda soyut emeğin zorunluluk alanına” dayattığı mesai süresini kaydeden personel devam takip sisteminin (ya da isabetli bir şekilde “akılsız üretim” dediğimiz şeyden) bağımsız olmayı gerektirir; ayrıca özgür *olmak* için zamanın kullanılmasını da gerektirir.

“Boş zaman” ideali, sırf soyut emeğin sersemletici zaman kısıtlamalarına tepki olarak da olsa, kullanım değerlerinin değişim değerlerinin despotluğu üzerindeki gücünü abartan dikbaşı bir ütopyacılıkla kaplanmıştı. Boş zaman hâlâ bir yandan pasiflik, diğer yandan maddi bolluk olarak görülmektedir. Dolayısıyla, “özgürlük” halen çalışmak için özgür olma olarak değil, emekten bağımsız olma olarak anlaşılmaktadır. Bu noktada dikbaşı, köksüz burjuva monadın bir muadili olarak dikbaşı bir biçimde hayatın içinde gezinen izole olmuş benliğin; köksüz, “özgürlükçü” monadın amaçsız ilgileriyle karşılaşırız. Rene Clair’in 1930’ların başındaki oyunbaz Fransızca “ütopyası” *A Nous La Liberté*’deki (Yaşasın Özgürlük) işçiler, son derece sanayileşmiş bir Cokayne diyarında özgürlüklerine kavuşurlar: İşçiler civar kırlıklarda eğlenir ve tekinsiz bir biçimde seri üretim hatlarına benzeyen nehir kıyıları boyunca hep birlikte balık tutarlarken, onların görevlerini tamamen makineler üstlenir. Bu karakteristik biçimde çok *modern*dir. Clair’in aylakları –filmin ana karakterleri- sinemasal “ütopyanın” sonuç kısmına gezgin serserilerin özgürlük versiyonunu kazır. Onlar yirminci yüzyılın “efendisiz adamlarıdır” ve tıpkı “topluluklarını” sırt çantalarında ya da kamyonlarının tavanı altında taşıyan Yeni Solun köksüz, başıboş gezinen radikalleri gibi, henüz bir topluluğun üyelerini oluşturmamaktadırlar. Bu “ütopya” çekici fakat amaçsız, kendiliğinden fakat şekilsiz, kaygısız fakat yapısız, şiirsel fakat sorumsuzdur. Kişi bu tarz bir “ütopyada” uzun yaşayabilir, fakat “iyi yaşayamaz”.

Eski Yunan’daki özgürlük ideali –yalnızca yurttaşlarla sınırlandırılmış bir ideal- farklıydı. Özgürlük faaliyetten *bağımsız* olarak değil, faaliyet için vardı. Özgürlük bir alan değil, bir eylemdi –özgür kurumlara katılarak ve özgür olma faaliyetini her gün yeniden yaratarak, ayrıntılandırarak ve besleyerek özgür olma eylemiydi. Kişi yalnızca, kısıtlamalardan bağımsız olma şeklindeki sözcüğün pasif anlamında “özgür” değildi, hem kendini hem de yurttaşlarını “özgürleştirme” şeklindeki sözcüğün aktif anlamında da özgürdü. Gerçek bir topluluk, sadece yapısal bir insanlar kümesi olmaktan çok bir topluluklaşma edimidir. Dolayısıyla, *polisteki* özgürlük sürekli olarak yeniden üretim sürecinde olan bir ilişkiler kümesiydi. Fustel de Coulange’ye göre,

Bu demokrasinin insanlara gerekli kıldığı emek miktarı ... karşısında şaşkınlığa düştük. Bu, çok çalışkan bir hükümetti. Bir Atinalının hayatının nasıl geçtiğine bir bakın. Bir gün kendi *deme*⁹⁸ meclisine çağrılır ve bu küçük birliğin dini ve siyasi çıkarları üzerine kafa yormak zorundadır. Başka bir gün kendi kabilesinin meclisine gitmesi

98 Demeler, Antik Yunanistan’ın Attika bölgesindeki yönetsel alanlardır (ç.n.).

gerekir; (çünkü) dini bir festivalin düzenlenmesi, harcamaların incelenmesi, kanunların geçirilmesi ya da şeflerin ve yargıçların atanması gerekmektedir. Ayda üç kez, düzenli olarak genel halk meclisine katılır ve mecliste hazır bulunmamasına izin verilmez. Oturum uzun sürer. Oraya yalnızca oy vermek için gitmez; sabah meclise gelip geç bir vakte kadar orada kalır ve konuşmacıları dinler. Oturumun açılışından itibaren orada bulunup tüm konuşmaları dinlememişse, oy kullanamaz. Onun için bu oy en ciddi meselelerden biridir. Bir seferinde siyasi ve askeri liderlerin –başka bir deyişle, çıkarlarını ve hayatını bir yıl boyunca emanet edeceği kişilerin- seçilmesi gerekir; başka bir seferinde bir verginin koyulması ya da bir yasanın değiştirilmesi gerekir. Yine, savaş durumunda kendi kanının ya da oğlunun kanının döküleceğini çok iyi bilerek, savaş konularında oy vermelidir. Bi-reysel çıkarlar ayrılmayacak biçimde devletin [*polis* diye okuyun] çıkarlarıyla birleşmiştir. Bir kişi kayıtsız ya da düşüncesiz olamaz. Eğer yanılırsa, çok geçmeden bunun acısını çekeceğini ve her bir oyuna kendi geleceğini ve hayatını rehin bıraktığını bilir.⁹⁹

Salt “bir şeyden bağımsız olmak” yerine “bir şey için özgür olmanın” zengin bir biçimde eklemelenmiş, tözel vasıflarını geri kazanmak için, “meşguliyeti” durmadan büyüyen bir ölçekte özgürlüğü yeniden üretme sürecine dönüştürecek yeni bir toplumun vasıfları üzerine düşünmek zorundayım. Ancak makul bir biçimde şu soru sorulabilir: Sosyal bir metabolizma formu olarak tekniğin, günlük bir faaliyet olarak sosyal özgürlüğü teşvik eden belirli biçimsel vasıfları (tekniğin sosyal matrisini şimdilik bir kenara bırakalım) var mıdır? Nasıl olup da tasarıma ilişkin hayal gücü insan ilişkilerinin ve insanlığın doğayla ilişkisinin yeniden canlandırılmasını teşvik edebilecektir? Doğanın “sessizliğine” –ki bu, aslında bizim kendimize dayatmış olduğumuz sorunsal bir kavramdır- bir son verilmesine nasıl yardımcı olabilir, kulaklarımızı onun sesine açarak mı? Nasıl olup da insani ve doğal varlıkların ortak üretici faaliyetine hiç akıldan çıkmayan bir ortak yaşam duygusunu; doğanın arketip niteliğindeki canlılığına katılma fikrini kazandırabilir?

Bu gezegende yaşayan bütün canlılarla ortak bir organik soy paylaşıyoruz. Bu, bedenlerimizin –en başında ondan türemiş olabileceği-

99 Tecrübe bana bir uyarı eklemeyi öğretti. Fustel de Coulange'nin betimlediği Atinalının yaşadığı özgürlük, modern bireyin tarihin bu noktasında taşımasını bekleyeceğim bir “yük” değil. Öyle *olabilirdi* –fakat olmadı. Dolayısıyla, ben yalnızca “boş zaman”, “dinlenme” ve boş bir sözcük olan “serbest zamandan” farklılaştığı şekliyle özgürlüğün bir örneklendirmesini sunuyorum. Özgürlük ne bir “meşguliyet” ne de “iş” –bir kişinin kendini “meşgul etme” ya da “eğlendirme” “işidir.” Ben her halükarda bir özgürlük reçetesi değil, bir özgürlük öneri sunuyorum.

miz- mevcut tarih öncesi formlarla bir şekilde temas kuran bazı düzeylerine sızar. Herhangi bir yapısal değerlendirmenin ötesinde, bu gömülü duyarlılıklara ekolojik bir anlam verme ihtiyacı ile yüz yüze geliriz. Tasarım stratejilerimiz söz konusu olduğunda –yalnızca, eğitim aracılığıyla sistematik olarak vücutlarımızın ve doğuştan gelen tecrübelerimizin dışına itilen bir dünyanın daha derinlerine ulaşmak için de olsa- pekâlâ da doğal çeşitlilik, entegrasyon ve işlevi geliştirmek isteyebiliriz. Günümüzde tasarıma ilişkin hayal gücümüz, dönüşümlü teknolojide bile, genellikle faydacı, iktisatla ilgili ve bizi çevreleyen muazzam büyüklükteki bir alana karşı kördür. Tasarımcının enerji maliyetini düşürme becerisini simgeleyen bir güneş evi, finansal kurnazlığa bir anıt teşkil edebilir, fakat ekolojik olarak ucuz tesisatçılık kadar kör ve duyarsızdır. “Yenilenebilir kaynakları” kullanma kapasitesinden dolayı, bu fikrin sağlam bir yatırım, hatta çevre açısından arzu edilen bir şey olması mümkündür; fakat yine de doğayı salt doğal kaynaklar olarak ele alır ve ekolojik açıdan hassas bir bireyin değil, ilgili bir mühendisin hassasiyetini sergiler. Çekici bir organik bahçe, alışveriş merkezinden edinilebilecek malların kalitesi karşısında akıllıca bir gıda “yatırımı” olabilir. Fakat gıda üreticisi yalnızca yemek sofrasındaki yiyeceklerin besin değeri açısından kaygılanıyorsa, organik bahçecilik, bir zamanlar kutsal sayılan cinsel olarak doğayla birleşme ediminin göstergesi olmak yerine, “gıda yönünde” tüketim için salt teknik bir taktik haline gelecektir. Rahatsız edici bir genellikle, gerçek bahçelerin ve zemine çakıl döşemenin ikamesi olarak topraksız tarım (hidroponik) tablalarını kullanmaya arsız biçimde hazırlıklıyız. Anlaşılan o ki; amaç evin kilerini sebzeyle doldurmak olduğu için, genellikle bahçecilik tekniklerimizin toprak üretilip üretilmemesi bizim için fark etmemektedir.

Bu tür beylik tutumlar çok açıklayıcıdır. Bunlar nasıl bir organizma olunacağını unuttuğumuza ve –toplum tarafından üzerinde ne kadar değişiklik yapılmış olursa olsun- etrafımızdaki doğal topluluğa ait olma duygumuzu yitirdiğimize işaret eder. Tasarıma ilişkin modern hayal gücünde, bu kayıp, bütünler yerine “heykeller” tasarlamaya –buraya bir güneş evi, oraya bir yel değirmeni, başka bir yere bir organik bahçe- meyilli olduğumuz gerçeğinde kendini gösterir. Bizim tasarlamış olduğumuz “organik” dünya ile bunun ötesinde var olabilecek gerçek organik dünya arasındaki sınırlar katı ve kesindir. Eğer Marks’ın iddia ettiği gibi, çalışmalarımız bizim kimliğimizi tanımlamaktaysa, muhtemelen ekolojik bir kimlik edinmenin ilk adımı, “heykellerimizi” bütünlerin *parçaları* olarak –“küçük”, “yumuşak”, “orta” ya da “keyifli” cihazların salt bir araya yığılması olarak değil, içlerinde konumlandırıldıkları doğal ekosistemlerle birbiri içine geçmiş teknik *ekosistemler* olarak- tasarlamak olacaktır. Ekolojik bir tekniğin başlıca mesa-

ji, onun; içindeki her bileşenin bütünü destekleyici bir parçasını oluşturduğu son derece interaktif, canlı ve cansız bir takım-küme oluşturmak üzere (o kümeye) entegre olmasıdır. Akvaryumlar, “güneş tüpleri” ve –balıkların beslendikleri- bitkilerin beslenmesi amacıyla balık atıklarını kullanan havuzlar; bir biyoteknik ekosisteme hassasiyetle entegre olmuş –en basit bitkilerden büyük memelilere kadar- çok çeşitli bir biyotanın¹⁰⁰ meydana getirdiği geniş kapsamlı bir ekolojik sistemin yalnızca en basit örneklerini oluştururlar. İnsanlık yalnızca emeğini, hayal gücünü ve aletlerini değil, aynı zamanda atıklarını da bu sisteme borçludur.

Bütünü bir araya getiren teknik hayal gücünün, önem açısından o bütünden aşağı kalır yanı yoktur. Tasarım amaçlarıyla ekolojik olarak düşünmek, tekniği sırf “yenilenebilir kaynaklara” dayanan efektif maliyetli cihazlar olarak değil, bir *ekosistem* olarak düşündürmektir. Aslında ekolojik olarak düşünmek, teknik sürece yalnızca insanın değil, *doğanın* da “emeğini” dâhil etmektir. Mümkün olan her yerde –örneğin; gübre üretirken, kanalizasyon suyunu süzerken, seraları ısıtırken, gölge sağlarken, atıkların geri dönüşümünde vb.- makinelerin yerlerini almaları için organik sistemlerin kullanılması kendi başına arzu edilen bir şeydir. Ekonomik bilgilerikleri bir yana, bu sistemler aynı zamanda aklı ve ruhu doğanın kendi oluşum güçlerine duyarlı hale getirir. Böylece doğanın da kendi karmaşık “ekonomisine” ve daha da büyük bir çeşitlilik ve karmaşıklığa yönelen kendi amaçlarına sahip olduğunun farkına varırız. İnorganik makinelerin görüşümüzden gizlemiş olduğu yaşamsal dünyanın tamamına yönelik olarak yeni bir iletişim duygusu kazanırız. Üretim sıklıkla bir drama ile karşılaştırıldığı halde, doğanın rolünün salt bir koro olmaktan çok daha fazlası olduğunu hatırlamalıyız. Doğa, kendi ana oyuncularından biridir ve belki de zaman zaman rol dağılımındaki en önemli rolü üstlenmektedir.

Dolayısıyla ekolojik yönelimli teknik hayal gücü, bütünlükler olarak şeylerin “Üslubunu” keşfetmeye, soğuk bir biçimde “doğal kaynaklar” diye adlandırdığımız şeyin öznelliğini sezmeye ve insan topluluğu ile ekosistem arasında var olması gereken –ekosistem kökenli- bir uyuma saygı göstermeye çabalamalıdır. Bu hayal gücü yalnızca kent ile kır, makine ile işlediği materyaller ya da bir cihazın işlevsel faydası ile onun doğal çevre üzerindeki etkisi arasındaki çelişkileri çözmeye yarayacak bir araç aramakla kalmamalıdır. Bunların sanatsal, çok renkli ve son derece eklemlenmiş entegrasyonunu da gerçekleştirmeye çalışmalıdır. Emek –belki teknikten daha da fazla- kendi yaratıcı sesini geri kazanmalıdır. Emeğin soyut biçimi, bir res temporalis olarak doğrusal za-

100 Belli bir çevrede yaşayan bitki ve hayvan türlerinin bütünü (ç.n.).

man çerçevesinde konuşlandırılması ve salt homojen enerji olarak acımasızca nesnelleştirilmesi yerini becerinin somutluğuna, komünal faaliyetin şenlikli havasına ve emeğin kendi öznelliğinin tanınmasına bırakmalıdır. Doğal çevre, çalışma ve tekniğin yeniden canlandırılması kapsamında, teknik hayal gücünün kendisini cansız, indirgenemez ve edilgen bir maddi alt tabakaya ilişkin geleneksel imgelem ile sınırlandırması imkânsız olacaktır. Rasyonel yoruma açık, düzenli bir dünya ile ona anlam vermek için gerekli olan öznelik arasındaki ayrımı sona erdirmeliyiz. Teknik hayal gücü, maddeyi rastgele hareket eden pasif bir töz olarak değil, durmadan gelişmekte olan aktif bir töz –farklı, “hassas” ve anlamlı örüntülere teslim olmak için; kendisi ve daha karmaşık formlarıyla tekrarlayan biçimde karşılıklı etkileşime giren, mücadele içindeki (tatmin yaratmaktan uzak bir sözcükle ifade edersek) “alt katman” - olarak görmelidir.

Ancak ve ancak teknik hayal gücümüz bu uygun biçimi almaya başladığında, biz de daha “uygun” –daha iyi bir ifadeyle, *özgürlükçü-* bir teknolojinin ilkelerini kazanmaya başlayacağız. En iyi güneş kolektörü, su ve yel değirmeni, bahçe, sera, hayat barınağı, biyolojik makine, ağaç yetiştirme ve “güneş köyü” tasarımları –tasarımcıları ne kadar iyi niyetli olursa olsun- yeni anlamlar olmak yerine, yeni tasarımlar olmanın sadece biraz ötesinde olacaktır. Bunlar sanat eserleri olmaktan çok hayranlık uyandıran insan yapıtları olacaktır. Tıpkı çerçevelenmiş portreler gibi, dünyanın geri kalanından –aslında başları uçurulmuş gövdelerinden- ayrı tutulacaklardır. En başından itibaren kendi yaratılarının üzerinde “hâkimiyet kurduğu” bir doğa mitolojisi inşa etmiş olan hiyerarşi ve tahakküm sistemlerine kayda değer bir biçimde meydan okumayacaklardır. Tıpkı kasvetli çöllerdeki çiçekler gibi, bizi çevreleyen çirkinliği –artık karmaşık yaşam formları ve ekolojik bütünler için yaşam alanı oluşturamayacak olan artan ölçüde elementlerine ayrılmış ve inorganik bir dünyaya doğru çürüme içindeki bir gerilemeyi- berrak ve dürüst görüşümüzden saklayan renk ve kokular sunacaklardır.

Özgürlüğün Belirsizlikleri

Özgür ve ekolojik bir toplumun gelişimini besleyebilecek teknikler ve teknolojik imgelem belirsizliklerle çevrilidir. Araçlar ve makineler ya doğaya yönelik tamamen despotça bir tavır beslemek için ya da doğanın çeşitliliğini ve hiyerarşik olmayan toplumsal ilişkileri geliştirmek için kullanılabilir. Teknikte “büyük” olanın çok çirkin olabilmesine rağmen, “küçük” olan zorunlu olarak güzel olacak değildir. Büyük despotizmler, boyut ve biçimleri açısından Neolitik bir teknolojiye dayanıyordu. “Sanayi toplumuna” ve 1970’lerde ortaya çıkan “teknolojik insana” yönelik eleştiriler, önceki kuşakların artan teknik gelişmeye ve bunun yaratması beklenen özgürlüğe (maddi bolluğa ve aşağılayıcı bir ağır işin olmamasına dayanan özgürlüğe) ilişkin umutlarının hayal kırıklığıyla sonuçlandığına kanıt oluşturur.

Belki daha az belirgin şekilde, aynı belirsizlikler akla ve bilime yönelik tutumlarımızı da içinden çıkılmaz hale getirmektedir. İki yüz yıl önce Aydınlanma düşünürlerine göre akıl ve bilim (matematikte ve Newtoncu fizikte cisimleştiği gibi), boş inançlardan kurtulmuş bir insan kafası ve skolâstik metafizikten kurtulmuş bir doğa umuduyla kaplıydı. Voltaire’in kiliseye karşı ünlü “*Ecrasez l’infame!*”¹⁰¹ çığlığı, ruhban dogmatizmine bir saldırı olduğu kadar Aydınlanma’nın insan aklının zaferine duyduğu inancın da kanıtıydı; Alexander Pope’un Newton’a düzdüğü parlak methiye, hem Newton’un dehasına bir övgüydü hem de insanlığın kozmosa ilişkin kavrayışına bilimin vereceği zihinsel açıklığa duyulan yeni bir inancın kanıtıydı.

İnsan özgürlüğüne ulaşmanın bir nesil önce bile büyük güven duyulan bu üç müthiş yolu ya da (modern araçsalcılığın dilini kullanarak söylersek) “aracı” –yani; akıl, bilim ve teknik- artık o yüksek statüye sahip değildir. Yirminci yüzyılın ortasından itibaren, aklın rasyonalizm,

101 “Alçağı ezin!” anlamına gelen bu ifade Voltaire’nin kiliseye karşı başlattığı savaşı ifade eder. Burada alçak olarak nitelendirilen kilise ya da daha genel anlamda Hıristiyanlıktır (ç.n.).

yani, insanların ve doğanın karmaşık bir biçimde manipüle edilmesini sağlayan soğuk bir mantık haline geldiğini; bilimin bilimcilik, yani, dünyayı etik olarak tarafsız, manipüle edilecek mekanik bir gövde olarak gören bir ideoloji haline geldiğini; tekniğin ise modern teknoloji, yani, teknik eğitime sahip, fazlasıyla bürokratik bir elitin otoritesini dayatmanın güçlü araçlarından oluşan bir donanım haline geldiğini gördük. Özgürlüğü dinsel ve gizemli bir dünyanın pençelerinden kurtarmaya yönelik bu “araçların”, artık özgürlüğü *engelleme* -daha doğrusu, aklın, bilimin ve tekniğin bir zamanlar özgür bir toplum ve özgür insan aklı için geliştirdiği beklentileri ortadan kaldırma- tehlikesi taşıyan karanlık bir yönü olduğu açığa çıktı.

Aklın, bilimin ve tekniğin bu Janus yüzlü gelişimiyle yaratılan belirsizlik, bunların üçü de yeniden değerlendirilmedikçe ve her birinin gizil özgürlükçü yanı kurtarılıp baskıcı yanı açıkça meydana çıkarılacak biçimde yeniden yapılanmadıkça, bu üçlünün anlamsız olacağına dair her zaman hissedilen bir duyguya yol açıyor. Akıldışılığa, boş inanca ve maddi ilkelciliğe dönmek, bugün hâkim olan bilimciliğe, teknokratik duyarlılıklara, değerden bağımsız ve elitist rasyonalizme teslim olmaktan daha çok arzu edilen bir şey değildir. Dünyanın etik olarak yüklü bir *logos*'u olarak aklı kurtarma gereksinimi, aklın bu dünyayla ilgilenmeye yönelik bir mantık olarak kullanılmasıyla çelişmez. Bilimi bu *logos*'un sistematik bir yorumu olarak kurtarma ihtiyacı, analitik tekniklere ve ampirik kanıt ihtiyacı duyulduğu kabulüyle çelişmez. Son olarak, tekniği bizim doğayla olan –insan doğası da dâhil- ilişkimizin dolayımının bir aracı olarak kurtarma ihtiyacı, insanlığın doğal dünyaya müdahale etme, çeşitliliği ve doğal verimliliği beslemede “kör” doğadan daha iyisini yapma hakkıyla çelişmez. Özgürlüğü elde etmeyi amaçlayan görünüşte çelişkili, belirsiz olan bütün bu yollar özgürlük tanımımızın temelini oluşturur. Özgürlüğün bu belirsizliklerini çözme yeteneğimiz, aklı, bilimi ve tekniği nasıl kullandığımız kadar, onları nasıl tanımladığımızda da bağlıdır.

En nihayetinde, aklı, bilimi ve tekniği tanımlarken karşılaştığımız paradokslar, salt ortaya çıkardığı sorunları buharlaştıran mistik bir formülle çözülemez. Çözüm, insan bilincinin üstün bir edimine dayalıdır. Her iyilikte yatan kötülüğün üstesinden gelmemiz, her kayıpta yer alan kazancı (buna akraba dayanışmasında gizli olarak bulunan toplumsallık, ilksel masumluktaki akılcılık, toplumsal çatışmadaki idealler, patriarkadaki inatçı kararlılık, bireysellikteki kişilik, dar kabile topluluğundaki insanlık duygusu, doğa putperestliğindeki ekolojik duyarlılık ya da şamanist manipülasyondaki teknikler örnek gösterilebilir) geri almamız gerekiyor. Arzulanan bu şeyleri, onlara yaşama gücü veren bağlamın belli özelliklerini –dayanışma, masumiyet, gelenek, topluluk ve

doğa- tamamen dağıtmadan kurtarmak, sahip olduğumuz tüm bilgeliği ve mahareti kullanmamızı gerektirecektir. Bu özellikler var olan toplumsal düzende layıkıyla kurtarılamaz. Daha ziyade, çoğunlukla baskıcı olan bu arkaik bağlamları özgürleştirici bağlamlara dönüştürmek için yeni bir hayal gücüne, yeni bir toplumsal fantezi duygusuna ihtiyacımız var.¹⁰²

*

Özgürlüğün belirsizlikleriyle uğraşırken işe akılla başlayacağım; zira akıl, daima her özgül insan başarısının seküler alametifarikasını oluşturmuştur. Çevremizdeki “dilsiz” dünyada tahminen akılcılığımız sayesinde eşsiz bir yere sahip olabiliyoruz ve onun üzerinde “üstünlüğümüzü” kurabiliyoruz. Aydınlanma’nın akla cömertçe bağlılığı –düşünce ve eğitimin sonucu olarak insanın girişimine duyduğu büyük inanç-, neredeyse hepsi akli hor görme girişimlerinde yine akli kullanan en ciddi Aydınlanma eleştirmenlerinde bile hiçbir zaman yok olmamıştır. William Blake’in “her şeye burnunu sokan zekâ”ya saldırısı, Rousseau’nun bir nesil ya da daha önce yaptığı türden parlak bir biçimde tasarlanmış düşünsel bir *gövde gösterisiydi* (*tour de force*). Benim aklın bütünlüğünü savunurkenki argümanlarım, *ad hominem*¹⁰³ olma amacında değildir; “çizgisel düşünce” en mistik deneyimler ve en yaratıcı “aydınlatma” biçimleri içinde alaycı bir karabasan gibidir. Akla verilen rol ve ona –ister bir takdis ister bir lanet olarak- atfedilen kader, onu toplumun çeşitli yaşantılarında ya da “aşamalarında” nasıl tanımladığımızı bağlıdır. Aklın rolü, aynı zamanda bizi çevreleyen ve bize nüfuz eden dünyaya karşı duyarlılığımızda aklın neyin yerini almasına izin verildiğine bağlıdır.

Her ciddi akıl eleştirisi, tarihsel olarak onun tekniğe indirgenecek şekilde araçsallaştırılmasına; yani sınıflama, analiz ve manipülasyon amacıyla bir araç ya da biçimsel bir aygıt olarak kullanılmasına odaklanmıştır. Bu anlamda biçimsel akıl, insan girişiminde hiçbir zaman eksik olmadı. Kabile dünyasıyla az bir tanışıklığı olan birinin bile fark edebileceği gibi biçimsel akıl, haklı olarak *öznellik* deni-

102 Bilinçliliği destekleyen bu düşünceler “bilimsel sosyalizm” yanlılarına belki biraz idealist görünür diye, Marks’ın da yeni bir topluma ilişkin nihai umutlarını bilinçliliğe –yani sınıf bilincine- dayandırdığını belirtmek gereksizdir. Maddi ya da ekonomik faktörlerin sonucu olarak sınıf bilincinden bahsetmek, dengeyi Marks’ın lehine değiştirmez; ekolojik çöküş, insan topluluğunun parçalanması ve nükleer imha tehdidi, ekonomik çöküşten, yabancılaşmadan ve emperyalizmden daha az tehlikeli değildir. “Bilimsel sosyalizm”de eksik olan, “umut ilkesi”ni salt bencillığe ve kendi kendini tatmine indirgeyen kaba bilimciliğinin etkisini azaltacak etik yönelim ve ekolojik duyarlılıktır.

103 Bir iddianın doğruluğunu o iddiayı savunan kişinin olumsuz ya da kişisel niteliklerinden yola çıkarak çürütmeye çalışmak (ç.n.).

len daha geniş bir duyarlılık içinde bastırılmış bir varlıktı. Fakat öznel-lik bilinçle uyumlu değildir; sınıflama, analiz etme ve manipüle etme ya da “ötekilik”ten farklı bir benlik bilinci geliştirme kapasitesinden çok, dünyayla daha geniş ve daha derin bir etkileşim düzeyine seslenir.

“Akıldışılığın” eleştirilenleri bu ayrımları açıklayamazlar, zira “çizgisel düşünce” dışındaki her öznel deneyimi gereksiz yere “akıldışı”nın ya da “akıl karşıtı”nın alanına sürerler. Fantezi, sanat, imgelem, aydınlanma, ilham ve sezgi, bütün bunlar biçimsel düşünce kurallarının tizlikle insan duyarlılığına kapattığı düzeylerde bedensel tepkileri de içerebilen kendilerine özgü gerçekliklerdir. Büyük deneyim alanlarına ilişkin bu körlük yalnızca resmi eğitimin ürünü değildir; bebeklikte başlayan ve hayat boyu devam eden amansız bir yetiştirme sürecinin sonucudur. “Çizgisel düşünce”nin mistik yazında “akıldışılık” maskesi altında görünmesi gibi, bir duyarlılık alanını başka bir alana karşı kutuplaştırmak, akılla maskelenmiş baskıcı bir “akıldışılığın” kanıtı olabilir. Freud, Victoria Döneminin önyargılarıyla dolu kalesinden bu meselelerle başa çıkma beceriksizliğiyle, sahip oldukları katı öznellik anlayışlarının duyarlılığa karşı duydukları nefreti ortaya koyduğu kendinden menkul engizisyon mahkemesi üyeleri silsilesinin belki de en açık örneğidir. Bu uzun bir süredir basit bir sorun olmaktan çıkmıştır. Ondokuzuncu yüzyılın Freudları rüyalarımızı yok etme tehdidi savurdularsa, Kahnlar, Tofflerlar ve benzer korporatif “rasyonalistler” de geleceklerimizi yok etme tehdidini savurmaktadır.

Aklın en keskin eleştirileri –özellikle Horkheimer ve Adorno’nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*’ni ve Horkheimer’in *Akıl Tutulması*’ni düşünüyorum- bu tür ayrımları dikkate almadıkları için iflas etmiş olabilir. Her iki düşünür de akılda var olan önemli bir belirsizliği açık bir biçimde görmüştü ve aklın yol açtığı sorunlara ilişkin yorumları isabetliydi. Bugün akıldan söz etmek demek, bütünüyle farklı iki yönelimi olan bir süreçten bahsetmek demektir. Bunlardan ilki yüksek idealleri, bağlayıcı değerleri ve bir bütün olarak insanlık için –doğru ve yanlış, erdem ve kötülüğe ilişkin bireyüstü, hemen hemen aşkın kurallardan türeyen- yüce amaçları içerir. Bu bağlamda akıl, bir kişisel görüş ve zevk meselesi değildir. Görünüşe bakılırsa, akıl nesnel gerçekliğin içinde zorunlu olarak var olur ve bireyler olarak ihtiyaçlarımızdan ve eğilimlerimizden bağımsız olan akılcı ve anlamlı bir evrene duyulan güçlü bir inanca bağlıdır. Horkheimer’in “nesnel akıl” dediği bu akıl biçimi, dünyanın logos’unu açıklar ve insan iradesinin ve çıkarlarının karşılıklı etkileşiminden ayrı olarak onun bütünlüğünü ve geçerliliğini korur.

Buna karşılık, bizim genel olarak akıl –daha doğrusu “akıllıca”- olarak gördüğümüz şey, işlemsel mantıksal tutarlılığın ve pragmatik başarı standartlarının rehberlik ettiği tamamen işlevsel bir zihniyettir. Refa-

hımızı ve hayatta kalma şansımızı artırmak için “akılcı” stratejiler oluştururuz. Bu anlamda akıl, kişisel düşüncelerimizi ve çıkarlarımızı geliştirmek için bir tekniktir. Kişisel amaçlarımızı etiğin ve toplumsal iyinin genel ışığında *tanımlamak* için değil, onlara verimli biçimde *ulaşmak* için bir araçtır. Bu *araçsal* akıl ya da Horkheimer’in deyişiyle “öznel akıl” (bana göre çok talihsiz bir sözcük seçimi) sadece egonun amaçlarını ve sorumluluklarını karşılama konusundaki verimliliğiyle geçerli kılınır. Var olan koşullara etkili biçimde uyum sağlama gereklerinden daha geniş değerlere, ideallere ve amaçlara başvuramaz. Bireysel alandan toplumsal alana taşındığında araçsal akıl, “iyi ya da kötü her şeye hizmet eder” der Horkheimer. “O toplumun tüm eylemlerinin aracıdır”, ama toplumun ve bireyin tercihleriyle oluşturulmuş ya da gözden çıkarılmış olan “toplumsal ve bireysel yaşam modelleri oluşturmaya çalışmamalıdır”. Kısacası, araçsal akıl kurgusal akla değil, sadece pragmatik tekniğe bağlı kalır.

Akıl bugün güvenilirliğini ve geçerliliğini tehdit eden bir krizle karşı karşıya ise, bu tehdit artık Aydınlanma’nın onu korumaya çalıştığı akıldışılığın geleneksel saldırılarından ve mistisizmden kaynaklanmaz. O mücadele alanı tarih tarafından yok edilmiştir. Aslında bugün akıldışılık ve mistisizm olarak geçen şey, araçsallığın ve onun akılda yarattığı krizin saldırılarından kaçmaya yarayan kırılğan bir sığınak haline geldi. Aklı kuşatan çelişkilerin kökenleri, nesnel aklın tarihsel olarak araçsal akla indirgenmesine –gerçekliğin içkin bir özelliği olan aklın, rahatsız edici bir biçimde, düşünceye dayanmayan etkili bir teknik olan “akla uygunluğa” indirgenmesine- dayanmaktadır. Bugün akla güvenmiyorsak bunun nedeni, aklın teknik güçlerimizi, bu güçlere yön ve anlam verecek amaçları ve değerleri sağlamaksızın, dünyayı çok fazla değiştirecek biçimde artırmasıdır. Melville’nin *Moby Dick*’indeki Kaptan Ahab gibi, biz de umutsuzca haykırabiliriz: “Bütün araçlarım akıllıca; ama güdülerim ve amaçlarım çılginca”.

Araçsal aklın en zeki eleştirmenleri, nesnel aklın bu biçimde bir manipülasyon mantığına indirgenmesini akılcılığın kendisinin bir diyalektığı; amaçların araçlara dönüştürülmesi olarak gördüler. Bu eleştirmenlere göre nesnel akıl tarafından oluşturulan ve akılcılığı bir teknik olarak geliştirmeyi amaçlayan yüksek idealler, tam da onların hizmetinde olması gereken araçsalcılık lehine kendilerine ihanet ettiler. Böylece varoluşsal olarak toplumsal özgürlük ve bireysel özerklik olarak görülen “iyi”nin etik amaçlarının kendilerine ait önvarsayımları olduğu kabul edildi. Bize, özgürlüğün, sadece özgürlüğe ait toplumsal yapıyı değil, aynı zamanda özgürlüğün uygulanması için yaşam araçlarında belli bir yeterliliği gerektirdiği söyleniyor. Bireysel özerklik ise yalnızca hür olarak kendini ifade etme fırsatlarını değil, aynı zamanda

egonun zapt edilemez emirlerini kısıtlamak için özdisiplin de gerektirir. Bu eleştiriye göre özgürlüğün ve bireysel özerkliğin tarihsel bir bedeli vardır: Nesnel akıl tarafından beslenen amaçları karşılamak için tarihsel olarak araçsal aklın kullanılması. Buna uygun olarak, bu amaçlara ulaşmak için, insanlığın bir ideali maddi ve psikolojik bir gerçekliğe dönüştürmek üzere doğa (hem içsel hem de dışsal doğa) üzerinde yeterli denetime ulaşması gerekmektedir. Özgürlüğün ön koşulu tahakkümdür, özellikle de insanın dışsal doğa üzerindeki tahakkümüdür; kişisel özerkliğin önkoşulu da tahakkümdür –akılcı bir baskı aygıtının içsel psişik doğa üzerindeki tahakkümüdür.

Özgürlüğün ve bireysel özerkliğin sadece doğanın akılcı denetimini değil, insanlığın iyi düzenlenmiş, etkili bir üretim aracına indirgenmesini de gerektirdiğini akılda tutmamız istenirse, araçsal aklın ve aklın krizinin bu eleştirisi daha karmaşık bir hal alır. Sınıflı toplum ve devlet, kimi radikal teorilerde bile, her zaman emeği, maddi üretimin sonunda özgürleşmenin hizmetine gireceği noktaya kadar akılcılaştırmada oynadıkları rol ile geçerli kınırlar. Sınıflı toplumun insanlığı doğanın ve mitin tahakkümünden kurtarma çabası ile insanlığın kendisini sınıflı toplumun ve araçsal aklın tahakkümünden kurtarma çabası, içinden çıkılmaz bir biçimde birbirine karışmıştır. Aslında, doğanın hammadde olarak araçsallaştırılması, insanların üretim araçları olarak baştan aşağıya araçsallaştırılmasına bağlıdır. Aklın, gerçekliğin içkin bir özelliği olmaktan çıkarılıp etkili bir denetim tekniğine indirgenmesi, nesnel aklın kendisinin yok olması sonucunu verir. Nesnel aklın *kaynağı*, yani nesnel gerçekliğin kendisi, araçsal aklın gücünü uyguladığı önemsiz materyallere indirgenir. Teknikle birleşen bilim, tüm kozmosu teknik sömürgeleştirme ve denetim için cansızlaştırılmış bir arenaya dönüştürür. İnsanlığı ve doğayı nesneleştiren araçsal akıl, bir zamanlar anlam dolu olan bir gerçeklik karşısında kendi zaferinin nesnesi haline gelir. Sadece araçlar amaç haline gelmekle kalmaz, amaçlar da makinelere indirgenir. Tahakküm ve özgürlük –her biri, birinin diğeri üzerindeki denetimini geçerli kılmanın bahanesi olarak kullanılan- doğa ve insanlığa boyun eğdirmeye yönelik ortak bir projede birbirinin yerine kullanılabilen terimler haline gelir. Söz konusu akıl yürütme bütünüyle döngüseldir. Makine sadece sürücüsü olmadan yol almakla kalmamış, sürücü makinenin bir parçası haline gelmiştir.

En azından şimdiye kadar ele aldığım biçimiyle aklın tüm eleştirisi, bilmeden bir akılcılık diyalektiğine dönüştürdüğü önyargılarla doludur. Aslında *Aydınlanmanın Diyalektiği*, en azından aklın olumsuzlanmasını onun kendi gelişimiyle açıklama girişiminde hiç de diyalektik değildir. Çalışmanın bütünü “ilerleme”yi *dışsal ve içsel doğa üzerinde artan denetimle* özdeşleştiren, özellikle çoğu Marksçı ve Freud-

cu olan Victoria Dönemi önyargılarını savunduğumuzu varsaymaktadır. Tarihsel gelişim, kendini hayvani, zapt edilemez, dilsiz bir doğal tarihten ayırıştırır ve giderek disiplinli bir hale gelen bir insanlık imgesi içinde kalıba dökülür. Özgür olmasını olanaklı kılan bir üretkenlik ve idare düzeyine ulaşmış bir insanlık imgesi, tamamen endüstriyel bir hâkimiyet ve disiplin “paradigması” temelinde biçimlendirilir. Fakat bugünden geriye baktığımız zaman eleştiri ümitsizlik içinde erimektedir. İnsanlık kendisini, görünüşte vahşi olan bir doğal tarihten çıkarmanın çok uzağında kalarak, doğada benzeri görülmemiş, her yerde hazır ve nazır bir tahakküm sisteminin ağına düşürdü.

Tarih hiçbir yerde özgürlük ve özerklik vaadini yerine getirmedi. Aksine, tarihin –insanlık ile onun doğal matrisi arasındaki bir yarılma olarak değil, nesnel aklın hizmetinde kalan bir araçsalcılık aracılığıyla ekolojik bağların geliştirilmesi olarak- yeniden başlaması gerekli görünüyor.

Sorunun özü buradadır: bir değerler ve idealler kaynağı olarak *ekolojinin* işlevini gözlerden gizleyen bir Victoria Dönemi perdesinin varlığı (ki buna Marks ve Freud radikal bir boyut katmışlardır). Nesnel akıl araçsalcılık içinde giderek eridiyse, aklın kendisini daima dünyanın bir yorumu olarak geçerli kılan gerçekliğin akılcı boyutunu yeniden geri kazanmamız gerek. Dünya aşırı bilimselci bir biçimde kavranıldığı sürece, araçsalcılığın üstünlüğü ideolojik olarak güvende kalır. “Değerden bağımsız” ve etik açıdan “tarafsız” bir metodoloji olarak bilim sadece araçsalcılığı teşvik etmekle kalmaz, aynı zamanda araçsal akıl, gerçekliği kavrama iddiaları biliminki kadar evrensel olan bir ideolojiye dönüştürür. Bu noktada toplumsal ekoloji, bu iddialarda en azından potansiyel olarak bir kez daha hedeflerimizi ve değerlerimizi tanımlama yönünde nesnel aklın işlevini kurtarabilecek bir gedik açar.

Horkheimer ve Adorno, toplumun başarısızlıkları karşısında doğanın taleplerine başvurmaya hazır değildi. Önceki yüzyılın Victoria Dönemi düşünürleri gibi doğaya karşı tutumları belirsizdi. Onların gözünde “uygarlığın” öyküsü, akıl ve özgürlüğün düşünceye dayalı olmayan mitin ve kör doğa yasasının engellerini aşma mücadelesi olmaktadır asla geri durmadı. 1920’lerin ve 1930’ların devrim sonrası dünyasında mit, eskiye dönmeci bir biçimde, modern despotik devletin “doğalcılığı” olan faşist “kan ve toprak” çağrısıyla başını kaldırdı. Yasalara tabi bir doğal dünyada kök salan “nesnel akıl” da, yine eskiye dönmeci bir biçimde, doğanın diyalektiğine yönelik Stalinist bir çağrıyla başını kaldırdı. Her iki durumda da doğa, gerilemenin ideolojik aracı olarak hizmet etti: Biri insanlığı ırk ve akıldışılığın tiranlığı altına yerleştirmek için, diğeri ise özgürleşmiş bir toplumun özgür hareketini ve kendiliğindenliğini “değişmez” doğa yasalarının tiranlığı altına yerleş-

tirmek için... Marksizm'in gizli doğa karşıtlığı da doğanın insanlığın özgürleşme projesindeki rolü üzerine karanlık bir gölge düşürmemiş değildir. Homeros'un Lotus yiyenler adası, geçmişe dönmeci bir biçimde hareketsizleştirilmiş ve barışçıl hale getirilmiş bir hayal dünyası imgesiyle, Avrupa'nın insan etkinliğine yaptığı vurguya her daim eşlik eden hafıza, tarih, kültür ve "ilerleme"yi inkâr eder. Ama Marksizmleri dibe çöktüğü zaman bile, Horkheimer ve Adorno, faşizm ile Stalinizmin insan teşebbüsüne getirdiği saptırılmış tarihe yönelik affetmez bir nefret ortaya koymuşlardır.

Ancak bugünkü ekolojik kriz, araçsal aklın öncelikli iddialarının, onun *kendi koşulları altında bile başarısız* olduğunu bize hatırlatıyor. Araçsalcılık, özellikle bilimsel biçimde, insanlığı özgürleştirmeye yönelik tarihsel iddiasını gerçekleştirilememekle kalmadı, aynı zamanda daha geleneksel olan aklı aydınlatma iddiasına bile yaklaşmadı. Kişiliksiz alet-edevatlarına ve yenilik yönündeki kibirli arayışına gömülmüş olan bilim, döneminin kültürüyle tüm irtibatını yitirdi. Daha da kötüsü, bilimin yenilik arayışı gezegenin kendisini yerle bir etmekle tehdit ediyor. Herhangi bir ahlâki ya da ideolojik yargının ötesine geçen bu başarısızlıklar, gündelik hayatın elle tutulur görünüşleri oldu. Kirli hava ve su, artan kanser oranları, otomobil kazaları ve bilimci bir "uygarlık" dünyasına saldıran kimyasal atık alanları bu başarısızlıkların kanıtıdır. Araçsalcılık, etiği kaniya ve zevk meselesine indirgeyerek insanlığı bekler görünen eli kulağındaki felaketin önündeki her ahlâki ve etik kısıtlamayı ortadan kaldırdı. Yargılar artık içkin değerlere göre oluşmuyorlar; değişen grup çıkarlarına ve ihtiyaçlarına göre değişiklik gösteren kamusal konsensus meseleleri haline geldiler. Dünyayı etik nesnellikten soyutlayan ve gerçekliği bir endüstriyel nesnelere dökümüne indirgeyen araçsalcılık, kendi yarattığı sorunlardaki rolüne yönelik eleştirel bir tutum oluşturmamızı önleme tehdidi taşıyor. Odin bilgeliğin bedelini bir gözünü kaybetmekle ödemişse, biz denetleme gücümüzün bedelini iki gözümüzü kaybederek ödedik.

*

Ama artık kendimizi teknikten yoksun bırakamayacağımız gibi araçsal akıldan da yoksun bırakamayız. İkisi de genişletilmiş özgürlük anlayışı için vazgeçilmezdir; aslında onların özgürleştirici rolü, kapitalizmin "cimri" doğa ve "sınırsız" ihtiyaçlar imgeleriyle ortaya çıkışından çok daha önce gelir. İnsanlık yalnızca etikle yaşamaz; burada özgürlüğün en önemli belirsizliklerinden biri yatar. Giderek teknokratikleşen bir toplum ve duyarlılık karşısında, araçsalcılığa karşı ihtiyaç duyulan kısıtlamalar getiren nesnel bir dünyadan hangi temellerde söz edebiliriz? Araçsalcılığa nesnel bir etişe doğru ilerlemesinde yardım edecek değerleri ve amaçları hangi kaynaktan türetebiliriz?

Önerdiğim gibi nesnel biçimde temellendirilmiş bir etiğin kaynağı olarak doğaya başvurmak dikkatli ayrımlar yapmayı gerekli kılar. “Kan ve toprağın” matrisi olarak ya da değiştirilemez kaderin insanüstü nitelikleriyle zorbalığı aşılayan kör bir “diyalektik” meşruluğun alanı olarak kavranan bir doğa, haklı olarak geçmişe dönmececi olarak görülecektir. Her ikisi de son derece çıkarıcı doğa imgelerine dayanan Faşizmin ırkçı etosu ve Stalinizmin bilimci “diyalektiği”, insanlık tarihinin en barbar dönemlerini geride bırakacak miktarda yaşama ve acıya mal oldu. Artık “kaçınılmazlık” ya da “kör yasa” kalkanı altında etnik ki-bir ve toplama kampları için ideolojik bir temel sağlayan bir “doğa”ya (yani otoriter bir sosyo-biyolojiye) ihtiyacımız yok. Ama doğa tek bir iplikten dokunmuş türdeş bir kumaş değildir. Bizim seslenebileceğimiz doğa ne kanlıdır ne de kör; bir akıldışılık ya da ırk mitosunu için ya da Hegel’in kefeni altında gizlenmiş olmasına rağmen kendisini bir “toplumsal bilim” sayan Marksizm gibi zorlama bir mekanizma için ideolojik sığınak sağlamaz.

Nesnel aklın dengeli ve uyumlu bir dünya için kendi etiğini türetebileceği matris, radikal bir toplumsal ekolojinin doğa algısıdır ve bu, hiyerarşik olmayan bir biçimde, çeşitlilik içinde birlik ve kendiliğindenlik olarak yorumlanan bir doğadır. Burada doğa sadece bir ekosistemler dizgesi olarak değil; anlamlı bir doğal *tarih*, giderek artan bir biçimler ve karşılıklı ilişkiler karmaşıklığına yol açan verimli, gelişen ve yaratıcı bir doğa olarak da kavranır. Bu karmaşıklığı bu kadar anlamlı yapan şey, sadece gelişmesini teşvik ettiği istikrar değildir (ki bu istikrar, biyotik ve toplumsal dünyaların ihtiyaç duyduğu, kendi içinde açıkça arzu edilen bir niteliktir). Doğanın giderek daha karmaşık hale gelen biçimlere doğru evrimi, *özneelliğin tarihi içerisine girmesi* açısından son derece önemlidir. İnorganik olanın organiğe dönüşümünden başlayarak ve insani akılcılık biçimlerinde görünür hale gelen çeşitli evrim aşamaları boyunca moleküler bir karşılıklı etkileşimin tarihine –yalnızca nörolojik tepkilerin tarihine değil, giderek daha karmaşık hale gelen bütünleşme örüntülerinin bir fonksiyonu olan tarif edilemez bir *duyarlılığın* giderek genişleyen tarihine- tanıklık ediyoruz. Öznellik kendisini sadece aklın zihinselliği olarak değil, aynı zamanda karşılıklı etkileşim, tepkisellik ve *formların giderek gelişen amaçlı etkinliği* olarak da çeşitli derecelerde ifade eder. Bu nedenle öznellik kesin olarak akli dışılamaz; o kısmen aklın tarihidir, ya da daha kesin bir ifadeyle, insanın ussal etkinliğinden daha geniş bir gerçeklik alanında var olan, yavaş yavaş oluşan bir zihniyetin tarihidir. Öznellik terimi tözün –her örgütlenme düzeyinde ve tüm somut biçimleri içinde- kimliğini, dengesini, verimliliğini ve verili bir olgular dizgesindeki yerini korumak üzere *aktif olarak* işlediği olgusunu ifade eder.

Normal olarak, çeşitli biçimlerdeki tözü, “çevreleri” tarafından “kalıba dökülen” ya da “seçilen” itaatkâr fenomenler olarak; pasif nesnelere olarak düşünürüz. Dışsal “güçler”, maddi formların (özellikle yaşam formlarının) bütünlüklerini korumalarını ve “hayatta kalmalarını” sağlayan “özellikleri” belirler görünür. Bilimin bu formlarda gerçekleşen bütün değişiklikleri salt bir rastlantı ürününe –bunların salt şansa bağlı olarak “mutasyona uğrama” kapasitesine- indirgeme tutkusu, insan dışı olgularda içkin olarak bulunan yüksek çaba (nisus), öz örgütlenme ve kendi kendini yaratma düzeyini ürkütücü bir biçimde inkâr eder. Bilim, olguların kendi evrim süreçlerinde ne ölçüde etkin bir rol oynadıklarını göz ardı ettiği zaman, Aydınlanma’dan bu yana militanca karşı çıktığı metafiziğe ve mistisizme tehlikeli biçimde yaklaşır. Biyolojik evrimin sağ kalım lehine “seçilen” rastgele noktasal mutasyonlar dizisi olduğu yönündeki geleneksel evrim imgesi enkaz içindedir. Canlı varlıkların gelişim özellikleri; içkin ve yaratıcı bir biçimde oluşmuş, organizmanın çevresindeki dünyayla etkileşiminde birlikte ortaya çıkan örgütlü bütünler olarak görülmediğinde, canlı varlıkların –hatta göz ya da kulak gibi organların- mükemmel örgütlenmesini açıklamak zor olacaktı. Deyim yerindeyse yap-boz oyunu –sadece tüm yap-boz oyunundaki tek “anlaşılabilir” etken gibi görünen mekanik bir *hızır aleyhisselam (deus ex machina)* rolündeki oyuncuyu değil- bütün kadar parçaları da içerir. Karbon atomlarının diğer dört atomla birleşme “tercih”inin, özneliğin bir şempanzenin karınca yuvalarına sokmak için sopa kullanmasına varan uzun evrimiyle ilişkili olup olmadığı tartışılabilir. Ama gitgide karmaşıklaşan maddi örgütlenme biçimleri tarafından dolaymlanan böylesi birçok kuvvetli süreklilik olasılığı, bundan böyle mistik diye bir yana bırakılamaz. Hemen her çağdaş doğa görüşü (Victoria Dönemi biliminin en sağlam sığınakları bir yana), klasik felsefenin ölümünden beri hiç olmadığı kadar özneliğin evriminde tözün kendisine giderek artan *yaratıcı* bir rol vermiştir.

Dolayısıyla akli özneliğin en karmaşık ifadesi olarak seçmeye karar verelim ya da vermeyelim, yaşamın doğal tarihinde aklın kademeli olarak ortaya çıkışı özneliğin daha geniş bir resminin parçasıdır. Bir bitkinin çevresine verdiği biyokimyasal tepkilerden bir bilimcinin laboratuvarındaki en iradi eylemlerine kadar, ortak ilkel öznelik bağı ”madde”nin kendisinin örgütlenmesinde bulunur. Bu anlamda insan akli, en inorganik çevrelerde bile asla yalnız olmadı. Sanat, özellikle renk ve biçim dışında hemen tüm duyuşsal deneyimlerden arındırılan soyut resimde, bu mesajı bilimden daha etkileyici bir biçimde ifade etti; zira orada *aklin biçimin kendisiyle ilksel yakınlığının* farkına varırız. Uzay yolculuğunun korsanları olan astronotlar bile maddeden yoksun görünen bir dünyada –bilimcilerin nesiller boyu gerçek bir boşluk olarak gördükle-

ri bir uzayda- etraflarında dolaşan yıldız kitlelerinin, kozmik tozun ve nesnelere faaliyetiyle dehşete düşer. “Akıl” ussal zihinselliğimizin ötesine geçerek, bu genel terimlerle ifade edilen bir öznellik anlayışına ulaşır ve artık yalnızca insan beyni içinde tutulamaz. Aslında akıl, bir bütün olarak insan bedeninde ve kendisinin şekillendirdiği doğal tarihte barınır görünmektedir.

Doğanın (“cimriliği” ve “vahşiliği” ile Victoria Dönemi düşüncesini ürperten soyut, anlamsız, öznellikten mahrum bir doğadan farklı olarak) ekolojik bir yorumundan hangi özgül etik ilkeleri çıkaracağız, nihai olarak geleceğin ekolojik toplumuna ilişkin araştırmalarımıza bağlıdır. Burada, yanıtları ancak onları yaşayan bir *praksise* dönüştürebilecek bir toplum tarafından verilebilecek bir *sorunsal* bulunmaktadır. Ekolojik bir doğa –ve onu izleyen nesnel etik- ancak duyarlılıkları ve karşılıklı ilişkileri özüne kadar ekolojik hale gelen bir toplumda hayat bulabilir. Bugün olağan biçimde “yarattığımız” doğa, büyük ölçüde zamanımızın toplumsal zorunluluklarıyla şekillendirilir. Bu doğa, bilimin son derece nicelleştirilmiş doğası; “soyut emek” ile oluşturulan Marksist “soyut madde”; mistiğin evrensel “Teklik”te eriyen kozmosu; sosyo-biyolojinin ilksel içgüdüler ve dürtüler etrafında düzenlenen hiyerarşik doğası; küstah bir biçimde itaatsiz ve istilacı olan Hobbesçu-Freudcu doğa ya da “diş ve pençe” ile yönetilen vülgerleştirilmiş Darwinci doğa olabilir. Bu sözünü ettiklerimi ideolojik olarak hareleyen animist, Eski Yunan, Yahudi-Hıristiyan, Orta Çağ ve Rönesans doğa imgelerine değinmiyorum bile.

Hiçbir modern doğa imgesi, normalde insan akılcılığıyla özdeşleştirdiğimiz öznelğin daha geniş bir anlamının nüfuz ettiği zorlayıcı bir bütünlük görüşü sunmaz. Hiçbiri insan öznelğini “yeniden canlandırma” ihtiyacı kadar doğayı da “yeniden canlandırma” ihtiyacını tanımlamaz. Horkheimer ve Adorno’nun akıl üzerine çalışmalarındaki eksiklik, doğayı duyarlılığın alanı içine katmak için akılcılığı öznelikle bütünleştirememelerinden kaynaklanır. Bunu yapmaları için onların düşünce geleneğinin bütünüyle dışında kalan bir alan olan toplumsal ekolojinin mesajını anlamaları gerekirdi.

Burada onların Marksizme olan itaatkâr bağlılıkları, araçsal aklın son derece kapsamlı bir eleştirisi olabilecek şeyin önünde önemli bir engel haline geldi. Doğa görüşlerini öznelliğe bağlamaktan korkuyorlardı –zira bu bağlılık, mitsel ve klasik arkaizmlerle özdeşleştirdikleri bir bağlılıktı. Bu yüzden akıl için asla anlamlı bir nesnel matris sunamadılar. Bu bağlantıyı kurma isteği alttan alta tüm akıl ve aydınlanma çalışmalarında görülür; ama bu yerine getirmeye çok ihtiyatla yaklaştıkları bir istektir.

Fakat ekolojinin olanaklarına daha aşına olan bizler, araçsalcılığın ekolojik bir etik yaklaşımı istila etmesinden nasıl kaçınabiliriz? Araç-

salcılığın doğayı, tam da onun öznelliğine saygı gösterme adına, sadece bir manipülasyon nesnesine dönüştürmesini nasıl engelleyebiliriz? Var olan duyarlıklarımızı, topluluklarımızı ve tekniğimizi ekolojik çizgilerde yeniden yaratmadıkça bu soruların hiçbirine doyurucu yanıtlar veremeyiz. Bu yapıldıktan sonra, ekolojik bir toplum, *yaratıcı bir biçimde üretken olan bir formda* –yani insani bir simbiyotik duyarlılığı, doğanın karmaşıklığını *zenginleştiren* insani bir tekniği ve doğanın öznelliğini artıran insani bir akılcılığı meydana getiren bir formda- doğal çevresiyle birleşerek kendi özgül ekosisteminde bir yeri olduğu duygusunu yeniden kazanabilir. Burada insanlık vermeyecek ve almaya-caktır; daha yüksek bir insanlık ve doğallık duygusunun parçası olan yeni çeşitlilik ve biçim düzeylerinin yaratılmasında doğaya *katılacaktır*. Etik akılcılık iddiamız, insan aklının doğanın daha geniş öznelliğine; biçim, bütünleşme ve karmaşıklığın bir işlevi olan bir öznelliğe katılımından türeyecektir. Doğanın “doğal kaynaklar” olarak kullanımı –ki (Jürgen Habermas’ın jargonunu kullanmak gerekirse) “amaçlı-rasyonel akıl” için kaçınılmaz görünen bir kullanımdır bu- doğa ile insanlık arasındaki akışı zenginleştirmekle kalmayıp, insanlığı doğanın yaratıcılığı konusunda duyarlı da kılacak ekolojik bir teknik tarafından azaltılacak, daha doğrusu, ortadan kaldırılacaktır.

Bu iyi niyetlerin doğa felsefelerinin tümünün karakteristiğini oluşturan basite indirgemeci duygusallığın başka bir örneği olarak görünmesini engellemek için; ekolojik bir etiğin, –gerek bugün var olduğu gerekse “huzura kavuşturulmuş” bir toplumsal gelecekte var olabileceği haliyle- doğal dünyaya ilişkin naif bir görüş temelinde şekillendirilmediğini vurgulamak isterim. Kurdun kuzuyla yatması söz konusu olamaz. Bu imgeler basmakalıp ve iticidir. Doğanın “huzura kavuşturulması”, zorunlu olarak onun evcilleştirilmesini içermez. “Vahşilik” (bundan daha aptalca bir sözcük olamaz), Herbert Marcuse’nin “Aklın gücüyle yeniden yaratılmamış” bir doğa hakkındaki absürt anlayışıyla ifade edilecek olursa, “kıtlığın, ıstırapın ve yokluğun bir göstergesi” olmayı bırakacak şekilde doğadan bütünüyle silindiği zaman çok şey kaybedilir. Burada Marcuse’nin dili; miyopluğuyla insanbiçimci, niyetiyle Marksist ve “huzura kavuşturma –gelişen öznenin karşısında yer alan bir nesne olmanın ötesine geçemeyen- Doğa üzerinde bir hâkimiyet kurmayı gerektirir” şeklindeki iddiasıyla da mantıksızdır. “Biri baskıcı öbürü özgürleştirici olan iki tür hâkimiyet varsa”, aynı saçmalıkla; biri “kötü”, öteki “erdemli” olan iki tür doğa olduğu da söylenebilir.

Her şeyi birbirine karıştıran bu mantığı bir yana bırakacak olursak, doğada “zulüm” yoktur, sadece yırtıcılık (ve karşılıkçılık) vardır ve doğal tarih yaşamı ve ekolojik dengeyi devam ettirmek için yapılarını bu olgu etrafında geliştirmiştir. Doğada “ıstırap” yoktur, yalnız-

ca yarayla birlikte gelen kaçınılmaz fiziksel acı vardır. Doğada “kıtlık” ve “yokluk” yoktur, sadece yaşamı sürdürmek için karşılanması gereken ihtiyaçlar vardır. Aslında tarihin (yine Marcuse’nin dilini kullanırsak) “Doğayı olumsuzlaması”ndan önce, doğanın maddi verimliliği ilk insansı evlatlarını –toplumsal bir kategori olarak “kıtlığın” farkında olsalar bile- bütünüyle şaşkına çevirmiş olmalıdır. *Doğanın kendisinin bir etik olmadığı*; bir etiğin *matrisi*, nesnel gerçeklikte kök salabilen etik anlamın kaynağı olduğunu ne kadar vurgulasam azdır. Bu yüzden doğa, etik anlamın matrisi ve kaynağı olarak bile; şefkatlilik, erdem, iyilik ve nezaket gibi insani özellikleri üstlenmek zorunda değildir; doğanın yalnızca *bereketli* ve *yaratıcı* olması, bir “paradigma”dan çok bir *kaynak* olması gerekmektedir.

Etik bir felsefenin işlevi, taklitçi bir biçimde kendi kaynağına indirgenmesini gerektirmez. Daha ziyade, etik ideallerin yaratıcı biçimde geliştirilebileceği bir *zemin* gerektirir. Çocuk ebeveyni değildir, ama çocuk ve ebeveyn genetik ataların, hamileliğin, doğumun ve toplumsallaşmanın nesnel sürekliliğiyle birleşmiştir. Bu ikisi asla bütünüyle ayrılmaz; bir arada var olur ve çocuk yetişkin yaşa gelene ve bir ebeveyn olana kadar –normal koşullar altında- bu ikisinin hayatları çakışır. Şefkatli bir ilişki sürdürebilir ya da birbirlerine düşman olabilirler ve çocuk ebeveyninden daha insancıl ya da daha az insancıl olabilir. Her durumda, sadece bir gelişim seyrinin *nasıl* gerçekleştiğini değil, *niçin* gerçekleştiğini de anlamak ve ona anlam, tutarlılık ve etik yorum getirmek zorundayız. Her durumda gelişim gerçektir ve onun sadece bir rastlantısal olaylar dizisi olduğunu ileri sürerek onu etik terimlerle yorumlama sorumluluğumuzu bastıramayız.

“Huzura kavuşturma”yı “evcilleştirme”ye dönüştürmek, doğayı olduğu gibi –ekolojik *bütünlük* duygumuzu ve onun altında yatan çeşitlilik içinde birlik diyalektiğini yeniden oluşturan bir etik anlam kaynağı olarak- kabul etmek yerine, onu bir etik davranış modeli olarak ele almaktır. İçinde yaşadığımız tamamlanmamış toplumsal kozmosu, çevremizde var olan eksiklik duygusunu gerçekten açıklayan şey, doğayla ilişkimizde bu bütünlüğün yokluğudur. Gerçek anlamda “huzura kavuşturulmuş” ve evcilleştirilmiş bir doğal dünya, sadece küstah bir biçimde doğa için (akılcı olsun ya da olmasın) toplumu model almakla kalmaz, insan akılcılığının doğal özneliğin bir safhası ya da görüntüsü olduğunu da anlayamaz. Marcuse’nin “huzura kavuşturulmuş” doğasının gerçekte “akılcı” bir doğa olması rastlantı değildir. Paul Shepard, doğanın kendisinden menkul “huzura kavuşturucularının” harikulade eleştirisinde şu gözlemlerde bulunur:

Bireysel bir organizmadaki her gen, birçok başka genin kapsamında hareket eder. Bu nedenle evcilleştirmeden kaynaklanan genetik değişiklikler, yaratığın tümünü; onun görünüşünü, davranışını ve fizyolojisini etkileyebilir. Evcil hayvanların mizacı ve kişiliği, vahşi muadillerinden sadece daha uysal değil, aynı zamanda daha zayıftır; yani, daha az tanıma uyar. Şüphesiz öfkeli bir boğada ya da tehlikeli bir bekçi köpeğinde uysal olan bir şey yoktur, ama anneleri yumuşak başlıdır ve organizma bir kez vahşiliğinden sıyrıldığında, yetiştiricinin istediği bir yönde güdülebilir. Hayvan gerçekten vahşi olmadan saldırgan kılınabilir. Vahşilik, evcilleştirilmiş hayvanın koparıldığı ekolojik bir konum gerektirir. Ekolojik konumlar, ağır sorumluluklar dayatan sert amirlerdir. *Onlardan kurtulmak özgürlük anlamına değil, yön kaybı anlamına gelir.* İnsan doğal seleksiyonun yerine denetimli hayvan yetiştiriciliğini getirir; hayvanlar –genel uyumluluklarının ve doğa çapındaki ilişkilerinin ortadan kaldırılması pahasına- süt üretimi ya da pasiflik gibi özel nitelikleri için seçilirler.

Bu düşüncelerden çıkarılacak önemli bir ahlâk dersi vardır ve bu sadece hayvanlar için değil, insanlar için de geçerlidir: Tüm organizmaların özgürlüğü, yönün –doğadaki anlamlı “konumların” ve toplumdaki anlamlı toplulukların- bir fonksiyonudur. Şüphesiz, bu ikisi birbiriyle bütünüyle uyumlu değildir, ama onlara birbirinin türevi olarak bakmak için her türlü neden bulunmaktadır: Topluluk “konum”dan, insan ise vahşi hayvandan türemiştir. Nasıl vahşi hayvanın ekolojik konumunu yitirmesi bir evcilleşme biçimiye, bizim de topluluğu yitirmemiz kendi tarzında bir evcilleştirme biçimidir; anlam ve yönden yoksun bir durumdur. Sığırlarımız, kümes hayvanlarımız, evcil hayvanlarımız, hatta ekinlerimiz gibi biz de aşırı ölçüde idare edilen ve son derece akılcılaştırılan “huzura kavuşturulmuş” bir dünyada vahşiliğimizi kaybettik. Siyaset öncesi topluluklarımızda yarattığımız özel dünya, toplumsal yaşamın gizli alanlarında işgal ettiğimiz “konumlar” hızla yok oluyor. Evcilleştirilmiş hayvanların genetik yapıları gibi evcilleştirilmiş insanların ruhsal yapısı da vahim bir bozuma uğruyor. “Birinci doğamız” ve “ikinci doğamız” arasındaki, doğal dünyamız ve toplumsal dünyamız arasındaki, biyolojik varlığımız ve akılcılığımız arasındaki devamlılığı geri kazanmamız hiç bugünkü kadar elzem olmadı. İçimizde ancak ekolojik bir toplumun ve ekolojik bir duyarlılığın “yeniden canlandırabileceği” atadan kalma anılar gizli. İnsan aklının tarihi henüz doruk noktasına ulaşmadı, sona ise hiç ulaşmadı. Öznelliğimizi bir kez “yeniden canlandırabilir” ve onu yeniden duyarlılığın doruklarına çıkarabilirsek, tarih büyük olasılıkla yeniden başlamış olacaktır.

Özetle, insan akılcılığı doğada –özellikle de doğal tarih boyunca tözün giderek daha karmaşık hale gelen biçimlerinin gelişiminde- bir bütün olarak var olan geniş bir “zihniyetin” ya da özneliğin bir biçimi ve türevi olarak görülmelidir. Bunun ne anlama geldiği konusunda çok açık olmak gerekir. Doğal tarih, fiziksel yapıların tarihi kadar inorganığın görünüşte edilgin etkileşiminden, insan zekâsının ve iradesinin son derece etkin ussal süreçlerine doğru gelişen aklın tarihini de içerir. “Akıl” dediğimiz şeyin bu tarihi, birikerek çoğalan bir biçimde sadece insan aklında değil, aynı zamanda evrimin çeşitli nöro-fiziksel düzeylerindeki yaşam formlarının gelişimini özetleyen bir bütün olarak bedenlerimizde de mevcuttur. Bugün –esas olarak araçsalcılığın bedensel donanımımıza despotça hükmetmesi nedeniyle- trajik bir biçimde yoksun olduğumuz şey, kendimizde ve bizi çevreleyen insan dışı dünyada içkin olarak bulunan özneliğin zenginliğini hissetme yeteneğidir. Bir ölçüde bu zenginlik bize sanat, fantezi, oyun, sezgi, yaratıcılık, cinsellik ve yetişkinliğin ve “olgunluk” normlarının ilerideki yıllarda bizi vazgeçirdiği yaşamımızın ilk yıllarındaki çocukluk ve gençlik duyarlılığı aracılığıyla ulaşır.

Doğanın manzarasının –evrenimizin yıldız sisteminden çevremizdeki en zor fark edilen ekosistemlere kadar doğanın *biçimsel düzenlenişinin*- vereceği kendine özgü mesajları vardır. Aynı zamanda evrenin, Rönesans döneminde Bruno ve Kepler’in, bugün de artan sayıda yaşam bilimcinin yanıt vermeye çalıştığı bir sesi vardır. Aslında Pisagor’un zamanından beri felsefedeki klasik gelenek, özneliği sadece tekil varlıkların morfolojisinde değil, bizzat biçimin evriminde buldu. *Giderek büyüyen, birbirine bağlı etkin bir karmaşıklık süreci* olarak kavranan “doğanın dengesi”, yaşamın kendi istikrarı ve bekası için gerek duyduğu biçimsel bir bütünden daha fazla bir şey olarak görülebilir. Doğanın dengesi, entegre olmuş bütünler olarak örgütlenmiş olmasıyla çeşitli “zihinsellik” düzeyleri sergileyen biçimsel bir bütün olarak; ancak duyuusal yetilerimizi kendi araçsal yasaklamalarından ve geleneklerinden özgürleştirebilirsek karşılık verebileceğimiz bir öznelik olarak da görülebilir.

*

Bilim yorumumuz akıl yorumumuzun çok uzağına düşmez. Aklın somut dünyaya yöntemli uygulaması olarak görülen bilim, araçsallığın ve tekniğin son birkaç on yılda kazandığı kötü ünü kazandı. Bilimin verilerin gözlemlenmesi, deneye konu edilmesi ve “değişmez” doğa yasaları olarak genelleştirilmesi için bir strateji olduğuna dair abartılı iddiaları –ve son derece kibirli “nesnellik” ve düşünsel evrensellik iddiaları- onu; duyguya, etiğe ve insanlık durumunun artan krizine kar-

şı duygusuz bir küstahlık içinde olduğu yönündeki suçlamalarla karşı karşıya bıraktı. Bir zamanlar tüm bilgi alanlarında aydınlanmanın müjdecisi olarak görülen bilim, şimdilerde giderek bütünüyle araçsal bir denetim sistemi olarak görülüyor. Bilimin bir toplumsal manipülasyon aracı olarak kullanılması ve insan özgürlüğünün kısıtlanmasındaki rolü, doğal manipülasyonun bir aracı olarak kullanılmasıyla artık tam bir paralellik göstermektedir. Nükleer santral ve recombinant DNA¹⁰⁴ tartışmalarının açıkça ortaya koyduğu gibi; bilimin fizik, kimya ve biyolojideki keşiflerinin çoğu bir zamanlar bilimin en ateşli tarafı olan kişilerce bile haklı bir kuşkuyla karşılanıyor. Dolayısıyla bilim artık “bilme”nin ya da (Alman Aydınlanmasının dilini kullanırsak) *Wissenschaft*’ın bir aracı olarak değil, tahakkümün bir aracı –ya da göz boyamalara daha az kanılan daha sonraki bir dönemde Max Scheler’in *Herrschaftwissen* (bir kontrol aracı olarak bilgi, ç.n.) dediği şey- olarak biliniyor. Aslında bilim, tüm bilgi alanına sahip çıkmak üzere bir “bilme” biçimi olarak işgal ettiği sınırlı alanın ötesine emperyalistçe yayılan, metafiziksel biçimde temellendirilmiş soğuk, duygusuz bir teknik haline geldi.

Öyleyse, insanın refahı için vazgeçilmez bir araç olan bilimin artık insanın geleneksel hümanist işlevini yok etmenin bir aracı haline gelmesi paradoksuyla karşı karşıyayız. Askeri amaçlarla ölümcül hastalık yapıcı mikropların geliştirilmesine dâhil olan nükleer fizikçinin, gıda kimyagerinin ve bakteriyologun etik tarafsızlığı, ürpertici bir şekilde, her yönüyle “çığırından çıkmış bir teknik” ile kıyaslanabilecek “çığırından çıkmış bir bilim”in simgesidir. Nükleer santrallerin ve recombinant DNA’nın tehlikeleri hakkındaki ateşli tartışmalar, bilimin sadece teknik yeterlilik iddialarını değil, ahlâki olgunluk iddialarını da ele alan tartışmalara bütünüyle gömüldüğünün göstergesidir.

Akıl ve teknik gibi bilimin de bir tarihi vardır ve araçsal tanımının ötesinde geniş anlamda kavrandığı zaman bilim bu tarih *olarak* da görülebilir. Büyük bir rahatlıkla “Yunan bilimi” dediğimiz şey, kurgusal akla doğal dünyayı kavrama kapasitesi veren bir doğa felsefesi idi. Doğayı anlamak ve ona tutarlılık atfetmek, sadece deneysel tekniğin değil, düşünsel aklın da bir etkinliği idi. Bu akılcı çerçeveden bakıldığında, Platon ve Aristoteles’in doğa üzerine yazdıkları çok sayıdaki eser, doğal dünya betimlemeleri açısından “yanlış” değildi. Bu geniş doğa felsefesi bütünü içinde, fizik bilimlerin ve canlı organizmalara ilişkin bilimlerin şu anda tekrar ulaşmaya çalıştıkları anlayışları ve bir kavram ve

104 Recombinant DNA: Farklı biyolojik türlerden elde edilen DNA moleküllerinin kesilmesi ve elde edilen bu farklı DNA parçalarının genetik mühendisliği yöntemleriyle birleştirilmesi işlemi (ç.n.).

kapsam genişliği buluruz.¹⁰⁵ Bu filozofların –normalde modern bilimin “nicel” yöneliminden farklılaşan “nitel” bir yönelim olarak betimlenen- töz, biçim ve gelişmeye yaptığı çeşitli vurgular, bilimin madde ve harekete yaptığı geleneksel vurgulardan çok daha geniş ya da en azından daha organik olarak görülebilecek bir düşünce aralığı sergiler. Klasik gelenek; etkinlik, örgütlenme ve sürece vurgu yaparken, Aydınlanma geleneği maddenin edilgenliği, tesadüfî özellikleri ve mekanik hareketine vurgu yapmıştır. Aydınlanma geleneğinin giderek klasik geleneğe teslim olması –ki bu, doğanın tarihselliği, bağlamsal nitelikler ve biçimin önemi üzerine giderek daha fazla vurgu yapılmasının mecbur kıldığı bir gelişmedir- onları ayıran farklılıkların ve onların özgül kimliklerini yitirmeden bütünleşmelerini sağlayabilen tarihsel bir sürekliliği paylaşma biçimlerinin açık bir biçimde anlaşılmasına neden olmadı.

Bilimin klasik, mekanist, evrimci ve göreci biçimlerini “tamamlayıcı” olarak nitelemek önemli bir noktanın gözden kaçırılmasına neden olabilir. Bu türden biçimler birbirlerini tamamlamazlar. İnsanlığın artan doğa bilgisinin –sözde modern bilimde “doruguna” çıkan bir bilginin- “aşamaları” da değillerdir. Bilim tarihi konusundaki bu düşünceler halen oldukça popülerdir; kurgudan ve “teoloji”den varsayımsal olarak bağımsız ve modern olan her şeyi yüceltmesiyle genellikle son derece küstahtır. Aslında bilimin bu farklı biçimleri, doğal gelişimin farklı düzeylerini içerirler ve belirtilen çalışma alanları açısından birbirlerinden farklılaşırlar. Thomas Kuhn’un ileri sürdüğü gibi radikal biçimde birbirinin yerini alan farklı “paradigmalar”dan ibaret değildirler. Klasik geleneği büyük ölçüde “hatalı”, Rönesans geleneği kısmen “doğru” ve modern geleneği doğayı anlama açısından öncellerinden daha “doğru” olan bir “bilimin” var olduğunu varsaymak, doğanın tek bir kumaştan biçildiğini ve ancak dikim açısından farklılaştığını varsaymaktır. İronik bir biçimde Kuhn’un düşüncelerine en sert saldırılar, bilim tarihinin hâkim bir bilimsel “paradigma”nın bir diğeri ile yer değiştirmesi olarak görülmesini reddeden eleştirmenlerden gelmedi. Kuhn daha çok, “bilimsel devrimler”in mantığına, tanıtlamadan çok “ikna teknikleri”nin, nesnel gerçeklik incelemelerinin sınanmasından çok psikolojik ve toplumsal etkenlerin kılavuzluk ettiğini ileri sürme eğilimi yüzünden eleştirildi.

105 Bu sorunlar hakkındaki kapsamlı literatür, mekanikçiliğin çöküşü ve göreceliğin ortaya çıkışıyla beraber bu yüzyılın ilk yarısında oluşmaya başladı. Ondokuzuncu yüzyılın sonundaki düşünürlerin öncü çalışmalarını bir yana bırakırsak, Whitehead’in *Bilim ve Modern Dünya* çalışmasının etkisi, Collingwood’un *Doğa Düşüncesi* çalışmasının genel bakışı ve Kuhn’un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Bartalanffy’nin *Hayatın Problemleri*, Herrick’in *İnsan Doğasının Evrimi* ve layık olduğu ilgiyi ancak şimdilerde gören Hans Jonas’ın olağanüstü *Yaşam Görünüşü* çalışmalarınca yaratılan tartışmalar hatıra geliyor.

Kuhn'un bilimsel topluluğun kendisinin yapısına ilişkin daha meydan okuyucu çıkarımlarını geri almaya yönelik sonraki çabasını göz ardı edersek, bilimdeki "paradigmatik" devrimler yaklaşımında en çarpıcı nokta, bu devrimlerin birbiriyle karşıt hale getirilme *biçimleriyle*. Burada Kuhn'dan çok klasik doğa felsefesi ile modern bilim arasındaki metodolojik farklılıkları odak noktası alma eğiliminde olan geleneksel bilimcilik aklından söz ediyorum. Modern bilimin muhteşem yolculuğuna bilinçli bir biçimde Francis Bacon'un kontrollü ampirik gözlem ve deneysel doğrulama programını benimsemesiyle başladığı şeklindeki genel görüş, klasik ve Rönesans doğa anlayışları arasındaki asıl farklardan çok, Bacon'ın dönemindeki düşünsel çatışmaları yansıtan bilinen bir mittir. Zira klasik doğa felsefecileri, bunu belirtme gereği duymadan, yüzyıllar boyunca Bacon'ın gözlem ve deney programıyla çalışmışlardı. Onun için daha uygun olabilecek bir ifadeyle belirtirsek, Bacon, "Büyük Yenileme"siyle bilime klasik teorinin asla benimsemediği bir işlev kazandırdı: İnsanın doğal dünya üzerindeki denetimini *yeniden kazanması* –ki bu, Orta Çağ skolastiğinin (daha doğrusu Hıristiyanlığın) doğaya yönelik düşünceye dayalı tavrının karşısına konulan bir görüştü.

Fakat bu noktada bile, klasik geleneğin Orta Çağ geleneği gibi bütününü düşünceye dayalı, modern geleneğin ise büyük ölçüde pragmatik olduğunu varsaymak yanıltıcı olur. Tahakküm düşüncesi, *insanın tahakküm altına alınması formu* altında –yöneticileri tarafından "doğal kaynaklar" ya da "üretim araçları" olarak görülen bir insanlık formu altında- "uygarlığın" başlangıcından beri *süregelen bir uygulamaydı*. Bacon'ın Büyük Yenileme'si, sadece sınıflı toplumun denetim amaçlarıyla doğaya boyun eğdirme çabalarında değil, aynı zamanda insanlığın kendisine boyun eğdirme çabalarında da binlerce yıldır işleyen bir gerçeklikti. Tahakkümün tapınağı Bacon'ın ütopyacı laboratuvarı olan Süleyman'ın Evi¹⁰⁶ değil; bürokrasileri, orduları ve reislerinin kamçılarıyla devletti. Bilimin doğayı denetlemek için kendi laboratuvarını kurmasından önce devletin insanlığı denetlemek için saraylarını ve kışlalarını kurduğunu unuttuğumuz zaman, "bilimsel yöntem" in gerçek tarihine büyük bir haksızlık yapmış oluruz. Büyük Yenileme, doğa üzerindeki tahakkümü kendi ideallerinin ve işlevlerinin merkezi haline getirmeden önce, ilhamını insanın insan üzerindeki tahakkümünden almıştı.¹⁰⁷

106 Bacon'un Yeni Atlantis isimli ütopyik çalışmasında geçen ve bir bilim yuvası olan ev (ç.n.).

107 Burada Horkheimer ve Adorno (ve daha genel olarak Frankfurt okulu), tahakkümü aklın ortaya çıkışına atfederek bize büyük bir zarar veriyor. Horkheimer'in bu argümanı geliştirme biçimi son derece öğreticidir ve onun teorik stratejisi ile bu kitapta öne sürdüğümüz

Klasik doğa felsefesi ile modern bilim arasındaki temel fark, tamamen farklı nedensellik anlayışlarında yatar. Bilginin kendisini salt teknik sorunlardan ayıran, araçsal aklın ve otoriter bir tekniğin herhangi bir eleştirisi için hayati öneme sahip araç-amaç ilişkisi sorununu aydınlatan gerçek ontolojik mesele burada yatar, “yöntembilim” hakkındaki abartılı gevezelikler değil. Keskin bir gözlemci, sofistike bir genelleme-ci ve kendisini adamış bir deneyci olmaktan asla vazgeçmeyen (kendisinden önceki Arşimet gibi) Aristoteles için doğal nedensellik mekanik hareketle bitmiyordu. Neden-sonuç ilişkisi maddeyi, biçim için potansiyeli, oluşturucu etkeni ve bir fenomenin kendisine doğru gelişebileceği en ileri biçimi içeriyordu. Aslında onun nedensellik anlayışının temeli *entelekyaydı*. Bir olgunun, kendisinin en yüksek biçimine ulaşmak için tam potansiyelini gerçekleştirilmeye –potansiyellerinin biçimsel açıdan kendilerini gerçekleştirme yönünde içsel ve dışsal olarak gelişmeye- “sürüklendiğini” varsayıyordu.

Bu nedenle Aristoteles için neden-sonuç ilişkisi sadece yer değiştirmeyi içeren bir hareket, bir bilardo topunun başka bir topa çarpmasıyla yaratılan yer değişikliği türünden bir hareket değildi. Kuşkusuz mekanik olabileceği halde neden-sonuç ilişkisi daha anlamlı ve daha çok *gelişimseldi*. Bir dizi fiziksel yer değişikliğinden ziyade dereceli bir süreç, ortaya çıkmakta olan bir kendi kendini gerçekleştirme süreci olarak gö-

strateji arasındaki temel farkı ortaya koyar. Horkheimer şunu diyor: “Akıllı etkileyen bir hasralıktan söz etmek gerekiyorsa, bu hastalığın bazı tarihsel anlarda akıllı yaraladığı düşünülmemeli, şimdiye kadar bildiğimiz haliyle uygarlıktaki aklın, doğasından ayrılmaz olduğu anlaşılmalıdır. Aklın hastalığı, insanın doğayı tahakküm altına alma dürtüsünden doğmuş olmasındır ve iyileşmesi belirtilerinin tedavisi edilmesine değil, ilk hastalığın doğasının anlaşılmasına bağlıdır. Aklın doğru eleştirisi, zorunlu olarak uygarlığın en derin tabakalarını ortaya çıkaracak ve en eski tarihini inceleyecektir. Akıl, insan üzerinde ve insan dışı doğa üzerinde insanın tahakküm aracı haline geldiği andan itibaren –yani en baştan beri- gerçeği keşfetme niyetinde hayal kırıklığına uğramıştır. Bu, doğayı salt bir nesne haline getirmesi olgusuna ve böylesi bir nesnelleştirmede, en az tanrılara ve ruha ilişkin kavramlarda olduğu kadar madde ve şeylerle ilişkili kavramlarda da kendi izini bulamamasına bağlıdır. Günümüzde toplama kamplarından görünüşte en zararsız kitle kültürü tepkilerine kadar uzanan kolektif çılgınlığın, ilkel nesnelleştirmede, ilk insanın hesapçı bir biçimde dünyayı bir av olarak düşünmesinde tohum halinde var olduğu söylenebilir”. Bkz. Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (Akıl Tutulması) (New York: Oxford University Press, 1947), s. 76.

Eğer organik toplum tartışmamız doğruysa, bu, erken animizme ve yırtıcılığa yönelik bir iftiradır. Fakat daha da önemlisi, insanın doğayı fethetme projesine ilişkin bu yarı Marksçı imge yanlış adımla başlamaktadır; tahakkümün ilk nesnesi doğa değil, insanlığın kendisi; özellikle de kadınlar ve gençlerdi. Aslında hiyerarşinin ortaya çıkmasından sonra bile, aklın olguları nesnelleştirmesi, “doğa putperestliğinin” laik felsefeye ve bilime yenilmesinden çok önce, büyük ölçüde “insanın insana” tahakkümünü merkez alıyordu. Marcuse, “baskıcı” değil “özgürleştirici” olan bir “hakimiyet” ya da “daima, gelişen özneye tezat oluşturan(!) nesne olarak kalacak bir doğa” çerçevesinde yapılacak bir “Yeni Bilim” ileri sürerek, meslektaşlarının hatasını hiçbir biçimde düzeltemiyor. Horkheimer’in tutarlılığından dolayı kınanamayacağı bir noktada Marcuse’nin düşünceleri bu türden çelişkilerle malüldür.

rülmeliydi. Buna uygun olarak, daima çeşitli biçim düzeylerinde bulunan madde potansiyellerle doludur; daha doğrusu, daha müthiş bir biçime ulaşma potansiyelini geliştirmeye yönelik bir nisusla [çaba] doludur. Böylece madde, Aristoteles'in neden-sonuç kavrayışına "maddi bir neden" olarak girer. Maddede gizlenmiş ve tam anlamıyla gerçekleşmek için çaba içerisinde olan biçim ise, "biçimsel bir neden"dir. Gelişimi oluşturan içsel ve dışsal kuvvetler –burada Aristoteles bir bronz atı şekillendiren heykeltıraş gibi dışsal etkenlere göndermede bulunur– "etkili neden"dir. Ve son olarak, nedenselliğin bütün bu yönlerinin gerçekleştirmeyi hedefledikleri biçim "nihai neden"i temsil eder.

Aslında Aristotelesçi nedensellik sadece gelişimsel değildir, aynı zamanda yönlendirici ve amaçlıdır. Bu nedensellik "teleolojik" olarak bile adlandırılabilir, zira tözün ulaşmaya çabaladığı nihai biçim, gelişimin başında zaten gizil olarak vardır. Ancak bu terim, Aristoteles'in uzak durmak için çabaladığı önceden belirlenmiş, değiştirilemez son anlayışını akla getirir. *Yorum Üzerine* başlıklı yapıtında buna işaret ederken dikkatli davranır:

Tüm varoluşun ve varolmayışın zorunluluğun sonucu olduğu, bir şart belirtilemeksizin söylenemez. Çünkü olan şeyin, olduğu zaman olması gerektiğini söylemek ile tüm olanın olması gerektiği için olduğunu söylemek ve aynı şeyi olmayan için de söylemek arasında bir fark vardır. Bu, iki çelişkili önerme durumunda da geçerlidir. Her şey, bugün ya da gelecekte, ya olmalı ya da olmamalıdır, ama bu alternatiflerden hangisinin zorunlu olarak olması gerektiğini ayırt etmek ve bunu kesin bir biçimde belirtmek her zaman olanaklı değildir.

Aristotelesçi nedenselliğin "teleolojik boyutunu" karakterize eden şey, önceden belirlemenin değil, *anlamın* olmasıdır; nedensellik bütünlüğe, gelişiminin farklı düzeylerinde tözde gizli olan biçim için tüm potansiyellerin gerçekleştirilmesine ve tamamlanmasına ulaşmaya yöneliktir. Bu anlam duygusuna etik sızır: "Çünkü onayladığımız gibi her şeyde, doğa daima 'daha iyi' için çabalar". Burada *çaba* kelimesinin vurgulanması gerekir; zira Aristoteles, terimin entelektüel anlamında düşünceyi pek ender olarak doğaya atfeder; doğa daha çok örgütlü bir *oikos*, iyi bir evdir ve "her iyi ev sahibi gibi yararlı bir şey haline getirebileceği hiçbir şeyi atma eğiliminde değildir". Aristoteles'in genel felsefesinden ayrılamayacak bu parlak anlayışın ekoloji ve paleontoloji tarafından ne ölçüde onaylandığını ne kadar vurgulasam azdır.

Aristotelesçi nedensellik çerçevesinde, Hegel'in diyalektik kavramı (günümüzde fazlasıyla suistimal edilen bir terim), Aristoteles'in neden-

sel yönelimine neredeyse tamamen uygundur. Aristoteles gibi Hegel'in amacı da bir tezin anti-tezine dönüşmesinden oluşan yanıltıcı "sentezi-ni" değil, bütünlük anlayışını kavramaktır. Diyalektik için böylesi bir metodolojik formül, onu tüm organik içeriğinden boşaltmakla kalmaz, diyalektiği bir yöntemle –ontolojik bir nedensellikten çok Marksçı Ortodoksluk geleneğindeki araçsal bir tekniğe- indirger. Hegel'in en etki-leyici diyalektik betimlemelerinden birinde gözlemlediği gibi:

Örtük olan varoluş kazandığı zaman, kuşkusuz değişime uğrar, ama yine de aynı kalır; çünkü o tüm sürece hâkimdir. Örneğin bitki, sonsuz değişim içinde kendini yitirmez. Tohumdan, ilk başta hiçbir şey görünmezken, birçok şey üretilir; ama meydana getirilenin bütünü, henüz kendi içinde gizlidir ve bir ideal olarak kendi içinde içerilir. Bu varlığa gelme ilkesine göre, tohum salt örtük olma ile böyle olmayı arzu etmeme arasındaki çelişkiyi sergilediği için örtük olarak kalamayıp gelişime doğru harekete geçirilir. Ama bu kendisi olmadan varlığa gelmenin görünürde bir amacı vardır; bu varlığa gelme eksiksiz biçimde tamamlanır ve onun önceden belirlenmiş amacı meyvedir ya da tohumun ürünüdür ki bu da ilk duruma dönülmesine neden olur.

Hegel'e göre akıl, bu hareketi daha ileriye götürür ve "geldiği yoldan geri giderek" tohum biçimine dönmektense, "kendine ulaşmanın" tam gerçekleşmesi için ileriye atılır.¹⁰⁸

Hegel ve Aristoteles için önemli olan, ortak "nihai neden" kavrayışları; olgulardaki bütünlüğe ve anlama bağlı olmalarıdır. Aristoteles'in düşüncelerinin çeşitli yönlerinden en çok bu yönü, bilim ile skolâstik teoloji arasında gerçek bir savaş alanı haline gelecekti; aslında mekanikçiliğin Rönesansın ve Aydınlanma biliminin hâkim "paradigması" haline geldiği ölçüde "nihai neden" kavramı, bilimin "nesnellik", bilimci "tarafsızlık" ve bilimsel organonun değerler içerdiğinin tamamen reddedilmesi konularında bıçağını bilemediği bir değirmen taşı haline geldi. Nedensellikte bir yön –doğada "nasıl"dan ziyade bir "niçin"- olduğunu ifade etmek teolojiiyi hatırlatıyordu. Orta Çağ skolastisizmi Aristotelesçi doğa felsefesini ve nedenselliği öylesine Hıristiyanlaştırmıştı ki Rönesans mekanikçileri, onları Katolik bir savunma sisteminden biraz daha fazla bir şey olarak gördüler; Hobbes'in "toplumsal mekanik" görüşü bile Aristoteles'in nihai nedenini eleştirmeye yöneldi. Şüphesiz, bu çatışma kaçınılmazdı ve Aristoteles'in kendi düşüncesini Katolik

108 Aristotelesçi felsefeyi bilen okur için Hegel'in bu Yunan düşünüründen ne kadar fazla şey aldığını görmemek olanaksızdır. Pasaj, Aristoteles'in töz (*ousia*), yoksunluk, neden-sonuç ilişkisi ve teleoloji kavramlarını içermektedir ki bu kavramlar Aristoteles için her şeyin kendi içinde kendi amacına sahip olduğunu ve kendi biçiminin anlaşılmasından yola çıkılarak incelenmesi gerektiğini ileri süren bir öğretilerdir sadece.

Kilisesinin engizisyoncu pençesinden kurtarmaya da yaramıştı. Ama muhalefet ve zulüm (bu çatışmada bilimin verdiği en önemli şehitler olan Bruno ve Servetus kazığa giderken, Galileo da hapsedilecekti) tüm organikçiliğin abartılı bir reddine –aslında, tamamen “insan” ile sınırlı “ruhsal” bir öznellik ile fiziksel doğaya ilişkin bütünüyle mekanik, niceliksel bir görüş arasında katı bir Kartezyen ikiciliğe- yol açtı.

Fakat bu savaş ağır bir ceza yenmeden kazanılmadı. İnsan aklını dinin engellerinden kurtarmak için, insanlığın kendisi bilimin güçlerinin kölesi oldu. Yeni bir organon eskinin yerini aldı. İnsanın doğa üzerindeki hâkimiyetini yeniden kurması yönündeki Baconcu ideal “ilk günah” lekesini temizlemedi ve Cennet Bahçesi’nin bolluğunu geri getirmedi. Bilim teknikle el ele verip, insanlığı bir zamanlar ideolojik olarak karşı çıktığı aynı karanlık, mitsel tahakküm dünyasının kölesi haline getirerek insanın insan üzerindeki hâkimiyetini *güçlendirdi*. Bilimin kendisi de bir teoloji haline gelmişti artık. Ondokuzuncu yüzyıldan başlayarak, insanlık giderek Bacon’un Büyük Yenileme’sinin yaratmayı amaçladığı son derece kontrollü doğadan da fazla araçsallaştı, nesneleşti ve iktisadileşti. Akılcılaştırma, bilim ile birleşerek, insanlığın kendisini –ve doğal çevresini- Aydınlanmanın dünyayı aydınlatmak için yararlanmayı amaçladığı öznellikten arındırma tehdidi taşıyan bir teknokrasi yarattı.

*

Düşünsel “devrimler” boyunca bir “paradigma”nın yerine bir başkasını yerleştiren felsefi yönelimler, bilgi alanındaki bütünlüğe, sürekliliğe ve tümleşmeye ciddi bir zarar verdiler. Bilimsel teoride olduğu kadar toplumsal teoride de ekolojiyi ve bilgi tarihini yok ettiler. Aristotelesçi bir toplumsal etik projesinin yerine Hobbesçu bir “toplumsal bilim” projesini koyarak çok büyük ve heyecan verici bir gelenek zenginliğini yitirdik (Aristotelesçi projenin toplumsal teoride ulaşmayı umut edebileceğimiz “en yüksek” noktayı sağladığını söylemek istemiyorum). Hıristiyanlığın ve daha yakın bir tarihte onu izleyen Marksizmin Avrupa dünyası üzerindeki kapsamlı temizliği, paha biçilmez bir toplumsal idealler ve anlayışlar bütününe toprağa defnetti. Günümüzde, hepsi de bu yüzyılın Leninist “devrim”leriyle örtbas edilen ya da (Trotsky’nin muzır cümlesiyle) “tarihin çöp sepeti”ne atılan İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimlerindeki radikal gruplarca beslenen son derece özgürlükçü umutları yitirdiğimizi unutmak mümkün değil. Ayrıca Marks’ın, yerlerine “bilimsel sosyalizm” mitini geçirmeden önce aşırımı olduğu ütopyacı düşünceler zenginliğini de unutamayız. Kendinden önceki Hıristiyanlık gibi sosyalizm de, sadece insan eylemine değil, insan düşüncesine ve imgelemine de ilişkin sayısız yeni olana-

ğın önünü kapatan dogmatik bir fanatizmi besledi. Kendi sapkınlıklarına karşı saldırıları bu kadar şiddetli olmayan bilim de düşünsel iddialarında aynı fanatizmi sergiler. Bilimin, ürkütücü düzeyde edilgin olan “madde”de ve hareketin fiziksel bir kavram olduğu yönündeki anlayışta köklenen metafizik ve genellikle mistik önvarsayımlarına karşı çıkmak, bilimin bir zamanlar teolojik engizisyon üyelerinin elinden çektiği metafizik ve mistisizm suçlamalarına ve entelektüel zulme kendini maruz bırakmak anlamına gelir.

Yeni bilimsel “paradigmalar” içinde inorganik ve organik, devinimsel ve gelişimsel, rastgele ve anlamlı farklı “doğaların” çeşitli biçimlerini farklı alanlar olarak, gelişimin düzeyleri olarak ve daha büyük bir bütünün parçaları olarak görmek yerine, içkin olarak birbirine karşıt olarak görmek yönünde güçlü bir eğilim bulunmaktadır. Ancak son zamanlarda tüm doğal olguların matematiksel fiziğe dayanan bir “paradigma”ya mekanist biçimde indirgenmesinden uzaklaşmaya başladık. Son yüzyılın teorisyenlerinin Newtoncu kozmik imgenin zafer kazanıp doruğa ulaştığı sıralarda ileri sürdükleri ve yaygın biçimde kabul edilen “bilimin birliği”, genel olarak entelektüel bir kâbustan başka bir şey değildi –ki bu teorisyenlerin Batı düşüncesinin tarihinde ulaştığı en sabit fikirli mistisizmin etkisi altında geliştirdiği şey, “bilimin birliği”nden çok, bir “Teklik”ti. Hiçbir şey, belli bir uzaklıktan etkileşime giren kuvvetlerin ve (kimyasal bağlanmayı açıklamak için) atomlar arasında kilitler yaratan hareketin kinetiğine dayanan bir evrene neredeyse tamamen indirgenmiş bir nedensellikten daha fazla metafizik ve mistik kavramlarla zedelenemezdi.

Laplace’ın dönemine kadar doğa, kozmosu sağlam bir Victoria yapısı gibi inşa eden indirgenemez “atom”ların kinetik bir yığını olarak görülüyordu. Atomlar, kelimenin gerçek anlamında evrenin “yapı taşları” olarak kavranıyordu ve Tanrı bile bir “Yaratıcı”dan ya da dünyanın ebeveyninden çok bir mimar olarak görülüyordu. Bu imge, içkin –ve genellikle tesadüfi- kuvvetler tarafından oluşturulan edilgin bir doğayı ifade ediyordu –ki bu, bilim bir defa bu büyüü ve şifreli doğanın “gizlerini” ortaya çıkardıktan sonra, vasıflı yönetici sınıfların onu kendi çıkarlarına göre manipüle edebilecekleri anlamına geliyordu. Aristotelesçi nedenselliğin geniş etiğinden koparılan etkili neden, artık kinetik etkileşim içindeki doğal olguların betimlenmesi olarak anlaşılıyordu. Doğanın bir “şantiye sahası” olduğu şeklindeki –Bloch’un bile benimsediği- doğa imgesi, kendi teknolojik jargonunu yarattı. Hâlâ fizik üzerine çalışmalarda yaygın olan “yapı taşları”, “harç” ve “çimento” gibi terimler, klasik felsefenin –tüm insanbiçimci niteliklerine rağmen sadece büyüü ya da etik bir doğayı değil, aynı zamanda tutkulu bir doğayı da ifade eden- “sevgi” ve “nefret”, “adalet” ve “adaletsizlik”, “en-

telekya ve “kinesis” imgelerinin yerini aldı. Belirli bir uzaklıktaki eylemin nihai Newtoncu gizini ve sorunlu yer çekimi olgularını “açıklamak” için geçmişten kalan tek şey, elektromanyetizmada hâlâ varlığını koruyan “çekme” ve “itme” terimleridir.

Bu teknolojik jargonun ve onun yansıttığı imgelemin endüstriyel bir piyasa toplumunda ne ölçüde tahakkümün çıkarlarına hizmet ettiğini açıklamak kolay değildir. Zira bu jargon sadece felsefi değil, fazlasıyla toplumsaldı da; günümüzdeki sistemler teorisinin dilinin –”girdi”, “çıkıtı” ve “geri besleme” gibi terimleri gündelik dile sokarak- gündelik hayatın korporatifleştirilmesini, bir “akış şeması”na indirgenmesini yansıtmayı bunu örnekler. Bütün olguları türdeş, cansız, edilgin ve şekillendirilebilir bir “madde”den yapılmış olarak kavramak, insanlığın kendisini de tüm bu niteliklerin yörüngesine yerleştirmek anlamına geliyordu. Ten de, tıpkı taş ve çelik gibi, aynı indirgenemez maddenin tesadüfî olarak daha incelikli bir yığını olarak yapılaşmış salt maddeden ibaretti. Düşünce bile yüksek itibarını kaybetmişti ve beynin ve sinir sisteminin bir salgısı biçiminde oluşan bir “sıvı” olarak tasavvur ediliyordu. Salt enerji olarak emek, yalnızca ekonomi politikte değil, aynı zamanda “doğanın ekonomisi”nde de kökleşmiş olarak kabul ediliyordu. Bu, Marks tarafından geliştirilen radikal eleştiri ile daha sonraki bir dönemde toplumsal Darwinizm tarafından formüle edilen uzlaştırıcı stratejiler arasında doğrudan bir bağ yarattı. Aklın kurallarına uygun olarak insanlığın yeniden eğitilmesine ilişkin Aydınlanma ideali, etkili performans kurallarına göre eğitim anlamına gelecek biçimde yeniden yorumlandı.

“Paradigmalar”ın radikal olarak birbirini izlemesi ile geçmişini düşüncesizce bir kenara atan bir tarihin terimleriyle ele alınan bilim, dünyada yalnız başına durur, zira bu süreci doğadan ayrı olarak yaşamıştır. Kendilerini doğal tarihin farklı düzeylerine yerleştirmiş olan öncellerinden kendisini ayıran bilim, artık bu düzeyleri anlaşılır biçimde birbirleriyle ilişkilendiren süreklilikten yoksundur. Gerçekliği bilmenin değişik biçimlerinde neyin geçerli olduğunu ya da neyin geçerli olmadığını onaylayan bir sınır duygusundan yoksundur; “yerleşik veriler”in sınırlarında yaşamaya devam eden yeni gerçeklik biçimlerinin farkında değildir. Kısacası, modern bilim doğayla ilişkili olarak değil, kendi “paradigmalarıyla” ilişkili olarak gelişmiştir. “Bilimin birliği” arayışı, hiçbir biçimde doğanın birliği arayışı olarak anlaşılmalıdır. Bu, bilimsel alandaki rakipler ve çalışma arkadaşları arasındaki bir girişimdir, yoksa gerçekten doğal dünyayı içine alan bir girişim değildir.

İnsan bilgisinin gelişiminin bu noktasında, doğanın yeniden keşfi, “dünyanın yeniden büyüğü kılınması” (toplumsal bir kavrayışın canlılığından ve doğalcı bir detaylandırmadan yoksun olduğunda salt bir me-

tafora dönüşen bir cümle) gibi basmakalıp girişimlerden daha önemlidir. Bilim, kendisinin toplumsal dünyada akılcılaştırılmasına ilişkin ikilemi çözecekse, kendi kendini yorumlama ihtiyacını, doğal gelişimin farklı düzeylerinden kaynaklanan kavrayışlarla dengelemeyi öğrenmek zorundadır. Bilim, beslenmek için doğanın kendisine dönmelidir. Kendisinin epistemolojik yapılarına sürekli olarak giren önvarsayımların –önyargıların- tamamen farkında olmalıdır. Bir “paradigma”nın savunucuları ile bir başkasının savunucuları arasındaki tartışmalar hanedan türü ideolojik ardışıklıklara ve dışlamalara dayanmamalı, bu tartışmalara hem doğal hem de düşünsel bir tarih duygusu nüfuz etmelidir. Bilim, ideolojik tarihini doğal dünyanın tarihinden ayıran kendi içine kapalı bir düşünsellik tarafından değil, doğal gerçeklik tarafından şekillendirilen soruları kendisine içtenlikle sormalıdır. Bu nedenle bilim, hem bir bütün olarak kendi tarihinden –bu tarihin şu ya da bu aşamasından değil- hem de doğal bir tarihten oluştuğunu kabul ederek belirsizlikleri alt etmelidir. Bu anlamda, ikincisi birincisinden nefret etse de, ne Aristoteles ne de Galileo kendi başına haklıydı; her ikisi de, doğa ve doğal gelişimin farklı düzeyleri tarafından kendilerine verilen gerçekliklerin farklı yönlerini gözlemlemiştir.

Doğayı keşfetmeye yönelik her projenin temelinde kilit sorular bulunmaktadır. Doğanın keşfedilecek herhangi bir birliği söz konusuysa, bu birlik hangi mesajı sunmalıdır? Bu birliğin gerçek anlamı nedir? Ve doğadaki anlamdan –doğal olguların “nasıl”ı kadar “niçin”inden de- bahsedeceksek, birini ya da diğerini tamamen dışarıda bırakmamak için aşamalı nedensellik biçimlerini (örneğin, Eski Yunana özgü ya da modern bir nedensellik biçimini ya da birinin aşama aşama diğerine dönüşmesini) nasıl geliştireceğiz? Ve anlamın var olduğunu kabul edersek, onun yönünü, teleolojisini nasıl yorumlamamız gerekir? Sanki sonuç, bütünüyle önceden belirlenmiş “nihai bir neden” olarak, ister istemez başlangıçtan itibaren ortaya çıkmaya zorunluymuş gibi, “teleoloji”den söz ederek sonuçların başlangıçlarda gizli olabileceği olasılığını dışlamalı mıyız? Teleolojiyi fazlasıyla determinist bir nedensellik biçimi olarak değil; aşamalı, oluşmakta olan ve *yaratıcı* bir gelişim olarak görerek, var olan dar teleoloji anlayışımızı gevşetebilir miyiz?

Ekolojik bir etik ve ekolojik yönelimli bir bilim geliştirebilmek için çok kritik olan bu sorular, kaba bilimci ideologlarca yüzyıllardır yapıldığı biçimde dondurulmuş olarak bırakılamaz. Her şeyden önce, birbirlerinin yanlışlarına yalnızca kendi yanlışlarıyla yanıt veren ideologlarca bize dayatılan kısıtlamalar olmaksızın, düşünceler ve gerçeklik üzerine özgürce düşünme hakkımızı yeniden talep etmeliyiz. Bilim bir Kilise olmaya son vermelidir. Bilimin, bu Kilisenin getirdiği ve onu doğanın özgür havasından ve kendi düşünsel gelişimini beslemiş olan bahçeden ayıran engelleri yıkması gerekmektedir.

İnsanlığın doğada hayatını devam ettirebilmesi için kullanılan beceri ve araçlar, yani teknik, içinde modern akıl ve bilim kavramlarının fiilen işlediği bir pota oluşturdu. Üretim alanında (Marks'ın “zorunluluk alanı”nda) özgürlüğün belirsizlikleri net bir biçimde ortaya çıktı. Modern sanayi döneminde ve daha önceki sanayi öncesi dönemlerde akıl, sonunda salt akılcılığa ve bilim de görünür biçimde bir bilgi arayışından akılcılığa ve tekniğe dönüştü. Bu nedenle tekniğin, özgürlüğün belirsizliklerini en çarpıcı biçimde ortaya koyması şaşırtıcı gelmemelidir: Teknolojinin ahlâki açıdan içkin olarak tarafsız olduğu, ünlü sözdeki gibi “bıçağın” her iki tarafının da keskin olduğu –kullanıcıya ya da kullanıldığı topluma bağlı olarak öldürücü bir silah ya da kesici bir alet olabileceği- anlayışı, sanayiciliğin yükselişine kadar geniş ölçüde kabul edilen bir anlayış değildi. Kuşkusuz diğer aletler gibi bıçaklar da etik olarak tarafsız görülebilir. Ama tekniğin daha genel bağlamında –özellikle aletler, makineler, beceriler, emek biçimleri ve “doğal kaynaklar” bağlamında- üretim araçları çok ender olarak değerden bağımsız görüldüler; etkileri de sadece bireysel ya da toplumsal niyetlere bağlı değildi.

Sanayi öncesi toplumlar, özgürlükçü ve otoriter teknikler arasında açık bir ayırım –ki bu, olasılıkla son derece merkezileşmiş endüstriyel teknolojilerin geleneksel zanaatlar üzerindeki üstünlüğüyle kendini modern düşünceye dayatmış olan bir ayırımdır- yapmamış olabilirler; fakat tekniğin ekolojik içerimlerinin bizden daha fazla farkında oldukları açık. Eğer Stephan Toulmin ve June Goodfield değerlendirmelerinde haklıysalar, sanayi öncesi topluluklar tarihin daha başlarında bile “doğal sanatlar” ile “yapay zanaatlar” arasında teknolojik gelişime yönelik bizimkinden çok farklı etik bakışları ifade eden bir ayırım yapmışlardı. Çiftçilik, hayvancılık ve tıp gibi “doğal sanatlar” insanın hayatta kalması için gerekliydi ve bireyin ve topluluğun korunmasında merkezi önemde bir yere sahipti. Ama bu sanatların “doğal” olmaları yalnızca pratik nedenlerden kaynaklanmıyordu; temel insan ihtiyaçlarını karşılama konusundaki başarıları “doğal değişim”le uyum içinde olmalarını gerektiriyordu. Zanaatkârın anlayışı, insan zanaatı ile doğayı, sadece Anvilik Eskimolarının sabun taşından yaptıkları sanat eserlerinde değil, bir girişimin başarısını belirleyen daha geniş doğal süreçlerde de birleştiriyordu.

Aslında Toulmin ve Goodfield bir “doğal sanat”la uğraşan kişinin bu doğal süreçleri “uygun bir yere yöneltmek” ve tarımı ya da sağlığı etkileyen hastalıkları iyileştirmek için bireyin sahip olduklarından daha güçlü olan “bazı doğal güçleri” kullanmak üzere konumlandırıldığı kozmik bir tabloya göndermede bulunmaktadır. Bu durumda kişi, “doğal döngüler”le eşzamanlı olarak “doğru zamanda” hareke-

te geçmeyi başaramazsa tüm çabalar boşunadır. Ritüel; mevsimsel değişikliklerin, iklim farklılıklarının, yırtıcılığın, kuraklığın ya da tıpla ilgili bazı hastalıkların dönemsel olarak ortaya çıkışının bir parçası olduğu kadar, üretimin de parçasıydı. Akılcı biçimde yiyecek yetiştirmenin ve iyi bir sıhhatin; yaşamın –ve zanaatların- toprağın verimliliğini ve fiziksel refahı besleyen biyolojik döngülerle uyumlu olmasını gerektirdiğinin giderek daha fazla farkına vararak, bugün görünüşte kaybedilmiş olan bu eski duyarlılıkları yeniden kazanmaya başladığımızı söylemek yanlış olmayacaktır. Örneğin organik çiftçi de holistik sağlık pratisyeni de, ziraat mühendisinin ve doktorun geleneksel biliminin çok ötesine geçen anlayışlar geliştirmek zorunda kalmıştır. Gıda ve sağlığın sadece sanayi ürünleri, işlenerek var edilebilen insan ürünü şeyler (“sihirli kurşunlar”)¹⁰⁹ olmadığı; tarıma ve fiziksel sağlığa ilişkin ilaçlarımızın bilgece “işlenmiş” bir yaşam tarzının ikamesi olamayacakları; yaşamın kendisinin “sanat” olarak tanımladığımız ender zanaat ve doğa bileşimlerine dayanan bir uğraş olduğu türünden kimi çok önemli düşünceler, “doğal değişimin hâkim döngüleriyle uyumlu” olan eski zanaat anlayışlarından kök alır.

Buna karşılık Toulmin ve ve Goodfield’in gözlemlediği gibi “yapay zanaatlar, insanların yaşamlarında doğal sanatlardan çok daha küçük bir rol oynamışlardır. Çakmaktaşıdan yapılmış aletler, silahlar ve çömlekçilik varsa, bir İngiltere kışında bile metal, cam ya da parfüm olmadan ilkel bir düzeyde yaşam sürdürülebilirdi”. Bu düşünceler bariz sandığımız başka bir düşünceye ağır darbeler vurur ve “doğal sanatlar” ile “yapay zanaatlar” arasındaki ayrımı yalnızca pragmatik kılar. Onları ayıran ve esasen metafizik nitelikli olan boyutları gözden kaçırmamak gerekir. Yapay ya da değil, metal işlemeciliği, cam yapımı ve boyama gibi erken zanaatlar,

doğayı taklit etme ve en iyi doğal malzemelerden ayırt edilemeyen ürünler ortaya çıkarma görevini üstlenmişlerdi. Bilinen en eski cam eşyalar, kişisel süs olarak değerli taşların yerine kullanılan Mısırlılara ait boncuklardır; o zaman bile bunlara “parıltılı şeyler” denilirdi. O halde cam yapımı, yapay mücevher üretimi olarak başlamıştı; altın ve değerli taşlar daima az miktarda bulunduğu için, klasik çağlara kadar insanlar zanaatı bu çerçevede ele almaya devam ettiler. Örneğin İskenderiye’nin metal işçileri, altın görünümüne ve özelliklerine sahip gümüş ve bakır alaşımları ürettiler ve bu amaçla, görece basit bir alaşıma kalıcı bir altın rengi vermek için ayrıntılı teknikler

109 Yazar “sihirli kurşunlar” ifadesiyle bir taşla iki kuş vurmaya sağlayan şeylere atıfta bulunuyor (ç.n.).

geliştirdiler. Bu tekniklerde hileli olan bir şey yoktu. İnsanlar “atomik ağırlıklar” için değil, görünüş için para ödüyorlardı; bu durumda zanaatkârlar da müşteriler de sonuçtan hoşnut olmaya hak kazanıyordu.

Bu nedenle değerli olandan ziyade “doğal” olan, pahalı ve nadir olandan ziyade faydalı ve güzel olan; “yapay olarak” yaratılan ürünlerde bile ilksel etkisini koruyordu. Kullanım değeri değişim değeri üzerindeki hâkim konumunu koruyordu ve kişisel çıkar karşısında ütopyik olanın parıltısı daha ağır basıyordu.

Kadın ya da erkek zanaatkâr doğayı “taklit” ettiği ölçüde, doğayla, insan yapımı ürünlerin doğal niteliklerinin otantikliğini kanıtlayan yarı mistik bir gönül birliğine giriyordu. Beceri, imgesel olarak doğal bir bağışla, doğal güçler tarafından zanaatkâra bahşedilen armağanlarla –bir anlamda karşılığı verilmesi gereken armağanlarla- kuşatılmıştır. Doğalcı “iade yasası” son derece ekolojik bir duyarlılığı, daha doğrusu doğal dünyadan alınan ya da taklit edilen şeyi telafi etmeye yönelik bir sorumluluk duygusunu yansıtır. Toulmin ve Goodfield şunları söyler:

(Üretmeye yönelik) formüllerin ilk bakışta daha dolaysız görüldüğü antik dünyanın yapay zanaatlarında da bir ritüel bulunabilir. Örneğin; Mezopotamya'nın cam ve sır formüllerinde... zorunlu teknik yöntemlere ilişkin talimatlara ritüel nitelikli başka öğütler eşlik eder. Assurbanipal kütüphanesinden (İ.Ö. yedinci yüzyıl) alınan formüller, cam ocağının uğurlu bir zamanda yapılması gerektiğini anlatmakla başlar: Tanrılara bir türbe yapılmalı ve atölyenin günlük işleminde tanrıları kızdırmamak için büyük özen gösterilmelidir.

Cam ocağının planları verilirken, inşaatçının “embriyon tanrılara” adak olarak bir çam tütsüsü buhurdanlığı yapması öğütlenir. Toulmin ve Goodfield'in gözlemlediği gibi bu, belli bir tarihi olan bir göndermedir:

Milattan önce 1600'e tarihlenen daha eski formüllerde, kimi bilim insanlarının gerçek insan embriyonlarının –olasılıkla ölü doğmuş bebeklerin- ocağa gömüldüğüne kanıt olarak gördükleri çok belirsiz bir pasaj vardır. Bunun amacı ne olabilir? Elimizde şu an için çok az kanıt var, ama belki de, sonradan oldukça belirgin hale gelen birlik inançlarından bir anlam çıkarabiliriz. Zira yeni dökülmüş bir camın ya da maden külçelerinin parlaklığı ve bütünlüğü, onların yapıldığı kirliliğe ve kaotik maden cevheri, kül ve kum yığıyla karşılaştırıldığında, değişim oldukça çarpıcıdır: Sanki biri donuk, cansız bir yığını canlı bir birliğe dönüştürmüştür. Altın ve camın kıvılcımın-

da, insanın gözünde görülebilen parıltıdan bir şey vardır, bu nedenle bu malzemelerin yapay üretiminde üstün bir şeyin –hatta belki de gerçekten canlı bir şeyin- yaratımını görmek sadece hayal değildir.

Aslında üretim, Eliade'nin metalurji için gözlemlediği gibi sadece üremeyi değil, –“emeğin ateşi”nde yıkanan “hammaddeler” şeklinde değil, doğanın etkin bir biçimde kendi tözünü “yaşamsal bir kıvılcım”la kaplaması şeklinde- canlandırmayı da ifade eder. Tekniğin ruhsallaştırılmış doğası, teknoloji tarihi betimlemelerimize ancak yakın bir zamanda girebilmiş olan son derece anlamlı bir olanaklar bütününe yansıtılmıştır.

Aslında altının kendine özgü “büyü”sü, bu metale ilişkin olarak daha önce yaptıklarımızdan daha bütünlüklü bir yorum yapmamızı gerektiriyor olabilir. Altının başlangıçtaki çekiciliği, parasal değerinden ve nadir bulunmasından çok kararmamasından kaynaklanmış olabilir. Bu metal, daha sıradan nesnelere etkileyen akış ve değişim karşısında mistik bir ölümsüzlüğü temsil ediyor olabilir. Simya, esinini bu özelliklerden almış olabilir; altın zenginlik ve gücün akçesi ya da süs eşyası olarak bunların kanıtı haline gelmeden önce, zamanın saldırısına ve şeylerin ölümlülüğüne meydan okuyan kutsal bir töz olmuş olabilir. Bu kurgular doğruysa, “doğal sanatlar” ile “yapay zanaatlar” arasındaki işbölümüne –daha doğrusu yiyecek yetiştirme ile zanaatlar arasındaki (kent ile kırsal arasındaki ayrımın dayanağını oluşturan) işbölümüne- genellikle ideolojik hayaletler –tapınakların inşası, kutsal nesnelere ve sunakların imalatı, tanrıların süslenmesi, din adamlarının giysilerine ve eşyalarına uygulanan sanat- eşlik eder. Yapay zanaatlar, ancak daha sonraki bir tarihte, egemen sınıfların arzularını tatmin eden kişisel ürünlere uygulanmaya başlamıştır.

Klasik dünyanın emeğe yönelik horgörüsü hakkında her şey söylendikten sonra, bir kayıt koymak istiyorum. Eski Yunanların ve Romalıların çalışma hakkındaki düşünceleri, birçok açıdan, yazı öncesi döneminin ve erken dönemin tekniğe yönelik mistik tutumları karşısında derin bir etik ilerleme ortaya koyar. Claude Mossé, Odysseus'un kendi kaygısını yaptığını ve zanaat tanrısı Hephaistos'un yaşamını “demir imalathanesinin kızıl pırlantısı içinde” geçirdiğini hatırlatır. Antik dünya, aslında çalışmayı küçümsememiştir. Yunanların serbest zaman idealinin kökeni sadece köleye ve köleliğe yönelik ideolojik bir horgörüye değil, aynı zamanda bir *etkinlik* olarak özgürlüğe duyulan derin saygıya da dayanır. Aristoteles anlamlı biçimde “en iyi şekilde düzenlenmiş bir *poleis*'in bir zanaatkarı yurttaş yapmayacağını” gözlemler. Yurttaşlık “sadece el meşguliyetinden kurtulmuş olanlara” ve aslında tam da bu nedenle *polis*'i yönetme işiyle meşgul olanlara ait olacaktır.

Eski Yunan'daki yurttaşlık anlayışının merkezinde, bireysel özerkliğe ve muhakeme özgürlüğüne dayanan etkin yurttaşlık kavramı yer alır. Mossé'nin doğru biçimde gözlemlediği gibi, "emeğin küçük görülmesine yol açan şey, onun el etkinliği içermesi değil; zanaatkâr ile onun ürettiğini kullanan kişi arasında *bağımlılık bağları* yaratmasıdır". Eski Yunanların emeğe yönelik tutumu, serbest zamana sahip etkin yurttaşların birliğiyle olduğu kadar işçinin özerkliği ile de belirlenir. Etik özerklik ilkesi, *polis*'in tutumunu şekillendiren toplumsal ve psikolojik etkenlerden daha az önemli değildir.

Mossé'nin Yunanların emek hakkındaki görüşüne ilişkin değerlendirmelerini daha ayrıntılı aktarmak istiyorum.

Kişinin kendi evini, kendi gemisini yapması ya da aile üyelerine giydirmek için kullanılan malzemeyi eğirmesi ve dokuması hiçbir biçimde utanç verici değildir. Ama herhangi tür bir ücret karşılığında başka birisi için çalışmak aşağılayıcı bir şeydir. Antik zihniyeti, bağımsız zanaatkârı ücretlinin üzerine yerleştirmekte tereddüt etmeyecek olan modern zihniyetten ayıran da budur. Oysa antik zihniyete göre, kendi ürünlerini satan zanaatkâr ile hizmetlerini kirala-yan işçi arasında gerçekten hiçbir fark yoktur. Her ikisi de başkalarının ihtiyaçlarını karşılar, kendilerinininkini değil. Geçinmek için başkalarına bağımlıdırlar. Bu nedenle artık özgür değillerdir. Bu belki de zanaatkârı köylüden ayıran şeydir. Köylü, antik dünyada insanın özgürlüğünün asıl temeli olan kendine yeterlik (*anitarkeia*) idealine çok daha yakındır. Klasik çağda bu kendine yeterlik idealinin, hem Yunanistan'da hem de Roma'da yerini örgütlü bir ticaret sistemine bıraktığını söylemek gereksizdir. Ancak arkaik zihniyet etkisini sürdürmüştür ve bu durum, yalnızca demir imalathanesinde ya da kavurucu güneşin altında inşaat alanlarında çalışan zanaatkâr için duyulan horgörü-yü değil, aynı zamanda kölelerinin emeğiyle yaşayan tüccarlar veya zengin girişimciler için hissedilen üstü örtülü küçümsemeyi de açıklar.

Buna karşılık çiftçi, sadece özgür bir birey için gerekli olan maddi bağımsızlığı değil, aynı zamanda özgür bir ruh için gerekli olan güvenlik duygusunu da kazanmıştı. O başkasına bağımlı bir birey değildi. Klasik dönemin düşünce yapısı, bugün bizleri şaşırtacak mesleklerde bu tür bir bağımlılık görüyordu; örneğin zengin tefeci borçlularına, tüccarlar alıcılarına, zanaatkârlar müşterilerine ve sanatçılar hayranlarına bağımlıydı. Tefeci, tüccar ve zanaatkâr toplumsal güç açısından çiftçinin önüne geçmeye başladığı halde, gerçeklik ile ideal arasındaki gerilim –sonunda geleneksel gerçekliği yok ettiyse de– geleneksel ideali yok

edemedi. Aslında tarım, klasik dünyadaki kültürel itibarını, sadece tarım yapanlara kendine yeterlilik kazandırmasına değil, aynı zamanda *etik* bir etkinlik olarak görülmesine, dolayısıyla da salt bir *techne* olarak görülmemesine borçluydu. Mossé, “tarlalardaki yaşam, bedeni ve ruhu güçlendiriyordu” demektedir.

Toprak sevgisi yurtseverliğin temel bileşenydi... Toprak adildi ve ona nasıl davranılacağını anlayanlara ve tanrıların emirlerine itaat edenlere meyvelerini veriyordu. İyi hasatlar almak için hangi büyü uygulamalarına başvururlarsa vursunlar, bu uygulamalar asla toprağın ihtiyaç duyduğu günlük bakımın yerini almıyordu ve babadan oğula aktarılan bu bilginin temeli deneyimdi. Ama tarım bilimi, emeği örgütlemenin daha iyi yollarını bulma çabasından daha öteye geçmedi.

Ruhsal, daha doğrusu dinsel bir etkinlik olarak yiyecek yetiştirme faaliyeti, polis'in ve cumhuriyetçi şehir devletin ortaya çıkmasıyla temel olarak değişmedi. Ama Klasik dünyanın akılcılığıyla daha fazla uyum sağlayan bir boyut kazandı.

Tekniğin sekülerleştirilmesi, rasyonel ve pragmatik olmakla birlikte bütünüyle rasyonalist ve bilimci olmayan bir bağlamda gerçekleşti. Teknolojinin toplumdaki işlevini önceleri din –daha sonra da etik- tanımlıyordu. Alet ve makinelerin kullanımı sadece mistik değil, aynı zamanda –bütünüyle pragmatik olmaktan çok- etik ve ekolojik olan bir dizi açıklamayı gerektirdi. Sanatlar gerçekten “doğal” mıydı? Zanaatlar “yapay” mıydı? Eğer öyleyse, hangi anlamda? Bunlar topluluğun yapısı, dayanışması ve ideolojisiyle uyum içinde miydi? Polisin ve cumhuriyetçi şehir devletin ortaya çıktığı daha sonraki bir dönemde, teknik değişim için daha gelişmiş parametreler de ortaya çıktı. Teknik değişimler, Eski Yunan'daki yurttaşlık idealinin ve elle tutulur bir siyasi topluluğun ayrılmaz parçası haline gelen kişisel özerkliği besliyor muydu? Kişisel bağımsızlığı ve cumhuriyetçi erdemi besliyorlar mıydı? Ekolojik açıdan bakıldığında, bu değişimler “kendisine nasıl davranılacağını anlayanlara meyvelerini veren adil” bir toprağa uyum gösteriyor muydu? Burada “uygun” bir teknoloji kavramı, fiziksel boyutlar ve lojistik açısından değil; etkin bir doğayı “adil”, anlayışlı ve cömert olarak tasavvur eden ekolojik bir etik açısından formüle ediliyordu. Doğa, onun verimliliğinin gücüne ve onun emirlerine göre simbiyotik bir biçimde işlev görmeye hazır olan yiyecek yetiştiricisini (ya da zanaatkârı) bol bol ödüllendiriyordu.

Klasik dünyanın saplandığı –ve feodal kulluk biçimlerinin takip ettiği- kölelik bataklığına rağmen, bu etik ayrımlar ortadan kaybolmadı. Orta Çağ toplumu, Rönesans ve Aydınlanma boyunca etik ile tek-

nik arasında yakın bir ilişki yürüttü. Feodal adetler ve Protestan etiği, tüm diğer toplumsal ve doktriner sınırlamalar bir yana, çalışmaya ve teknik değişime yönelik ahlâki bir sorumluluk duygusunu ve teolojik bir “çağrı”yı kabul ettirdi. Orta Çağ loncaları sadece mesleki birlikler değildi; bunlar malların kalitesini –ekonomik kaygılara göre belirlendiği ölçüde Kitabı Mukaddes hükümlerine göre de belirlenen- açık dürüstlük ve adalet kurallarına göre ayarlıyorlardı. Onaltıncı yüzyılda gerçekleşen çitleme hareketi, İngiliz soylu sınıfını salt tarım girişimcilerine dönüştürene kadar, bu soylu sınıfının hâkimiyeti altındaki derebeylik toplumu açıkça himayeci bir karaktere sahipti. Soylular, kendilerine bağımlı olan geleneksel küçük çiftçilere, onların yerine koyunları getirerek ihanet etmeye başladıkları zaman, Henry’den Elizabeth’e kadar Tudor hükümdarları bu gelişmeyi durdurmaya çabaladılar ve dönemin toprak ağası ve tüccar sınıflarının ağır hakaretlerine hedef oldular.

Onsekizinci yüzyılın sonlarına gelindiği zaman İngiltere, makineleşme için son derece yetersiz etik ölçütler getiren gaddar bir sanayi toplumuna doğru düşüşe geçmişti. Daha önce belirtildiği gibi, Bentham “iyi”yi kalıcı bir doğru ve yanlış duygusuna göre değil, nicel olarak tanımlamıştı. Birçok açıdan bir ekonomistten ziyade bir ahlâkçı olan Adam Smith, “iyi”yi muğlâk bir “adalet kuralı” ile yönetilen kişisel çıkar açısından ele aldı. Etik bir bakış açısından, yerinden edilen küçük çiftçiler ve yeni işçi sınıflar basitçe kaderlerine terk edildiler. Ortaya çıkmakta olan fabrika sistemi (o zamanın söyleyişle) “insan amelelerinin” gelişimini engellediyse de –tüberküloz ve kole- ra gibi salgınları besleyerek onların yaşamlarını kısalttıysa da- yeni İngiliz imalat sınıfı, yarattığı insani felaketler için, “ilerleme”ye anlaşıl- maz bir bağlılığın ötesinde, hiçbir anlamlı etik ilke geliştirmede. İngiliz yönetici elit ahlâk açısından üstünlük taslamış olabilir, fakat onun en büyük teorisyenlerinden biri olan David Ricardo’nun yazdıklarının gösterdiği gibi genel olarak ikiyüzlü değildir. “İlerleme” utanmadan bencillikle özdeşleştiriliyordu; klasik özerklik ve bağımsızlık ideali ise “serbest rekabet”le tanımlanıyordu. Romalıların tavırlarını ve ifade tarzını taklit etmelerine rağmen, ne İngiliz sanayicilerine ne de Fransız Devrimi’nin ideologlarına “cumhuriyetçi erdem” ruhu nüfuz etmişti. Ne Manş Denizi’nin bir tarafındaki Adam Smith, ne de diğer tara- findaki Robespierre, etiğe ilişkin görüşlerini bağımsız bir küçük çift- çiler sınıfının –ki bu sınıfın yurttaşlık kapasitesi, sahip olduğu özerk- liğin bir fonksiyonudur- varlığıyla tanımladı. Her iki sözcü de ideolo- jik olarak, ifadesini hükümetten bağımsız olmakta (Smith) ya da son derece merkezileşmiş bir devlet biçimindeki “özgürlük tiranlığı”nda (Rousseau) bulan muğlâk “doğal özgürlük” kavramlarına yönelmişti.

Cumhuriyetçi erdemın klasik anlamına en çok yaklaştığı yer –belki de sadece- Amerika’ydı. Amerika’nın ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar önemli ölçüde sulandırılmayan canlı federalizmi, şaşırıcı bir siyasi kurumlar ve ekonomik ilişkiler çeşitliliği için zemin oluşturdu. Kuşkusuz bu zengin biçimler, güney eyaletlerinin köle devletini; Kızılderili topraklarının soykırımına işgalini sağlayan kurumları (ve ideolojileri) ve –sadece sömürge dönemi boyunca devam eden sözleşmeli köleliği değil, Meksika topraklarının kamulaştırılmasıyla birlikte gelen plantasyon ekonomisini de içeren- zorlukla gizlenen bir kölelik sistemini de içeriyordu. Fakat New England’daki siyasi yaşam, kent topraklarının yüz yüze demokrasisi ve ilçe ve eyalet çapında hatırı sayılır bir özerklik çerçevesinde düzenlenmişti. Genellikle görece zayıf ulusal hükümetin erişemeyeceği bir sınır boyunca, inanılmaz gevşeklikte bir demokrasi ve karşılıklılık hâkimdi.

Bu görece demokratik dünyaya, Devrim’den sonraki nesiller boyunca Amerikan teknik gelişiminin etik bağlamını sağlayacak yoğun bir cumhuriyetçi ideoloji sızıyordu. Bu ideolojiyi en iyi ifade eden sözcü olarak Jefferson’dan alıntı yapmak adet olduysa da, onun görüşlerinin klasik ideale ne kadar yaklaştığını ve Amerikan teknik gelişimini ne kadar derinden etkilediğini kendimize sık sık hatırlatmamız gerekir. 1785 tarihinde yazdığı *Virginia Eyaleti Üzerine Notlar* adlı ünlü eserinde, Jefferson’un cumhuriyetçi erdemi tarımın “doğal sanatları”yla ve özerk bir küçük çiftçi sınıfıyla bağlantılandırması, Cicero’nun *De Officiis*’inden bir pasajı hatırlatır:

Tanrı’nın seçilmiş insanları varsa, onlar toprakta emek harcayanlardır ve Tanrı onların bağı, kendisi için, sağlam ve gerçek erdemın kaynağı yapmıştır. Onların bağı, Tanrı’nın, aksi takdirde dünya üzerinden silinebilecek olan o kutsal ateşi canlı tuttuğu odaktır. Hiçbir çağda ya da hiçbir ulusta tarımcılar kitlesinde ahlâki bir çöküntü yaşandığı görülmez. Ahlâki çöküntü, geçimleri için –çiftçilerin yaptığı gibi göğe, kendi topraklarına ve sanayilerine bakmayıp- müşterilerin kaprislerine ve tesadüflere bağlı olanlar üzerindeki bir lekedir. Bağımlılık itaate ve rüşvetçiliğe neden olur, erdem tohumunu boğar ve ihtirasın entrikaları için uygun araçlar hazırlar.

Jefferson’un cumhuriyetçi bir siyasi topluluğun bağımsızlığına ilişkin kaygısı, bu pasajı son derece eşsiz kılar. Tıpkı Fizyokratlar gibi onsekizinci yüzyılın Avrupalı siyasi iktisatçıları da “doğal sanatlar”a, özellikle imalat karşısında tarıma üstünlük tanımışlardı. Ama bunu toplumsal ahlâk nedeniyle değil, bir zenginlik kaynağı olması nedeniyle yapmışlardı. Jefferson’un tarıma verdiği önem ise büyük ölçüde etik-

tir; sadece teknik bir uğraş olarak çiftçiliğin erdemlerini değil, aynı zamanda bağımsız bir yurttaş olarak çiftçiyi temel alır. Buna karşılık “büyük şehirlerin düzeni bozmaya meyilli insan kitlesi” başkalarına bağımlı oluşu, kişisel çıkarları ve şehvetli arzuları yüzünden çürümüştür. Bu kitle özgürlük ve istikrarlı cumhuriyetçi kurumlar için gerekli olan çabadan, erdemden ve ahlâki bütünlükten yoksundur.

Jefferson bu etik tutumda yalnız değildi. Benzer düşünceler (daha az ateşli biçimde de olsa) 1780’ler kadar erken bir tarihte John Adams tarafından ve hatta kentli bir cumhuriyetçi zanaatkâr –propagandacıya dönüşen bir matbaacı- olarak “yapay zanaatları” olumlayan Benjamin Franklin tarafından da dile getirilmişti. Bizim amaçlarımız açısından Jefferson’un görüşlerini benzersiz kılan şey, onun doğanın erdemlerini yüceltme derecesidir. Sadece “doğal yasa”nın geleneksel diliyle değil, doğal dünya ile emeğin birbirini karşılıklı olarak çoğaltmasına verdiği değeri ortaya koyan daha estetik bir dille konuşur. Günahların kefareti olarak tarlalarda ağır iş yapılmasını buyuran Kitabı Mukaddes emrinin yerini, erdemli emeği özgürlük olarak yorumlayan ekolojik bir görüş almıştır. “Göge ya da kendi toprağına bakan” çiftçi ekonomi politiğın değil, ekolojinin imgesidir.

Fakat çok geçmeden önemli bir paradoksla karşılaşırız. Bu ateşli cumhuriyetçi gelenek, kendine yeterli çiftçilerden oluşan bir tarım toplumunun ötesine doğru genişlediğı zaman, kendi olumsuzlanmasının tohumlarını içinde barındırır. Belki daha çarpıcı olan nokta, bu geleneğin sadece “doğal sanatlar”ın “yapay zanaatlar” tarafından yutulması için değil, kişisel ve toplumsal yaşamın bütünüyle mekanizasyonu için de bir temel sağlamasıdır. Jefferson ya da onun dönemindeki tarımsal popülistler Yeni Dünya’da imalatın büyümesini önleyemeyecekleri gibi tarımsal olmayan amaçların artmasına karşı güçlü bir ideolojik dava da yürütemezlerdi. Aslında Başkan Jefferson, Bağımsızlık Bildirgesi yazarı Jefferson’dan epey farklıydı. *Siyasi bir topluluk* olarak tasavvur edilen cumhuriyetin canlılığı ve sağlamlığı küçük çiftçiliğın bağımsızlığına ve özerkliğine dayanıyor idiyse, bir *ulus* olarak tasavvur edilen cumhuriyetin canlılığı ve sağlamlığı da ekonomisinin bağımsızlığına ve özerkliğine dayanıyordu. Endüstriyel mallara ihtiyaç duyan bir tarım Amerikası, Avrupa endüstrisine bağımlı kalırsa cumhuriyetçi bütünlüğünü korumayı ümit edemezdi. Bunun mantıki sonucu olarak Amerika, cumhuriyetçi erdem duygusunu korumak için kendi endüstrisini geliştirmek zorundaydı.

Etiğın teknikle ilişkisindeki son derece ironik gelişimin koşulları burada yatar. Amerikan cumhuriyetçi ideolojisi, seküler etiğini korumak için kendi klasik öncüllerini hükümsüz kılmakla tehdit eden bir teknik gelişim sürecini benimsemek zorundaydı. Ulus, kendine yeter-

li küçük çiftçilerden oluşmuş siyasi topluluğunu giderek dış etkenlere bağımlı hale getirmeden özerkleşemezdi. İngiliz sanayisine bağımlı olmaya son vermek için, Amerika'nın kendisine ait bir sanayiye sahip olması ve bu sanayinin de emeği rasyonelleştirilmesi ve gelişmiş üretim araçları icat etmek için bilimsel ilkeleri kullanması gerekiyordu. Jefferson, İngiliz fabrika kentlerini ve onların yarattığı sefaleti asla görmemişti; onun düzen bozucu kent kitlesi büyük ölçüde zanaatkârlardan ve küçük perakendecilerden oluşuyordu. Bu mütevazı ekonomik gelişim düzeyi bile Jefferson'u huzursuz etmek için yeterliydi. Fabrikanın ortaya çıkışı çok daha büyük sorunlar ortaya çıkardı. Ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında İngiltere'ye giden ziyaretçiler, ülkelerine, yeni sanayi sistemine eşlik eden pisliğe, hastalığa ve çalışan sınıflardaki moral çöküntüsüne ilişkin korkunç öykülerle döndüler. 1830'larda De Tocqueville Fransızlara Manchester'i anlatıyordu: "Pislik tepeleri, bina molozları, kokuşmuş su birikintileri... ocakların gürültüsü, buhar kazanlarının ıslığı ile ve hava ve ışığın insanların oturduğu yerlere ulaşmasını engelleyen kara dumanla örtülmüş büyük yapılarıyla yeni Hades". On yıl sonra Engels, Almanlara, İngiltere'nin baş sanayi kentinin daha ayrıntılı, canlı bir betimlemesini sunuyordu. Bir on yıl sonra da Dickens, var olan durumu ülkenin varlıklı bölgelerindeki daha şanslı hemşerilerine anlatıyordu. Yeni Birleşik Devletler'de büyük bir fabrika kompleksi inşa etmenin, klasik cumhuriyetçi etiği çökertmekten başka bir anlamı yoktu. Ebeveynleri ve büyükanne ve büyükbabaları büyük ihtimalle hayatlarını ve varlıklarını cumhuriyetçi ideal için riske atmış olan Yankee tüccar girişimciler, görece gelişmiş bir sanayi sistemini cumhuriyetçi erdemın çelenkleriyle süslemeyi nasıl umut edebilirlerdi? Bu ideal, biçimi fazlaca bozulmadan değiştirilmek zorundaydı –idealin biçiminin ise yüzeysel niteliklerini kaybeder görünmeden önemli ölçüde değiştirilmesi gerekiyordu. Buna uygun biçimde, özgür çiftçiler dünyasını gerektiren siyasi topluluğun özerkliğine ilişkin kaygının, serbest girişimciler dünyasını gerektiren ulusun özerkliğine ilişkin bir kaygıya dönüştürülmesi gerekiyordu. Bu sorun, Jefferson'un ölümünden sonra yüzyıldan uzun bir süre Amerikan toplumsal yaşamının merkezi teması hâline geldi. Bugün de giderek merkezleşen ve bürokratikleşen bir toplum karşısında kültürel bir refleks olarak yeniden ortaya çıkmaktadır.

İnsani bir iyi olarak görülen cumhuriyetçi erdemın kişiliksizleştirilmesi, genelleştirilmesi ve sonunda *kurumsal* bir iyi olarak görülen cumhuriyetçi erdemde somutlaştırılması gerekiyordu. Bu vurgu değişikliği belirleyiciydi. Jefferson, etiğini aile emeğiyle işlenen, bağımsız ve bu bağımsızlığa güçlü biçimde bağlı olan bir çiftlikte konumlandırmışken, yeni tüccar girişimciler etiklerini ücretli, robotlaştırılmış ellerce işlenen

endüstriyel bir toplulukta konumlandırıyorlardı. Cumhuriyetin özerkliği, cumhuriyetçiler pahasına satın alınıyordu. Etiğin böylesine kurnaz bir biçimde salt bir maddi kazanç manevrası olarak insanilikten uzaklaştırılması, son derece uğursuz bir biçim aldı. Cumhuriyet artık cumhuriyetçilerin yerini almaya başladıysa da cumhuriyetçi “erdem” duygusu kaldı, ama artık bir ideal olmaktan çok bir *disiplin* olarak varlığını sürdürüyordu.

Teknoloji ve Amerikan cumhuriyetçi değerleri konusundaki olağanüstü çalışmasında John F. Kasson’ın belirttiği gibi, bu vurgu değişikliğine ulaşılmasındaki belirleyici adım, 1820’lerde bir grup Bostonlu tüccar girişimcinin daha sonra Lowell, Massachusetts adı verilecek olan yerde ilk Amerikan sanayi kompleksini inşa etmeleriyle gerçekleşti. Bu tekstil imalatı kompleksini tasarlayan ve ölümünden sonra ona adını veren Francis Cabot Lowell, ona aynı zamanda etik gerekçesini, ilk tasarımını ve her yerde geçerli olan disiplin ölçütlerini de vermişti. Kasson’ın gözlemediği gibi:

Önceki Amerikan fabrika yerleşkeleri, genellikle okul çağındaki çocuklar da dâhil olmak üzere aileleri bütün olarak kiralamaya dayanan İngiliz sistemini devam ettirmişti. Lowell ve arkadaşları, sabit bir proleterya ile sonuçlanabilecek olan uzun dönemli ikamet edecek bir iş gücüne karşı çıktılar. Birkaç yılda bir çevre bölgelerden toplanacak genç, bekâr kadınları temel işgücü olarak çalıştırmayı planladılar. Rotasyona dayalı böylesi bir işgücü için kadınlar uygun seçimdi. Güçlü kuvvetli erkekleri çiftçilikten koparmak çok zordu ve onların ücretli olarak çalıştırılmaları, ulusun tarımcı karakterini kaybetme korkusunu ortaya çıkaracak ve imalatçılara yönelik bir direnişe neden olacaktı. Diğer taraftan kadınlar, tekstil ürünlerinin evde üretildiği zamanlar, geleneksel olarak eğirici ve dokuyucu olarak hizmet etmişler ve aile ekonomisinin önemli bir parçasını oluşturmuşlardı.

Burada dindarlık ve pastoralizm, kâr ve üretkenlik ile tam bir uyum içindeydi. Kadınların yumuşak başlı olmaları bekleniyordu. Bir özdisiplin, ağır çalışma, itaat ve kurtuluş mesajı vaaz eden Püriten bir gelenekle yetiştirilmiş olan kadınların erdem duygusu ev içinde oluşturulmuştu ve babanın denetimini gerektiriyordu. Bu açıdan Lowell’in fabrika sahipleri, onların cumhuriyetçi ideallerini eşi görülmemiş ölçüde yayılcı biçimde kullandı: Fabrika sisteminin düzen ve hiyerarşi talepleri, çalışan kişinin yaşamının her boyutuna uygulandı.

Eylül 1823’te açılan ilk imalat kompleksi “çiçek, ağaç ve fundalıklardan oluşan bir manzaraya bakan, ırmak kenarındaki geniş bir avluda toplanan” altı fabrika binasından oluşuyordu. Lowell’i ve binaları-

nı çevreleyen yeşillik, sadece klasik cumhuriyetçi topluluk için uygun bir kırsal ortam sağlamakla kalmıyor, çalışanları düzen bozucu kitlelerin ve sinsi siyasi düşüncelerin var olduğu büyük kentlerden yalıtıyordu. Fabrika binalarına,

Georgian tarzı bir kubbeyle taçlandırılmış merkezi bir fabrika hâkimdi. Tuğladan yapılmış düz, süssüz duvarları ve her pencere boşluğunun üzerindeki granit üst pervazlarıyla fabrikalar, kurumun hedeflerini simgelestiren ve dönemin birçok hapishanesi, akıl hastanesi, yetimhanesi ve islahevi tarafından taklit edilen, temiz, düzenli ve etkileyici bir görüntü sunuyordu. Fabrika avlusunun girişindeki muhasebe dairesinin ardında şirket koğuşları uzanıyordu. Düzenlenme biçimleri, düzgün bir toplumsal yapıya ilişkin Federalist imgeyi yansıtıyordu. Lowell'in fabrika nüfusu, katı bir biçimde dört grup halinde tanımlanıyordu ve bu gruplar arasındaki hiyerarşi kentin mimarisinde sabit biçimde korunuyordu.

Lowell'deki asıl fabrikanın hemen altındaki Georgian tarzı bir konak, kompleksin müdürünün otoritesini simgeliyordu. Şirketin temsilcisinin altında;

işçilerin oturduğu pansiyon sırasının sonlarında basit ama varlıklı konutlarda yaşayan idareciler bulunuyordu; böylece ikinci bir denetim önlemi alınmış oluyordu. Pansiyonlarda ise sayıları erkek çalışanlardan üçte bir oranında fazla olan kadın işçiler yaşıyordu. İlk başta bu konutlar, çim şeritlerin ayırdığı, her birimde en az otuz kızın kaldığı, sıralı ikiz evler olarak inşa edilmişti.

Daha sonra şirket genişledikçe, bu konutlar “havayı ve ışığı engelleyecek biçimde” birbirine yapıştı. “Bu pansiyonlar yatakhane olarak düşünülmüştü ve yemek odalarından ve altı ya da sekiz kızın bir yatakta iki kişi yatarak paylaştığı yatak odalarından başka bir konfora sahip değildi”.

Lowell'in tekstil teknolojisi sanayi sisteminin başlangıcına ait olsa da, saplantılı denetim ve disiplin kaygısı ürkütücü biçimde dönemin ilerisindeydi. Bu durum, eşsiz bir *toplumsal* örgütlenme biçimi olarak fabrikanın saklı anlamlarını şaşkınlıkla ortaya koyar –ki bu, kurumsal söylemin ancak yakın bir tarihte ön plana çıkardığı bir meseledir. Lowell işçilerini sömürmekle yetinmeyip, onları baştan ayağa yeniden şekillendirmek istiyordu. Lowell'in denetim sistemi bugün son derece çığ görünebilir, ama kendi zamanının naif taşra halkının bakışını yeniden biçimlendirmede oldukça etkiliydi:

Bir bütün olarak fabrika, müdür tarafından yönetiliyordu; müdürün bürosu stratejik bir biçimde fabrika avlusunun girişinde, pansiyonlar ve imalathaneler arasında yer alıyordu. Bu açıdan bir şirket temsilcisinin hevesle rapor ettiği gibi müdürün “aklı her şeyi düzenliyordu; karakteri her şeye ilham kaynağı oluyordu; onu her hafta ziyaret eden şirket yöneticilerince kararlaştırılan ve olgunlaştırılan planları, her şeyi denetliyordu”. Onun dikkatli bakışları altında, fabrikanın her odasında bir denetçi oradaki amelelerin çalışmasından, davranışlarından ve doğru biçimde yönetilmelerinden sorumluydu... Ayrıca... şirket yetkilileri birbirlerine ahlâk polisliği yapacakları konusunda fabrika kızlarına güveniyordu. Şirketin resmi olmayan bir temsilcisinin tanımladığı gibi ideal, De Tocqueville'nin tüylerini ürpertecek bir çoğunluk tiranlığını betimliyordu.

En azından teorik olarak, ahlâki ve davranışsal uygunsuzluk kuşkusuna bile, şüpheye konu olan işçinin, iş arkadaşlarının kent sokaklarında, iş yerinde ve pansiyonlarda görmezden geldiği dışlanmış bir bireye indirgenmesine dek süren bir dışlama hareketine neden oluyordu. Sonunda, bu amansız toplumsal baskının kurbanı olan kişi, topluluğu terk etmek zorunda kalıyordu.

Lowell'i endüstriyel bir hapisane, Amerika'da Sanayi Devrimi'nin başlangıcına işaret eden birçok felaketten biri olarak bir yana bırakmak, basite kaçmak olacaktır. İngiltere'deki fabrika sisteminde olduğu gibi, bu kadar sıkı denetlenen çalışma koşullarının temel işlevlerinden biri; emeği düzenlemek, standartlaştırmak ve onun ritmini saat tıkırtısı ve makinenin temposu ile yönetmekti. Ama Lowell, tamamen bir Amerikan olgusuydu. İdeolojik olarak tekniği yüce yurttaşlık kavramlarıyla ilişkilendiren açık bir cumhuriyetçi etik temelinde inşa edilmişti. Oysa pratikte, etiğin teknoloji tarafından nasıl parçalanabileceğini –daha doğrusu, onun teknolojinin içine nasıl emilebileceğini- çarpıcı biçimde gösteriyordu. Uzun bir insan akılcılığı geleneğinden kaynaklanan değerler, insanilikten uzaklaştırılmakla kalmadılar, aynı zamanda rasyonelleştirildiler de ve sadece endüstriyel sömürünün hizmetindeki araçlar haline gelmeyip, toplumsal disiplin kaynakları haline de geldiler.

Duygusuz fabrika kenti Manchester gibi sanayinin erken gelişimindeki bir aşama olmaktan çok uzak bulunan Lowell, birçok açıdan dönemin çok ilerisindeydi. Amerikan toplumunda hâlâ küçük ölçekli tarımın ve aile tipi zanaatkarlığın hâkim olduğu 1820'ler gibi erken bir tarihte, tam da ülkenin cumhuriyetçi idealleri adına, bir topluluğun kişisel yaşamının her ayrıntısını tamamen sanayileştiren endüstriyel bir varlık ortaya çıkmıştı. Lowell sadece bir “yapay zanaatlar” toplumu yaratmakla kalmamış, bir endüstriyel hiyerarşi ve disiplin evreni de yaratmıştı. Hiç-

bir şey –ne giyim ne giyecek ne eğlence ne okuma malzemeleri ne boş zaman ne cinsellik ne de tutumlar- bu endüstriyel niteliklerden kaçamadı. Kasson’ın belirttiği gibi:

Lowell’in fabrikalarını taçlandıran kubbeler sadece süslemeye yönelik değildi, bu kubbelerin çanları sürekli olarak işçilere vaktin nakit olduğunu hatırlatıyordu. Ameleler haftada altı gün, günde yaklaşık oniki saat çalışıyorlardı ve çanlar onları uyandırıyor, işe (gecikme ciddi şekillerde cezalandırılıyordu), yemeğe, ışıkları söndürmeye ve yatağa çağırıyordu.

Lowell örnek bir endüstriyel topluluk olarak silinip gidecek olsa da, mirası asla yok olmadı. Böylesine sıkı biçimde düzenlenmiş bir dünya, Birleşik Devletler’de 1950’lere kadar bir daha ortaya çıkmadı; o dönemde de toplumsal mühendisler tarafından tercih edilen pastel renklerde ve zalim bir denetimden ziyade incelikli endüstriyel psikoloji sanatlarıyla güçlendirilmiş olarak ortaya çıktı. Ama Lowell ve ardılları işlerini iyi yapmamış olsalardı, bu yeni teknikler etkili olamazdı. Geleneksel cumhuriyetçi etiğin teknikten koparılması tamamlanmıştı. 1950’lerden itibaren fabrika sistemi ve piyasa, özel yaşamın son kalelerini de istila etmeye başladı ve kişiliğin kendisini de sömürgeleştirdi. Bu görevi yerine getirmek için ustabaşılar ve idareciler gerekli değildi. Bir araçsalcılık biçimi olarak akılcılık ve değerden bağımsız bir disiplin olarak bilim ile güçlendirilmiş olan çağımız Lowell’leri artık toplumsal mekanizasyonun dışsal bir özelliği olmayı bıraktı. Onlar bir yaşam tarzı olarak fabrika sisteminin ve bir insanı birliktelik biçimi olarak pazaryerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardı. Teknik, artık etik bir bağlama sahipmiş gibi görünmek zorunda değildi; o çoktandır toplumun kendisinin “yaşam kıvılcımı” haline gelmişti. Bu müthiş gelişim karşısında hiçbir özel sığınak yoktu; ne kişinin kaçabileceği bir kent ya da sınır ne de çekilebileceği bir kulübe... Yönetim artık bir idare biçimi olmayı bırakıp, tam anlamıyla bir yaşam tarzı haline geldi. İronik biçimde, cumhuriyetçi erdem bütünüyle bir kenara bırakılmadı, bir idealden bir tekniğe dönüştürüldü. Özerklik rekabet, bireysellik bencilik, metanet ahlâki kayıtsızlık, girişim kâr arayışı, federalizm ise serbest ticaret anlamına gelecek biçimde yeniden işlendi. Amerikan Devrimi’nce yayılan etiğin içi, ardından törenlerde kullanılacak boş bir kabuk bırakacak biçimde boşaltıldı. Endüstri çağına kalıcı bir damga vuran şeyin, Manchester’ın korkunç sefaleti değil, bürokratik iktidarsızlaştırmanın klinik kapsamlılığı ve medyanın manipülasyonu olduğu ortaya çıktı.

*

Özgürlüğün –aklın, bilimin, tekniğin- belirsizlikleri konusunda en ürpertici olan şey, onların varlığını artık doğal karşılamamızdır. Bize,

bu belirsizliklerin insanlık durumunun bir parçası olduğu, sonuçta birbirlerine ters düşmek yerine bir arada var oldukları öğretildi. Bu belirsizliklerin ortaya koydukları çelişkilere, çağdaş yaşamda ve düşünceler tarihinde birbirleriyle olan ilişkilerine ve bu belirsizliklerin unsurlarından biri kendisini diğerine dayattığında, sonunda kendisini dayatmak zorunda kalan katı mantığa duyarsızlaşırız. Akıl ve rasyonalizm, bilim ve bilimcilik, etik ve teknik karşısındaki düşünsel tarafsızlığımız, sadece paradoks kavramı konusunda bir karışıklık değil, aynı zamanda belirsizliğin iki tarafı arasında küstahça gidip gelen –ya da daha kötüsü, düşünmeden aynı anda son derece çelişkili konumları işgal eden- meşru olmayan bir “özgürlük” yaratıyor.

Zamanımızın toplumsal ve ekolojik sorunları, sağlam bir bakış ve pratik oluşturma görevini belirsiz bir zamana ertelememize izin veremeyecektir. Özgürlüğün, bu belirsizliklerinin bireysel unsurları, en çok da tarafsızlığımız, çekimsizliği ve inzivaya çekilmeyi beslediğinden dolayı kendilerine ait bir yaşam edindiler. Sürekli olarak aklın yerine rasyonalizmin, bilimin yerine bilimciliğin, etiğin yerine tekniğin geçirilmesi, var olan sorunları çözme yeteneğimiz bir tarafa, bu sorunların varlığının farkına varma olanağımızı da ortadan kaldırma tehdidi taşıyor. Sadece tekniğe bakmak bile, sürücü koltuğunda kimse olmadan arabanın giderek artan bir hızla gittiğini gösteriyor. Sonuç olarak bağlılık ve iç görü, bugün her zaman olduğundan daha fazla gereklidir. Zamanın çok geç olup olmadığını söyleme riskine girmeyeceğim; önümüzdeki zorlayıcı mecburiyetler karşısında ne kötümserliğin ne de iyimserliğin anlamı vardır. Anlaşılması gereken şey, özgürlüğün belirsizliklerinin denetlenemez meseleler olmadığı, onları çözmenin yollarının mevcut *olduğudur*.

Dünyanın bir yorumu olarak aklın yeniden inşası, modern rasyonalizmin öncüllerinin –bu öncüllerin şeylerin karşıtlık yoluyla kavranmasına gösterdiği bağlılığın- gözden geçirilmesiyle başlamalıdır. Nesnel ve öznel akıl için ortak olan bu karşıtlık bağlılığı, her türlü “ötekiliği” tamamen birbirine zıt terimlerle kalıba döker. Anlamak; anlaşılacak olanı denetleme ya da daha radikal biçimde onu fethetme, ona boyun eğdirmeye, onu silme ya da onu sindirme yeteneğimize bağlıdır. Marksçı emek kavrayışında olduğu gibi, aklın kimliğini sahip olduğu olumsuzluk ve egemenlik güçleriyle kurduğu söylenir. Hem Alman idealizmine hem de Amerikan pragmatizmine çok hoş gelen türden eylemci bir akılcılık bir uzlaşma akılcılığı değil, fetih akılcılığıdır; düşünsel ortakyaşarlık (simbiyoz) akılcılığı değil, düşünsel yırtıcılık akılcılığıdır. Tahakküm, sömürü, hâkimiyet, acı karşısında kayıtsızlık ve zulüm gibi dünyamızda fethedilmesi, daha doğrusu kusarak çıkarılması gereken olgular olduğunu vurgulamaya gerek yok .Ama *kendi başına* “ötekiliğin” içkin olarak karşıt te-

rimlerle anlaşılması, bu anlayışı da araçsallığa doğru yönlendirir; zira katıksız bir olumsuzluğun diyalektiğinde, gücün hâkim bir anlama biçimi olarak kullanılmasına yönelik felsefi hileler saklıdır.

Haklı olarak otoriter bir teknik ile özgürlükçü bir teknik arasında ayırım yapabileceğimiz gibi, otoriter ve özgürlükçü akıl tarzları arasında da ayırım yapabiliriz. Bu ayırım, teknoloji için olduğu kadar düşünce ve düşünce tarihi için de belirleyicidir. Yeni bir ekolojik topluluğa vermek istediğimiz yaratıcı, üretken biçim; özgürlükçü aklın –erken yazı öncesi duyarlılıkların simbiyotik animizmine; onun mitlerine ve kendi kendisini aldatmalarına tutsak olmaksızın; *tanıklık eden aklın-* dolayımını gerektirir. Ritüeller ve törenler hayvanları avcıyı arayıp bulmaya ikna etmese bile, onların bütünlüklerini ve canlı varlıklar olarak özneliliklerini tanıyan davranış kuralları –hatta belki de törenler- benimseyerek, tükettiğimiz hayvanlara ve bitkilere saygı göstermemiz yerinde olur. Çünkü doğa burada bize bir tür karşılık, hatta estetik bir karşılık isteyen bir kurban sunmaktadır. Bu törenin tek katılımcıları ve izleyicileri biz değiliz; hayat her yerde bizi çevreler ve kendi tarzında bizim hayatlarımıza tanıklık eder. Aslında yaşama ortamımız sadece içinde yaşadığımız bir yer değildir, aynı zamanda doğal bir vicdan biçimidir.

Özgürlükçü diye nitelediğim simbiyotik akılcılık, sadece bir dizi ussal düşünceden ibaret değildir; o, her yerde hazır bulunan bir mevcudiyet, bir duyarlılık, bir akıl durumudur. Yaşamı hasat etmek ve ondan düşüncesiz biçimde beslenmek, çevremizdeki yaşamın gerçekliğini azalttığı gibi içimizdeki yaşam duygusunu da azaltır. Estetik ve törensel boyutları reddedilen ekolojik bir duyarlılık, ciddiyetsizce “ekolojik düşünüş” dediğimiz hileli kavrama ya da (ünlü bir çevrecilik akımının gevşek formülünü kullanırsak) doğada “bedava öğle yemeği” olmadığı anlayışına dönüşür. Özgürlükçü akılcılığın ekolojik denge vizyону “ögle yemekleri” ya da “ayaküstü atıştırmalar” içermez. Bu akılcılık, “ötekiliğin” sadece “sen” olarak değil, bizim dışımızdaki varlıklarla temas kurma *biçimimiz* olarak yeniden tanımlanmasıdır. Doğayı oluşturan tüm tikellere yaklaşımımız, onlara ilişkin olarak kafamızda oluşturduğumuz imgeler kadar özgürlükçü bir akılcılığa içkindir. Bu nedenle, bu akılcılık, bir kavrayış olduğu kadar bir pratiktir de. Toprağı nasıl işlediğimiz ya da ürünlerini nasıl ekip biçtiğimiz –aslında, bir çayırda ya da ormanda nasıl yürüdüğümüz- anlamaya çalıştığımız çevrelere getirdiğimiz akılcılıkla şekillenir.

Elbette “öteki” hiçbir zaman biz değildir. Bizim ondan ayrı olduğumuz kadar o da bizden ayrıdır. Batı felsefesinde, özellikle de onun Hegelci biçimlerinde, bu olgu, “ötekiliği” değişmez bir biçimde çeşitli yabancılaşma kavramlarına hapsetti. Ancak Hegelci yorumcuları bir tarafa bırakırsak, Hegel’in çalışmalarının ciddi bir okuması onun ken-

di “öteki” kavramından asla tamamen memnun olmadığını ortaya koyar. *Entäusserung* olarak kavranan yabancılaşma, *Selbstentäusserung* olarak kavranan yabancılaşmadan farklıdır. Marks’ın benimsemiş olduğu birincisi, “ötekiliği” –özellikle insan emeğinin ürünlerini- kendisini işçinin üzerinde ve karşısında gösteren antagonist bir nesneleştirme biçimi olarak görür. Marks hiçbir biçimde *Entäusserung*’u kapitalizmle sınırlamaz; o, insanlığın doğayla ilişkisinde de ortaya çıkar, zira doğal koşullar altında işbirliğine dayanan emek bile, Marks’ın gözünde “iradi değil, doğaldır; (işçilerin) birleşik gücü olarak değil, onların dışında var olan yabancı bir güç olarak vardır... ve bu nedenle bu, işçilerin denetleyemedikleri; tam tersine insandan bağımsız olarak, hatta onun iradesini ve eylemini idare eder görünerek kendine ait güç aşamalarından geçen bir emektir”. Dolayısıyla “yabancılaşmanın” antagonist anlamında *Entäusserung*, insanın doğada “gömülü olma durumu (embeddedness)” ile birlikte var olur (Marks’ın “vahşi” topluma ilişkin son derece yanlış yorumlarının başka bir örneği) ve ancak doğanın fethedilmesiyle ortadan kaldırılabilir.

Hegel’in olgun ontolojisinde “ötekilik” olarak yabancılaşma, Tinin *Selbstentäusserung*’u, yani “kendi kendinden ayrılması”dır; Tinin potansiyellerinin özbilinç olarak somutlaşmasıdır. Kendi kendinden ayrılma, antagonizmden çok bütünlüğe, tamlığa ve eksiksizliğe bağlılık gösterir. Hegel’in olumsuzluk vurgusu hiçbir zaman yadsınamazsa da o bu vurguyu –örneğin, “gerçek aşk”a ilişkin düşüncesinde- sürekli zayıflatır. “Aşkta, birbirinden ayrı olanlar hâlâ varlığını sürdürür” diye yazar gençlik yıllarında, “fakat artık ayrı bir şey olarak değil, birleşmiş bir şey olarak; (öznedeki) yaşam (nesnedeki) yaşamı hisseder”. Çeşitlilik içinde birlik olarak bu ayrılma duygusu, kapsamlı antitez ruhunun yaptığı gibi tüm Hegelci diyalektiğe nüfuz etmiştir. Hegel’in aşkınlık (*aufhebung*) kavramı hiçbir zaman tam imha anlayışını ileri sürmez. Bu kavramın olumsuzluğu, “öteki”yi zengin çeşitlilikteki bir tamlığa yönelmiş bir hareketin içine yedirmek için onu iptal etmekten oluşur.

Ama Hegel’in yabancılaşma kavramı tamamen teoriktir. Hegel ile beraberliğimizi uzatırsak, aklın farklı biçimlerini bütünüyle kurgusal terimlerle araştırmaya çalışma riskini alırız. Vurguladığım gibi aklın, paradokslarını çözmek için salt düşünsel bir stratejiden daha iyi bir yol sağlayan kendi doğal ve toplumsal tarihi bulunmaktadır. Ayrıca aklın, ayrılma ve muhalefetten çok simbiyoz ve uzlaşmaya dayalı bir “ötekilik” yaklaşımı ortaya koyan bir antropolojisi de vardır. İnsan aklının oluşumu, doğumdaki ve ilk gelişim dönemindeki toplumsallaşmadan ayrılamaz. Biyoloji insanın sinir sistemini ve onun keskin duyarlılığını biçimlendirmede ne kadar önemli olursa olsun, sonuçta akla özel olarak insani bir karakter veren şey, yeni doğmuş bebeğin kültürle aşama

aşama tanışmasıdır. Yeni, özgürlükçü bir akılcılık tarzının ve onu aşılacak duyarlılığın tohum halindeki koşullarını bulmak için bu ilk oluşturucu sürece yönelmemiz gerekir.

Aslında biyoloji ve toplumsallaşma, anne ilgisinin çocukluk dönemindeki kültürlenmenin en oluşturucu etkeni olduğu konusunda birleşir. Biyolojinin önemli olduğu açıktır; zira insanların çoğu primatın kapasitesini açacak şekilde simgesel olarak düşünmesini ve genelleştirmesini sağlayan sinirsel donanımları, somut fiziksel bir donanımdır. Yeni doğmuş bir bebeğin önünde, bilgi edinmede daha büyük bir zihinsel şekillendirilebilirliği olanaklı kılmasının yanı sıra ebeveynler, kardeşler ve bir tür temel topluluk ile güçlü bağlar geliştirmek için de zaman sağlayan uzun bir biyolojik bağımlılık dönemi vardır. Çocuğun zihniyetini ve duyarlılığını sıkıca şekillendiren toplumsal sürecin kendisinin *biçimi* de daha az önemli değildir.

Akıl çocuğa asıl olarak annenin sağladığı bakım, destek, ilgi ve bilgilendirme aracılığıyla gelir. Robert Briffault, toplumun “matriarkal” kökenleri hakkındaki öncü çalışmasında bu akıl antropolojisini doğru bir biçimde dile getirmektedir.

En ilkel insan grubu ile tüm diğer hayvan grupları arasında derin bir ayrım oluşturduğu bilinen bir etken, hayvanlar arasındaki gerçek toplumsal dayanışmanın tek biçimi olan anne-çocuk birliğidir. Memeliler sınıfında bebeğin bağımlı olduğu dönemin uzamasının sonucu olarak bu birliğin süresinde devamlı bir artış vardır ve bu, hamilelik süresinin uzamasıyla ve zekâdaki ve toplumsal güdülerdeki ilerlemeye ilişkilidir.

Haklı olarak anne-bebek ilişkisinin “hayvanlar arasındaki tek gerçek dayanışma biçimi” olup olmadığını sorgulayabiliriz, özellikle de şaşırtıcı bir ilişkiler repertuarına sahip olan primatlarla ilgili olarak... Ama Briffault, anne-bebek ilişkisinin toplumsallaşma sürecindeki *ilk* adım –birlik-telik ihtiyacının yaratıldığı beşik- olduğunu vurgulamış olsaydı haklı olacaktı. Bu ilişkinin insanın düşünce süreçlerini ve duyarlılıklarını şekillendirmedeki rolü –özellikle de bu ilişkinin çocukluk yaşamının büyük kısmını kuşattığı anamerkezli kültürlerde- muazzam boyuttadır.

Birçok açıdan “uygarlık”, anne bakımının, annenin verdiği gelişim desteğinin ve onun düşünce biçimlerinin çocuğun karakter yapısındaki etkisini bozmaya yönelik büyük çapta bir girişim içerir. *Büyüme* imgesi aslında, annenin temsil ettiği ev içinin karşılıklı destek, ilgi ve sevgi dünyasından (saygıdeğer ve kendi tarzında son derece pratik bir toplum) şekilsiz, duygusuz ve sert bir dünyaya doğru *bağları koparmak* anlamına gelmektedir. İnsanlığı savaşa, sömürüye, siyasi itaate ve hâkimiyete alıştırmak, sadece bir hayvan olarak “birinci doğa” sının değil, aynı zaman-

da bağımlılık içinde ve annesinin gözleri önünde ve kollarında koruyucu bir vesayet içinde yaşayan bir çocuk olarak insanın “ikinci doğa”sının da bozulmasını içerir.

Kolayca “olgunluk” diye adlandırdığımız şey, normal ve etik olarak arzu edilir bir büyüme ve insanlaşma süreci değildir. “Özerk”, “algılama yeteneğine sahip”, “deneyimli” ve “yeterli” bir yetişkin olmak, tarihsel olarak çok karışık anlamlara sahip olan terimleri içerir. Kafamızdaki toplumsal, etik, ekonomik ve psikolojik hedeflerin ışığında açıklanmadıkça bu terimler çok yanıltıcı olurlar. Çocuğun özenli bir annenin değerlerinden uzaklaşıp özerkliğe ve bağımsızlığa doğru büyümesi, gencin bencil ve duygusuz bir işverenin kaprislerine aşığılayıcı bağımlılığı sonucunu verdiğinde kültürel bir kılık değiştirme ve psikolojik bir felaket haline gelir.

Gencin özerkliği de karakter yapısı da bu biçimdeki “olgunluk-tan” fayda sağlamaz. Dickens’in Oliver Twist betimlemesi, bir ondokuzuncu yüzyıl yetimhanesindeki yaşamdan Londra şehrindeki bir yaşam mücadelesine doğru “büyüyen” çocuğun Londra’da hayatta kalma kapasitesinin artışına ilişkin bir inceleme değildir. Daha çok, anne sevgisinin karakter yapısına işlediği her türlü duygudaşlık, bakım ve dayanışma duygusunu yok etme eğiliminde olan, insanlıktan uzaklaştırıcı bir toplumun incelenmesidir. Buna karşılık “ilkel” Hopi çocukları, kendilerine yardım edecek birçok anne ve kendilerini bilgilendirecek birçok sevgi dolu ilişki buldukları için gıpta edilecek durumdadırlar. Modern kapitalizmin “kaba bencillik” anlamına gelecek biçimde yeniden tanımladığı “bağımsızlık”tan çok daha büyük bir toplumsal armağan alırlar. Aslında Hopi çocukları, en önemli armağanı; *karşılıklı* bağımlılık armağanını elde ederler ve bu bağımlılığa uygun olarak, birey ve topluluk şefkat, dayanışma ve –çocuğun psişik mirası ve doğumla kazanılan hakkı haline gelen- karşılıklı saygı değerlerini yadsımadan birbirini destekler.

Bu miras sadece anne bakımı ve desteği tarafından değil, aynı zamanda genellikle aşırı duygusal “ana sevgisi” terimiyle gizlenen çok özgül bir akılcılıkla oluşturulur. Zira anne çocuğuna sadece sevgi değil, küstahça olan modern karşılığının bütünüyle zıddı olan bir “ötekilik” akılcılığı da verir. Bu akılcılık sarsılmaz biçimde *simbiyotiktir*. Fromm’un, çocuğun karşılık oluşturacak yükümlülüklerinden bağımsız olan, kendiliğinden, koşulsuz bir önemseme duygusu olarak “ana sevgisi”ne başvuru, kişinin tamamen nesne olmaktan çıkarılmasından daha fazla bir şeye yol açar. “Ana sevgisi” ayrıca, neredeyse evrensel bir karaktere sahip bir nesnelikten uzaklaştırma akılcılığını, daha doğrusu “öteki”ni mantıksal bir karşılıklılık bağı içinde gören deneyimin yeniden öznelştirilmesi sonucunu da ortaya çıkarır. Böylece “öteki”,

Marksçı teorideki yabancıdan ve yabancılaşmış şeyden ya da klasik fizikteki “ölü madde”den ibaret olmayı bırakıp, her zaman doğal ve toplumsal tarihte bulunan etkin bir bileşen haline gelir.

Bu özgürlükçü akılcılığı tanımlarken *simbiyotik* sözcüğünü özellikle vurguladım. Bu ekolojik terimin ikili anlamı önemlidir: Simbiyoz sadece karşılıklılığı değil, aynı zamanda asalaklığı da içerir. Özgürlükçü bir akılcılık gözlemlerinde, “anne sevgisi” gibi, koşulsuzluğu benimsemez; aslında, deneyimi yargulamaya yarayan *her türlü* şartı reddetmek naif ve miyop bir tavidir. Ama özgürlükçü bir akılcılığın gözleminde kullandığı *önkoşullar*, yabancılaşma ve nihayet komuta ve itaat çerçevesinde yapılaşmış otoriter bir akılcılığinkinden farklıdır. Özgürlükçü bir akılcılıkta gözlem her zaman “iyi”yi betimleyen etik bir bağlama yerleştirilir ve (Hegel’in verdiği metafizik anlamdan ziyade ekolojik bir anlamda olmasına rağmen) bütünlüğe, tamlığa ve eksiksizliğe götürülen (Hegel’in terimleriyle) bir kendi kendinden ayrılma çerçevesinde yapılır. Özgürlükçü bir akılcılık, doğal ekolojinin çeşitlilik içinde birlik öğretisini akıl düzeyine çıkarır; “ben” ile “öteki” arasında çeşitliliğin –simbiyotik bir biçimde anlaşılabilir ve bütünleştirilebilecek bir “ötekiler” evreninin- istikrar verici ve bütünleyici işlevini tanıyan bir birlik mantığı olduğunu akla getirir. Çeşitlilik ve birlik mantıksal karşıtlar gibi birbiriyle çelişmez. Tersine, birlik; çeşitliliğin bir *biçimi*, ona anlaşılabilirlik ve anlam kazandıran bir *model* ve –dolayısıyla- sadece ekoloji için değil, aklın kendisi için de birleştirici bir ilkedir.

“Ötekiliğin” birliğini vurgulayan özgürlükçü bir akılcılık, Jacob Bachofen’in *Das Mutterrecht* (Ana Hakkı) adlı çalışmasında bir yüzyıldan uzun bir süre önce anne sevgisine ve “anaerki”ye atfettiği gibi bir teslimiyet, edilginlik ve duygusallık mantığı değildir. Daha önce de bahsettiğim gibi simbiyoz, kendi ev sahibini tahrip edebilecek zararlı bir asalaklığın varlığını inkâr etmez. Özgürlükçü bir akılcılık açık açık antagonist ve karşıt olan bir “öteki”nin varlığını tanımalıdır. Aslında doğayı manipüle etme ve doğal ve toplumsal tarih içinde etkin biçimde işleme yeteneği bir kötülük değil, erdemdir. Ama insan etkinliğinin, değerden bağımsız bir yarar ve verimlilik bağlamında değil, etik bir erdem bağlamında gerçekleşmesi beklenir. “İyi”ye ilişkin kavrayışlarımızı *nesnel olarak* geçerli kılan doğal ve toplumsal bir zihinsellik tarihi bulunmaktadır. Tüm dereceleri ve biçimleri içinde doğal gelişimin büyük deposundan bu türden kavramları oluşturma yeteneğimiz, özneliğin bu doğal tarihinden kaynaklanır. Bu doğal tarihin parçası olarak insanlık, içkin olarak ona katılma hakkına sahiptir. Eşsiz bir bilinç temsilcisi olarak insanlık, düşünce ve kendi üzerine düşünen eylem biçiminde doğanın içsel akılcılığının sesini verebilir. Özgürlükçü akıl, hem toplumsal ekoloji hem de doğal ekoloji alanlarında, bilinçli olarak ekolojik yıkımı azaltmaya çabalar.

Aslında diyalektik ve analitik aklın biçimsel yapısının özgürlükçü akılcılığı kucaklaması için çok az bir değişiklik gereklidir. Ama kesin olarak değişmesi gereken şey, akılcı kuralların, kolektif biçimde otoriter akılcılıktan yana olan denetim, manipülasyon, tahakküm ve yabancılaşma *yönelimidir*. Özgürlükçü akıl ekolojik simbiyozla doğru yöneliminde karşıt bir görüş ileri sürecektir, ama şüphesiz bu, otoriter akılcılığın önyargısından ne daha az ne de daha çok haklı olan bir önyargı olarak görülebilir. Ama önyargılar gökten inmezler. Her yönelimimizde her zaman var oldukları gibi, “nesnellik” ve “değerden bağımsız” bir epistemoloji adına varlıkları inkâr edildiği zaman düşünce üzerindeki etkileri her zamankinden daha sinsice olur.

Tüm düşüncelerimizin ardındaki varsayımları doğrulamak için bakmamız gereken yer, soyut düşünsel kategoriler arasındaki etkileşim değildir. Bu varsayımları sınamak için bakmamız gereken yer, deneyimin kendisi; doğal ve toplumsal tarihtir. Tahakküm, kişisel çıkar ve sömürünün kılavuzluk ettiği bir dünya yerine bakım, destek ve nesnellikten çıkarılmış bir deneyim dünyası çerçevesinde yapılaşmış insani bir ikinci doğayı, sadece doğada değil, aynı zamanda insan birlikteliğinin beşiği olan “anne bakımı”nda da buluruz. Aklın en temel kuralları bu toplumsal beşikte meydana gelir. “Uygarlık” tarihinde aklın öyküsü, bu tohum halindeki akılcılığın özgürlükçü çizgilerde geliştirilmesinin hikâyesi değildir; tahakkümün çıkarına bu akılcılığın vahşi bir biçimde kökünü kazımaya, onun yerine otoritenin ve hâkimiyetin “üçüncü doğa”sını koymaya yönelik büyük bir siyasi ve psikolojik girişimdir. O kokuşmuş “modernlik” sözcüğü –ve onun kişisel atomlaşmayı “bireysellik”le karıştırması- pekâlâ aklın beşiğinin sonunda yok edildiği bir dönemi belirtiyor olabilir.

Özgürlükçü akılla uyumlu olan yeni bir bilim, somut olanı yeniden keşfetme sorumluluğuna sahiptir ve bu sorumluluk, bu girişimin durdurulması açısından büyük önem taşır. İronik bir biçimde, “paradigmalar”la çekişen “paradigmalar” –ki bunların her biri, doğal tarihin ve doğal gerçekliğin içine gömülmesi gerektiği halde onlardan son derece uzaktır- giderek daha fazla, aklın ve toplumun kaçınılmaz manipülasyonunu içeren araçsalcılığın amaçlarına hizmet ediyor. Paradoksal görünse de bilimin metodoloji olarak soyutlanması (ki bu, bilimsel “paradigmalar”ın genel olarak yaptığı şeydir) bilimsel projenin kendisini bir yöntem sorununa ya da açık bir biçimde araççı stratejiler sorununa dönüştürme eğilimi gösterir. *Bilgi* ya da *Wissenschaft* olarak bilim ile “bilimsel yöntem” olarak bilim birbirleriyle karıştırıldığı asla yeterince anlaşılamadı. Francis Bacon’un döneminden bu yana bilimsel doğrulamanın bilimin kendisiyle özdeşleştirilmesi, gerçekliğin karşısında tekniğe öncelik verdi ve gerçekliği kavrayışımızı salt bir

metodoloji meselesine indirgeme eğilimini besledi. Aşkın bir yöntem olarak bilim kavramının üzerinde ve ötesinde –içerdiği zengin nitelik, farklılık ve dayanışma varlığı ile birlikte- somutun üstünlüğünü yeniden elde etmek, gerçekliğin çıplak eliyle küstah entelektüalizmin yüzüne tokat atmak demektir. Tarihin gerçekliğinin yerine zihinselleştirilmiş bir “tarihsel aşamalar” mitini, toplumun gerçekliğinin yerine “akış şemaları”nı ve iletişimin gerçekliğinin yerine “meta iletişimi”ni koyarak akla “kendisine ait bir hayat” veren neo-Kantçı bir düalizmin ve aşkıncılığın başımıza bela kesildiği günümüzde somutun yeniden ele geçirilmesi, sadece düşünsel havalandırmayı değil; aynı zamanda düşünsel zehirlenmenin yok edilmesini de içeren bir girişimdir. Paul Feyerband’ın entelektüelleştirilmiş anarşizm versiyonu hakkında ne düşünürsek düşünelim, çalışmasına büyük bir değer verebiliriz; zira o, modern bilimin pencerelerini gerçekliğin taze havasına açmıştır.

“Bilim”, animizmden nükleer fiziğe kadar, kendi tarihini oluşturan birçok bilim haline gelmelidir; böylece doğal tarihin yaydığı birçok “ses”e yanıt vermelidir. Fakat bu sesler, gelişiminin çeşitli düzeylerinde doğayı oluşturan *olguların* dilini konuşurlar. Bu olgular somut ve ayrıntılıdır; aslında, tözün örgütlenmesini giderek karmaşıklaşan biçimlerin, (biyokimyanın diliyle) “moleküler özoluşumun” dramına dönüştüren, bu olguların somutluklar olarak gösterdiği çeşitliliğidir. Bu olguların özgüllüğünü, bilgi girişimini zenginleştiren biçimler olarak *biricikliklerini* tanımak; bilimi, bilim insanının genelleştirme gereksiniminin yerini alan kaba bir amprizme indirgemek değildir. Bu somutlukları –gerçeklikteki nicel şeyleri, nitel olanlar pahasına toplamak için- katıksız biçimde düşünsel olan “hakikat” ve “bilimsel yöntem” ölçütleriyle kısıtlayarak *bertaraf etmeye* çalışan genelleştirmeler, değeri gerçekliği daha zengin, daha nitel bir biçimde görmesinden kaynaklanan muazzam bir hakikat mirasının arkaik “paradigmalar” olarak reddedilmesi anlamına gelir.

Doğal ekoloji bile bu yönelime karşı bağışıklığa sahip değildir. Doğal ekoloji, her ekosistemin nitel biricikliğine duyduğu saygıyı bir yana bırakıp ekosistemi enerji değerleri ve akış şemalarıyla açıklamaya çalışarak bilimsel “güvenirlilik” kazanmaya çalıştığı için, bir zamanlar umut vaat eden faaliyet alanında halihazırda ağır bir ceza çekmektedir. İndirgemecilik ve sistemler teorisi başka bir zafer daha kazandı. Bu nedenle bilimin kilit sorunlarından biri varlığını hâlâ koruyor. Bilim insanı doğaya gerçekten neyse o olarak yaklaşmalıdır, yani etkin, gelişimsel, oluşmakta olan ve özgüllük ve biçim zenginliği içinde son derece çeşitli bir şey olarak...

Son olarak, teknik, doğal süreçleri techné’ye olabildiğince geri getirerek “yapay zanaatları” yeniden “doğal sanatlar”la doldurmak zorundadır. Geleneksel tarımı sanayiyle bütünleştirme ihtiyacından değil, sa-

nayi anlayışımızın kendisini değiştirme ihtiyacından söz ediyorum. Latince *industria* (sanayi ç.n.) sözcüğünün esas olarak, gayretten çok bir tertip ya da hile anlamında kullanılması göreceli olarak yenidir. Bugün endüstri; makineler ve onların ürünleri ya da “mamülleri” çerçevesinde örgütlenen üretimle neredeyse eşanlamlı hale geldi. Buna karşılık endüstri ve makineler, oldukça özgül bir kamusal yönelimi besliyor: Onları insan aklı tarafından düşünülmüş ve tasarlanmış, “hammaddeleri” ya da “doğal kaynakları” şekillendirmeye, biçimlendirmeye ve dönüştürmeye yönelik; akılcı biçimde düzenlenmiş, büyük ölçüde kendi kendine çalışan araçlar olarak görüyoruz. Motorlu araçlara dönüşen çelik, cam, kauçuk, bakır ve plastik malzemeler; Coca-Cola’ya dönüşen su ve kimyasal maddeler; hatta kitlesel olarak üretilen mobilyalara dönüşen tahta ve hamburgerlere dönüşen et; hepsi birer mamül, endüstri ürünü olarak görülüyor. Bitmiş biçimlerinde bu ürünler, üretildikleri maden cevherlerine, minerallere, bitkilere ya da hayvanlara hiçbir açıdan benzemiyorlar. Monte edilmiş ya da ambalajlanmış olan bu mamüller, kaynakları değil, yalnızca kendilerini oluşturan malzemelerin evveliyatını yansıtan süreçlerin sonuçlarına dönüşüyorlar. Antik Çağın zanaatkarları her zaman “yapay zanaatları”nın ürünlerine doğal bir boyut eklerlerdi, mesela, sedirlerin ayaklarını hayvan bacakları şeklinde oyarlardı ya da heykelleri duyumsal renklerle boyarlardı. Ama modern endüstrinin ürünlerine kattığı eser miktardaki sanatsallık, açık biçimde geometriktir ve doğallık karşıtıdır –daha kesin ifade etmek gerekirse, işlediği dönüştürülmüş malzemelerin “dürüstlüğü” elde etme tutkusu açısından *inorganiktir*.

Doğanın, mamüle dönüştürülmüş sonuçlarından bu olağanüstü –daha doğrusu patolojik- kopuşu, tekniğin fazlasıyla mitsel bir yorumundan kaynaklanır. Modern endüstrinin ürünleri tam anlamıyla *doğallıklarından uzaklaştırılmışlardır*. Böylece de tüketilen ya da kullanılan nesnelere haline gelmişlerdir. Türedikleri Doğal dünyayla hiçbir birlik sergilemezler. Halkın aklında bir ürün, varoluşunu ve üretimini olanaklı kılan doğal dünyadan çok, onu imal eden şirketle ilişkilendirilir. Bir otomobil “Datsun” ya da “Chevrolet”dir; maden cevherlerinden, minerallerden, ağaçlardan ve hayvan postlarından gelen bir araç değildir; hamburger bir “Big Mac”tir, bir zamanlar uzak otlaklarda dolaşan bir hayvanın kalıntıları değildir. Ambalajlama; Del Monte, General Foods ve Pepperidge Farm şirketlerinin etiketlerinin arkasında Orta Batı Amerika’nın mısır ve buğday tarlalarını gizler. Aslında bir ürünün, yiyeceğin, hatta tedavinin “doğal” olduğunu söylerken onun doğadan geldiğini değil, genellikle “saf” ya da “katkısız” olduğunu belirtmek istiyoruz.

Bu yönelimin –ya da yönelim yokluğunun- ortaya koyduğu şey, sadece reklamcılığın ve medyanın tercihlerimizi ve satın alma gücümüzü

yönlendirmek amacıyla şirket adlarını kafamıza kazınması değildir. Belki daha anlamlısı, ürünün fiili imalatının –madenden, çiftlikten ve ormandan fabrikaya, değirmene ve kimya tesisine- tüm teknik süreci bir gizeme indirgemesidir. Arkaik anlamda “gizem”, bir zamanlar mistik, ilahi olarak esinlenen bir süreç olarak görülüyordu (örneğin metalurji); fakat modern üretimin çevresindeki gizem daha sıradandır. Biz, kendi dar deneyim alanımızın ötesinde, kullandığımız en sıradan şeylerin nasıl üretildiğini *bilmiyoruz*. Üretim ve tüketim arasındaki, çiftlik ile fabrika arasındaki kopuş (fabrika ile tüketici arasındaki kopuştan söz etmiyorum bile), bizi farkında olmadan, pek az anladığımız ve üzerinde hiçbir denetime sahip olmadığımız heybetli bir endüstriyel aygıtla bağımlı hale getirecek kadar eksiksizdir.

Fakat bu “aygıt” da bütünüyle teknik olmayan bir açıdan pek kavrayamadığı son derece karmaşık bir doğal dünyaya “bağımlıdır”. Biz, doğayı insani olmayan bir endüstriyel “aygıt” olarak görürüz. Bu “aygıt”, belli belirsiz anlaşılan bir biçimde, –tarımda kimyasal maddeleri yaygın biçimde kullandığımız, balina ve balık fabrikamız, mekanik hayvan kesme araçlarımız ve bütün kıtasal bölgeleri fabrika bölgelerine indirgeyerek doğallıktan uzaklaştırışımız ile- endüstriyel bir olgu olarak ele aldığımız ürünler “imal eder”. Bu endüstriyel doğa anlayışını genellikle mekaniğin, elektroniğin ve sibernetiğin diliyle söze dökeriz. İnsani olmayan ya da doğal olan süreçleri, “negatif geri besleme”yle düzenlenmiş ya da “girdilerimizi” ve “çıktılarımızı” kaydettiğimiz sistemler olarak betimleyişimiz, endüstriyel tahakkümün hedeflerini karşılamak için doğal dünyayı (Paul Shepard’ın berrak terimiyle) “ucubeleştirme” biçimimizi yansıtır.

Doğal olguları doğallıklarından çıkarışımızda en önemli olan şey, bizim de onun esas kurbanlarından biri olmamızdır –bizim de sanayimizin çok etkili biçimde denetlediği “nesnelere” haline gelmemizdir. Biz de kurbanız, zira endüstrinin bizi teknik ve psikolojik olarak nasıl denetlediğinin bilincinde değiliz. Gizem olarak techné geri döndü, fakat tarımcının ya da zanaatkârın, gizemli bir biçimde büyülü olan bir sürece bütünüyle katıldığı bir süreç olarak değil. Son derece uzmanlaşmış failler olarak katılma haricinde modern endüstriyel süreçlere katılmıyoruz. Bu nedenle sürecin nasıl gerçekleştiğinin farkında değiliz, onun üzerinde herhangi bir düzeyde denetim uygulama yeteneğimiz ise hiç yok. Modern endüstrinin çok karmaşıklaştığını söylerken, normalde yaşam araçlarımızı yetiştirmeye ya da üretmeye yarayan bilgi, beceri, anlayış ve geleneklerimizin, yaşamın en temel gereklilikleriyle başa çıkmamızı olanaksız hale getiren heybetli –çoğunlukla anlamsız- bir toplumsal mekanizma tarafından gasp edilmesini kastederiz. Fakat bu zorunluluklarla başa çıkma yeteneğimizi engelleyen makinelerin

karmaşıklığı değildir; bunu yapan, “sanayi toplumu” dediğimiz oyunun –yaşamlarımızı yeniden yapılandırarak kendisini zorla insani akılcılığın güçleri ile doğanın bereket güçleri arasına sokan- yeni kurallarıdır. Batılıların çoğu normal olarak bir bahçeyi ekip biçemez, bir ağacı kesip onu barınak ihtiyacını karşılayacak şekilde biçimlendiremez, maden cevherlerini dönüştürüp metalleri kalıba dökemez, hayvanları öldürüp yiyecek ve post olarak işleyemez, yiyecekleri ve diğer dayanıksız maddeleri koruyamaz. Bu temel zayıflıklar, bize yaşam araçlarını sağlamak için var olmak zorunda olan içkin bir karmaşıklıktan kaynaklanmaz; yaşamı sürdürme araçlarına dair –endüstriyel bağımlılık sisteminin kasıtlı olarak teşvik ettiği- bir cehaletten kaynaklanır.

Fabrika, modern makinelerle emeği bütünleştirme gereksiniminden doğmadı. Tersine, “sanayi toplumu” dediğimiz şeyin bu yapı taşı, emek sürecini akılcılaştırma –yani, işverenlerin kendi kendini düzenleyen bir zanaatkârlık sistemine dayanan eski ev sanayileriyle başarmayı umamayacakları kadar etkili biçimde emeği yoğunlaştırma ve sömürme- ihtiyacından kaynaklanır. Fabrika öncesi dönemdeki bir gözlemciden aktaran Sidney Pollard, ev içi zanaatkârları olarak kendi zamanlarını düzenlemekte özgür olan işçilerin asla modern sekiz saatlik iş günü ve beş günlük iş haftası modeline uygun olarak çalışmadıklarını belirtir. “Dokumacılar cumartesi pazarına götürecekleri kumaşları hazırlarken pazartesi bütün günü, salı ise günün büyük bölümünü eğlenceyle geçiriyorlar, buna karşılık perşembe geç saatlere kadar, cuma günü ise genellikle bütün gece çalışıyorlardı”. Geleneksel çalışma sistemlerinin ritmindeki ve yoğunluğundaki bu düzensizlik ya da “doğallık”, burjuvazinin toplumsal denetim çılgınlığına ve son derece doğalcılık karşıtı bakışına çalışanları tarafından talep edilen ücret ya da kazançlardan daha fazla katkıda bulundu. Tek başına herhangi teknik bir nedenden çok bu düzensizlik, genellikle “Sanayi Devrimi”ne atfettiğimiz teknik gelişmelerden hiçbiri olmaksızın; emeğin tek bir hâkimiyet bütünü altında akılcılaştırılmasına, bir çalışma disiplininin oluşturulmasına ve zamanın düzenlenmesine –yani, modern fabrikayı yaratan gelişmeler- yol açtı. Buhar motoru, elektrikli dokuma tezgâhı ve uçan mekik kullanılmaya başlanmadan önce –hatta bu makinelerden bazıları icat edilmeden önce- bir zamanlar ev işçilerinin çalışma alanlarını dolduran geleneksel çıkırık, el tezgâhı ve boya fıçısı, özellikle işçileri seferber etmek, onları sertçe düzene sokmak ve emeklerinin sömürsünü yoğunlaştırmak için büyük barakalarda bir araya getirildi.

Dolayısıyla fabrikanın birinci amacı, emeği tahakküm altına almak ve işçinin sermayeden bağımsızlığını ortadan kaldırmaktı. Bu bağımsızlığın yitirilmesi, işçinin yiyecek yetiştirmeyle alakasını yitirmesini de içeriyordu. Onyedinci yüzyılın sonlarındaki İngiliz parlamento ya-

sası, eğiricilerin ve dokumacıların zamanlarını “esas olarak hasat işinde kullanabilmeleri” için “hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan beri adetler, dokuma işinin her yıl hasat zamanında durması gerektiğinin akılda kalmasını sağlıyor” diyordu. Ondokuzuncu yüzyılın başlarına kadar bu uygulama oldukça yaygındı; Manchester Chronicle’de birçok dokumacının şehrin yakınındaki çiftliklerde yaz sonunda ve sonbahar başında hasat işlemlerine yardım etmesinin beklendiği açıklaması yapılıyordu.

İşçilerin fabrikalardan tarlalara dönemsel olarak kaydırılmaları, İngiltere’nin yönetici sınıflarının pastoral bir cömertlik hareketi olarak görülemez. 1830’lara kadar İngiliz toprak sahipleri hâlâ sanayi burjuvazisi karşısında siyasi üstünlüğe sahipti. Hasat mevsiminde kırdan çalışmak için fabrikaları terk eden işçiler, bir sömürü alanından diğerine taşınıyorlardı sadece. Ama onlar için içkin olarak önemli olan şey, tarımsal becerilerini –çocukları ve torunlarının tamamen kaybedecekleri beceriler- korumalarıydı. Bir zanaatkâr ya da bir fabrika işçisi olarak bir kulübede yaşamak, genellikle bir aile bahçesini işlemek, muhtemelen bir inek otlatmak, kendi ekmeğini hazırlamak ve bir evi iyi durumda tutma becerilerine sahip olmak anlamına geliyordu. Bu becerileri ve geçim araçlarını işçinin yaşamından tamamen silmek, sanayi için bir zorunluluk olmuştu.

İşçinin fabrikaya ve endüstriyel emek pazarına bağımlılığı, sanayi toplumunun zaferi için bir ön koşuldü. Şehir kalabalığı ile birlikte kent planlaması, uzun çalışma saatleri, işçi sınıfının alkolizmüne gösterilen ahlâki kayıtsızlık ve son derece uzmanlaşmış bir işbölümü kasıtlı bir proleterleştirme politikasını sömürü ihtiyaçlarıyla birleştirdi. İşçinin arka bahçesindeki bir karış topraktan elde edebileceği her türlü bağımsız yaşam aracını; basit bir alet kullanma yeterliliğini; aile üyeleri için ayakkabı, giysi ve mobilya yapma becerisini yok etme ihtiyacı, proleteriyayı sermayenin karşısında tam bir güçsüzlük durumuna indirgeme sorununu içeriyordu. Ve bu güçsüzlüğün ardından; bir miskinlik, bir karakter ve topluluk kaybı ve İngiliz işçisini Avrupa tarihinin son iki yüzyılı boyunca sömürülen bir sınıfın en uysal üyelerinden biri haline getiren bir ahlâki karakter çöküşü geldi. Büyük vasıfsız emek müfrezelerine ihtiyaç duyan fabrika sistemi (Marks ve Engels’in ileri sürdüğü gibi), işçilere daha büyük hareketlilik ve mesleki esneklik vermek bir tarafa, onları amaçsız toplumsal serseriler derecesine indirdi.

“Yapay zanaatlar”ı yeniden “doğal sanatlar”la doldurmak, sadece toplumsal ekoloji açısından önemli bir proje değildir. Bu, aynı zamanda ruhu yeniden insanileştirmek ve techné’yi gizemsellikten çıkarmak için de gerekli olan etik bir girişimdir. Tamamlanmış bir toplumda

parçalanmış bir hayat değil, bütünlüklü bir hayat yaşayan tamamlanmış kişi, bireyselliğin ve onun tarihsel toplumsal alametifarikası olan özerkliğinin ortaya çıkışı için bir önkoşuldur. Bu anlayış topluluk oluşturma ihtiyacını yadsımak bir tarafa, onu her zaman öncelikli olarak gerektirir. Ama topluluğu; kişilik ve onun gelişimi için elzem olan çok yönlü toplumsal bileşenlerin, bağımlılık ya da “bağımsızlık”tan ziyade *karşılıklı* bağımlılık tarafından sağlandığı *özgür* bir topluluk olarak tasavvur eder. Alman Proudhoncuların işçi bahçeleri oluşturulması yönündeki taleplerini “gerici” ve geçmişe dönmece olarak küçük gören Friedrich Engels gibi endüstriyel otoritenin, hiyerarşinin ve disiplinin ebedi bir teknolojik erdem olduğunu varsayarsak, işçiyi insandan ücretli emekçiye, “yapay zanaatlar”ı ise vahşi bir fabrikaya dönüştürmekten başka bir şey yapmış olmayız. Burada Marksizm, burjuva projesini, onun öne çıkan liberal taraftarlarından daha tutarlı bir biçimde ve daha büyük bir netlikle ifade etmektedir. Fabrikayı ve teknik gelişimi (Langdon Winner’in muhteşem tabiriyle) toplumsal açıdan özerk olarak ele alan “bilimsel sosyalizm”, gelişkin hiyerarşik yapısıyla fabrikanın işçilerin itaate koşullandırmalarının ve çocukluktan başlayıp yetişkin yaşamlarının her aşamasında boyun eğmeye alıştırmalarının yaygınlaştırılmasında oynadığı rolü göz ardı etmiştir.

Buna karşılık radikal bir toplumsal ekoloji, sadece tarımın sanayiyle yeniden birleştirilmesi gibi geleneksel meseleleri ortaya koymaz, aynı zamanda sanayinin yapısını da sorgular. Mekanikleşmenin ebedi temeli olarak algılanan fabrikayı –ve gıda zincirleri ve gıda ağları dediğimiz mükemmel biyotik “düzeneğin” ikamesi olarak kavranan mekanikleşmeyi- sorgular. Montaj hattının, görünür biçimde onun üzerinde çalışan işçilerin kitlesel nevrozları altında çökme tehlikesini taşıdığı günümüzde, fabrikayı dağıtma –daha doğrusu, imalatı, kasa dayalı bir “megamakine” olarak değil, tam anlamıyla bir el sanatı olarak eski haline getirme- meselesi, çok büyük bir toplumsal önemi olan bir öncelik oldu. Metaforlarımız biraz zorlama olacaksa da, doğa kendi içinde biyotik bir “sanayi”dir. Toprak yaşamı, topraktaki bitkilerin varoluşunu olanaklı kılan bütün “materyalleri” ya da gıdaları parçalar, dönüştürür ve yeniden birleştirir. Bir çimenlik alanı ya da bir buğday sapını besleyen son derece karmaşık gıda ağı, biyotik süreçlerin, bütünüyle mekanik birçok sürecin yerine geçebileceğini düşündürüyor. Şimdiden kirleticileri zehirden arındırmak için bakteri ve yosunları yayarak kirlenmiş suyu temizlemeyi öğreniyoruz ve onları gıda olarak soğurmaları için su bitkilerini ve hayvanlarını kullanıyoruz. Küçük su bitkilerinden ve hayvanlarından oluşan ayrıntılı bir gıda ağının devamlılığını sağlamak için, balık atıklarını besin olarak kullanmak üzere yarı şeffaf güneş tüplerinde nispeten kapalı su kültürü sistemleri tasarlandı. Balık, kendi

atıklarının beslemiş olduğu bitkilerle besleniyor. Böylelikle, yenilebilir hayvanlara besin sağlamak için gıda ağı aracılığıyla doğal toksinler yeniden işleniyor; balık metabolizmasının toksik atık ürünleri, balık besini için “gübre” dönüştürülüyor.

Fiziksel hareket içeren basit mekanik süreçlerin bile –örneğin, pompalarla devridaim ettirilen hava kütleleri- havanın güneş ısıyla taşınımında mekanik olmayan karşılıkları vardır. Aile yapılarına bitleştirilmiş güneş seraları sadece sıcaklık ve yiyecek değil, aynı zamanda bitkiler sayesinde nem kontrolü de sağlar. Zengin çeşitlilikte sebze içeren küçük bahçeler ya da “Fransız-intensif bahçeciliği”,¹¹⁰ sadece endüstriyel olarak üretilen gübrelerin ve toksik biyositlerin kullanılmasına yönelik ihtiyacı ortadan kaldırmakla kalmaz, aynı zamanda ev mutfağı atıklarının gübre haline getirilmesi için paha biçilmez ve üretken bir temel de sağlar. Böylece doğanın ünlü “iade yasası” sadece doğal verimliliği beslemek için değil, ekolojik çiftçiliğe bir temel sağlamak için de kullanılabilir.

Modern endüstriyi yürüten pahalı ve vahşi mekanik sistemlerin yerini alabilecek neredeyse sonsuz çeşitlilikte biyotik alternatif sayılabilir. Mekanik sistemlerin yerine biyotik alternatifleri koyma sorunu, kesinlikle baş edilemez bir sorun değildir. İnsanın hayal gücü bu sorunları odağına aldığı anda, insanın yaratıcılığının ancak doğanın üretkenliğiyle eşleşmesi çok muhtemeldir. Bu ikamelerin birçoğu için, onları gerçeğe dönüştürebilecek teknikler hâlihazırda mevcuttur. Ancak karşımızdaki en büyük sorun sadece teknik değildir; aslında sorun, bu yeni biyotik tekniklere *salt* teknoloji olarak yaklaşmamız olabilir. Açıkça göremediğimiz şey, endüstriyel teknoloji karşısındaki biyotik ikamelerimizi ekolojik ve felsefi olarak *anlamlı* kılan toplumsal, kültürel ve etik koşullardır. Zira doğanın tahrip edilmesinden ve basitleştirilmesinden daha fazlasını engellememiz gerekiyor. Aynı zamanda insan ruhunun, insan kişiliğinin, insan topluluğunun, insanlığın “iyi” düşüncesinin ve insanlığın doğal dünya içindeki üretkenliğinin tahrip edilmesini ve basitleştirilmesini de engellememiz gerekiyor. Gerçekten de bu eğilimlere kapsamlı bir toplumsal yenileme programıyla karşı çıkmalıyız.

Burada önemli bir uyarıda bulunmak gerek. Organik bahçeciliğe, güneş ve rüzgâr enerjisi aygıtlarına, su kültürüne, holistik sağlığa ve benzerlerine yönelik *salt* teknik bir yönelim, ekolojik bir duyarlılık geliştirme kapasitemizi tehdit eden araçsal akılcılık kâbusunu devam ettirecektir. Çevreci bir teknokrasi, yeşiller giyinmiş hiyerarşidir; bu şekilde ekolojinin rengiyle kamufle olduğundan daha da sinsidir. Çevre-

110 Daha küçük alanlarda, daha az su kullanarak ve doğaya uygun bir biçimde sağlıklı ürünler yetiştirmek için geliştirilmiş bir bahçecilik yöntemi (ç.n.).

ci teknikleri ekolojik tekniklerden ayırt etmek için geliştirebileceğimiz en kesin test; aletlerimizin ve makinelerimizin boyutları, biçimleri ya da şıklıkları değil, onların hizmet etmeye yöneltildiği toplumsal amaçlar, onlara kılavuzluk eden ve onları bütünleştiren etik ve duyarlılıklar ve onların içerdikleri kurumsal meydan okumalar ve değişikliklerdir. Amaçlarının, etiklerinin, duyarlılıklarının ve kurumlarının özgürlükçü ya da salt lojistik olması; özgürleştirici ya da salt pragmatik olması; toplulukçu ya da salt randımanlı olması; kısacası, ekolojik ya da sadece çevreci olması, tekniklerin altında yatan akılcılığı ve tasarımlarına kılavuzluk eden niyetleri doğrudan belirleyecektir. Alternatif teknolojiler, yaşamımıza, yeniden birleşmeyi ve simbiyozu amaçlayan bir ekolojik projedeki katılımcılar olarak güneşi, rüzgârı ve bitkiler ve hayvanlar dünyasını getirebilir. Fakat bu teknolojilerin “küçüklükleri” ya da “uygunlukları”, doğayı bir sömürü nesnesine indirgemeye çalışmamız olasılığını peşi sıra ortadan aldırılmaz. Özgürlüğün belirsizliklerini *varoluşsal olarak*; yani, özgürlüğü ve uyumu bir gerçeklik haline getiren toplumsal ilkeler, kurumlar ve etik ortaklık ile çözmek zorundayız.

Ekolojik Bir Toplum

On binlerce yıllık muğlâk bir toplumsal evrim sonrası, yeniden doğal evrime girmemiz gerekir, sadece nükleer intihar ve ekolojik felaketler olasılığı karşısında hayatta kalmak için değil, yaşam dünyasında kendi verimliliğimizi geri kazanmak için de... Yeniden ilk atalarımızinki gibi ilkel yaşam biçimlerine dönmemiz gerektiğini ya da etkinliği ve techné'yi pastoral uysallık ve kırsal pasiflik imgesine teslim etmemiz gerektiğini söylemiyorum. Doğal dünyanın öznelliğinin yanı sıra onun yaratıcılığını, aktifliğini, çabasını ve gelişmesini de inkâr ettiğimizde onu kötülüyoruz demektir. Doğa asla uyuşturulamaz. Doğal evrime yeniden girmemiz, insanlığın doğallaştırılması olduğu kadar doğanın insanlaşmasıdır aynı zamanda.

Asıl soru şudur: insanlık ve doğa hangi noktada bir antagonizma içine kondu ya da birbirinden koparıldı? “Uygarlık” tarihi giderek düpedüz bir antagonizmaya dönüşen bir doğadan yabancılaşma süreci olmuştur. Bugün, geçmişteki herhangi bir zamandan daha fazla, sadece kendi “ihtiyaçlarımız” ve “çıkarlarımız” ile değil, doğanın kendisi içindeki anlamlarla da ilişkili olarak bizi doğanın bir yüzü kılan *telos* görüşümüzü kaybettik. Fichte gibi bir Alman idealist felsefeci iki yüz yıl önce bize insanlığın öz bilince sahip doğa olduğunu; bizim, doğanın kendi üzerine düşünme, kendi düzelticisi ve rehberi olarak kendi içinde işlev görme gizil kapasitesini açıkça ifade edebilen bir zihin doluluğunu temsil ettiğimizi yüksek sesle hatırlatmıştı. Fakat bu anlayış, doğa içerisinde yeterince var olduğumuzu ve onun yararına çalışmak için yeterince onun parçası olduğumuzu varsayar. Fichte'nin hataya düştüğü nokta, bir olasılığın bir olgu olduğu varsayımıdır. Öz bilince sahip kılınmış bir insanlık olduğumuzdan daha fazla öz bilince sahip doğa değiliz. Akıl bize bu rolü oynama yeteneği verebilir, fakat biz ve toplumumuz hâlâ bütünüyle akıl dışıyız; gerçekte, hem kendimiz hem de etrafımızdaki bütün diğer hayatlar için tehlikeliyiz. Doğadaki örtük anlamları belirgin hale getirmiyoruz, ne de doğanın daha fazla çeşitliliğe yönelen içsel mücadelesini genişletmek amacıyla ona

etki ediyoruz. Toplumsal gelişimin ancak doğal gelişim zararına gerçekleşebileceğini varsaydık ve gelişimi toplumu ve doğayı bir arada tutan bir bütünlük olarak algılamadık.

Bu anlamda, sadece nesnel olarak değil, öznel olarak da kendimizin en kötü düşmanı yine biz olduk. Toplumu önce zihinsel, sonra da olgusal olarak doğadan ayırmamız, insanın üretim araçları ve tahakküm hedefi olarak barbarca nesneleştirilmesine dayanır –ki tüm yaşam dünyasına yansıtığımız bir nesneleştirmedir bu. Sırf kendi postumuzu ekolojik felaketten kurtarmak için yeniden doğal evrime girmek, kurumlarımızda ve duyarlılıklarımızda çok az şey değiştirecektir. Doğa bir nesne (ama bu kez saygı duyulan değil, korkulan bir nesne) olarak kalmayı sürdürecektir, insanlar da dünyaya araçsal olarak yönelmiş nesnelere (bu kez de kibirli olmaktan ziyade yılmış nesnelere) olarak kalmaya devam edecektir. Yeşil kamufraj varlığını sürdürecektir, ama tonları daha derin olacaktır. Bizim görevimizde doğa doğal yapısını kaybetmiş, insan da insanlığından uzaklaşmış olarak kalacak; fakat amansız sanayinin fırınlarının yerini güzel laflar ve oyalayıcılar, montaj hattının gürültüsünün yerini duygusal gevezelikler alacaktır. En azından Voltaire’in şu anılmaya değer sözlerini kabul edelim: Dört ayak üzerine düşemeyiz, düşmemiz de gerekmez. Bu mirası ister nimet isterse lanet olarak görelim, ayaklarımız üzerinde duruyor ve aklımızı ve parmaklarımızı kullanıyoruz diye doğal evrimin ürünleri olmaktan çıkmayız.

Doğanın yanı sıra toplumda da öz-bilince sahip olarak işlev görme kapasitemizden vazgeçerek “uygarlığın” beyinlerimize kazıdığı anıyı aklımızdan atamayız. İnsan birlikteliğindeki değerli nitelikleri bize sağlamak için sıkıntı çeken ve canını veren sayısız insanın –uygarlığın çok sayıda ki masum kurbanından söz etmiyorum bile- onurunu yok saymış oluruz. Toprak, bir yaşam kaynağı olduğu kadar masum ölümler için de bir mezarlıktır. “Küller küllere”, toprak da toprağa özdeyişini yüceltecek olursak toplum en azından doğanın “geri dönüşüm yasasına” yanıt veriyor görünecektir. Ne var ki toplum öyle akıldışı bir hale geldi ve kan dökerek beslenme biçimi o kadar büyüdü ki toplumun herhangi bir girişimi toplumsal ya da ekolojik hiçbir yasaya saygı göstermiyor. Bu nedenle artık “uygarlık” ve “meyvelerinden” ya da insanlığın “iyiliği” için doğayla “uzlaşmaktan” konuşmayalım. “Uygarlık” insanın “iyiliğini” nadiren dikkate aldı, doğanınkini ise çok daha az umursadı. Verdiği “yemekler” ve “mezeler” için doğaya ödeme yapmamız gerektiği yönündeki kafeterya imgesinden kendimizi kurtarana kadar biyosferle ilişkimiz temel olarak sözleşmeye dayalı ve burjuva kalacaktır. Doğanın “kaynakları” için yapılan “pazarlıklar” ve “uygun maliyetli alışverişler” üzerine temellendirilen bayağı bir dünyada yaşamaya devam edeceğiz. Bilinçli toplumsal varlıklar olarak yeniden doğal evrime girmeye *hakkımız* olduğunu, ancak doğal *olma-*

ya –yani verimli, yaratıcı ve içkin olarak insan olmaya- yönelik kendiliğinden bir arzu haklı çıkarabilir.

Bu durumda “doğal” olmak, “içkin olarak insan” olmak ne anlama gelir? Her şeyin ötesinde, “insan doğası” nedir ya da insanda doğal olan nedir? Burada tekrar, özgürlükçü bir akılcılık anlayışını türettiğimiz toplumsal yaşamın beşiğine –gencin ve anne-çocuk ilişkisinin gelişiminde dönmek yararlı olacaktır. Briffault’un anlatımlarından ve Victoria Döneminin “vahşi toplum” çalışmalarının yerine geçen yeni antropolojiden çıkan sonuç, “insan doğası” denilen şeyin biyolojik köklere sahip bir yoldaşlık süreci; karşılıklı destek, işbirliği ve sevginin kültürel özellikler kadar doğal nitelikler olarak da yer aldığı bir süreç olduğunun zorunlu olarak farkına varılmasıdır. Briffault’un vurguladığı gibi:

İnsan grubunda bir nesil cinsel olarak olgunlaşana kadar gruba yeni nesiller eklenir. Bütün primatlarda belirgin olarak görülen genç nesiller arasındaki birlik, insan grubundaki dayanışmaya bakıldığında büyük oranda artar. Bu, geçici bir birlikten kalıcı bir birlik haline gelme eğilimini taşır.

İnsan türünün uzun süren fiziksel olgunlaşma süreci, bireysel insan doğasını biyolojik olarak kurulmuş bir birliktelik biçimine dönüştürür. Gerçekte, sadece bireyselliğin değil, aynı zamanda kişiliğin de oluşumu kalıcı bir toplumsal grubun *aktif* bir parçası olmaktan ibarettir. Toplum her şeyin ötesinde bir toplumsallaşma, yani ortak kültürün geliştirilmesi, grup törenleri, ortak çalışma, karşılıklı konuşma ve beraberce eğlenme sürecini içerir.

Bu nedenle insan doğası, organik bir sürecin işlemesiyle oluşmuştur. Şüphe yok ki ilk başta, insan doğası, doğanın işbirliği yapma ve birlik oluşturma eğiliminin bireyin kişisel yaşamında devam etmesiyle oluşmuştur. Kültür bu eğilimleri geliştirebilir ve onlara nitel anlamda yeni özellikler (dil, sanat ve siyasal olarak oluşturulmuş kurumlar) katabilir, böylece de salt bir topluluk değil, gerçek anlamda toplum denilebilecek bir şey üretir. Ne var ki doğa, aşama aşama toplumun içine girmekle kalmaz ya da onun içinde “ortadan kaybolmaz”; doğa her zaman oradadır. Modern egonun krizinin de gösterdiği gibi, aile ilişkileri ve anne-çocuk ilişkisi ile beslenen bakım, işbirliği ve sevgi olmaksızın kişilik ve bireysellik ya olanaksızdır ya da çok geçmeden çözülmeye başlayacaktır. Yerine konulacak başka bir şey önerilmeksizin toplumsal bağlar çözülmeye başladığında –işte ancak o an- bireyselliğin ayrılık için verilen bir mücadeleyi değil, ona *karşı* verilen bir mücadeleyi (ancak ilkel akrabalık gruplarınınkinden çok daha zengin ve evrensel birliktelik alanlarının arayışı içinde) içerdiğini şiddetle fark ederiz. Toplum –faşizm ve Stalinizm adı altında arka-

ik dünyanın en boğucu niteliklerine doğru gerilemediğinde- bu yeni alanları yaratabilir ve onları kan yeminin ötesine doğru genişletebilir; ama bu durum bir araya gelme, birbirine özen gösterme, işbirliği yapma ve birbirini sevmeye *ihtiyacı* yaratmaz.

Kan yemini etrafında yapılmış “organik bir toplum” ile bu bölümde geliştirilen ütöplast bir özgür toplum yaklaşımı arasında olabilecek bir kafa karışıklığını ortadan kaldırmak için, bu ikincisine *ekolojik toplum* diyorum. Ekolojik bir toplum, “uygarlığın” son üç bin yıl boyunca bize kattığı evrensel *humanitas* anlayışının yitirilmediğini varsayar. Bu toplum, aynı zamanda, günümüz “modernistlerinin” kolayca Rönesans’a atfettikleri bireysel özerklik vurgusunun üstün bir gerçeklik kazanacağını –fakat bunun, organik toplumların geçmişte sahip olduğu güçlü komünal bağlar yitirmeksizin gerçekleşeceğini- varsayar. Hiyerarşinin yerine karşılıklı bağımlılık geçecek ve birliktelik önemseme, işbirliği, güvenlik ve sevgi gibi derinden hissedilen biyolojik ihtiyaçları karşılayan organik bir özün varlığını ifade edecektir. Bundan böyle özgürlük doğanın, bireysel toplumun, seçim zorunluluğun, kişilik toplumsal bütünlük ihtiyaçlarının karşısına yerleştirilmeyecektir.

Ekolojik bir toplum, insanın biyolojik olarak kendi türüyle yaşamak, geniş ve özgürce tanımlanmış toplumsal bir grup içinde kendi türüne önem vermek ve sevgi göstermek çerçevesinde şekillendiğini kesin bir biçimde kabul edecektir. Bu türden insani özellikler, sadece insan doğasının nitelikleri olarak değil, aynı zamanda onun *kurucu* ve *biçimlendirici*, yani insan özneliğinin ve kişiliğinin evrimi için kaçınılmaz nitelikleri olarak algılanacaktır. Bu nitelikler sadece biyolojik insan topluluğunun hayatta kalma mekanizmaları ya da toplumsal özellikleri olarak değil, ekolojik bir toplumun yapısına giren materyaller olarak da görülecektir.

*

İnsan birlikteliğine ve onun kökenlerine ilişkin bu yorum mantıklıysa, bu, ekolojik bir topluma ilişkin yeniden inşa edici bir yaklaşımın temelini sağlayabilir. Şimdiye kadar toplumsal ekolojiyi daha çok eleştirel terimlerle –bir hiyerarşi ve tahakküm antropolojisi olarak- tanımlamak zorunda oldum. Öncelikli olarak otoriteyle ve yazı öncesi toplumlar ile yeni gelişen devlet arasındaki duyarlılıklar çatışmasıyla ilgilendim. Bazen şiddetle bazen de pasif bir biçimde “uygarlığa” sürekli olarak direnen inatçı bir arkaik dünyada mülkiyet haklarını, açgözlülük dürtülerini ve kuralların dayatılmasını araştırdım. Sınıflı toplumun mülkiyet iddiaları, sözleşmenin kutsallığı anlayışı ve eşdeğerlik kuralına bağlılığı karşısında geleneksel toplumların kullanım hakkına, tamamlayıcılığa ve indirgenemez asgariye olan bağlılığını kaydettim. Kısacası, tahakküm mirasının insanlığın belleğinden çıkarıp atmaya çalıştığı özgürlük mirasını kurtarmaya çalıştım.

Tahakküm ve hiyerarşinin yükselişinin acımasız hikâyesini hafifleten şey, egemen tahakküm düzeniyle kurnazca bir uyum içerisinde yaşayan gizli bir özgürlükçü alanın kalıcı özellikleriydi. Bu özgürlükçü alanın tekniklerine, birlik biçimlerine, dinsel inançlarına, gizli gruplarına ve kurumlarına dikkat çektim. Özgürlüğün özünü oluşturan özenli bir kişisel duyarlılık, destekleyici bir ev içi yaşam ve onun eşitsizlerin eşitliği kuralı üzerinde çalışabilmek için onun katmanlarını anlamaya çalıştım; bunu yaparken onun dış yüzeyinden, yani eşitlerin eşitsizliğinden başladım; onun eşdeğerliliğe ilişkin çeşitli ekonomik katmanlarını inceleyerek devam ettim. Özgürlük sözcüğünün henüz var olmadığı topluluklarda, karşılık beklenmeden özgürce belirlenen bağlılıklarda, takas kuralı bilmeyen bölüşüm sistemlerinde ve tahakkümün olmadığı kişiler arası ilişkilerde tortu halinde özgürlük alanları buldum. İnsanlık doğanın öznelliğini ve ondaki gizli anlamları ifade etmekte özgür oldukça, doğa, insanlık aracılığıyla kendi sesini, öznelliğini ve verimliliğini ortaya koymuştur. Özgürlüğün ekolojisi, en nihayetinde, toplumsal özgürlükle doğal özgürlüğün bu ekolojik etkileşimi içinde şekillenecektir.

Bu durumda arkaik kullanım hakkı, tamamlayıcılık ve eşitsizlerin eşitliği geleneklerini modern bir özgürlük yaklaşımıyla birleştirebilir miyiz? Ne türden yeni teknikler, etikler ve duyarlılıklar geliştirebiliriz ve ne türden yeni toplumsal kurumlar oluşturmayı umut edebiliriz? İnsanlığın özgürlüğü, insanlık aracılığıyla doğanın özgürleşmesi anlamına geliyorsa, hangi ölçü ve araçlarla doğal evrime yeniden girebiliriz? “İnsanlık” ve “bi-reysellik” kelimelerini kullanmamız, yanıtlarımızın yazı öncesi toplumsal dünyanınkinden çok farklı bir bağlamdan kaynaklanması gerektiğini açığa çıkarır. Aslında “uygarlık”, özgürlük alanını ilk topluluklarda kan yeminiyle, cinsiyete dayalı işbölümüyle ve yaş gruplarının oynadığı rolle beslenen sınırlı ilişkilerin çok ötesine genişletti. Niteliksel olarak yeni olan bu alanda adetlerin gücünü, hele ki canlılığını yitirmiş gelenekleri temel alamayız ve almamalıyız da. Artık içe dönük, uzun bir iç çatışma ile yıpranmamış ve tahakküm adet ve pratikleriyle lekelenmemiş, büyük ölçüde homojen bir halk grubu değiliz. Artık değerlerimiz ve pratiklerimiz ilk boyların, klanların ve kabilelerin yaşanan bir olgu olarak özgürlüklerini korumak için asla gerek duymadıkları bir bilinç ve düşünsel kapsamlılık gerektiriyor.

Bu uyarıyı akılda tutarak, organik toplumların, bizim nadiren geliştirebileceğimiz değerleri kendiliğinden geliştirdiklerini dürüstçe kabul edelim. Radikal teoride “zorunluluk alanı” ve “özgürlük alanı” arasındaki kritik ayrım –radikal ideolojiye hem Proudhon hem de Marks’ın getirdiği bir ayrım- aslında, hâkimiyet ve sömürüyle birlikte ortaya çıkan toplumsal bir ideolojidir. Sınıf ideolojilerinin geniş tablosuna bakıldığı zaman, otorite ve tahakkümü geçerli kılmada çok az ayrımın bu ayrım-

dan daha etkili olduğu görülür. Kültürün beşiği olma iddiasındaki “uygarlık” teorik olarak “cimri bir doğa” imgesine dayanır, bu cimri doğa yalnızca; toplumu yönetmek, düşünmek, yazmak, incelemek ve insanlığa “aklın ışığını” sağlamak için gerekli “özgürlük” ve “boş zamana” sahip olmaları çoğunluğun emeğinin sömürülmesiyle olanaklı hale gelen seçkinleri destekleyebilir.

Yazı öncesi toplumlar asla bu görüşün yanında olmadılar; genellikle bunu empoze etmeye yönelik her çabaya direndiler. Bugün “zahmetli uğraş” olarak adlandıracağımız şeyler, o dönemlerde fiziksel olarak en fazla çaba gerektiren işlere kolektif bir bağlılık ve keyif duygusu getirmek için topluluğun yaşamın tüm görünümünü *topluluksallaştırma* ihtiyacına kendiliğinden uyarlanmıştı. “Vahşiler” nadiren doğayla “mücadele etmeye” *çalışırdı*; daha çok ilahiler, şarkılar ve dans diye adlandırdığımız törenlerle sabırla ve yavaş yavaş onun *gönlünü yaparlardı*. Bütün bunlar topluluğun kendi içindeki ve topluluk ile doğa arasındaki bir işbirliği ruhuyla yapılırdı. “Zorunluluk”, işbirliğini geliştirmek için kolektifleştirilmiş ve yazı öncesi toplumlar ikisi arasında bir ayrımı dile getirmeden uzun zaman önce “özgürlük” tarafından sömürgeleştirilmişti. “Zorunluluk” ve “özgürlük” kelimeleri, “uygarlığın” onlar arasında yaratacağı ayırım ve gerilimlerle, insani ve insan dışı doğaya dayatacağı baskıcı disiplinle oluşturulacaktı.

Aynısı, “herkese ihtiyacına göre” düsturundaki komünizmden daha cömert bir ahlâki düzlem üzerinde bulunan kullanım hakkı için de geçerlidir. Belki de en şaşırtıcı olan, Proudhon’dan Kropotkin’e kadar klasik anarşizmin, birliktelik anlayışını sözleşme ve onun altında yatan denklik önermesi –burjuva hak kavramlarında doruk noktasına ulaşan bir “hakkaniyet” sistemi- temelinde ele almasıdır. Denkliğin, özgürlüğün ahlâki para birimi olabileceği düşüncesi, devlet düşüncesi kadar yabancısıdır özgürlüğe. İster özgürlükçü ister otoriter olsun, ondokuzuncu yüzyıl sosyalizmleri, köklerini, mülkiyet anlayışından ve mülkiyet ilişkilerini “sosyalist bir biçimde” düzenleme gereksiniminden almaktadır. Proudhon, Bakunin ve Kropotkin’in “insanlar” arasında ve topluluklar arasında “özgürce yapılan” sözleşmelerden övgüyle söz etmeleri, bu söylemin içerdiği sınırlı özgürlük anlayışı açısından “özgürce” terimini tuhaf bir biçimde yadsımaktadır. Fazla bir yeniden yapılanma göstermeyen burjuva cumhuriyetlerin anayasalarında ve yasalarında bu tür bir dile rastlanabilmesi tesadüf değildir. Geleneksel anarşist sözleşme anlayışları adalet sistemimizde, Marks’ın “proleterya diktatörlüğü” nosyonunun cumhuriyetçi özgürlük anlayışımızda yaratacağı herhangi bir ilerlemeden daha fazlasını yaratamaz.

Yazı öncesi toplumlar, asla sözleşmeye dayalı birlik idealine bağlanmadılar; gerçekte, bunu empoze etmeye çabalayan her girişime direndiler. Elbette ki kabileler arasında birçok anlaşma ve yabancılarla yapılan birçok

ittifak söz konusuydu. Ama esasen kabileler *içerisinde* sözleşme bağları bulunmamaktaydı. Hiyerarşi bu erken dünyada zaferini kazanana ve sınıflı topluma doğru yolculuğuna başlayana kadar; denklik, “hakkaniyet” ve sözleşme toplumsal ilişkilerin bağlamını oluşturmaya başlamamıştı. Mübadelenin *karşılığı* ve etik bilançoları kullanım hakkı, indirgenemez asgari ve tamamlayıcılık gelenekleriyle güdümlenmiş bir topluluk için tamamen konu dışıydı. Yaşam araçları ve topluluk desteği, bölüşülmekten çok *almamak* için vardı ve bölüşümün olduğu yerde bile güçsüzleri tanıyan, yaşa saygı gösteren ve çocuklar için sevgi dolu bir bakım teşvik eden eşitlikçi gelenekler temel alınıyordu. Sadece “uygarlık” Justitia figürünü el üstünde tutacak ve tamamen niceliksel olan yükünü onun terazisine yerleştirecekti. Bu figürün gözbağı, onun eşitsizliğe ilişkin gerçekliklere karşı kayıtsızlığının bir göstergesi olmaktan ziyade utancının bir göstergesi olabilir.

Yazı öncesi topluluklar arasında var olan anlaşmalar, niyetleri açısından dağıtımsal olmaktan çok usulcüydü; bu anlaşmalar iktidarı ve şeyleri paylaştırmaya değil, karar alma süreçlerinde ve ortak eylemleri koordine etme biçimlerinde anlaşma sağlamaya yönelikti. Ve genel karşılıklılık koşulları altında kişisel ittifaklar, akrabalık bağlarından kopmanın ve destek sistemlerini kabilenin çeperinin ötesine genişletmenin bir yoluydu. Bu nedenle görünüşte “armağan” olarak insanlar arasında değiş tokuş edilen “metalar”, aslında karşılıklı sadakatin göstergeleriydi. Hiçbir suretle sembolik değerlerinin ötesinde kendilerine ait içsel bir “değerleri”, onlara değişim değeri veren oranları ya da “fiyat etiketleri” bulunmamaktaydı.

Son olarak tamamlayıcılık, organik toplumların karşılıklı bağımlılık sistemleri oluşturdukları yönündeki yaygın kabul gören imajı özetlemek için kullandığımız bize ait bir sözcüktür sadece. Normal olarak, aslında, bu gerçekliği açıkça ifade edecek bir sözcükleri yoktu, ne de böyle bir sözcük formüle etmeye ihtiyaçları vardı. Toplumsal ekoloji sistemleri olarak *yaşadılar* ve bu nedenle de bir yasal zorunluluklar sistemi tarafından değil, kişiliğe saygı duygusuyla yönlendirildiler. Toplumsal yaşama “ya batarsın ya çıkarsın” ideolojisiyle dalan herhangi bir tek yönlü burjuva egosuna ait olan bağımsızlık kavrayışı, onlar için sadece anlaşılmaz değil, Eskimolar gibi oldukça dağınık avcı ve toplayıcı halklar için bile bütünüyle ürkütücüydü. Yazı öncesi her kültür, dağınık aileleri ve boyları ortak bir anlayışla dönem dönem bir araya getiren bir ya da birkaç merkez üssüne sahipti. Törenler kısmen birliktelik geleneklerini pekiştirmek için bir bahane, kısmen de topluluksallaşma biçimleriydi. Gruptan “sürülmüş” olmak, grubun dışına kovulmak, ölüme mahkûm olmakla eşitti. Grup dışına sürülen biri fiziksel olarak hayatta kalamayaacağı gibi, kendisini bir “kişi değilmiş” gibi *hisseder* ve ona öyle davranırdı. Psikolojik olarak telkin edilen ölüm, yazı öncesi topluluklarda alışılmadık bir şey değildi.

Aksine bizim modern “bağımsızlık” vurgumuz ne özerkliğin erdemlerini ne de bireysellik taleplerini ifade eder; daha çok, yaygın ve toplumsal olarak yıpratıcı bir bencilliğin vahşi ideolojisini gıcırtılı bir sesle dile getirir. Birliktelik ruhunun kökleriyle –genellikle annenin çocuğuna verdiği diğerkâm, özenli sevgi- kaba bir çelişki oluşturur ve en derin insanlık duygumuzu baştan aşağıya ihlal eder. Başına buyruk bir monad olmak, muhtemelen Shepard’ın da söyleyeceği gibi, yaşayan varlıklar olarak bir “yön” duygusundan yoksun olmak, doğada ve toplumda bir yer ya da “konum”dan yoksun olmak anlamına gelir. Bu ise topluma cömert bir bölüşüm sistemini uyarlamaktan çok “dağılan” toplumu pazara doğru sürüklemekle sonuçlanır. Bu yönelim (ya da bu yönelimin olmaması) verili olduğuna göre, “zorunluluk alanı” temel olarak cimrilikte kökleşmiştir. Ama doğanın “cimriliği” değildir bu; insanların, daha doğrusu toplumsal standartları kuran seçkinlerin cimriliğidir. Kişi, sürekli olarak, tüm insan monadların paylaştığı bir “kandırılma” korkusuyla yaşadığında, başkalarını da düzenli olarak kandırmaya başlar, sonunda bunu bile rek ve açık bir utanmazlıkla yapar. Bu muhteşem bakış açısıyla bir burjuva monad için alıcı-satıcı ilişkisinde ve bu ilişkinin “sözleşme” olarak cisimleşmesinde bir “taraf” olmak kolaydır. Sürgünlerden oluşmuş bir toplum kelimenin tam anlamıyla insan birlikteliğinin önemseme ve bakıma dayalı köklerinden sürülmüş bir toplumdur. Doğa kendi zenginliğine kiskançlıkla sahip çıktığı için değil, zenginlik kendi birikimlerine ve ayrıcalıklarına kiskançlıkla sahip çıkar hale geldiği için “zorunluluk alanı” “özgürlük alanına” hâkimdir.

Tahakküm artık kişiliği, gündelik hayatı, ekonomik faaliyeti ve sevgiyi bile ağına düşüren toplumsal bir “ihtiyaç” –daha doğrusu, toplumsal bir zorunluluk- olarak tarihe girmektedir. Arkaik dili ve sahte kutsallık taslayan mühürleriyle sözleşmeye dayalı “güven” miti, “sözleşme” fikrinin sürekli olarak yeniden güçlendirdiği sözleşmeye dayalı güvensizliğin ve toplumsal yabancılaştırmanın sürekliliği temelinde inşa edilmiştir. Her şeyin “ayrıntılarıyla açıklanmak” zorunda olması, ahlâki yırtıcılığın her yerde hazır ve nazır olduğunun göstergesidir. Her “anlaşma” gizli bir antagonizmayı yansıtır ve (geleneksel anarşist retorik ne derse desin) anlaşmaların benimsediği karşılıklılık etiği özen ve tamamlayıcılık hakkında gerçek bir anlayıştan yoksundur. Toplumsal ekolojinin mesajını yok sayan özgürlükçü ideal, ideolojik sekterlik düzeyine ve daha da kötüsü sanayi toplumunca beslenen hiyerarşik sendikalizm düzeyine inme eğilimindedir.

“Uygarlığın” bize, kendisine rağmen, verdiği şey eski kullanım hakkı, indirgenemez asgari ve tamamlayıcılık geleneklerinin, akraba grubundan bir bütün olarak insanlığa genişletilmesinin gerekli olduğunun farkına varılmasıdır. Kan yemininin ötesinde, toplum “yabancı” olanı ve dış kültürleri kucaklamak için geleneksel cinsiyete dayalı işbölümünü ve yaş grupla-

rının talep ettiği ayrıcalıkları geçersiz kılmalıdır. Ayrıca “uygarlık”, bu eski değerleri düşünsel ya da kavramsal hale çevirerek, katı göreneğin ve düşünmeden uygulanan geleneğin alanından çıkardı. Kabile dünyasının ötesindeki toplumsal yaşama damgasını vuran gerilimler ve çelişkiler, bir zamanlar düşünmeden kabul edilmiş olan törelere zihinsel bir keskinlik ekledi. Bu gelişmelerde gizli olan muazzam potansiyellerin küçümsememesi gerekir. Bunların yazı öncesi topluluğun imgeleminin ötesine geçen meydan okumalar olduğu kesindir; dar görüşlü bir halk için kendini insanlığın bir parçası olarak algılamak bile, derin bir biçimde yerleşik adetlerin, geleneklerin ve biyolojik bir istisnalık duygusunun iskeletlerinin paramparça edilmesini içeriyordu. Daha önce belirttiğim gibi, “seçilmiş halk” miti Museviliğe özgü değildir sadece; hemen her halk, şu ya da bu derecede, kendisine ilişkin böyle bir imgeye sahiptir. Bir insan topluluğuna, ortak bir *humanitas*'a ait etik standartları içermek, toplumsal ilişkilerin kavramsallaştırılması sürecinde geniş kapsamlı bir değişimi gerektiriyordu. Kemikleşmiş bir adetler (bunlar beğenilen adetler bile olsa) dünyasından farklı olan kendiliğinden akan bir etik alan, geleneksel adetler dünyasında örneği olmayan bir ölçüde aklın ve ruhun gelişiminin olanaklı olduğu *yaratıcı* bir alandır. Etik, değerler ve bunlarla birlikte toplumsal ilişkiler, teknik ve kendi kendini yetiştirme tam da şimdi; akıl, duygu birliği ve sevginin kılavuzluğunda kendi kendini oluşturucu bir hale gelebilir. “Uygarlığın” düşünsel ve kişisel öz yaratıcılık vaadine genellikle ihanet etmesi, bu potansiyellerin gerçekliğini ve bunların gerçekleştirilmesinde birçok başarının kaydedildiği gerçeğini değiştirmez.

Bu başarıların en büyükleri arasında Eski Yunan döneminde, geç Orta Çağda ve modern dünyada bireysellik yönünde atılan tereddüt-lü adımlar bulunmaktadır. Yazı öncesi toplumlar kişilik ve kişiye saygı duygusundan yoksun değillerdir, ama insan iradesine, kişisel kendine özgülüğe ya da sapmaya kendinde bir değer olarak görece az vurgu yaparlar. Bir davranışın topluluğun belli etik standartlarından ve “normallikten” ayrılması durumunda hoşgörüsüz davranmazlar. Dorothy Lee'nin işaret ettiği gibi, biricik olma kesinlikle ödüllendirilir, ama bu, daima bir grup bağlamı içinde görülür. Bireyin fazlasıyla dikkat çekici olmaya çalışması, özellikle de kendini çok fazla övmesi, ihtiyatlı olma önlemini ortaya çıkarır ve bireyi alay konusu yapabilir. Bir kimsenin bazı yeteneklere sahip olduğuna ilişkin iddialarının gerçeklikte kanıtlanması gerekirdi ve en hafif deyimiyle çoğunlukla önemsenmezdi. Bu nedenle bir Hopi çocuğu, bir şeyleri iyi yapma kapasitesini grup dayanışmasına zarar verme korkusuyla gelenek gereği kısıtlardı. Yazı öncesi topluluklarda muhtemelen sonradan gelişen ve belki de en çok Kwakiutl potlaç törenlerinden bilinen “büyük adam” sendromunun, “alçak

gönüllülük” sendromuyla yan yana bulunması gerekirdi. Bu ikisi çelişkili olmaktan ziyade tuhaf bir biçimde birbirini tamamlayıcıydı.

“Uygarlık”, son derece iradeli bireyin ortaya çıkışı için zemin sağladı –ve bunda akılcılığa ulaşma iddiasından çok daha başarılı oldu- ve toplumsal yaşam ve kültürde kurucu bir unsur olarak iradeye yüksek bir değer verdi. Aslında daha da ileri gitti: İradeyi kişisel özgürlükle özdeşleştirdi. Bireyselliğimiz sadece davranışımızın ve karakter yapımızın biricikliğinden değil, aynı zamanda kendi egemen yargımıza ya da “irade özgürlüğümüze” göre davranma *hakkımızdan* meydana gelir. Modern bireyselliğin esaslarına göre, seçim yapmakta, yani kişisel ihtiyaçlarımızı formüle etmekte ya da en azından bizim için yaratılanlar arasından seçimde bulunmakta özgürüz. İhtiyaçların bugünkü gibi fetişleştirilmesinin bu özgürlüğü adet düzeyine indirgemesi, bireyselliğin çöküşündeki en tahripkâr etkenlerden biridir. Fakat özerk olduğumuza ilişkin mit, onun çöküşünün gerçekliğinden daha az gerçek değildir. İster mit ister kural olsun, irade –seçmek ya da seçimin bileşenlerini yaratmak için kişisel özgürlük olarak kavranan- birey diye bir olgu *olduğunu* ve bireyin yeterli ve bu nedenle de akılcı yargılara ulaşmaya muktedir olduğunu; kısaca, bireyin kendi kendini belirleyen, kendiliğinden etkin ve kendi kendini yöneten bir varlık olarak işlev görmeye yeterli olduğunu varsayar.

Trajik bir biçimde “uygarlık”, irade kullanma yeteneğini denetim, otorite ve tahakkümle ilişkilendirdi; dolayısıyla onu aynı zamanda hâkimiyetle ve –arkeik dünyada- mutlak yöneticinin tanrısal insanüstülüğüyle ilişkilendirdi. Gilgames, Akhilleus, Joshua ve Julius Caesar gibi figürler eylem adamlarından, yani “kahraman” kişilikler (savaşçı olarak ego) kalıbıyla ilişkilendirdiğimiz üstün egolardan daha fazla bir şeydiler. Çeşitli durumlarda bunlar, insanüstü olma niteliklerinin kendilerini doğanın kontrolünün ötesine taşıdığı aşkın figürler haline geldiler. Bu bakış sadece insan doğası anlayışını değil, aynı zamanda somut gerçekliği ve doğal dünyanın kısıtlamalarını da kötüye kullandı. Hegel’in zamanına kadarki geç bir dönemde bile, Napolyonvari bir kalıptan çıkmış metafizik figürler ya da “Dünya Önderleri” olarak görülüyorlardı. Bugünlerde de, televizyonun kaba imgeleminde, reklam şirketinin “karizmatik” egolarının ya da en uygun biçimde “zatlar” ve “starlar” dediğimiz egoların görünümüne bürünüyorlar.

Fakat “uygarlık” tarafından zorlayıcı bir biçimde düzenlenmiş bireyselliğin tahakküme bu bağlılığı, bireysel yaratıcılığın kesinlikle tek biçimi değildir. Kenneth Clark’ın belirttiği gibi Rönesans, örneğin onsekizinci yüzyıl başlarının ve ondokuzuncu yüzyıl sonlarınıninkiyle karşılaştırılabilir zenginlikte bir felsefi yazın bütünü geliştirmede; çünkü Rönesans, felsefesini sanatta ifade etmekteydi. Rönesans düşüncesini tam olarak ifade etmemesine rağmen, geçerken yapılan bu gözlem dikkat çekicidir. Bura-

da irade, Michelangelo'nun "Davut"unun benzersiz heykelinde ve Sistine Şapeli'nin tavanında; Raphael'in "Atina Okulu"nda; Leonardo'nun "Son Yemek"inde ve bilimsel araştırmalarda ifadesini bulmuştur. Böylece kahramanlık, savaş meydanının yaygarasından farklı bir ses edinmiştir. Anne şarkıları ve öyküleriyle yaşamın içine dâhil edilen hayal gücü, yavaş yavaş, güzelliğin ifadesi olarak düşünülen yaratıcılığın etrafında oluştu.

Bundan dolayı bireyselliğin, özerkliği ve iradeliliğin tahakküm ile ifade edilmesi gerektiği hiçbir şekilde veri değildir; bunlar sanatsal yaratıcılıkta da pekâlâ ifade edilebilirler. Schiller insanın bireyselliğinin ve gücünün olumlanmasını, eğlence, oyun ve estetik duyarlılığın gerçekleşmesinde görüyordu; Marks ise bunu müdahale, Prometheusvari denetim ve tahakküm – üretim, emeğin ateşi ve doğanın fethi aracılığıyla- olarak görüyordu. Ancak şair, gücün ve bireyselliğin inkârını toplumsal düşünürden daha fazla ima etmiyordu. Gerçekte, bir çatışmadan çok bir sanat olarak son derece bireyselleşmiş bir hayat hayal etme hakkı, her zaman bizimle birlikte olmuştur. Akrabalık grubunun dar görüşlü dünyasına ve adetlerinin değişmezliğine karşıt olarak "uygarlık", bize daha geniş bir toplumsal grup dünyası ve bir muhakeme esnekliği verdi. Bugün, bu tarihsel aşkınlık tarafından ortaya konulan asıl mesele artık bir akıl, güç, *techné* sorunu değildir; asıl mesele hayal gücünün bize yön, umut ve doğada ve toplumda bir yer duygusu verme konusundaki işlevidir. Parisli öğrencilerin 1968'de attıkları "Hayal Gücü İktidara!" sloganı, kişiliğin ve toplumun estetikleştirilmesine yönelik coşkulu bir bakıştı, yoksa iktidarın ele geçirilmesi için bir reçete değil.

*

Normal olarak bu bakışları geleneksel radikalizmde bulamayız. On dokuzuncu yüzyıl sosyalistleri ve anarşistleri, dönemlerinin geleneksel toplumsal teorisyenleriyle karşılaştırılabilecek bir düzeyde, fazlasıyla ekonomist ve bilimciydiler. Proudhon "bilimsel sosyalizm"e Marks'ın olduğundan daha az bağlı değildi. Kropotkin, etik üzerine vurgusuyla bu tutumdan kurtarsa da, genellikle Engels kadar teknolojik deterministti. Her ikisi de dönemlerinin Viktoryenleri gibi büyük ölçüde ekonomik bir başarı olarak "ilerleme"ye adanmıştı. Bütün bu önde gelen figürler devleti "tarihsel olarak zorunlu" gördüler. Kropotkin ve Bakunin devleti "kaçınılmaz bir kötülük" olarak; Marks ve Engels de tarihsel olarak ilerici bir başlangıç noktası olarak görüyorlardı. Anarşistlerin belki de en etik yönelimli siyasi teorisyeni Errico Malatesta, bu eksiklikleri açık bir biçimde gördü ve bunları Bakunin ve Kropotkin örneğinde açıkça eleştirdi. Hepsinin bakış açılarında çoğunlukla ütopya karşıtıydı. Emeği cisimleştirmesi, bilim ve tekniğe saygısı, ilerleme mitleri ve hepsinden önce proleter hegemonyasına bağlılığıyla verili gerçeklik, son yüzyılın "özgürlükçü" ve "otoriter" sosya-

lizmelerinin her ikisini de içinde yaşanmaz birer bina haline getiren ortak bir mitolojinin parçasıydı.

Toplumsal anlamda yaratıcı bir güç olarak hayal gücü, ifadesini, on-dokuzuncu yüzyılın çok rastlanan radikal toplum mühendislerinde değil, her türden “bilimsel sosyalist”in çevresinde can sıkıcı bir şekilde ışıldayan, az rastlanan parlak ütopyacı çalışmalarda buldu. Arada bir bu çalışmaların parıldayan renkleri gözlerini kamaştırırsa da, genellikle yeni olasılık alanlarına yapılan bu düşsel uçuşlardan rahatsız oldular ve buna şiddetli reddedişlerle yanıt verdiler. Ütopyacılar, en azından Rabelais ve Fourier’le dönemdaş olan ütopyacılar, özgürlüğü Victoria Dönemi aklının kabul edemeyeceği kadar renkli ve algısal olarak somut hale getirmişlerdi. Bir kadın bebeğini emzirmek için “iyi arkadaşlar” arasında, adaba uygun bir biçimde göğüslerini açabilirdi belki, ama bunu asla bir barikatın üzerinde ya da özgürlük için bir halk gösterisinde “amaçsızca” yapamazdı. Büyük ütopyacılar barikatlarında tam olarak bunu –ve daha fazlasını– yaptılar, tıpkı Haziran 1848 barikatlarında burjuva Paris’in kendilerine karşı saldırıya geçen Ulusal Muhafızlarının önünde kaygısızca ve meydan okurcasına eteklerini kaldıran ve eylem esnasında vurulan, adları bilinmeyen iki “fahişe”nin yaptığı gibi...

Büyük ütopyacıların belirgin özelliği, gerçekçilikten yoksun olmaları değil; duyumsallıkları, somut olan için duydukları tutku, arzu ve zevke olan hayranlıklarıydı. Onların ütopyaları genellikle baştan çıkarıcı bir üslupla yazılmış nitel bir “toplumsal bilim”in örnekleri, soyut düşünce geleneklerinin bilgiçliklerine ve buz gibi pratiklerine başkaldıran yeni bir tür sosyalizmdi. Belki de çok daha önemlisi, insanların son tahlilde makine oldukları imgesine meydan okudular; insanların duygularının, zevklerinin, arzularının ve ideallerinin nicel olanı gerçek doğru olarak gören bir kültüre göre kalıba dökebileceği görüşüne karşı çıktılar. Dolayısıyla makine yönelimli kitle toplumuyla taban tabana zıt bir düzlemde duruyorlardı. Bu nedenle verimlilik ve yeniden üretim konusundaki mesajları –atölyede ve fabrikada değil, doğanın zengin renklere sahip dünyasında yer alan- organığın cisimleşmesi şeklindeki insanlık imgesini kurtardı.

Bu ütopyaların kimisi bu mesajı, Rabelais’in –halk ütopyasının bile içermediği kadar- Rönesansa özgü bir dünyeviliğe ve cinselliğe bürünmüş bir Cokaygne Diyarı yaratan muzır Theleme Manastırı gibi, utanmaz bir kabalıkla daha da ileri götürür. Hemen hemen tüm Rönesans ütopyaları gibi Theleme Manastırı bir “manastır” ve bir “din”dir, ama manastır yaşamı ve Tanrıya saygıyla alay eden bir manastırdır. Etrafını çevreleyen duvarlara, onu düzenleyecek kurallara sahip değildir. Hepsi alımlı ve çekici olan kadın ve erkeklerin içeri girmesine izin verilir ve hiçbir namus, yoksulluk ya da itaat andı kabul edilmez. Lüks giysiler kara dinsel cüppelerin; zengin yemekler lapanın ve sert ekmeğin;

görkemli mobilyalar manastır hücrelerinin soğuk taş duvarlarının; kuşlar ve havuzlar kasvetli inziva köşelerinin ve çalışma alanlarının yerini alır. Yeni tarikatın üyeleri hayatlarını “yasalar, kanunlar ve kurallara göre değil, kendi özgür iradelerine ve zevklerine göre” geçirirler. İstedikleri zaman uyanırlar, istedikleri zaman yer, içer, çalışır ve uyurlar ve istedikleri gibi ve istedikleri zaman eğlenirler. Saat ortadan kaldırılmıştır, çünkü Rabelais’in sözleriyle “saatleri saymaktan daha büyük kayıp olamaz ve ondan ne fayda çıkar ki?”

Fakat burjuva okurlarını en fazla öfkeliendiren şey, “göğüslerine, ağzlarına, kulaklarına, gözlerine ve vücutlarının diğer açık yerlerine” su fışkırtan “berekat ya da bolluk boynuzlarıyla” Theleme Manastırı’nın fıskiyesini çevreleyen üç Grace’tir.¹¹¹ Avludaki bu kışkırtıcı sembole bakan Manastır kadınları ve erkekleri tek bir kurala itaat etmeleri gerektiğini anımsarlar: “İstediğin gibi yap”. Rabelais’in manastırındaki tipik Rönesans elitizminin, zevk ile tahakkümünün yokluğu arasında kurulan yakın ilişkiyi gizlemesine izin vermememiz gerekir. Bu bakışı inandırıcı kılan hizmetçilerin, muhafızların ve işçilerin var olması, onun kendinde bir amaç olarak haklı olduğu olgusunu değiştirmez. Hıristiyan çileciliği ve burjuva çalışma etiği dünya üzerinde insanlığın eşitliğini sağlamayı değil, bedene duyumsal ve hazcı taleplerini hatırlatabilecek her türlü dürtüyü zapt etmeyi amaçladı. Rabelais bu taleplerin gerçekleştirilmesini sadece “soylular” ve “zenginler” için ortaya koysa bile, hiç değilse bireyselliği, özgürlüğü ve her türlü köleliği geçersiz kılan duyumsal bir yaşam fikrini dile getirir. Kölelikten kurtulmuş insanlar kendilerini “erdemli eylemlere kışkırtan” doğal bir içgüdüye sahiptir. Sadece birkaç kişi onurlu yaşam sürebiliyorsa (onaltıncı yüzyılda formüle edilen görüşlerden söz ediyorum), bu, insan doğasının daha az insani olduğu ya da erdemlerinin herkes tarafından paylaşılamayacağı anlamına gelmez. Özgür iradenin isyanı ve “yasalar, hükümler ve kurallar”ın karşısında seçme hakkı, böylece, yaşam boyu süren özveri ve çok çalışmaya karşı dünyevi zevk talepleriyle özdeşleşir.

Theleme Manastırı’ndan sonra Rabelais’in açtığı alan, “iyi yaşam”ı eğlence ve zevkle ele alan görüşlerle dolduruldu. Reformasyon’un katılığı bu kişisel hedonist kurguların sesini boğsa da, bunlar erotik ve bilim-kurgu dramalar olarak günümüze kadar şu ya da bu biçimde var oldular. Kimi Aydınlanma “ütopyaları”, tabii eğer böyle adlandırılabilirse, önemli istisnalar gösterir. Diderot’un enfes *Jacques le Fataliste*’si ve onun Bougainville diyalogu birlikte ele alındığında, bir dünyeviliği ve ruh yüceliğini, beden arzularına ve yazı öncesi halklarının zamanımızda henüz ulaşılamayan kültürlerine duyulan saygıyı yansıtır. Fa-

111 Yunan mitolojisinde büyüleyicilik, güzellik ve zarafeti simgeleyen üç güzel tanrıça (ç.n.).

kat bu eserler ne bir program ne de kemikleşmiş değerlere ve kurumlara meydan okuyan bir yaklaşım ortaya koyar. Davranışın doğallığından ve doğanın zarafetinden farklı türden bir uzaklaşmayı pişmanlıkla be-timlerler, bu da onları idealizmlerinde kurtarıcı olmaktan ziyade umut-suzluklarında trajik kılar.

Ne var ki dönemin belki de en az anlaşılmış “ütopyası”, Marquis de Sade’nin tutkunun kendisinin geleneğin ve Hıristiyan ahlâkının baskılarından devrimci biçimde özgürleşmesine yönelik talebidir. Marquis de Sade haris bencilliği, kadınları ve cinselliği nesneleştirmesi, du-yumsal olanın kendisine yönelik araçsal zihniyeti nedeniyle haklı olarak mahkûm edilmiştir. Ancak onun *Yatak Odasında Felsefe* çalışması, etki-si çok daha sonraki dönemlere kadar hissedilmemiş olmasına rağmen, belki de döneminin psikolojik olarak en yıkıcı çalışmalarından biridir. Marquis de Sade için cinsellik sadece kendi içinde bir zevk değildir; bir “çağrı”dır, kendini kısıtlamanın ve boyun eğdirilmiş tutkunun akıldışı-lığını parçalayan “ruh deliliği”dir, Breton ve sürrealistlerin diyeceği gibi *l’amour fou’dur*.¹¹² Görünüşte önemsiz ve kişiye özel olabilse de, zevk ve eğlence ruhun en içselleştirilmiş bastırmalarını aklın ve tutkunun ışığına açtığı anda özgürlükçü hale gelir. Sade, “cüretkâr” bulduğu bir ifa-deyle, “bir cumhuriyet olarak kendini yönetmekle işe başlayan bir ulus sadece erdemle ayakta tutulabilir, çünkü en çoğa ulaşmak için her za-man en azla başlamak gerekir” demektedir. Sade’nin diyalogtaki söyle-vinin başlığı şöyle bağırır: “Fransızlar, Cumhuriyetçi Olmak İstiyorsanız, Başka Bir Çaba Daha Göstermelisiniz”.

Bunun üzerine Sade, yasanın kendisine karşı çıkar: “İnsan doğadan bu eylemi için birinin onu bağışlamasına izin veren izlenimleri alır, aksine her zaman doğaya karşı olan ve ona hiçbir şey borçlu olmayan yasa, aynı gerekçeler için kendisine izin vermeye yetkili olamaz...” Sade –ola-bildiği kadar “ılımlı” olması gereken- yasalara olan ihtiyacı ya da bir cumhuriyetin donanımlarını yadsımaz; fakat Sade’nin konumunun, toplumsal ve psikolojik kısıtlamaya ilişkin ateşli nefretinin özgürlükçü mizacı açıktır. Eğer bunlar kendi cinsel zevklerinin kurbanlarına uygulanmış olsaydı, Sade’nin özgürlükçü mizacı ve konumu daha ikna edici olacaktı. Ama Sade’nin duyguların ve bedenin derin bir bastırılış uyku-sundan doğalcı bir yaklaşımla yeniden uyandırılmasına dayanan yeni bir duyarlılık için yaptığı heyecan verici çağrı, ortaya çıkmakta olan sa-nayi burjuvazisinin ondokuzuncu yüzyıla dayatacağı “öz disiplin” vur-gusuyla keskin bir biçimde çelişir. L’amour fou –Sade’nin “yatak odası felsefesi”nin ima ettiği vazgeçilmez duyumsal “dengesizlik”- rahat ede-ceği yeri ondokuzuncu yüzyılın simgeçilerinin estetik hareketlerinde ve

yüzyılımızın dadaist ve sürrealist hareketlerinde bulmuştur. Bu görece egzotik biçimlerde bu dengesizlik, toplumsal olarak marjinaldi. Altmışlı yılların karşı kültürünün ve seksenli yılların Orta Avrupası'ndaki "gençlik ayaklanması"nın onu loş sanatsal bohem yapısından toplumsal aktivizmin açık ışığına sürüklemesine kadar da öyle kalmıştır.

Rabelais ve Sade, ondokuzuncu yüzyılın başında, "sosyalist" bir toplum başlatmak için Charles Fourier'in görünüşte pratik bir sistem olarak dünya çapında dikkat çeken ütopyacı görüşlerinde kısa bir pastırma yazı yaşadılar. Şaşırtıcı özgünlüğü ve verimli hayal gücü nedeniyle Fourier, yaygın bir şekilde takdir toplamıştı, ama genellikle yanlış nedenlerle... Liberalizmin riyakârlıklarını şevkle kınamasına rağmen, o bir sosyalist değildi; bu nedenle de Marks ya da Proudhon'un "öncülü" değildi. Ne de ütopyasının, zenginler tarafından kullanılan hakların ve ayrıcalıkların radikal bir biçimde dengelenmesini benimsemesi anlamında eşitlikçiydi. Böylesi bir dengelenmenin meydana gelmesi, ütopyasının, zamanı gelince aşama aşama ulaşmayı umut edebileceği bir işti. Fourier, burjuva toplumunda yaşamın rasyonelleştirilmesinden iğrenen bir akılcıydı; bu nedenle (ve eleştirmenlerinin çoğunun yaptığı gibi) onu "rasyonalizm karşıtlığı" ile suçlamak ağır bir hatadır. Newton'un mekanik sistemine hayran olmasına rağmen, Fourier'in sistemi "tutkulu" karşılıklı ilişkilerin oluşturduğu öylesine kozmik bir dünya ortaya koyar ki onu toplumsal bir "mekanist" olarak görmek (ona karşı yapılan başka bir eleştiri) tamamıyla mantıkdışıdır.

Fourier'in "Uygarlığın" aşağılayıcı durumuyla karşılaştırdığı "Ahenkli" geleceğindeki çelişkiler elbette çoktur. Kadınlar tüm patriarkal baskılardan özgürleştirileceklerdir, fakat bu, Fourier'in onları cinsel icracılar olarak görmesini engellemez: her biri yemek pişirecek, daha sonra topluluklarını ya da *falansterlerini* şarkı söyleyerek ve diğer zarif hünerlerle eğlendirecek ve kadınsı eğilimlerine uygun olarak birkaç erkeğin cinsel ihtiyaçlarını karşılayacaktır. Bu ahenk ülkesinde şiddet içermeyen eğlenceli savaşlar olacak ve en fazla birkaç gün tutulan esirler kendilerine zahmetli gelen cinsel görevlerde bile onları esir edenlere itaat etmekle yükümlü olacaklardır. Gizli sadakatsizlikler aynı biçimde cezalandırılacaktır. Otoriteden iğrenmesine rağmen Fourier, farklı biçimlerde Napolyon'a ve Çar I. Alexander'e atfettiği bir pozisyon olan muğlak işlevsel hiyerarşinin zirveindeki bir dünya lideri anlayışından az da olsa etkilenmiştir.

Bu tür çelişkiler onun çalışmasının daha geniş bir perspektifi içerisine yerleştirildiği zaman Fourier'in, kendi döneminin –hatta belki de tüm bir geleneğin- en özgürlükçü, en özgün ve kesinlikle en önemli ütopyacı düşünürü olduğu anlaşılır. Marks Poster'in Fourier'in çalışmasına ilişkin mükemmel incelemesinde gözlemlediği gibi:

Sosyalist Ortodoksluğun papası (Marks) tarafından bir ütopyacı olarak damgalanan Fourier'in talihsizliği, nesiller boyunca akademisyenler tarafından yanlış anlaşılacak oldu. Kendi terimleriyle, kendi düşünsel sorunsalının bağlamı içinde ele alındığında Fourier, yirminci yüzyıla kadar tam olarak ele alınmamış sorunların parlak bir öncüsü olarak ortaya çıkar. Burjuva toplumunda tutkuların kaderi, çekirdek ailenin sınırlılıkları, komünal eğitim olanağı, sanayi toplumundaki aşk ilişkisi biçimleri, çekici emek olasılığı, grupların doğası ve grupların oluşumunda cinselliğin rolü, pazar ilişkilerinin insandışılaştırılması, ruhsal engellenmelerin etkileri, baskıcı olmayan bir toplumun olanaklılığı; sosyalist geleneğin gündem dışı bıraktığı, liberalizmin ise hiçbir zaman ortaya atmadığı bu soruların hepsi; sadece "üstyapı" ile ilişkili tüm soruların kaderi olan ilgisizlikten ancak son zamanlarda kurtulup yeniden canlandı.

Fourier, kendisinin yeni Ahenkli toplumu üzerine –bir falansterdeki gündelik yaşamın en sıradan ayrıntıları da dâhil- incelikli betimlemeler içeren sayfalar dolusu ve çoğu ütopya yazarından daha fazla yazı bıraktı ardında. Fourier'in "uygarlığa" –özellikle de kapitalizme- yönelttiği eleştiriler tam anlamıyla etkileyiciydi; aslında Fourier kendisinden sonraki sosyalist yazarların takdirini eleştirel yazılarıyla kazanmıştı. Fakat Fourier'in böylesine tek yanlı ve büyüklük taslayan bir tavırla ele alınması, ona büyük bir haksızlıktır. O her şeyden önce *l'ecart absolu'nun* (mutlak terk ç. n.) –döneminin geleneklerinin tam reddinin- savunucusuydu. *L'ecart absolu*, Maurice Blanchot'nun 1960'ların dile getirdiği toplumsal protestoya özel bir uygulanabilirlik verecek "mutlak ret" savunusunu kolaylıkla ikame edebilirdi. Fourier, kendisini son derece çağdaş kılan bir düzeyde ve coşkuyla, içinde yaşadığı toplumsal dünyanın hemen her yönünü –ekonomisini, ahlâkını, cinselliğini, aile yapısını, eğitim sistemini, kültürel standartlarını ve kişisel ilişkilerini- reddetti. Kendi dönemindeki ya da döneminin bireylerinin en derin ruhsal girintilerindeki hemen her şey onun eleştirel neşterinden nasibini aldı. Fourier, ne kadar fantastik ve aşırı biçimde kurgusal olursa olsun, günümüzün ekolojik duyarlılıklarına uygun olma olasılığı taşıyan yeni bir evren anlayışı bile oluşturmuştu.

Fourier'e göre, fiziksel dünya Newton'un evrensel yer çekimi yasasıyla değil, modern bilgiye yaptığı en büyük katkı olarak coşkuyla ilan ettiği bir yasa olan "tutkulu çekim yasası"yla yönetilmektedir. Fourier, Newton'un evrene ilişkin mekanik yorumunun yerine kozmosun yaşam ve gelişmeyle kaplı muazzam bir organizma olduğu anlayışını geliştirir. Canlı bir dirmiselcilik, geleneksel fiziğin ruhsuzlaştırılmış maddesinin yerini öylesine noksansız bir biçimde alır ki gezegenlerin cinsel olarak birleşmesi fikri bile

inanılmaz değildir. Normalde kavradığımız şekliyle yaşam ve toplum sadece tutkuların ileriye doğru gelişiminin ürünüdür. Fourier evreni biyolojik terimlerle kavrama konusunda yalnız değildir elbette. Fakat birçok dirimselcinin tersine kendi “tutkulu çekim yasası”nı yıldızlardan insanlığın en içteki ruhsal girintilerine taşır.

“Uygarlık” –Fourier’in insanlığın kaderi olarak belirlediği yukarı doğru çıkan onyedinci aşamadan üçüncüsü- belki de ruhsal olarak en baskıcı, tutkuları vahşi bir biçimde çarpıtıcı ve onları saptırılmış ve yıkıcı biçimlere yönlendiren bir aşamadır. Fourier’in o güçlü anlatımıyla naklettiği yeni sanayi toplumunun barbarlığı, temelde “uygarlığın” son derece baskıcı ruhsal aygıtının ifadesidir. Toplumun gelişiminin doruk noktası olan ahenk, sadece “uygarlığın” baskıcı aygıtını parçalamakla kalmayacak, en sonunda bireylere tutkularının tam kurtuluşunu ve arzularının tam tatminini sağlayacak olan bütünüyle yeni toplumsal kurumların –özellikle fanatizm kurumlarının- hâkimiyetiyle damgalanacaktır.

Kadınlara ilişkin tartışmalarını sakatlayan tutarsızlıklarına karşın Fourier, belki de patriarkacılığın “ütopyacı” gelenekteki en açık muhalifiydi. Toplumsal ilerlemenin bir toplumun kadınlara davranış biçimine bakılarak yargılanabileceği şeklindeki ünlü deyişi kaleme alan Marks değil, oydu. Baba otoritesine güçlü bir vurgu yapan ütopyacı geleneğe bir bütün olarak bakıldığında, bu deyiş, Fourier’i döneminin en radikal düşünürlerinden biri olarak ayırt etmek için yeterlidir. Fakat Fourier, bugüne kadar bizi uğraştıran sorunlar konusunda kendisini radikal toplumsal teoriden de ayırıyordu. Jakobenlerin cumhuriyetçi erdem amentüsünün tersine; kendini inkâr etmekten, aklın tutku karşısındaki mutlak üstünlüğünden, arzusunun ölçülüleştirelmesinden ve zevkin kısıtlanmasından yana olan etiği bütünüyle reddetti. Marks’ın tersine, çalışmanın zorunlu olarak külfetli ve içkin olarak baskıcı olması gerektiğini reddetti. Freud’un aksine, toplumsal ilerlemeleri erotizmin başka etkinliklere yönlendirilme ölçüsü açısından değil, serbest bırakılma ve tam ifadesine kavuşma ölçüsü açısından ölçtü. Ahenkli dünyada “uygarlık” tarafından yaratılmış ruhsal bastırmaların yerini, nihai olarak tutkunun, zevkin, lüksün, aşkın, kişisel serbestliğin ve neşeli çalışmanın çiçeklenmesi alacaktı. “Zorunluluk alanı” –zahmet ve feragat alanı- “özgürlük alanı” tarafından kaplanacaktı. Çalışma, rolü sosyalist toplumda ne kadar azalmış da olsa, sıkıntılı bir etkinlikten oyuna dönüşecekti. “Uygarlık” tarafından yaralanmış ve bozulmuş doğa cömertleşecek ve herkesin yararlanması için bol hasatlar sunacaktı. Aslında tıpkı Cokaygne Diyarı’ndaki gibi okyanusların tuzluluğu bile yerini meyve suyu türünden içilebilir bir sıvıya terk edecek ve Ahenkli insanlık tarafından her yerde dikilen meyvelikler bol meyve ve kabuklu yemiş verecekti. Tek eşlilik yasağı cinsel özgürlüğe; mutluluk zevke; kıtlık bolluğa; can sıkıntısı baş döndürücü bir deneyim çeşitliliğine; kör-

leşmiş duygular yeni bir görme gücü, duyma ve tat keskinliğine; rekabet ise kişisel ve toplumsal yaşamın tüm düzeylerinde oldukça çeşitli birliklere yerini bırakacaktı.

Özünde Fourier, falanster anlayışıyla Rabelais'in Theleme Manastırı'nı yeniden oluşturur, fakat Fourier'in topluluğu soylu bir elitin kaderi olmaktan ziyade insanlığın ortak kaderi olacaktır. Ne var ki Fourier, Cokaygne Diyarı'ndakinin tersine, bu maddi bolluğun sağlanması konusunda sadece doğaya güvenmiyordu. Teknolojik gelişim kısıtlı ve zorun ekonomik temellerini ortadan kaldıracığı için, bolluk, daha doğrusu lüks, herkese açık olacaktır. Çalışma dönüşümlü olacak, üretici etkinlikteki monotonluk ve tek yanlılık ortadan kalkacaktı, çünkü teknoloji birçok fiziksel işi basitleştirecekti. Rekabet azalacaktı, çünkü varlıklı bir toplumda kıt malların kapışılması anlamsız olacaktır. Falanster ne kırsal bir köy ne de kalabalık bir şehir olacak, bunun yerine her ikisinin de erdemlerini birleştiren dengeli bir topluluk olacaktır. Tam olarak içinde en fazla 1700 ile 1800 kişi olacaktır ve Fourier'e göre bu, sadece insani bir ölçüğe izin vermiyor, aynı zamanda insanları, her bireyin arzularını tatmin etmesi için gerekli olan doğru sayıda "tutkulu birleşim"de bir araya getiriyordu.

Ancak Fourier Rabelais ve Sade'ninkinden daha karmaşık ve daha ileri bir toplumsal düzeyde durmuştur. Keşiş ve marki (Rabelais ve Sade) görüşlerini esasen belirli çevreler içinde tecrit etmişlerdir. Fourier ise herkes görsün diye toplumsal ortama cesaretle adım atmıştır. Onu sadece kendi varlığı ve imgesel "lisansı" ile değil, aynı zamanda tam donanımlı bir falansterle ve lüks yatak odaları, çarşılar, seralar ve çalışma yerleri ile döşemiştir. Fourier'in aracı, Rönesansın pikaresk romanı ya da Aydınlanmanın egzotik diyalogu değil; gazete makalesi, bilimsel eserler, adaltsizliğe karşı yapılan yazılı saldırılar kadar sözlü saldırılar ve güçlü özgürlük çağrılarıydı. O, teorisyen olduğu kadar eylemci, hayalperest olduğu kadar uygulayıcıydı.

Özgürleştirici idealler tarihinde şimdiye kadar karşılaştıklarımız arasında Fourier'in özgürlük kavrayışı, genişlemeye en elverişli olanıdır. Suso, Özgür Ruh ve Âdemciler bile daha çapsız görünmektedir, çünkü onlarınki hâlâ Rabelais'in elitist ütopyasıdır. Bunlar bir toplumdan çok Hıristiyan tarikatlarına, herkes için olan bir topluluktan çok bir seçilmişler birliğine benzer. Fourier, toplumsal özgürlüğün kaderini, Marks'tan çok daha fazla, ayrılmaz bir biçimde kişisel özgürlüğe bağladı: Toplumda baskının ortadan kaldırılması insan ruhunda baskının ortadan kaldırılmasıyla eş zamanlı olarak yer almalıdır. Buna uygun bir biçimde, kişisel özgürlüğün, egonun ve onun bütün isteklerinin tam içeriğini kapsayan bir kendini özgürleştirme olmadan toplumu özgürleştirme umudu olamaz.

Son olarak, Fourier, radikal düşüncede birçok biçimde yüzeye çıkan en eski toplumsal ekolojisttir. Bunu sadece doğaya ilişkin görüşleri için

değil, aynı zamanda toplum görüşü için de söylüyorum. Onun falansteri, çeşitlilik içinde birliği geliştirmeye yönelik açık çabası için de doğru bir biçimde toplumsal bir ekosistem olarak görülebilir. Fourier, falansterin duvarları içerisinde ifadesini bulması gereken tüm olası tutkuları titizlikle tek tek belirtmiş ve analiz etmiştir. Bu, büyük ölçüde yanlış yorumlanmış olmasına rağmen, ulaştığı sonuçlarla hemfikir olunsun ya da olunmasın, Fourier için hiç de bir bilgiçlik denemesi değildi. Fourier, kendine özgü bir eşitsizlerin eşitliği kavrayışına sahip görünmektedir; falanster, üyeleri arasında var olan maddi zenginlik eşitsizliklerini ruhsal zenginlik ve çeşitlilikle telafi etmeye çalışmalıdır. Varlıklı olsunlar ya da olmasınlar, hepsi de şarabın en iyisini, mutfağın en büyüğünü, cinsel ve bilimsel zevkleri, düşünülebilir en geniş uyaran çeşitliliğini paylaşırlar. Bu nedenle topluluk içindeki niceliksel gelir farklılıklarındaki çeşitlilik nitel olarak muhteşem ve değişik hazlar göz önüne alındığında anlamsızlaşır.

Fourier için çeşitlilik ve karmaşıklık üzerine yapılan vurgu da bir prensip sorunudur, onun onsekizinci yüzyılın mekanik bakışına yönelttiği yönetsel ve toplumsal bir eleştiridir. Frank Manuel, Fourier hakkındaki mükemmel denemesinde, Fransız Aydınlanma *filozoflarının* ve onların izinden giden Jakobenler'in "kutsal basitliği ve içinde tüm parçaların tamamen birbirinin yerine konabilir olduğu mekanik bir düzeni yüceltiklerini" gözlemler. "Fourier basit olanı yanlış ve kötü olarak reddetti ve karmaşıklık, çeşitlilik, karışıklık, çokluk konusunda ısrarcı oldu". Fourier'in karmaşıklık üzerine vurgusu sadece toplumun yapısına değil, onun ruhun ihtiyaçlarına ilişkin değerlendirmesine de uygulanıyordu. "Fourier'in psikolojisi, kurtuluş ve mutluluğun çoğul ve karmaşık olanda olduğu öncülü üzerinde temelleniyordu" diye ekler Manuel; "çoklukta özgürlük vardı". Bu, ruhsal ya da toplumsal bir "çoğulculuk" değil, sezgisel bir ekolojik bütünlük duygusudur. Fourier'in açıkça aradığı şey, çeşitlilik aracılığıyla denge ve bu dengenin sonucu olarak irade ve seçme özgürlüğüydü, kısacası, çokluk aracılığıyla özgürlüktü.

Aydınlanma ile Romantik Çağ arasında geçen olağanüstü on yıllar, ütopyaların muazzam biçimde çoğalmasına tanıklık etti. Bu ütopyaların birçoğu Mably'nin komünist ütopyası gibi tamamen otoriterdi; Cabet'inkine benzeyenler ise baştanbaşa çileci ve patriarkaldı; Saint-Simon'un ki gibi olanlar ise büyük ölçüde teknokratik ve hiyerarşikti. Robert Owen'in "ütopik" sosyalizmi ise kesinlikle en pragmatik ve programatik olanıydı. Başarılı bir tekstil üreticisi olan Owen, New Lanark'taki ünlü fabrikasını, işçilerine kötü davranmadan (Sanayi Devrimi'nin başlarındaki barbarca standartlar düşünüldüğünde) mali olarak son derece kazançlı olduğu kanıtlanan endüstriyel bir insanseverlik içinde paternalist bir işletme olarak örgütlemişti. Hepsisi de işçilerin dayanıklılığına, cinsiyetine (çalışanların çoğunluğu kadındı) ve fiziksel durumuna göre düzen-

lenmiş olan temizlik, makul ücret, merhametli disiplin, görece kısa çalışma saatleri, kültürel olaylar, şirket okulları ve yuvaları Avrupa'nın her yerinden gelen bir dolu hayran ziyaretçiye fabrika kentlerinin ahlâki çöküşten, alkolden, fuhuştan, yaygın hastalıktan ve cehaletten uzak kalabileceğinin yanı sıra ekonomik kriz dönemlerinde bile önemli kârlar elde edebileceğini de göstermişti. Owen sonraki yıllarda daha da ileri gitmeye cüret etti. Servetinin çoğunu, feci biçimde başarısız olan bir Amerikan Ütopyasına, "Yeni Uyum"u kurmaya adadı. Daha sonra mütevazı bir şekilde yaşayarak ve kendi benzersiz sosyalizm versiyonunu desteklemek için bol bol yazarak İngiliz işçi hareketinde saygı duyulan bir figür haline geldi.

Owen'ın, fabrika ve atölyeleri insani boyutlardaki birimler içinde tarımla bir araya getiren "sanayi köyü" düşüncesi, Kropotkin'in (*Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler* adlı çalışmasında geliştirdiği) komünal düşüncesinin ve Ebenezer Howard'ın "bahçe şehirleri"nin özgün bir prototipini oluşturur. Ama Owen'ın özgürlükçü ve reformist ardılları, onun düşüncesine yeni olan hiçbir şey katmadılar. Döneminin çoğu ütopyacı ve sosyalisti gibi, Owen da katı bir biçimde çileci ve etik olarak faydacıydı, Bentham'ım açık bir hayranıydı. John F. C. Harrison'un gözlemlediği gibi, "Owen, mutluluğu zevk arayışı ya da zevke ulaşma olarak değil, daha çok bir tür rasyonel yaşam biçimi olarak görüyordu". Bu "rasyonellik" şaşırtıcı bir biçimde endüstriyel ve niceldi. "Bentham'ın 'en çok sayıda insanın mutluluğu toplumun tek meşru hedefidir' sözünü alıntılamanın dönemin birçok radikali ve reformcusu gibi, Owen ve Owencılar da "sadece 'genel işbirliği ve mülkiyet ortaklığı sistemi içinde' bu çok arzu edilen amaca ulaşılabileceği iddiasını yinediler.

Çok sayıda teknokratik, esas itibarıyla militarist ütopyanın ve sendikalist reçetenin damgasını vurduğu ondokuzuncu yüzyılın sonunda, yüzünü geriye dönmüş, fazlasıyla sanayi karşıtı bir ütopyanın yüzeye çıkması muhtemelen kaçınılmazdı. William Morris, *News From Nowhere* (Hiçbir Yerden Haberler) çalışmasında, özgürlükçü ama teknik yönünden Orta Çağa özgü bir çağrıyla zanaatları, küçük ölçekli tarımı ve basit yaşama ve onun değerlerine bağlılığı pastoral biçimde yeniden canlandırarak son iki yüzyılın ütopyacı geleneğini sona erdirdi. Şaşırtıcı bir biçimde 1960'ların karşıkültürcü değerlerine Morris'ten daha dolaysız olarak hitap eden hiçbir ütopyacı düşünür yoktu, fakat Morris, "basit yaşama" konusundaki bir dizi kitapçık ve broşür lehine tamamen ihmal edildi.¹¹³

113 Fourier'in örneklediği türden ütopyacı düşüncenin radikal atılımı; akademisyenler, istatistikçiler ve "oyun teorisyenleri" tarafından doğru bir biçimde "fütürizm" denebilecek tamamen teknokratik, ekonomist ve saldırgan bir dizi gelecek kurgusuna dönüştürüldü. Ütopya her ne kadar değerleri, kurumsal kavramları ve görüşleri (çileci ya da hazcı, otoriter ya da özgürlükçü, kişiselci ya da komünist, faydacı ya da etik) açısından birbirleriyle uyumlaşmalar

Altmışların son yarısında doruğa ulaşan duygularla Herbert Marcuse, “Marks’tan Fourier’e” çağrısıyla Yeni Sol’un ve karşıkültürün en derin itkilerini aksettirdi (kısa bir süre sonra da bunu terk etti). Sadece bir slogana indirgendiğinde Fourier, aslında örtük bir biçimde lekeleniyordu. Tüm hayalci naifliğine karşın Ahenkli Toplum, en azından –Fourier’in özenle araştırdığı (genellikle kılı kırk yaran ayrıntularla) ve gayretle savunduğu- bir *toplum* olmayı ifade ediyordu. Marcuse bu projeyi hiçbir zaman üstlenmedi. Yaptığı tek şey, Fourier’i Marks ile birleştirmeye çalışarak onu akıl karıştırıcı bir hale getirmektir. Böylece ütopyacı yeniden inşa genel olarak düşünceye dayalı olmayan belirsiz bir pratik olarak kaldı. Altmışlı yıllar sona erdiğinde bu pratik, trajik bir biçimde, sayı ve alan açısından daralma eğilimine girdi. Herhangi bir felsefi yön ve akla duyulan saygı da olmayınca, ütopyacı yeniden inşa fiziki ve kültürel karmaşıklık ihtiyacını yadsıyan “gönüllü basitliğe”, hiyerarşik olmayan ilişkiler ihtiyacını yadsıyan gurulara yatkınlığa, zevk taleplerini yadsıyan kendi içine kapanmış bir çilecilliğe, arzunun sahiciliğini yadsıyan bir hayatta kalma vurgusuna ve özgür bir toplum idealini yadsıyan bir dar görüşlülüğe doğru giden çelişkili yönler saptı. . Charles Reich’in orta yaşlı bir Amerika’ya karşıkültürü açıklama çabasında olan *Amerika’nın Yeşertilmesi* (*Greening of America*) adlı çalışmasının yerini çoktan “Amerika’nın Zehirlenmesi” (“The Poisoning of America”, *Time*, 22 Eylül 1980) almıştı.

“Amerika’nın zehirlenmesi”ne ilişkin açıklamalar az çok doğru olsa da, bugün ütopyacı düşüncenin herhangi bir öze ihtiyacı yoktur. Gündelik yaşamın her cephesi için radikal biçimde yeni alternatifler üretme işine hayal gücünü katmak neredeyse hiç bu kadar kritik olmamıştır. Şimdi, hayal gücünün yozlaşmaya ya da kitle iletişimi tarafından yutulmaya başladığı bir zamanda, ütopyacı düşüncenin somutluğu onun için en yenileyici ilaç olabilir. Bir şeyler sezdirmek için olduğu kadar harekete geçirmek için de deneyim ve fantezi –ister oyun, roman, bilim kurgu, şiir; ister de geleneğe yönelme şeklinde olsun- tüm tamlığıyla geri dönmelidir. Ütopyacı *diyalog* tüm varoluşsalıyla, toplumsal teorinin soyutlamaları-

da, en azından statükoda devrimci bir değişim olması gerektiğinde ve statükonun kötüye kullanımının radikal eleştirisinde birleşiyorlardı. Fütürizm özünde böyle bir vaat içermez. Herman Kahn, Buckminster Fuller, Alvin Toffler, John O’Neill gibilerinin yazılarında ve Stanford Üniversitesi’nin beyin takımında öngörüle bulunan uzmanların yazılarında fütürizm, esas olarak bugünün bir yüzyıl sonrasına uygulanmasından, kendi doğasından uzaklaştırılarak projeksiyona indirgenen bir “kehanet”ten ibarettir. Bu fütürizm anlayışı var olan toplumsal ilişkiler ve kurumlara meydan okumaz, onları görünüşte yeni teknolojik zorunluluklara ve olanaklara uyarlamayı amaçlar, dolayısıyla da onları eleştirmekten ziyade kurtarmaya çalışır. Şimdiki zaman ortadan kalkmaz; devam eder ve gelecek pahasına ebediyet kazanır. Aslında fütürizm geleceği genişletmez, bugünün içinde soğurarak onu iptal eder. Bu eğilimi bu kadar sinsi hale getiren şey, imgelemi bugünle sınırlayarak ortadan kaldırması, böylece de görüşümüzü –hatta kehanet yeteneklerimizi- sadece bilinene dayanan kestirimlere indirgesidir.

nı doldurmalıdır. Benim ilgim (düşünceyi katılaştırmada hükümetin son “planları” kadar başarılı olabilecek olan) ütopyacı “taslaklar”a değil, kamusal bir olay olarak diyaloğun kendisindedir.

Okur, hayal gücünü uyaracak ve yeniden inşanın ayrıntılarını çağrıştıracak “somut evrenselleri” bu kitapta bulmayı umut etmemelidir, bunları hâlâ bizi bekleyen ütopyacı görüşlerin değişik tokuşunda bulmayı umut edebilir. Ancak ben hiçbir radikal ütopyacı görüşün –özellikle de ekolojik görüşlerin- göz ardı edemeyeceği bazı önemli noktaları vurgulamak istiyorum. Toplumda olduğu kadar akılda, bilimde, teknikte ve etikte de bulunan özgürlükçü ve otoriter yaklaşımlar arasındaki ayrım, ancak ütopyacı görüşün büyük bir riske atılması pahasına ihmal edilebilir. Bu ayrım ekolojik bir toplumun her kavramsal boyutu için dayanak oluşturur. İki yaklaşımın binlerce yıldır yan yana geliştiğini ve aralarındaki rekabetin duyarlılıklarımızın ve davranışımızın her boyutunu etkilediğini de unutmamamız gerekir. Her ne kadar geçmişte sıkıntılı bir şekilde bir arada var olabildilerse de, tekniğin benzeri görülmemiş denetim ve yıkıcılık gücüne sahip olduğunun varsayıldığı bu günlerde bu türden yaklaşımlar artık bir arada var olamaz. Fabrikanın otoriter teknikleri –aslında insanları seferber etmek için bir teknik olarak algılanan fabrika- gündelik hayatı (bir zamanlar sınaî rasyonelleştirmeye karşı belli bir düzeyde bağımsızlığı olan ev ve mahalle gibi alanları bile) öylesine istila etti ki özgürlük, irade ve kendiliğindenlik her ne kadar lafta istenildiği kadar onurlandırılrsa da fiziksel zeminini kaybetmektedir. Eğer bireyselliğin kendisinin devam etmesini istiyorsak, bu alanların ikisini de bürokratik denetimden ve medyanın istilasından yalıtma zorunluluğuyla karşıya karşıyayız demektir.

Burada, bir zamanlar kocaman şehirlerde bile topluluğu kültürel olarak farklı mahallelerin oluşturduğuna şahit olan; sanal olarak iletişim kurmak yerine apartman aralıklarında, sokak köşelerinde ve parklarda kişisel olarak iletişim kuran; yiyecek ve giyeceklerini fiyatları kontrol etmesinin yanı sıra sohbet de eden, öğütler de veren, dedikodu da yapan küçük perakendecilerden alan; ihtiyaçlarının çoğunu şehir merkezinden birkaç mil ötedeki küçük çiftliklerden alan; işlerini telaşsızca yapan ve yargılarını düşünerek oluşturan bir dünyadan söz ediyorum. Hepsinin ötesinde bu dünya, ilgilenilmesi gereken kişisel ve toplumsal konularda daha fazla kendi kendini düzenleyiciydi, boyut ve ılımlılık açısından daha insaniydi, karakter yapısı daha sağlam biçimde oluşturulmuştu ve toplumsal bir bütün olarak yurttaşları için daha kavranabilir bir niteliğe sahipti.

Topluluğun birbiriyle ilişkisiz, atomlaşmış, kendi içine kapalı ve fazlasıyla kişiselleşmiş egolar yığınından oluştuğunu; televizyon, radyo, telefon ve acele posta servisinin dünyaya açılan başlıca penceremiz olduğunu; alışveriş merkezinin ve park yerlerinin kamusal ilişkinin normal alanı olduğunu; işlenmiş ve paketlenmiş, ülkenin uzak yerlerinden binlerce mil

taşınmış yiyeceklerin başlıca besin kaynaklarımız olduğunu; “vaktin nakit”, hızlı konuşmanın kazançlı bir beceri ve hızlı okumanın arzu edilen bir şey olduğunu; hepsinden önemlisi bürokrasinin toplumsal yaşamın dayanaklarını oluşturduğunu, devleşmenin başarının ölçüsü olduğunu ve profesyonellere ve merkezi otoriteye yanaşmanın bir kamusal alanın kanıtı olduğunu veri olarak alır ve düşünmeden kabul edersek, geri dönülmez bir biçimde kayıp bireyler, iradesiz egolar ve biçimsiz kişilikler haline geleceğiz. Biz de çevremizdeki doğal dünya gibi, bizi dökümhanelerimizi besleyen maden cevherleri, cam fırınlarımızı besleyen kum kadar inorganik ve mineral kılan bir basitleştirme sürecinin kurbanları olacağız.

Olabildiği her yerde, bizi çemberine alma tehdidi taşıyan kişiliksiz, düşüncesiz bir sistemden “girdilerimizi çekmemiz” gerektiği konusunda ısrar etmek artık bir “Yeni Çağ” klişesi değildir. On yıldan biraz daha uzun bir süredir altmışlardaki en samimi gündelik hayat eleştirilerinin öngörebildiğinden daha fazla elektronik ve sibernetik olan toplumumuzun kurbanı olmaktayız. En sonunda kişiliğin “tasfiyesi” ile sonuçlanacak olan bireyselliğin ve kişisel biricikliğin kaybı, *bir zamanlar var olmuş* daha insani boyutlardaki bir dünyayı; *bugün var olan* tam totaliterleşmeye yaklaşan diğer bir dünyayı ve nihayet *olması gereken*, ekolojik, akılcı ve insani boyutlardaki üçüncü bir dünyayı karşılaştırma yeteneğimizin yitilmesiyle başlar. Bu karşılaştırma duygusu bir kez yitildiğinde, bu dünyalar arasındaki gerilim yok olur; bizi tamamen bozulmaya karşı koymak için harekete geçmeye iten şey, bu gerilimdir. Dolayısıyla gündelik hayatın kendisi, onun hâkim normlarına sürekli bir muhalefet göstererek hareket etmemiz yönünde etik bir sorumluluğumuz bulunduğunu ifade eden bir çağrı olarak görülmelidir.

İhtiyaç duyduğumuz şeyler, onları nasıl elde ettiğimiz, kimi tanıdığımız ve ne söylediğimiz, bir nesil önce öngörülemeyen bir düzeyde bir savaş alanının öğeleri haline geldi. Günümüzde, bir gıda kooperatifinin bir süpermarketin; bir Fransız-intensif bahçeciliğinin endüstriyel tarımın; takasın ve karşılıklı yardımlaşmanın bankacılık sistemimizin; kişisel ilişkinin tüm bir dünyanın kendi arasında “iletişim kurmasına” aracılık eden elektronik donanımın yerini alma ihtimali pek yoktur. Ama bu ikinci sıradaki “gerçeklikler” karşısında hâlâ birinci olanaklar bütününe seçebiliriz. Seçimlerimiz, teknokratik ve bürokratik türdeşliğin kişiliğin kendisiyle birlikte yok etmekle tehdit ettiği karşıtlığı ve gerilimi canlı tutacaktır.

Ayrıca siyasi bir topluluğun oluşumu ve kişilik kazanması için gerekli olan alanı yeniden ele geçirmeliyiz. Toplumun moleküler tabanını –mahallelerini, kamusal meydanlarını ve toplantı yerlerini- savunmak sadece “...’dan özgür olma” yönündeki bir talebi değil, aynı zamanda “... için özgür olma” yönündeki bir talebi de ifade eder. Sığınacak bir yer bulma mücadelesi, kişinin özel ortamını savunma meselesi olmaktan çıktı; özerk

toplanma, kendiliğinden tartışma, bağımsız karar verme, kısacası, kamusal bir kişi olma, kamusal bir alan yaratma ve yerleşmiş iktidar ve bürokratik gözetleme karşısında siyasi bir topluluk oluşturma mücadelesi haline geldi. 1970'lerde Hollanda'da daha fazla konut için isyan hareketi olarak başlayan şey, şimdi İsviçre'deki gençlerin otoriteden ve gözetimden özgürleşmiş bir alan yaratmak için verdikleri mücadeleye dönüştü. Mesken ve lojistik sorunları kültür sorunlarına, kültür sorunları ise siyaset sorunlarına dönüştü. Orta Avrupa'daki bu özel eğilimlerin geleceğinin ne olacağı üzerine tahminde bulunmaya çalışmayacağım. Fakat bu eğilimlerin kendileri çok önemlidir; bunlar Fourier'in övgüsünü hak edecek ölçüde biricikliğe, bireyselliğe ve özerkliğe duyulan sezgisel bir tutkuyu yansıtmaktadır. Bir kamu alanı yaratmak "için özgür" olmazsak "siyasi topluluk" kalıbı sadece bir metafor olarak kalır; hiçbir protoplazmaya, sese, yüze ve tutkuya sahip olamaz. Dolayısıyla bu topluluğun potansiyel insan bileşenleri yalıtılmış barınaklarında, amaçsız yaşamlarında, kişisel anonimliklerinde ve düşünceye dayalı olmayan "zevkleri"nde özelleşir. Kullanmaya zorunlu tutuldukları elektronik araçlar kadar kansız, giydikleri moda uygun giysiler kadar düşüncesiz, kendilerini avuttukları ev hayvanları kadar dilsiz hale gelirler.

Kendimizi var olan toplumsal çarktan ayırmak, bir insan olarak kişinin ihtiyaçlarını karşılayabileceği bir alan yaratmak, protoplazmik bir siyasi topluluğun parçası olarak işlev görecektir kamusal bir alan yaratmak, bütün bunlar tek bir kalıpta özetlenebilir: yeniden güçlendirme. En tam biçimiyle kişisel ve kamusal anlamda bir yeniden güçlenmeden söz ediyorum, yoksa kişinin kendi "enerjisine" ve "alanına" sabitlenen aldatıcı ve indirgemeci bir psikolojik "enerjetik" formundaki ruhsal bir deneyim anlamında bir yeniden güçlenmeden değil. "Dışa doğru" bir yolculuk olmaksızın "içe doğru" bir yolculuk olamaz ve elle tutulur bir "kamusal alan" olmadan hayatta kalmayı umut edebilecek bir "içsel alan" da olmaz. Fakat kamusal alan, içsel alan gibi yapılaşmadığı, eklemelenmediği ve biçimlenmediği zaman salt boş bir alan olur. Yapısı olmadan var olmayan bütünleşmiş kişisel gövdelerimiz gibi ona da kurumsal bir biçim verilmelidir. Eklemelenme ve biçim olmaksızın kimlik, tanım ve çeşitliliği sağlayan özgüllüklerin hiçbiri olamaz. Kurumlar tartışılırken asıl önemli sorun, var olmalarının gerekli olup olmadığı değil, hangi biçimi –özgürlükçü ya da otoriter- almaları gerektiğidir.

Özgürlükçü kurumlar mecazi anlamıyla değil, kelime anlamıyla ele alınması gereken bir ifadeyle *insanların doldurduğu* kurumlardır. Bu kurumlar temsili, anonim ve mekanik ilişkiler çerçevesinde değil; doğrudan, yüz yüze, protoplazmik ilişkiler çerçevesinde yapılanmışlardır. İktidarın yetkilendirmesine ve seyirlik politikaya değil; katılıma, ilgiye ve etkinliği öne çıkaran bir yurttaşlık duygusuna dayanırlar. Dolayısıyla temel bir

ilke özgürlükçü kurumlara kılavuzluk eder: Tüm yetişkin bireylerin kendi toplumsal meselelerini doğrudan yönetmeleri beklenebilir –tıpkı özel işlerini de yönetmelerini beklediğimiz gibi... Atina Ecclesia'sında, 1793'ün Paris mahalle meclislerinde ve New England kent toplantılarında olduğu gibi –ki bunların her biri yüz yüze demokrasiye dayanan, düzenli olarak toplanan kamusal bir meclis oluşturur- her vatandaş, kendi topluluğuna ilişkin olarak kapsamlı kararların alınmasına katılmakta özgürdür. Burada belirleyici olan ilkenin kendisidir; katılmaya zorlanma ya da bunu yapma ihtiyacı değil, bireyin katılma özgürlüğüdür. Özgürlük, karar alma sürecine katılmayı seçen insanların *sayısından* değil, insanların bunu yapma –kamusal sorunlarda karar vermeyi ya da vermemeyi *seçme*- fırsatına sahip olmaları olgusundan meydana gelir. Bir “kitle meclisi” maaşlar ve eğlence için, düşünme gerekliliği olmadığı ya da asgari diyalogla hızlı kararlar alma ihtiyacıyla toplanmaya ikna ediliyorsa, bu, şekilsiz bir kalabalıktır. Yeterli sayı arayışı, konsensuslar ve katılıma ilişkin itirazlar “demokratik” değil, aşağılayıcıdır; bunlar etik bir topluluğun delili olarak niteliği değil, toplumsal bir amaç olarak niceliği öne çıkarırlar. Bir topluluğun zekâsını ve dikkat süresini zorlamamaları için tartışmaları sınırlamak ve sorunları en küçük ortak paydaya indirgemek, insan ruhunun zenginleşmesine değil; insanların sessiz, zayıf bir yığına indirgenmesine yarar. Atina Ecclesia'sı yalnızca yurttaşlarının (yazık ki Atinalı soyundan gelen tüm erkekler) oturumlara katılmayı *seçtiği* ölçüde bir demokrasydi, bunu yapmak için para aldıkları ya da kararlara katılmaya zorlandıkları (*polis*'in çöküş döneminde olduğu gibi) için değil.

Özgürlükçü kurumsallaşmanın bu ilkeleri ve biçimleri gerçekçi ya da pratik midir? “İnsan doğasının” olduğu gibi kalması ve “uygarlığın” da insan girişimini korkunç tahakküm mirasıyla damgalamaya devam etmesi halinde, bunlar gerçekten işe yarar mı? Cinsel, etnik ve hiyerarşik önyargılardan kurtulmuş bir doğrudan demokrasi yaratmak için uğraşmadıkça, asla bu sorulara yanıt vermeye *muktedir* olamayız. Tarih bize, ziyadesiyle özgürlükçü biçimlerin işleyen örneklerini sunmaktadır. Ayrıca kendi kendini yöneten toplulukların koordinasyonunu, onların özerklik ve özgürlüklerine tecavüz etmeksizin gerçekleştiren konfederasyonların ve birliklerin de örneklerini vermektedir. En önemlisi, bireyin kendi kendini yöneten bir yurttaş olma yeterliliğine ilişkin radikal görüşü kabul edip etmediğimizdir.¹¹⁴ Yaptığımız varsayımlara bağlı olarak doğru-

114 Evrensel yeterliliğe bu bağlılık, özgür bir toplumu bizim kolaylıkla çatışma ve zıtlaşmanın etkilerine atfettiğimiz motivasyon, anlam ve amaçtan yoksun bırakan –Hegel'in terimiyle- “mutlak bir özgürlüğe” yol açar mı? Charles Taylor, en son çalışmasında, “içeriğe sahip olmayan” ve büyük ihtimalle özelliğinin yok olması ile sonuçlanacak bir özgürlük ulaşılabileceği anlamında bu olasılığı ortaya attı. Sıkıcı olan ve “durumlar” ortaya koyamayan ulaşılmış bir dünyanın bu ikilemi, modern zihinleri istila eden ıstırapçı duyarlılığı yansıtır. Taylor'un

dan demokrasi ya deneyimle test edilmeye layıktır ya da özü gereği ciddi toplumsal söylemin dışında bırakılır. Atina *Ecclesia*'sının çöküşünü, Paris mahalle meclislerinin nihai başarısızlığını ve New England kent toplanmalarının etkisinin azalmasını gelecekteki bir toplum için halk meclisinin uygulanabilirliğinin yadsınması olarak yorumlayamayız. Bu doğrudan demokrasi biçimleri, sınıf çatışmalarıyla ve karşıt toplumsal çıkarlarla delik deşik olmuştu; hiyerarşiden, tahakkümden ve bencillikten kurtulmuş kurumlar değillerdi. Onlardaki olağanüstü şey, sonunda başarısız olduklarına dair bıktırıcı çıkarsama değil, işlemiş olmalarıydı.

Özgürlükçü kurumların yaratılmasında ikinci öncül, politikanın oluşturulması ile onun idari uygulaması arasındaki keskin ayrımdır. Üzücü bir biçimde, bu ayrım, Paris Komünü'nün karar alma ile idareyi aynı siyasi topluluklar ve kuruluşlar içinde birleştirmesini öven Marks gibi toplumsal teorisyenler tarafından anlaşılamadı. Özgürlükçü bir bakış açısından belki de daha ciddi bir hata olamaz. Politika oluşturma kararlarını, normalde yetkilendirilmiş bir topluluk teşkil eden ve genellikle son derece teknik bir karakter gösteren idari bir organa bırakmanın tehlikesi, kamu iktidarının gasp edilmesini ve elitizmi hatırlatır. Doğrudan bir demokrasi yüz yüze ve katılımcıdır. Bir konsey, komite, kuruluş ya da büro ise tam olarak bunun tersidir: dolaylı, devredilmiş ve genellikle dışlayıcıdır. Bu ikincisinin etkinlikleri koordine etmekten farklı olarak siyasi kararlar *alması*, politikanın kamu alanından çıkarılması –en iyi ihtimalle terimin Atina'da taşıdığı anlamda sürecin *depolitize edilmesi*, en kötü ihtimalle de politika oluşturulmasının tamamen dışlayıcı hale getirilmesi- anlamına gelir. Aslında hepsi özgürlüğe ve etkin yurttaşlık idealine karşı olan bu yıkıcı olasılıklar dizisi, yüzyılın başından itibaren devrimci konsey hareketlerinin –bilhassa Rus Sovyetlerinin, Alman *Räten*'in ve İspanyol Devrimi'nin başında gelişen İspanyol anarko-sendikalist “komiteler” zincirinin- kaderi oldu. Diğer konsey hareketleri –örneğin; 1956'daki Macar konsey hareketi- ise selefleri gibi yozlaşacak kadar uzun ömürlü olmadı.

Ayrıca bir politika oluşturma yapısı olarak algılanan konsey sistemi, doğası gereği hiyerarşiktir. İster fabrikalara isterse topluluklara dayansın, konsey sistemi –retoriği ve yüzeysel görünüşü itibariyle konfederal görünse de- bir piramit biçimi kazanmaya eğilimlidir. Fabrika ve köyden kasabaya, kente, bölgeye ve nihayet –üye sayısı şişirilmiş, nadiren toplanan ve kolayca manipüle edilen- ulusal “kongreler”e kadar, kısa ömürlü Al-

kaygıları Batı duyarlılığındaki daha büyük bir krizi ifade eder: Gerçekliğe yönelik saldırganlık ile derin düşünce arasındaki çatışma. Bugün yaşadığımız çılgın dünyayı değiştirmek için Fichte'nin saldırganlığına ihtiyaç duyabiliriz, ama Goethe'nin ekolojik bir duyarlılığın temelini oluşturan denge ve tefekkür duygusu olmaksızın, neredeyse kesin olarak terörist bir topluma; Hegel kadar Taylor'un da kaçınmak istediği bir topluma kayarız. Bkz. Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (New York: Cambridge University Press, 1979), s. 154-160.

man *Räten*'i ve daha uzun ömürlü Rus Sovyetleri, halk tabanından öyle uzaktılar ki çabucak fazlasıyla merkezileşmiş işçi partilerinin dekoratif araçlarına dönüşerek yozlaştılar.

Asıl mesele bir konseyin delegasyona dayanması, kura çekilerek seçilmiş ya da geçici olarak (ad hoc) oluşturulmuş olması değil, bir politika oluşturup oluşturamayacağıdır. Makul bir ihtiyatlılık düzeyi, kamu denetimi ve meclisin konsey üyelerini geri çağırma ve rotasyona tabi tutma hakkı verili olduğunda, konseylerin tamamen idari sorumluluklarla sınırlandırılmış olmalarının pek az önemi vardır. Böylece onların dar işlevleri, güçlerini ve sınırlarını tanımlayacaktır. Bu sınırlar bir kez açık biçimde tanımlandıktan sonra, bunların aşılmayıp aşılmadığını ve konseyin meclisin karar alma süreçlerini etkileyip etkilemediğini belirlemek zor olmayacaktır. Bazı işlevlerin ne zaman yerine getirildiğini ve lüzumsuz idari organların ne zaman dağıtılabileceğini belirlemek de kolay olacaktır. Sürekli bir sorumluluk sistemi, idari grupları büyük oranda karar alma meclislerinin insafına bırakacak, böylece konseyleri tamamen koordine edici işlevlere hapseden sınırları güçlendirecektir.

Son olarak, doğrudan demokrasinin, doğrudan eylemin en ileri biçimi olduğunu vurgulamalıyım. Gelecekteki bir ekolojik toplumdaki gibi bugün de bireyin ve topluluğun özerk ve kendi başına etkin olma ve kendi kendini yönetme taleplerini ifade etmesi için, şüphesiz, birçok yol bulunmaktadır. Oturma eylemleri, grevler, nükleer tesis işgalleri ile kişinin kendi egemenlik güçlerini uygulaması, otoriter kurumların baypas edilmesi yönünde bir "taktik" değildir sadece. Aynı zamanda özgür bireyin toplumsal meseleleri doğrudan, etik ve akılcı bir biçimde yönetme kapasitesi olduğunu varsayan bir duyarlılık, bir yurttaşlık ve bireysellik vizyonudur. Özyönetimdeki bu kendilik boyutu, "idare" ve "etkinlik" gibi bir arada kullanılan terimlerin sık sık gölgelediği kişisel bağımsızlığa, egonun ve düşünsel algılamanın tutarlılığına yönelik sürekli bir çağrıdır. Ahlâki talebini ve güçlenme hakkını ileri sürerken sürekli olarak bu kendiliğin uygulanması –kişinin toplumsal sorunlara doğrudan müdahalesiyle bu kendiliğin oluşturulması– Marks'ın emek aracılığıyla edinilen öz-kimlik imgesinden kavramsal olarak daha yüksek bir düzeyde durur. Çünkü doğrudan eylem, bireyin üstlenebileceği en önemli toplumsal rolde etik bir karakter –etkin yurttaşlık– oluşturmanın bir biçimidir. Onu salt bir araca, tamamen işlevsel amaçlar için kullanılabilen ya da bir kenara bırakılabilen bir "strateji"ye indirgemek, en sinsi, genellikle en kinik biçimde araçsalcılıktır. Doğrudan eylem aynı anda hem egonun kamu alanını geri almasını, hem egonun kendi kendini güçlendirme doğrultusunda gelişmesini hem de ego için topluma etkin bir biçimde katılmanın en yüksek noktasını ifade eder.

Fakat doğrudan eylemin en belirsiz bazı niteliklerini onurlandırıyor görünerek, onun değeri –kendi terimleriyle- azaltılabilir. Sözü edilen nitelikler saldırganlık, kibir ve terörizmdir. Bu nitelikler zorunlu olarak bireye geri teper ve genellikle Fourier’in kötücül “karşı tutku” dediği şeye, yani otorite, yetkilendirilmiş iktidar ve kişisel edilgenlik karşısında çürümüş, hayal kırıklığına uğramış bir bağlılığa yol açar. Paul Brousse’nin kariyerinin gösterdiği gibi, bir zamanların ateş püskürten “anarşist” teröristinin otoritenin en saygılı destekçisine dönüşmesi bizim çok aşına olduğumuz bir şey. Doğrudan eylem sahici ifadesini itinalı bir yurttaşlık çalışmasında –günümüz için özgürlükçü örgütlenme biçimlerinin oluşturulması ve bunların bitmeyen bir hevesle ve rutin bir çalışma içinde dikkatli bir biçimde idare edilmesi gibi çalışmalar- bulur. Bu mütevazı çalışma dramatik eylemler ve renkli projeler lehine kolayca gözden kaçırılır.

Bireylerin toplum yönetiminde sergiledikleri yüksek yeterlilik derecesi, politika oluşturmayı idareden ayırma kapasiteleri (Atina’yı ve erken dönem İsviçre örneklerini göz önüne alın) ve toplumsal bir davranış tarzı olarak kendiliğın farkında olmaları; bütün bu özellikler sınıfsız, hiyerarşik olmayan bir toplumda yükselecektir. Tarihe bakıp hayal kırıklığı duymamız için bir neden yok. İnsanlık en savaşçı, zalim, sömürücü ve otoriter dönemlerinde barbarca davranmışken; büyük toplumsal yeniden inşa, düşünce ve sanat dönemlerinde de –tahakküm ve bencillik yüklerine rağmen- parlak doruklara yükselmiştir. Bu yükler bir kez atılırsa, tarihte emsali olmayan bir kişisel ve toplumsal aydınlanma düzeyine ulaşmayı umut etmek için her türlü nedenimiz var. Ana-çocuk ilişkisi aracılığıyla karşılıksız sevgi, karşılıklı bağımlılık ve şefkate yönlendirilebilen bir insan doğasının tohumlarını düzenli olarak ekmekteyiz. Bunlar, nesiller boyunca insanın yenilenmesinin kaynağını ve hemen her toplumda çocukların gördüğü sevgiyi dile getirmeye yarayan beylik sözcükler değildir. Bunlar ancak, ayrılığın saldırgan bir bencillığe ve rekabet duygusuna yol açabileceği olasılığını göz ardı ettiğimiz zaman, maddi güvencesizlik doğaya ve insanlığa karşı bir korku yarattığı zaman ve hiyerarşik ve sınıflı toplumların yollarını izleyerek “olgunlaştığımız” zaman klişe haline gelirler.

*

Krizlerimizin kökenlerini etkilemeksizin onların belirtilerini ortadan kaldırmaya çalışan başka bir hareket değil, yeni bir kültür yaratmak zorundayız. Yalnızca toplumsal tahakkümü cisimleştiren kurumları ortadan kaldırmakla yetinmemeli, aynı zamanda ruhlarımızın hiyerarşik yönelimini de kesip atmaya çalışmalıyız. Ama yeni bir kültür ve yeni kurumlar oluşturma ihtiyacını, bizi ıslah edilemez “günahkâr”

kitleler arasında yalnız “azizlere” dönüştüren muğlak bir kişisel kurtuluşa kurban etmemeliyiz. Kültür ve kişilikteki değişimler ekolojik olan –yani; kullanım hakkına, tamamlayıcılığa ve indirgenemez asgariye dayanan- ama aynı zamanda evrensel bir insanlığın varlığını ve bireysel taleplerini tanıyan bir topluma ulaşma çabalarımızla yakından ilişkilidir. Eşitsizlerin eşitliği ilkesinin kılavuzluğuyla, toplumda ahenge ve doğayla uyuma ulaşma projemizde ne kişisel alanı ne de toplumsal alanı, ne ev içi alanı ne de kamusal alanı göz ardı edebiliriz.

Ekolojik bir toplumun genel çerçevesini ele almadan önce, toplumsal sorunları yönetmede bireyin yetkinliği kavramını incelemeliyim. Her bireyin toplumsal politikanın oluşturulmasına doğrudan katılabilir görüldüğü bir toplum yaratmak, toplumsal hiyerarşi ve tahakkümü anında geçersizleştirecektir. Sadece bu kavramı kabul etmek bile devlet iktidarını, otoriteyi ve egemenliği bozulmamış bir kişisel güçlenme biçimi içinde eritmeye kendimizi adadığımız anlamına gelir. Hiyerarşik olmayan bir topluma ve kişisel güçlenmeye olan bağlılığımızın, bu idealleri, yaşayan bir duyarlılık şeklinde tam anlamıyla geliştirmekten henüz çok uzak olduğu yeterince açıktır; dolayısıyla toplumsal tahakküm sorunlarının yanı sıra hiyerarşinin psişik sorunlarıyla da yüzleşme ihtiyacımız aynı ölçüde açıktır. Kurumsal değişimleri gerçekleştirmeye çalışırken bile bu yüzleşmeyi mecbur kılacak birçok eğilim hâlihazırda mevcuttur. Feminizmin, erkek tahakkümünün –daha doğrusu tahakkümün kendisinin- psikolojik boyutlarını kapsayan radikal biçimlerinden; toplumsal bir bakış ve kişisel duyarlılık olarak kavranan ekolojiden ve birliğin ve karşılıklı yardımlaşmanın insani ölçekli, samimi biçimleri olarak toplulukran bahsediyorum. Bu eğilimler dönem dönem zayıflayabilmesine ve bir süre için ilgilerimizin gerisine çekilebilmesine rağmen, çağımızın toplumsal tözüne ve ideolojilerine derin bir biçimde nüfuz etmiştir.¹¹⁵

Bu eğilimlerin çağdaş bilinç ve pratik üzerindeki etkilerini daha da güçlendirecek olan şey, ekolojik bir toplum anlayışımıza verdikleri anlam, yani işlev ve yön duygusudur. Böylesi bir toplum, hiyerarşik olmayan toplumsal kurumların ve duyarlılıkların bütününden çok daha fazla bir şeydir. Çok kesin bir anlamda, doğayla toplumsallaşma biçimimizi ifade eder. “Toplumsallaşma” kelimesini bilerek kullanıyorum: bura-

115 Janet Biehl’in mükemmel kitabı *Finding Our Way: Rethinking Ecofeminist Politics*’te gözlemlediği gibi: “Bugün insanlıktan daha alt düzeyde olmamız, binlerce yıllık ilerleme ve sapsıklık tarihinden sonra ikinci doğa alanının günümüze damgasını vuran acımasız bir çıkmaza ulaşmış olması yeterince kötüdür. Kadınlara yönelik bir ‘çağrı’ olsa da ekofeministlerin değer verdiği tikelci –hatta elitist- bir çağrı değildir bu. Daha çok, toplumsal ekolojinin ilkelelerinin temelinde yatan ekolojik hümanizmi; salt insandışı yaşamla değil, bir bütün olarak insanlığın ayrılmaz bir parçası olan erkeklerle de dayanışmaya yönelik kuşatıcı bir duyguyu benimseme çağrısıdır”. (Montresl: Black Rose Books; 1991; s. 157).

da asıl ilgilendiğim şey, Marks'ın emek düşüncesinde çok merkezi bir yer tutan üretimin pek değerli “metabolik” süreçleri ya da çevre mühendislerimizin pek hoşuna giden “uygun” bir teknik tasarım değil. Beni burada derinden ilgilendiren şey, toplumsal ekosistemler olarak topluluklarımıza kazandırdığımız işlevler, başka bir deyişle; topluluklarımızın yerleşmiş oldukları biyolojik bölgelerde oynadıkları roldür. Aslında, ekotopluluklarımızı ekosistemlerimize yerleştirmemiz ya da onların içinde *kökletmemiz*, onları “doğal bir mekân”ın (Frank Lloyd Wright'ın yaptığı bir bina gibi) parçası olarak “tasarımlamamız” ya da işlevsel biçimde bir ekosistem içinde *bütünleştirmemiz* (canlı bir bedendeki bir organ gibi), bütün bu seçimler teknik, etik ve sevinçle ekolojik dediğimiz toplumsal kurumlar doğrultusunda çok farklı yönelimler içerirler. Daha akıllı güneş enerjisi teknisyenleri, bir ev içi güneş enerjisi sisteminin, bir mutfak ya da banyo gibi evin bir parçası olmadığını vurguladılar; bu teknikler doğayla etkileşen bir organizma gibi evin tümünü oluşturur. Daha az mekanik terimlerle söylenirse, aynı organik birlik ilkesi, doğal dünyayla bütünleştirmeye çalıştığımız ekotopluluklar ve ekoteknolojiler için de doğru olur.

Her insan girişiminin zorunlu olarak “saf” ya da “bakir” doğaya “müdahale” olduğu sık söylenen bir sözdür. İnsanların ve eserlerinin özünde “doğal olmadığını” ve bir anlamda doğanın “saflığına” ve “bakirliğine” karşı olduğunu öne süren bu anlayış insanlığa ve doğaya yapılmış bir karalamadır. Bu düşünce, “uygarlığın”, toplumsal yaşamın özgüllüğü ve farklılığı nedeniyle, “insanın” tamamen toplumsal bir varlık olduğu ve toplumun doğanın bir düşmanı olduğu şeklindeki imgesini yansıtır. Daha da kötüsü, ne kadar biricik ve yıkıcı olsa da insanlığın doğanın bir tezahürü olduğu olgusunu fena halde çarpıtır, bundan dolayı insanın kendisini “doğadan koparması” (Marks) ya da primat kökenlerini aşması (Sahlins) gerektiği miti buradan çıkmaktadır.

Ekim yaptığı, hayvanları otlattığı, ağaçları ve bitkileri kestiği, kısacası bir ekosistemin “işine karıştığı” zaman insan toplumunun “doğal olmayan” olarak görülmesi gerekip gerekmediğini haklı olarak sorgulayabiliriz. İnsanın doğal dünyaya “müdahalesi” üzerine tartışmalarımızda normal olarak dedikoducu bir küçümseme tonu algılarız. Fakat bütün bu sözde “kirlenme” eylemleri doğanın doğurganlığını azaltmak yerine artırabilir. Burada doğurganlık kelimesi belirleyicidir ve buna çeşitlilik, bütünlük, tamlık ve hatta akılcılık gibi başka terimler ekleyebiliriz. Doğayı daha doğurgan, çeşitli, bütün ve birleşmiş kılmak, doğal evrimin gizli isteklerini oluşturabilir. Bu sürekli genişleyen doğal eğilimde insanların akılcı failler haline gelmeleri, yani daha fazla ve daha çeşitli miktarlarda yiyecek elde etme anlamında pratik olarak ondan yarar sağlamaları, geyiğin ormanın büyümesini sınırlaması ve ağaç fi-

danlarının kabuklarıyla beslenerek otlakları koruması olgusundan daha içkin bir biçimde doğanın kirletilmesi değildir.

İnsan toplumunun, kendi refahının ve belki de hayatta kalışının doğal evrimi daha çeşitli, farklılaşmış ve doğurgan bir biyosfere doğru atılımına bilinçli olarak azmettirmesine bağlı olabileceğini kabul etmesi, doğayı salt insan manipülasyonunun bir nesnesine indirgememiz gerektiği, yani yalnızca “bizim” için var olan “bir şey” olarak doğanın etik olarak itibarsızlaştırılması anlamına gelmez. Tersine, bizim için gerçekten “iyi” olan bir şey, yalnızca insani olarak istenilen bir şey değil, aynı zamanda doğal bir şey de olabilir. Doğal evrimin biricik ürünü olarak insanlık, akıl yürütme yeteneğini, yaratıcı parmaklarını, yüksek düzeyde bilinçli birliktelik kurma yetisini –doğal tarihin tüm nitel gelişmelerini- zaman zaman yardım kaynakları, zaman zaman ise zarar verici kaynaklar olarak doğaya getirir. Belki de bir ekolojik etiğin oynayabileceği en büyük rol, ayırım yapma rolüdür: eylemlerimizin hangilerinin doğal evrimin atılımına hizmet ettiğini, hangilerinin onu engellediğini ayırt etmemize yardım etme rolü. Oluşturacağımız etik yargılar açısından bu eylemlerde şu ya da bu türden insan çıkarlarının içerilmiş olması her zaman önemli değildir. Asıl önemli olan, yargılarımızı belirleyen etik esaslardır.

Ekolojik bir toplum anlayışı, toplumun ve doğanın içkin olarak birbirine karşıt olmadığı yönündeki bir inançla başlamalıdır. Farklılığı tipik olarak bir muhalefet ve yabancılaşma biçimi olarak görerek, insan toplumunun biricik yönlerinin, bu toplumun belirli bir biyobölge ya da ekosistem içindeki bir “konum” olarak doğayla ortak özelliklere sahip olduğunu anlamımızı güçleştirmesine izin verdik. Daha açıkçası, “uygarlığın” başarısızlıklarının –onun doğayı ve insanları nesneleştirmesinin ve hiyerarşik, sınıflı, otoriter ve sömürücü ilişkilerinin- içkin toplumsal nitelikler olarak yorumlanmasına izin verdik. Böylece şekilsizleşmiş bir toplum, toplumu temsil etmeye başladı; dolayısıyla onun insan ve doğa karşıtı nitelikleri ancak bu bozulmuş toplumu organik toplumla karşılaştırdığımız zaman görünür hale gelir. Geriye bakarak edineceğimiz bu avantaja sahip olmadığımızda, miyop bir tavırla “uygarlığın” başarısızlıklarını toplumun doğadan “tamamen kopmuş oluşunun” delili olarak görerek göklere çıkardık. En büyük kusur ve yanlışlarımız, hiçbir biçimde haklı gösterilemeyecek “başarılar” dönüştürüldü; en akıldışı eylem ve kurumlarımız insan aklı ve iradesinin “meyveleri” haline geldi. İnsanlığın Cennet Bahçesi’nden sürülmüş olması, doğaya karşı düşmanca bir tavır takınmamız gerektiği anlamına gelmez; bu daha çok, yeni ve fazlasıyla ekolojik bir işleve –Cennetin kendisinden daha bereketli bahçeler yaratma ihtiyacına- işaret eden bir metafordur.

Ekolojik bir toplumun nasıl işleyeceğinin ve nasıl görüneceğinin ütöpik bir tasvirini yapma riskine girmek bana çok cazip gelse de, bu tür vizyonları bugün şiddetle ihtiyaç duyduğumuz ütopyacı diyaloga bırakmaya söz vermiş bulunuyorum. Ne var ki ekolojik bir toplum kavrayışımız bütünleştirici bir anlama ve öz bilinçli bir boyuta sahip olacaksa, bazı biyotik ve kültürel zorunluluklar göz ardı edilemez. Belki de doğal evrimin nasıl aşama aşama toplumsal evrime dönüştüğünü gösteren en çarpıcı örnek, bir araya gelme doğrultusundaki güçlü bir doğal atılımın mirasçuları olmamızdır. Çocukluk dönemimizdeki uzun süren bağımlılığımız ve uzun büyüme döneminin sağladığı kafanın esnekliği nedeniyle bir tür olarak birlikte yaşamak kaderimizde vardır. Son derece bireyci patolojiler bir tarafa; bir araya gelmek, kendi türümüze özen göstermek, işbirliği yapma ihtiyacı gibi annesel bir eğilime sahibiz. Köy ya da kasabada, *polis*'te ya da şehirde, komünde ya da megapoliste, çocuk yetiştirme deneyimlerimizin ve niteliklerimizin doğası tarafından yüksek derecede ilişkiyel bir dünyada yaşamaya yöneltmiş görünüyoruz.

Gelecekteki ekolojik toplumumuzda hangi türden birlikler bulmayı ümit edebiliriz? Akrabalık bağı ya da kan yemini, birlik için, bildiğimiz herhangi bir biçimden daha fazla biyolojik bir temelken, evrensel bir humanitas'a modern anlamda bağlanmamız açısından ele alındığında çok dar görüşlü ve kısıtlayıcıdır. Aslında, *bütünüyle* biyolojik olanın zorunlu olarak doğal evrim tarafından üretilen insani toplumsal niteliklerimizden daha doğal olup olmadığı sorusu haklıdır. Bizim doğa anlayışımız, biyolojik olguların, "doğal" gerçekliğin daha karmaşık ve ince biçimlerine yol açmak için *yapısal olarak bütünleşmeleri* münasebetiyle daha tam olarak ifade edilebilir. Toplumun kendisi, en azından temel kalıcı elemanları açısından, tipik bir örnek olabilir ve kan bağının ötesine geçen insan birlikleri, son derece sınırlı biyolojik akrabalık ilişkilerinden doğal evrimin daha karmaşık biçimlerini dile getirebilir. İnsan doğası doğanın bir parçasıysa, evrensel insan bağılıklarına dayanan birlikler pekâlâ şimdiye kadar kabul etmeye hazır olduklarımızdan daha zengin, daha çeşitli bir doğanın ifadeleri olabilir.

Basit zevklere ilişkin yakınlıklar, kültürel benzerlikler, duygusal uyumlar, cinsel tercihler ve düşünsel ilgiler temelinde ilişki kurduğumuz zaman, her durumda, ilk insanlığın geleneksel biyolojik bilgeliğine göre çok daha zengin bir ekolojik ilerleme yarattığımız bellidir. Ne de bunu yaparak daha az doğal oluruz. Bireyleri kan bağları aracılığıyla hoşlanmaya zorlandıkları şeylerden çok, birbirlerinde hoşlanmayı seçtikleri şeylerle bir araya getiren topluluk, kan bağıyla bağlanmış aileye göre daha tercih edilir bir şeydir. Bilinçli kültürel yakınlık, birlik için, düşünceye dayanmayan akraba bağılılığının taleplerinden en nihayetinin-

de daha *yaratıcı* bir temeldir. Muhtemelen ekolojik bir toplumun en temel formu, genellikle oldukça büyük olan ve ortak bir ata kanının ve anlayışının zorunluluklarına saplanmış klan ya da kabile biçimlerinden ziyade bilinçli olarak işlenmiş yakın ilişkiler içeren, özgürce yaratılmış ve insani boyutlarda olan komün çerçevesinde yapılacaktır. Ekolojik bir toplumun arayacağı şey “yeniden kabileleşme” değil, yaratıcı özgürlükçü özellikler zenginliğine sahip olan yeniden komünleşmedir.

Daha geniş bir çerçevede Komün, *polis*'in çöküşünde önemli katkısı olan etnik dargörüşlülük ve siyasi dışlayıcılık olmaksızın, *polis*'in en iyi özelliklerini içine alır görünen birçok küçük komünden oluşur. Ekosistemler, biyobölgeler ve canlı toplulukları aracılığıyla konfederal bir ağ oluşturan bu daha geniş ya da bileşik komünler, doğal çevrelerine sanatsal bir biçimde uyarlanmalıdır. Meydanlarının akarsularla ağ gibi örüldüğü, toplantı yerlerinin korularla çevrili olduğu, fiziksel çerçevelere saygı gösterildiği ve zevkli manzaraların oluşturulduğu, topraklarının kendimiz, evcil hayvanlarımız ve olanaklı olduğu yerlerde sınırlarda beslenebilecek vahşi yaşam için bitki çeşitliliğini geliştirmek üzere özenle işlendiği bir komün tasarlayabiliriz. Komünlerin entegre oldukları ekosistemlere ait olan yaşam formlarıyla birlikte yaşamak, onları beslemek ve onlarla beslenmek isteyeceğini umabiliriz.

Yerinden yönetimli ve insani boyutlardaki bu türden ekotopluluklar, organik atıklarını bahçeler için besin maddesi olarak ve zanaat ve endüstrileri için de kurtarabilecekleri malzemeler olarak yeniden işleyerek doğanın “dönüş yasası”na uyacaklardır. Güneşin, rüzgârın, suyun ve metan üreten tesislerin enerji üretmek için son derece çeşitli modellerde incelikle bütünleştirileceklerini umabiliriz. Tarım, balık yetiştiriciliği, hayvancılık ve avcılık birer zanaat olarak görülecektir—ki bu, hemen her türden kullanım değerinin imalatında mümkün olduğunca yaygınlaşmasını umduğumuz bir yönelimdir. Yüksek derecede makineleşmiş tesislerde kitlesel mal üretimine olan ihtiyaç, toplulukların kalite ve dayanıklılığa verdikleri önem nedeniyle büyük ölçüde azalacaktır. Araçlar, giysiler, mobilyalar ve aletler, aceleyle modası geçmişliğin tanrılarına kurban verilen kullanılıp atılabilir şeylerden çok, nesilden nesile geçen aile yadigârları olacaktır. Geçmiş, eski kuşaklarca bırakılan hazine değerindeki sanatlar ve eserler olarak her zaman bugünün içinde yaşayacaktır.

Endüstriyel olmaktan çok zanaati andıran çalışmanın tıpkı kamu sorumluluğu pozisyonları gibi rotasyona tabi tutulacağını, topluluk üyelerinin birbirleriyle sanal olmaktan çok yüz yüze ilişkilerle ilgilenmeye eğilimli olacaklarını bekleyebiliriz. İhtiyaçların fetişleştirilmesinin yerine ihtiyaçları seçme özgürlüğünün, niceliğin yerine niteliğin, kötü niyetli bencilliğin yerine cömertliğin ve ilgisizliğin yerine sevginin geçtiği bir dünyada sanayileşmenin insanın psikolojik ritimlerine bir hakaret olarak görüle-

ceğini ve sıkıntılı işlerin, zahmetli olmaktan ziyade şenlikli olan kolektif girişimlerde yeniden biçimlendirileceğini umut edebiliriz. Birkaç ekotopluluk küçük çaplı dökümhane, makine atölyesi, elektronik tesis gibi bazı sınaî varlıkları ya da kamu hizmetlerini paylaşmak ve birlikte işletmek isterse ya da daha geleneksel ama genellikle teknik olarak heyecan verici üretim araçlarına dönmeyi tercih ederse bu, gelecek nesillere ait bir karardır. Hiçbir üretim yasası, modern sanayiye çirkinleştiren devasa, son derece merkezileşmiş ve hiyerarşik olarak örgütlenmiş tesisleri, fabrikaları ve büroları devam ettirmemizi ya da genişletmemizi kesinlikle gerektirmez. Aynı nedenle, geleceğin Komünlerinin kendilerini nasıl birbirleriyle birleştireceklerini ve ortak faaliyetlerini nasıl koordine edeceklerini ayrıntılarıyla tanımlamak bize düşmez. Tasavvur edebileceğimiz herhangi bir kurumsal ilişki, onu kuran ve idame ettiren insanların tutumlarını, duyarlılıklarını, ideallerini ve değerlerini öğrenene kadar içi boş bir biçim olarak kalacaktır. Daha önce de belirttiğim gibi, özgürlükçü bir kurum insanların doldurduğu bir kurumdur; bu nedenle onun tamamen biçimsel yapısı, ona gerçeklik kazandıran insanların etik değerlerinden ne daha iyi ne de daha kötü olacaktır. Hiyerarşi ve tahakkümün değerlerine doymuş olan bizler, “kuşkularımızı” tamamen bu engellerden kurtulmuş olan insanlara dayatmayı kesinlikle istemeyiz.

İnsanlığın yitirmeyi asla göze alamayacağı şey, projelerine verdiği ekolojik boyut duygusu ve etik anlamdır. Daha önce vurguladığım gibi, aklımızda tamamen teknolojik hedeflerle tasarlandıklarında, alternatif teknolojilerimizin pek az toplumsal anlamı ya da boyutu olacaktır. Aynı nedenle, sadece egemen toplumsal sistemimizde yaşamının tehlikeleri karşısında “hayatta kalmak” için bir araya gelirse, işbirliği çabalarımız fena halde moral bozucu olacaktır. Tekniklerimiz, ya doğal dünyayla bütünleşmemiz için bir katalizör ya da bizi ondan ayıran bir uçurum olabilir. Onlar asla etik açıdan tarafsız değildir. “Uygarlık” ve ideolojileri yukarıdaki ikinci yönelimi teşvik etti; toplumsal ekoloji ise birinciyi geliştirmelidir. Modern otoriter teknikler, gayri meşru bir doğal tahribat ve kronik soykırım, daha doğrusu bir biyokırım tarihi ile insanın tahammül edebileceğinin ötesine geçecek derecede test edilmiştir. Bunların yarattıkları enkazdan azar azar ayırabileceğimiz ganimetler o kadar dikkatli bir eleme gerektiriyor ki tüm bu yığına arkamızı dönme yönündeki bir öneri bile anlaşılabilir geliyor. Fakat bu enkaza, kendimizi içinden kolayca çıkaramayacak kadar derin bir biçimde gömülmüş durumdayız. Bu otoriter tekniklerin ekonomik lojistiğine, ulaşım ve dağıtım sistemlerine, ulusal işbölümüne ve devasa endüstriyel aygıtlarına sıkışıp kaldık. Bu enkaza tamamen dalmamak ve gömülmemek için, öldürücü silahlar bataklığından ve otoriter toplumsal denetim tekniklerinden sakınarak, bilim ve mühendisliğin gerçek başa-

rıları konusunda mümkün olduğunca sağlam zemin arayarak ihtiyatla adım atmamızdır.

Ancak en sonunda, her ne ganimeti kurtarabiliyorsak onlarla bu enkazdan kaçmalı ve tekniğimizi –“iyi” anlayışı çeşitliliği, bütünlüğü ve öz-bilinçli kılınmış bir doğa kavrayışını çıkış noktası olarak alan, “kötü” anlayışı ise türdeşlik, hiyerarşi ve duyarlılıkları yeniden canlanamayacak kadar ölmüş bir toplum ile tanımlanan- ekolojik bir etiğin ışığında tamamen yeniden biçimlendirmeliyiz. Kendimizi yeniden hayata döndürmeyi umuyorsak, tekniği dumura uğramış duyularımıza doğanın canlılığını geri getirmek için kullanmak zorundayız. Doğal tarihteki köklerimiz göremez olduğumuzdan, yaşam araçlarını doğanın biçimleri olarak ele almak konusunda daha dikkatli olmalıyız: Toprakta, bitkilerde ve hayvanlarda olduğu kadar güneşte ve rüzgârda, minerallerde ve gazlarda var olan köklerimiz farkına varmalıyız. Bu –özellikle de güneşin bitkilerin fotosentez faaliyetinde oynadığı rolü tanımlarken, onu bizi enerjiye bağlayan göbek kordonunun bir parçası olarak görmek- kaçınılmaması gereken bir meydan okumadır.

Hiyerarşinin ortaya çıkışı ve ortadan kalkışı üzerine düşüncelerimin toplumsal değişim için reçeteler içermesi gerekiyormuş gibi bana kaçınılmaz olarak “buradan oraya” nasıl gidileceği soruluyor. Toplumsal “paradigmalar” için, 1968’de Fransa’da gerçekleşen Mayıs-Haziran ayaklanmasına, on yıl sonra Portekiz’de ve muhtemelen bir nesil önce İspanya’da meydana gelen anılmaya değer olaylara bakılabilir. Bu tür olayların analizinde daima hesaba katılması gereken şey, neden başarısızlığa uğradıkları değil –zira gerçekleşmeleri asla umulmamıştı- nasıl patlak verebildikleri ve kitlesel anlaşmazlıklara karşın direnebildikleridir. Tarihsel güçler bilinçsiz hiyerarşik değerleri ve duyarlılıkları değiştirmek için işbaşına geçmedikçe, hiçbir özgürlük hareketi amaçlarını anlatamaz, hele ki onlara ulaşmayı hiç başaramaz. Düşünceler onları duymaya hazır olan insanlara ulaşır ancak. Toplumun kendisi krizlerle kuşatılana kadar hiçbir birey, gazete ya da kitap var olan toplum tarafından biçimlendirilen karakter yapısını sökemez. Dolayısıyla, Marks’ın zekice belirttiği gibi, düşünceler hâlihazırda bilinçsiz olarak bildiğimiz şeyin bilincine varmamızı sağlarlar. Tarihin bize öğretebileceği şey, kendimizi de değiştirmeye çalışarak dünyayı değiştirme çabamıza ilişkin formlar, stratejiler, teknikler ve başarısızlıklardır.

Özgürlükçü değişim teknikleri geniş biçimde tartışıldı ve denendi. Başarı kapasitelerinin hâlâ gerçekten hedeflerine ulaşmayı umut edebilecekleri durumlarla ispatlanmış olması gerekiyor. Rus, Çin ve Küba “devrimleri”nin tüm yüzyılımızı çürüten büyük karşı devrimler olduğunu görmezlikten gelmedikçe şunu anlıyoruz demektir: Otoriter değişim tekniklerinden hiçbiri başarılı “paradigmalar” oluşturmadılar. Özgürlükçü örgütlenme biçimleri, geliştirmeye yöneldikleri topluma benzemeye çalış-

ma konusunda çok büyük bir sorumluluğa sahiptirler. Amaçlar ve araçlar arasındaki bir ayrımı hoş göremezler. Gelecekteki bir toplumun yönetimiyle öylesine bütünleşmiş olan doğrudan eylem, kendi paralelini, toplumu değiştirmek için doğrudan eylemin kullanımında bulur. Gelecekteki bir toplumun yapısıyla öylesine bütünleşmiş olan komünal biçimler, kendi paralelini, toplumu değiştirmek için komünal biçimlerin –kollektifler, yakınlık grupları ve benzeri- kullanımında bulur. Gelecekteki bir toplumda bulunmasını beklediğimiz ekolojik etik, konfederal ilişkiler ve âdemimerkeziyetçi yapılar, ekolojik bir topluma ulaşmak için kullanmaya çalıştığımız değerler ve ağlarla beslenir.

Bir zamanlar lojistik ve ekonomik olarak ne kadar merkezileşmiş olurlarsa olsunlar, büyük şehirlerin bile uzunca bir süre yapısal ve kurumsal olarak âdemimerkeziyetçi olabileceklerini Paris mahalle meclislerinden biliyoruz. Gelecekteki konfederal bir biçimde bütünleşmiş ve komünal yönelimli bir toplum lojistik ve ekonomik olarak âdemimerkeziyetçi olma arayışındaysa, bunu yapmak için, var olan araçlardan ve gizil yeteneklerden yoksun olmayacaktır. New York'un on yıldan daha kısa sürede hiç çaba harcamadan kendisini parça parça edebileceğini ve fiziksel bir harabeye dönüşebileceğini gösterdiği gibi, II. Dünya Savaşı'ndan sonra Alman şehirleri de aynı sürede kendilerini harabelerden zengin (zevksiz de olsa) megapolislere dönüştürebileceklerini göstermişlerdi. Eskiye yıkmanın araçları hem umut hem de tehlike olarak mevcuttur. Aynı zamanda yeniden inşa araçları da vardır. Harabelerin kendileri, son derece dayanıksız bir dünyanın atıklarının yeni olduğu kadar özgür de olan bir dünyanın yapı malzemeleri olarak yeniden işlendiği madenleri oluşturmaktadır.

Sonsöz

Bu kitapta; Kazıcılar, Düzleyiciler ve Farfaracılar'ın ve onların çağdaş takipçilerinin çabalarından daha teorik biçimde “dünyayı altüst etmeye” çalıştım. Dünyamızın gelişiminin dikkati çeken özelliklerini incelemeyi ve dünyamızı silkelemeyi denedim. Tahakküm belasının, organik toplumun çöküşünden bu yana, nerdeyse her insan uğraşısına ne kadar derinden nüfuz ettiğini gösterebildiysem, emeklerim başarılı oldu demektir. Bu beladan kurtulabilmiş hemen hemen hiçbir kazanım –kurumsal, teknik, bilimsel, ideolojik, sanatsal ya da soylu akılcılık iddiaları- yoktur. Bu belanın köklerini akılda ya da “vahşinin” doğayla “boğuşma” çabalarında bulmaya yönelik çok moda eğilimlerin tersine, ben onları ortaya çıkmakta olan elitlerin insanları ve insan doğasını bir boyun eğme durumuna yerleştirme yönündeki uğursuz çabasında aradım. Sanat ve hayal gücünün, insan doğasındaki gerçekten insani, ütöpik ve özgür olanı ifade etme konusundaki potansiyel olarak özgürleştirici rolünü vurguladım.

“Uygarlığı” ve “ilerlemeyi” baskıcı bir özdenetimle tanımlayan Marks ve Freud'un tersine, antropolojinin ve net bir tarih okumasının açgözlü, Hobbesçu bir insan tipinin tamamen zıttı olan bir imge sunduğunu ileri sürdüm. Psikolojik kendini inkâr; akıl ve teknolojinin değil, hiyerarşinin yükselişine eşlik eden toplumsal çatışma ve baskıyla birlikte gelir. Mısır ve Mezopotamya'nın rölyefleri, insanların sadece arzu ve dürtülerini değil, aynı zamanda en temel kişilik duygularını inkâr etmeye zorlandıkları bir dünyayı gözler önüne serer. Havva, iblis ve bilgi ağacının meyvesi tahakkümün nedenleri değil, kurbanlarıdır. Aslında anne bakımı ve insanların karşılıklı bağımlılığının eseri olarak kavranan toplumun kendisi, bize sürekli olarak, Cennet Bahçesi'nin birçok açıdan yeterince gerçek olduğunu ve gerçek “ilk günah”ın kendi kendini ihlal etmeye ilişkin radikal gnostik imgeye çok uyduğunu hatırlatır.

Bu ihlalin ilk defa meydana geldiği bozulmamış bahçeye geri dönebileceğimize inandığımı söylemiyorum. Tarih hiyerarşi ve tahakküm meselelerinin çözümü için bir umut verir. Psikanalitik uygulamada kendini tanımanın kişisel bir bastırma patolojisinin tedavisindeki ilk adım olması gibi, bilgi ya da *gnosis* –temelde kendi kendimizi ihlal ettiğimiz farkına varmak ve onu aşmak- toplumsal hâkimiyet patolojimizin tedavisine doğru ilk adımdır. Fakat hareket olmadan düşünce, pratik olmadan teori tüm toplumsal sorumluluktan feragat etmek anlamına gelecektir.

Şu zamanlarda tahakkümün her türlü insan denetiminin ötesine geçecek ölçüde toplumsal manzaranın üzerini kapladığını gördük. İkinci Dünya Savaşı'ndan beri dünya uluslarının boyun eğdirme ve yıkım araçlarına harcadığı trilyonlarca dolar –son derece dehşet verici silahları edinmek için oluşturulan “savunma bütçeleri”- yüzyıllarca süren tahakküm çılgınlığının şimdi artık cinnet düzeyine vardığının en son kanıtıdır sadece. Yalnızca tahakküm amacı için materyallerin, zenginliğin, insan zekâsının ve insan emeğinin göz kamaştırıcı seferberliği ile karşılaştırıldığı zaman tüm diğer önceki insan başarıları neredeyse tamamen önemsizleşmektedir. Sanatımız, bilimimiz, tıbbımız, edebiyatımız, müziğimiz ve “iyiliksever” davranışlarımız hâkimiyet iştahına sınır getirilmemiş bir sistemin dikkatini cezbeden savaş ganimetlerinin oluşturduğu kanlı ziyafetin masasından düşen lokmalar olarak görünmektedir. Görünüşte değerli olan projelerinin –tıp teknolojisi, siberetik, uzay programları, tarım projeleri ve enerji icatları- arkasında şiddet, korku ve gözetim yoluyla insanlığın boyun eğmesini sağlama-yı yönelik en kötücül güdüler yatıyor görüldüğü için bugün onun cömert davranışlarına haklı olarak kuşkuyla yaklaşıyoruz.

Bu kitap ekonomik sınıfların ortaya çıkışından çok önce gelen hiyerarşinin gizli tarih öncesindeki başlangıcından itibaren tahakkümün görüntüsünün izini sürüyor. Hiyerarşi sadece insanlığın tarih öncesinde değil, ruhsal aygıtının derinliklerinde de gizli kalmaktadır. Toplum-sallaşma süreçlerimiz ve en mahrem deneyimlerimiz sırasında özgürlük teriminin tüm zengin anlamlarına kolaylıkla ihanet ediliyor. Bu ihanet çocuklara ve kadınlara davranışımızla, fiziksel duruşumuzla ve gerçeklik deneyimlerimizi bilinçsizce düzenleme biçimimizle ifade ediliyor. İhanet sadece siyasi ve ekonomik kurumlarımızda değil, aynı zamanda yatak odalarımızda, okullarımızda, eğlence alanlarımızda, kiliseler ve psikoterapik “toplantılar” gibi ahlâki eğitim merkezlerimizde de ortaya çıkıyor. Hiyerarşi ve tahakküm, “kitlelerin” herhangi bir öz-etkinliğinin kuşkuyla karşılandığı ve genellikle “anarşist sapma” olarak kötülendiği Marksizmin geleneksel biçimlerindeki gibi, insanın öz-gürleşmesine yönelik kendinden menkul hareketlere de hâkim oluyor.

Hiyerarşi, “hayvanlık”tan “özgürlüğün” ve “bireyselliğin” yüce mevkisine yükseldiğimize dair her iddiamızla alay ediyor. İnsan hayatını korumak, güzel şeyler yaratmak ya da çevremizdeki dünyayı bezemek için kullandığımız aletlerde, en yaratıcı eylemlerimizi bir “zafer”e indirgeyen ve ustalık özellikleriyle “başyapıt” sözcüğünü kazıyan, giderek kendini daha fazla hissettiren bir duyarlılık tarafından lekelenmiş olarak kalmaktayız. Gnostik Yılandılara uzanan eski köklerinden Gerçeküstücülükteki modern ifadesine kadar Dadaist hareketin büyüklüğü (disiplinsizlik hakkının, hayal gücünün, oyunun, arzunun, icadın, gelenek ve kurumlara karşı çıkmanın, zevkin ve bilinçdışının yaratıcılığının övülmesi) bu “gizli” hiyerarşi alanını çağdaş Batı toplumunun kampüslerinde fazlasıyla gözde olan yorumsamadan, yapısalcılıktan ve göstergebilimdeki en gelişkin teorik oyunlardan daha amansız ve küstahça eleştirmesinde yatmaktadır.

Hiyerarşi, itaat ve komuta sayesinde bu kadar eksiksiz biçimde lekelenmiş bir dünya, otorite duygusunu, kendimize nasıl bakmamız gerektiğinin bize öğretildiği şekliyle ifade eder: Manipüle edilecek nesnelere olarak, kullanılacak şeyler olarak. Gerçekliği görselleştirme biçimimizi, bu öz imgeden “dışsal” doğa imgemize doğru genişlettik. Tüm insan doğamızı, kendimizi “dışsal doğadan” “koparmak” üzere büyük bir toplumsal girişim başlatmak üzere seferber ettik; sonucunda da sadece kendi doğamızı ve dışsal doğayı giderek mineralleştirdiğimizi ve inorganikleştirdiğimizi keşfettik. Doğal dünyayı, toplumu ve kişiliği tehlikeli biçimde basitleştirdik; öyle ki, karmaşık yaşam formlarının bütünlüğü, toplumsal biçimlerin karmaşıklığı ve çok yönlü bir kişilik ideali tamamen şüpheli bir hale geldi.

Mekanik materyalizmin eşit ölçüde mekanik bir spiritüalizmle rekabet ettiği bir çağda, bir özgürlük ekolojisinin birleştirici ilkesi olan bir bütünlük anlayışını destekleyen çeşitliliğe yönelik bir duyarlılığa ihtiyaç olduğuna vurgu yaptım. Bu kitabın hedeflerinin temelinde yer alan bu vurgu, daha yaygın bir “Teklik” vurgusuyla belirgin bir karşıtlık oluşturur. Çeşitliliği mekanik ve tinsel ortak paydalar içinde eritmeye yönelik bugünkü çabalara karşı muhalefetimde, doğal, toplumsal ve kişisel gelişimdeki çeşitliliğin zenginliğiyle coştum. İster öznellik, ister bilim, isterse teknik olsun, bir olgunun tarihinin o olgunun tanımını oluşturduğu (bunun bir miktar Hegelci olduğunu itiraf ediyorum) bir betimleme sundum. Bu birikerek çoğalan alanların her birinde, gerçekliği çeşitli dereceleri ve boyutları içinde yakalamak için daima geri kazanmamız gereken çeşitli kavrama, bakış ve ustalık dereceleri ya da boyutları vardır. Ama Batı düşüncesi öznellik, bilim ve tekniğin sadece bir biçimi açısından deneyimi anlamaya ve gerçeklik üzerinde etki etmeye çalıştı. Biz gerçeklik anlayışlarımızı karşılıklı olarak bir-

birini dışlayan temellere oturtma eğilimindeyiz: Bir durumda ekonomik, başka bir durumda teknik, üçüncü bir durumda ise kültürel. Bu nedenle çok önemli evrim hatları, doğal ve insani evrimdeki sınırlı bir gelişimin bakış açısından “temel” ya da “olumsal”, “yapısal” ya da “üst-yapısal” olarak seçildi.

Böylesi *her* “hat” tın ya da “üst-yapı” nın, elbette ki diğer gelişim hatlarıyla ilişkilerinde karşılıklı olarak bağımlı, ama kendi bütünlüğü içinde zengin olan kendi otantikliği ve kimlik konusunda kendi tarihsel iddiası olduğunu göstermeye çalıştım. Tahakkümün evrimi ile özgürlüğün evrimi arasındaki karşılıklı etkileşim tek büyük kaygımdı. Özgürlükle sadece eşitsizlerin eşitliğini değil, aynı zamanda öznellik, teknik, bilim ve etik kavramlarımızın genişlemesini ve onların tarihlerinin ve gelişimlerinin farklı “aşamaları” boyunca sundukları kavrayışların tanınmasını kastediyorum. Özgürlüğün bu yönlerinin nasıl –ancak ekolojik bir duyarlılığın anlamayı umut edebileceği- artan ölçüde bütünsel, zengin bir mozaik oluşturduğunu göstermekle kalmadım, aynı zamanda organik toplumdaki bu yana bu yönlerin bütünü zengin çeşitliliği içinde kendi biricikliklerini yitirmeden birbiriyle nasıl etkileştiğini göstermeye çalıştım. Ekonomik “altyapı” kültüre, kültürel bir “altyapı” nın ekonomiye dayanak oluşturmasından daha fazla bir dayanak oluşturamaz. Aslında, “üst-yapı” ve “altyapı” terimleri bu kitaba yayılmış olan bakış açısına yabancıdır. İndirgemeci ve basit olan bu terimler, gerçekliğe ilişkin naif görüşler –ki bunların etkileşim zenginlikleri fazlasıyla şematik ve mekanik yorumlara direnir- yansıtma eğilimindedir.

Kapitalizm öncesi tarih bir şey gösterdiyse, o da, erkeklerin ve kadınların erdem, adalet ve özgürlüğü merkez alan, kolaylıkla maddi çıkarlar ve toplumsal statüyle açıklanamayan inançlar uğruna hayatlarından vazgeçmek de dâhil olmak üzere olağanüstü fedakârlıklar yaptıklarıdır. Yahudilerin çarpıcı tarihi –yaklaşık iki bin yıl boyunca aman vermeyen bir zulüm öyküsü-, daha yakın yüzyıllarda İrlandalıların tarihi; Reformasyon Döneminden Paris Komünü dönemine kadar kapsamlı devrimci halk hareketlerinin tarihi; hepsi de dinsel, ulusal ve toplumsal ideallerin yüz milyonlarca insanı inanılmaz kahramanlık eylemlerine yöneltme gücüne tanıklık eder. Onları, “esasen” bilincinde olmadıkları “ekonomik etkenlerin” –tarihin gizli “ekonomik” diyalektiğinin- zorladığını söylemek, insani sorunlardaki varlıkları ya da otoriteleri henüz kanıtlanmamışken bu etkenlerin fiilen hâkim olduklarını varsaymak demektir. Ekonomik etkenlerin açık olduğu yerlerde bile insan eylemine kılavuzluk etme konusundaki önemleri genellikle son derece belirsizdir. John Ball ya da Gerrard Winstanley, dönemlerinin yönetici sınıflarının açgözlülüğünü betimlerken, bu yazarların düşünceler-

rine maddi çikardan çok etik adalet ve özgürlük duygularının kılavuzluk ettiği hissediliyor.

Adaletsizliğe ilişkin nefret, toplumsal koşulların özellikle ağır olması nedeniyle değil, daha ziyade egemen ahlâki adalet ilkeleri ile bunların uygulamadaki ihlalleri arasındaki yakıcı karşıtlık nedeniyle ezilenlerin yüreklerinde daha da fazla yer etti. Hıristiyanlık bu karşıtlıkla kaplanmıştı; devrimci binyılcı hareketler yaratma konusunda insanlık tarihinde oynadığı son derece kışkırtıcı rol de buradan kaynaklanır. Kapitalizm, tarihi bir “kıtlık duygusu” ile lekeleyene ve onun ruhsuz rekabet bağımlılığını toplumsal gelişimin itici gücü haline getirene kadar, bu ideallerin çoğu kaba ekonomik çıkarlar biçiminde yozlaşmaya başlamıştı. Bir “kara bölüşüm”e yönelik en ilk hareketler bile büyük yağma seferlerinden çok, bir yaşam tarzını, paylaşmanın ve biriktirmenin egemen toplumsal kurallar olduğu geleneksel bir toplumsal düzenlemeyi yeniden elde etmeye yönelik çabalar olarak görülebilir. Bu hareketler genellikle sadece elitlere otorite ve mülkiyet hakkı veren hukuki belgeleri değil, aynı zamanda onların iktidarını cisimleştirir görünen sarayları, villaları, mobilyaları, tahıl ambarlarını da yok etti.

Fransız Devrimi, Hannah Arendt’in işaret ettiği gibi, toplumsal değişimin hedeflerinde değişik türden etik arzuların, maddi ihtiyaç terimleriyle tanımlanan bir “toplumsal sorun” anlayışına dönüştüğünü gösterir. Aslında bu perspektif değişikliği, Arendt’in düşündüğünden çok daha sonraları, özellikle bizim yüzyılımızda ortaya çıkmış olmalı. Marks bu yeni ekonomist “gerçekçilik” ya da “materyalizm” duygusuyla coştuyorsa da, bir uçta “ihtiyaçları fetişleştirmemiz” ile diğer uçta etik anlam ve topluluk için duyduğumuz şiddetli arzu arasındaki çatışmadan etkilenen bizler, kişisel ve toplumsal güçsüzlük duygumuzla devinimsizlik içinde dondurulmuş bir dünyanın şizofren ürünleri haline geldik. Gerçek yaşamdaki bu ayrıcalıklı hedeflerin uzaklığını açıklamaktan çok, hayal kırıklığına uğramış anlam ve topluluk itkilerimizin yerini almaya yarayan bir “tarihsel yasalar” ya da “bilimsel sosyalizmler” gizemciliği icat ettik.

*

Toplumsal gelişimin ondan kaynaklandığını söyleyebileceğimiz genellenmiş bir ekonomik ya da kültürel özellik bulunmuyorsa, toplumsal olgular konusunda düşünsel bir yönelime dayanak oluşturan hiçbir “toplumsal kural” yoksa, toplumsal konumumuzu hangi koordinatlara göre ele alacağız? İnsan girişimini aydınlatan en güçlü ve anlamlı bağlamın, özgürlükçü ve otoriter olan arasındaki ayırım olduğunu ileri sürüyorum. Bu terimlerden herhangi birinin tarih konusunda herhangi bir ereklilik duygusu ifade ettiğini ya da belirsizlik taşımadığını söyle-

miyorum. İnsanlık tarihinde Hegelci bir “Mutlak” a ya da Marksçı bir “Komünizm” e –hatta belki de türün neslinin tam anlamıyla tükenmesine- karşılık gelen herhangi bir son nokta olup olmadığı, bu genellenenin olumlayacağı ya da yadsıyacağı bir şey değildir. İnsanlığın “gerçek tarihi” nin, onun “toplumsal sorun” unun çözümlediği zaman başlayacağını söylemek sadece metaforik bir şeydir. Aydınlanmanın teknolojik ilerlemelere bağlılığı, kesinlikle sahip olduğumuz *en az* güvenilir koordinatlar sistemidir. Bugün bile, etiğin kendisinin de “araçsal” sıfatını elde ettiği aşırı teknik yönelimli dünyamızda, en çekici tasarımlarımızın –tüm keyifli ya da uygun vasıflarına karşılık- savaş için “alternatif” stratejiler yaratmak için kullanılabileceğini kabul etmek zorunda kalıyoruz.

Her zamankinden daha fazla vurgulamamız gerekir ki özgürlükçü ve otoriter sözcükleri sadece kurumların, tekniğin, aklın ve bilimin çatışan biçimlerini değil, aynı zamanda çatışan değerleri ve duyarlılıkları, kısacası, çatışan epistemolojileri ifade etmektedir. Benim “özgürlükçü” tanımına ekosistem tanımım kılavuzluk ediyor: Çeşitlilik içinde birlik, kendiliğindenlik, hiyerarşi ve tahakkümden tamamen bağımsız tamamlayıcı ilişkiler imgesi. “Otoriter” sözcüğü ile toplumsal rehberim olarak hiyerarşi ve tahakkümü ifade ediyorum: Gerontokrasiler, patriarkalar, sınıf ilişkileri, her türden elitler ve nihayet devlet –özellikle de devlet kapitalizminin toplumsal yönden en asalak biçimiyle devlet. Ama çatışan duyarlılıklar, bilimler, teknikler, etikler ve akıl biçimleri için içine katılmadığında, “özgürlükçü” ve “otoriter” terimleri sadece örtük bir karakteri olan kurumsal terimler olarak kalırlar. Aralarındaki çatışmanın anlamlı ve devrimci olabilmesi için onların içerimleri tüm deneyim alanını kapsayacak biçimde aydınlatılmalıdır.

Özgürlükçü ile otoriter arasındaki bu gerilim içine yerleşmiş olan aklın, kendi özgürlükçü akıl iddiasına sahip çıkmasına izin verilmelidir. Felsefi olarak, özgürlükçü bir akılcılığın biçimsel ve analitik düşüncenin hakikat iddialarını bütünüyle geçersizleştiren doğruluk ve tutarlılık –daha doğrusu sezgi ve çelişki- kurallarına sahip olması gerektiği inancına çok fazla anlam atfedildi. Faşizmin halk felsefelerinde ve Stalinizmin diyalektik materyalizminde sezgi ve çelişki, otoritenin amaçlarına yeterinden fazla hizmet ettiği ölçüde –analitik aklın düşünce özgürlüğünün amaçlarına hizmet etmesi gibi-, geleneklere uymayan düşünce tarzlarının zorunlu olarak özgürleştirici sonuçlara yol açacağı şeklindeki *etik* ölçütümüz dışında bir kılavuza sahip değiliz. Buda ve İsa figürleri özgürlüğün amaçlarına hizmet etmek için kullanıldıkları kadar, otoritenin amaçlarına hizmet etmek için de kullanıldılar. Radikal mistisizm ve spiritüalizm, ekolojik ve binyılcı olduğu gibi aynı zamanda doğalcılık ve insan karşıtıydı. Aklın “kurallarını” ele alırken,

daha doğrusu yeni bir öznellik yaklaşımını biçimlendirirken belirleyici olan nokta, hiyerarşik bir biçimde oluşturulmuş piramit biçiminde bir deneyim düşüncesinden çok yaşamın verimliliğine, tamamlayıcılık erdemine, giderek zenginleşen deneyim mozağine ilişkin mantıksal imgeye dayanan, biyotik olarak çeşitlenmiş bir etik standardı ne derece ortaya çıkardığımızdır. Aristoteles'in yüzyıllar boyunca Batı düşüncesinin mantıksal ilkeleri olarak hizmet eden Oraganon'unu ya da sahip olduğu döngüsel nedensellik anlayışıyla başlangıç noktası fikrini sonuçla birleştiren sistemler teorisini bile terk etmemize gerek yoktur. Yapmamız gereken tek şey, akli –ister “çizgisel” ister “döngüsel” olsun- kişisel ve toplumsal bazda özgürleştirici olan etik yüklü bir duyarlılık haline getirmektir. Horkheimer ve Adorno'nun ellerinde bozguna uğramış olmasından dolayı onların meslektaşları arasında çok fazla kötümserlik yaratan akıl, radikal bir toplumsal ekolojide köklenmiş özgürlükçü bir etik tarafından bu düşmüş konumundan çıkarılabilir. Böyle bir etik, organik ve toplumsal evrimin tüm düzeylerinde duyarlılığın kendisinin cisimleşmesi olarak insan duyarlılığının zenginliğine ilişkin açıklığını devam ettirir.

Bu özgürlükçü etiğin inşa edilebileceği bir zemin; düşünce, beğeni ve soğuk araçsal etkililik gereksiniminin kaprislerine bağlı olmayan bir anlam duygusu sunan bir alan bulunmaktadır. Bütün “halk”, “ırk”, “değişmez diyalektik yasalar” gibi saçmalıklar bir tarafa; doğada gizil bir tür amaçlılık, öznelliğe yol açan dereceli bir özörgütlenme gelişimi ve nihayet son derece gelişmiş insani biçimi içinde kendi üzerine düşünme yeteneği var görünüyor. Bu tür bir görüş, Horkheimer'in hor gördüğü “öznel akıl”dan ya da araçsallıktan karakter olarak farklı olmayan, keyfi bir göreceliğe hizmet eden insanbiçimci bir önvarsayım olarak görülebilir. Ancak ilk ilkelerin “önvarsayimsız” olması yönündeki felsefi talep bile aklın bir önvarsayımıdır. Doğada içkin olarak birtakım değerler bulunduğu inancının Bertrand Russel'in –yaşam ve insan bilincini salt bir rastlantı ürünü, doğanın öznellik alanına doğru anlamsız ve tesadüfi ilerlemesi olarak gören- yaşam ve insan bilincine ilişkin imgesine kıyasla neden daha fazla kuşku sebebi sağladığını belirlememiz gerekiyor.

Varlığımızın kendisinin, insanbiçimcilik suçlamalarına katlanabilecek kendine özgü bir epistemoloji ve ontoloji –daha doğrusu, organizmanın tüm felsefesini- oluşturduğunu ileri sürmek çok mu hayalperestlik olur? Biçim de en az hareket ve nihayet işlev kadar doğanın bir parçasıdır. “Doğal” diye adlandırmayı seçtiğimiz her ne varsa, hem biçimi hem de işlev olarak hareketi içerir. Kendisini matematiksel açıklamayı özetlemeye veren kapsamlı, harika biçimde örgütlenmiş bir gelişimin *hızır aleyhisselamı* (*deus ex machinasi*) olarak sadece rastlantı-

ya başvurmak, rastlantısal olanı açıklayıcı olanın mezarı olarak kullanmak demektir. Teknoloji lehinde son derece duyarlı bir argümanda Hans Jonas, gözün yapısının ve onun bir görme kaynağı olarak uyarımının tamamen fiziksel-kimyasal bir analizinin “görmeyle ilişkilendirilmediğinde anlamlı” olup olmadığını soruyordu. Zira daima bulacağımız şey şudur:

Organizma olarak organizmanın amaçlılığı ve yaşama kaygısı: Tüm bitkisel yönelimlerde hâlihazırda etkili olan belirsiz reflekslerde ilksel farkındalığın uyandırılması, aşağı organizmaların tepki veren uyarılma yeteneği hareket ve duyu organlarıyla donatılmış hayvan yaşamının dürtü ve çabasında ve acısında daha fazla geçerlidir ve insanın bilincinde, iradesinde ve düşüncesinde özseff aflığa erişir; bütün bunlar “madde”nin doğasındaki teleolojik yönün içe dönük görüntüleridir. ... Tüm bu olaylarda organizmanın teleolojik yapısı ve davranışı sadece alternatif bir betimleme tercihi değildir: *Bu, her birinin organik farkındalığının ispatı temelinde, tözün içkinliğinin dışsal tezahürüdür. İçerimleri eklersek: Teleolojisiz organizma yoktur; içe dönük olmayan teleoloji yoktur ve yaşam ancak yaşam ile bilinebilir.*

Aslında buna, yaşamın sadece yaşamın bir *sonucu* olarak bilinebileceği eklenebilir. Yaşam, tam da doğası gereği sadece duyarlılık, ihtiyaç ve kendini koruma dürtüsü olarak bile olsa bilme potansiyelinden asla koparılamaz.

*

Şüphesiz Jonas’ın teleoloji gözlemlerine ekleyebileceğimiz çok şey var. Biz teleolojiyi potansiyelin gerçekleşmesi olarak, daha kesin olarak söylenirse bir fenomenin tesadüf ve belirsizliğin varlığına yer bırakacak biçimde gerçekleşme yönündeki içkin çabasının bir sonucu olarak görüyoruz. Burada teleoloji, bir fenomenin, olduğu şey haline gelmek için –bunu yapma kesinliği olmadan- özörgütlenmesini ifade eder. Teleoloji anlayışımızın herhangi bir “demir zorunluluk” ya da bir fenomenin daha başlangıcında “kaçınılmaz olarak” sonunu çağıran değişmez bir özgeleşim tarafından yönlendirilmesi gerekmez. Belirli bir fenomen kendi kendini rastgele oluşturmamış olabilse de, rastlantı onun kendini gerçekleştirmesini engelleyebilir. Bu nedenle onun “telos”u kaçınılmaz bir zorunluluktan çok etkili bir *çabanın* sonucu olarak görülecektir.

Fakat bugün en büyüleyici olan şey, *doğanın kendi doğa felsefesini ve etiğini* –mantıkçıların, pozitivistlerin ve Galileo bilimciliğinin mirasçılarının değil- doğanın kendisinin *yazmasıdır*. Belirttiğim gibi evrende,

hatta uzay “boşluğunda” tek başımıza değiliz. Astrofizikteki (olasılıkla ancak Kopernik ve Kepler’in başarılarıyla karşılaştırılabilir olan) oldukça yeni devrim sayesinde kozmos, coşturucu bir kurgusal akıl değişikliğini ve doğal olgulara daha nitel yaklaşımları gerektiren yeni biçimlerde kendisini bize açmaktadır. Sadece bizim gezegenimizin ya da ona benzer birkaç gezegenin değil, tüm evrenin yaşamın beşiği olabileceğini öne sürmek giderek daha makul hale geliyor. Onbeş milyar yıl öncesinden gelen zayıf yankıları şimdi astrofiziğin araçlarıyla tespit edebilen “Big Bang”, tek bir rastlantısal olaydan çok, derece derece genişlemeleri ve kasılmaları sonsuz bir zamana yayılan kozmik bir “nefes alma” biçiminin kanıtı olabilir. Eğer böyleyse –son derece kurgusal zeminlerde olduğumuzu kabul ediyoruz elbette- evrenin oluşumundaki tek bir epizottan ziyade kozmik süreçlerle ilgileniyoruz demektir. Açıktır ki bu süreçler evrensel “tarihin” bitmeyen bir biçimini ifade ediyorlarsa, kendi kozmik çağımıza geri dönülmez biçimde kilitlenmiş olan bizler, hiçbir zaman onların gerçekliklerine ya da anlamlarına vakıf olamayabiliriz. Fakat burada sadece tekrara dayalı kozmik bir “teneffüs” ile değil, evrenin geniş, devam eden gelişimiyle ilgilenip ilgilenmediğimizi sormak bütünüyle mantıksız değildir.

Bu kavramlar son derece varsayımsal olabilirse de hidrojenen helyuma kadar bütün elementlerin oluşumu, bunların küçük moleküller halinde ve daha sonra kendi kendini oluşturan makromoleküller halinde birleşmeleri ve nihayet bu makromoleküllerin yaşamın ve olasılıkla aklın unsurları olarak örgütlenmeleri, Russell’in insanlığın anlamsız bir boşluktaki rastlantısal bir kıvılcım olduğu şeklindeki insanlık imgesine meydan okuyan bir sıra izler. Bu sıranın bazı aşamaları, “kazara” kelimesinin gerçek kaçınılmazlıkların bir ikamesi olduğu anlayışına güçlü bir direniş oluşturur. Hidrojen, karbon, nitrojen ve oksijen moleküllerinden oluşan tozun serpiildiği bir kozmos, kaçınılmaz olarak organik moleküllerin oluşmasına uygun görünüyor. Radyo astronomları, yıldızlar arası uzayda kiyanus, karbon monoksit, hidrojen siyanür, formaldehit, karınca asidi, metanol, asetaldehid ve metil formik asit tuzu buldular. Kısacası uzayı bir boşluk olarak ele alan klasik imge, yerini giderek, uzayın daha kompleks organik bileşenlerin şaşırtıcı dizilişi için sürekli etkin olan kemogenetik bir zemin olduğu yönündeki bir imgeye bırakıyor.

Buradan, temel ve yaşam oluşturuç moleküllerin özörgütlenmesine küçük bir sıçramayla ulaşılabilir. Karbonlu kondritlerin (cam gibi küçük inklüzyonların bulunduğu bir grup taşlı meteorit) analizi; yağ asitleri, amino asitler ve porfirinler –klorofil oluşturan bileşenler- gibi uzun aromatik hidrokarbonlar zincirini ortaya koyar. Ünlü Miller-Urey “park-gap” deneyiyle başlayan bir dizi laboratuvar çalışmasında,

dünyanın erken dönem atmosferini oluşturduğu varsayılan gazları içeren bir tüpten elektrik akımı geçirilerek basit amino asitler oluşturuldu. Başka araştırmacılar da ilksel atmosfere ilişkin daha sonraki teorilere uygun biçimde gazları değiştirerek uzun amino asitler, riboz ve glikoz şekerler ve nükleozid fosfatlar –DNA'nın habercileri- zinciri ürettirdiler.

Oksijensiz yaşayabilen mikroorganizmaların basit zırları nasıl geliştirmiş olabileceğinin ve onların, son derece gelişmiş metabolik süreçler ortaya koyma yeteneğine sahip farklı yaşam formları olarak nasıl artan bir karmaşıklıkla ortaya çıktıklarının izini sürmek artık varsayımsal olarak (ve etkili bir destekleyici kanıtla birlikte) olanaklıdır. İşleyen birkaç varsayım, genetik yapıların oluşumu üzerine yapılan spekülasyonlardan daha çarpıcı biçimde, inorganik ile organik arasındaki fazlasıyla dereceli arabağı ortaya koyuyor. Bu türden spekülasyonlar bizi kavramsal olarak yaşamın en merkezi özelliğine götürür: Organik makromoleküllerin karmaşık bir mozağinin kendini *yeniden üretme* ve bunu, evrimi mümkün kılacak kadar anlamlı değişikliklerle yapma yeteneği. Daha 1944'te Erwin Schrodinger, organik üreme ve evrim için bir ipucu buldu. Bu ünlü fizikçi *Yaşam Nedir*'de canlı bir hücrenin en temel parçasını –kromozom lifini- *aperiyodik bir kristal* olarak adlandırmanın yerinde olabileceğini söylüyordu. “Kromozom lifi” “periyodik” bir kristal gibi sadece kendini tekrarlamakla ve eklenerek büyümekle kalmaz; miras alınan evrimci gelişimleri başlatan ve yürüten yeni biçimler –mutasyonlar- yaratmak için anlamlı biçimde değişir.

Graham Cairns-Smith, erken üreme süreçlerinin doğasının aydınlatılmasına yardımcı olabilecek başka bir varsayım (halihazırda ileri sürülmekte ve yakında gündeme gelebilecek olan birçok varsayımdan biri) ileri sürdü. Cairns-Smith, DNA'nın, erken dünyanın yüzeyinin maruz kaldığı radyasyon ve ısı karşısında hayatta kalamayacak kadar kimyasal olarak istikrarsız olduğunu vurgular. Geliştirilebilme olanağı olan bir benzetmede Cairns-Smith, DNA'yı bir “teyp bandı” ile karşılaştırır: “Teyp bandı uygun koruyucu ortam, uygun biçimde makineyle üretilmiş hammaddeler ve uygun karmaşık kayıt donanımı olduğunda son derece etkilidir”. Cairns-Smith, bu makine donanımının inorganik dünyanın kendisinde bulunabileceğini ileri sürer:

Başka türden düşüncelerle birlikte, bu, (Cairns-Smith'i), model oluşturucu öğeler olarak türlü kristal kusurlarıyla birlikte, baskı makinesi olarak bir kristalleşme sürecinin oluşumu fikrine götürüyor. Elden geldiğince kesin biçimde konuşmak gerekirse, mika tipi bir kil en umut verici olasılık gibi görünüyordu.

Cairns-Smith'in varsayımı, en azından, yaşamın kendi yolunu ve kendi genetik evrimini izlerken, inorganik dünyada var olan olgulardan mucizevî biçimde ayrılmadığını öne sürmektedir. Toplumun biyolojiye indirgenebileceğini söylemediğim gibi, elbette ki biyolojinin fiziğe indirgenebileceğini de ima etmek istemiyorum. Cairns-Smith, kimi kil kristallerinin bir olasılıkla yeniden üretici organik malzemenin şablonları olabileceklerini ve böylece organik kalıtım malzemelerinin ikincil ve daha ileri biçimlerinin evrimini başlatabileceklerini ileri sürdüğü kadar, doğanın bazı ortak eğilimlerle birleştirilebileceğini de ileri sürüyor. Bu türden eğilimler, özörgütlenmenin çeşitli düzeylerinde ne kadar farklı işlevler görseler de, kozmosun gerçekliğindeki benzer bir kökeni paylaşıyorlardır.

Benim buradaki vurgum, tözün ve onun özelliklerinin yaşamdan ayrılamaz olduğudur. Henri Bergson'un daha büyük entropiye ya da düzensizliğe doğru gittiği varsayılan bir kozmosta biyosferin "entropi azaltıcı" bir etken olduğu şeklindeki düşüncesi, görünüşe göre, yaşamın varlığı için kozmik bir gerekçe sağlar. Yaşam formlarının bu tür bir işleve sahip olabilecekleri düşüncesinin, evrenin doğüstü bir Demiurgos tarafından dışarıdan "tasarlandığını" ima etmesi gerekmez. Fakat bu düşünce, kesinlikle, "madde"nin ya da tözün Newtoncu fizik tarafından ona atfedilen kütle ve hareketten daha az geçerli olmayan, içkin özörgütlenme özelliklerine sahip olduğunu ima eder.

"Madde"nin geleneksel nitelikleriyle karşılaştırıldığı zaman bu yeni özellikleri inanılmaz kılacak büyük bir veri eksikliği de yoktur. En azından bilim, doğanın gerçekten *olduğu şey olmalıdır* ve doğada, yaşam (Bergson'cu terminoloji kullanılırsa) termodinamiğin ikinci yasasına karşı hareket eden bir kuvvettir ya da "entropiyi azaltıcı" bir etkidir. Tözün giderek daha karmaşık biçimlere doğru özörgütlenmesi –yani aslında, işlevin bir bağlantısı (correlate) olarak biçimin ve özörgütlenmenin bir bağlantısı olarak işlevin önemi- istikrara ulaşmak için durmak bilmez bir etkinliği ima eder. Karmaşıklık kadar bu istikrar da tözün bir "hedefi"dir; sadece süredurum değil, bu karmaşıklık da istikrarı oluşturur ve son olarak, bu karmaşıklık organik evrimin ve biyotik karşılıklı ilişkilerin ekolojik bir yorumunun bir özelliğidir; bütün bu kavramlar birlikte ele alındığında, sadece mistik kaprisleri değil, doğrudan doğruya doğayı anlamanın yollarını oluştururlar. Bunlar, anlamla, daha doğrusu diyebilirim ki *etik* anlamla yüklü bir evren karşısında bugün hâlâ var olan teorik önyargılardan daha fazla kanıtlarla desteklenirler.

Şurası çok açık: Rastlantısal olarak bir araya gelip canlı tözü oluşturan edilgin bir "ölü" maddeyle artık tatmin olamayız. Evren; en dinamik ve yaratıcı niteliği, giderek daha karmaşık biçimler halinde sonu

gelmez bir örgütlenme yeteneği olan, hep çabalayan, sadece “hareket etmeyip” *gelişen* bir töze tanıklık ediyor. Doğal verimlilik esas olarak uzamsal yer “değişikliklerinden” değil, büyümeden kaynaklanır. Ayrıca bu gelişim ve büyüme sürecinde biçimin merkezi yerini ve biçimin vazgeçilmez bir bağıntısı olarak işlevi ortadan kaldıramayız. Bilimi olanaklı bir proje haline getiren ve onun son derece özlü bir mantığı –matematik- kullanmasını anlamlı kılan düzenli evren, ön koşul olarak biçimin işlevle karşılıklı ilişkisini gerektirir.¹¹⁶ Bu açıdan matematik, sadece bilimin “dili” olarak değil, aynı zamanda bilimin *logos*’u olarak da hizmet eder. Bu bilimsel *logos*, her şeyden önce uygulanabilir bir projedir; zira doğada yer alan bir *logos*’u –bilimsel incelemenin “nesnesini”- kavrar.

*

Salt araçsalcı tutumun eşiğinin ötesine, bilimlerin “dili”ne doğru adım attığımızda, yaşam dediğimiz organik töze ilişkin betimlememize daha fazla nitelik katabiliriz. Sürekli olarak kendini devam ettiren ya da gelişimsel olduğu kadar metabolik de olan bir töz şeklinde kavranan yaşam, daha net bir biçimde başka bir niteliğin varlığını ortaya koyar: simbiyoz. Son veriler Peter Kropotkin’in karşılıklı doğalcılığının sadece türler içindeki ve arasındaki ilişkilere uygulanmayıp aynı zamanda morfolojik olarak da –karmaşık hücre biçimleri içinde ve arasında- uygulanabildiği görüşünü desteklemektedir. William Trager’in on yıl kadar önce gözlemlediği gibi:

Doğada farklı türde organizmalar arasındaki çatışma, genelde “varoluş mücadelesi” ve “en uyumlu olanın hayatta kalması” gibi cümleciklerle ifade edildi. Ancak farklı türde organizmalar arasındaki karşılıklı işbirliğinin –simbiyoz- aynı derecede önemli olduğunu ve “en uyumlu” olanın başka birinin hayatta kalmasına en fazla yardım eden olabileceğini pek az insan anlıyor.

Kasıtlı ya da değil, Trager’in “en uyumlu” betimlemesi, sadece ünlü bir biyolog tarafından dile getirilen bilimsel bir yargı değildir; aynı zamanda Kropotkin’in bir doğalcı olarak kendi çalışmasından ve bir anarşist olarak kendi ideallerinden çıkardığına benzer etik bir yargıdır. Trager “simbiyotik mikroorganizmaların (asalağın beslendiği ç.n.) ko-

116 Söz ettiğim matematik, nicelik matematiği olduğu kadar -daha doğrusu, kesinlikle daha fazla ölçüde- biçim matematiğidir. Bu açıdan ben, geç Rönesans geleneğini değil, Yunan geleneğini ve nicelik konusundaki Galileocu vurgudan çok biçim konusundaki Pisagorcu vurguda yer alan doğruyu izliyorum. Matematiğin de en az etik ve felsefe kadar araçsalcılığın ve yöntem mitinin kurbanı olduğunu çabucak unutuyoruz.

nakçının ekonomisiyle neredeyse mükemmel biçimde bütünleşmesinin ... kimi hücre içi organellerin başlangıçta bağımsız mikroorganizmalar olabilecekleri” varsayımına yol açtığını vurguluyordu. Buna uygun olarak *ökaryotik* ya da çekirdekli hücreler içeren bitkilerde fotosentez etkinliğinden sorumlu olan kloroplastlar, bölünmeyle çoğalan farklı yapılarıdır; bunların dairevi bakterilerinkine çok benzeyen kendi ayrı DNA’ları vardır, bunlar kendi proteinlerini sentezler ve iki birimli zarlarla birleşirler.

Aynı şey ökaryotik hücrenin “enerji santrali” olan mitokondri için de geçerlidir. Bu alandaki en önemli araştırma 1960’lara dayanır ve Lynn Margulis tarafından büyük bir canlılıkla kendisinin hücre evrimine ilişkin tezlerinde ve kitaplarında geliştirilmiştir. Ökaryotik hücreler tüm karmaşık hayvan ve bitki yaşamı biçimlerinin morfolojik biçimleridir. Protista ve mantar da bu çekirdekli hücre yapılarını paylaşır. Ökaryotik hücreler aerobiktirler ve net bir biçimde oluşmuş altbirimler ya da organeller içerirler. Buna karşılık *prokaryotlar* çekirdeksizdir; anaerobiktir, ökaryotlara oranla daha az uzmanlaşmışlardır ve Margulise’e göre ökaryotların evrimsel öncelleridirler. Aslında bunlar, erken dünyanın serbest oksijenin sadece izlerini taşıyan atmosferinde hayatta kalabilecek ve serpilebilecek tek yaşam formudur.

Margulis ökaryotik hücrelerin, diğer bileşenlerle bütünüyle karşılıklı bağımlı olan prokaryotların son derece işlevsel simbiyotik düzenlemelerinden oluştuğunu ileri sürdü ve bunu büyük ölçüde kanıtladı da. Margulis ökaryotik kamçıların, oksijensiz yaşayabilen spiroket bakterilerinden; mitokondrinin, fermantasyonun yanı sıra solunuma da yetenekli prokaryotik bakterilerden; bitki kloroplastlarının ise kiyanus bakterisi olarak yeniden sınıflandırılan “mavi-yeşil deniz yosunundan” türediği varsayımında bulundu. Artık neredeyse biyolojide bir gelenek haline gelen bu teori, ökaryotlar haline gelecek olan şeylerin fagositik atalarının belirli spiroketleri, protomitokondrileri (Margulis bunların konakçılarını istila ettiklerini ileri sürer) ve fotosentez hücreleri örneğinde, coccoid kiyanus bakterilerini ve kloroksibakterileri emdiğini (sindirmeksizin) ileri sürer. Oksijenle yaşayan çok hücreli yaşam formlarının var olan kollarının kökleri, çeşitli mikroorganizmaları uygun biçimde koloni organizması denilebilecek şeyde –ökaryotik hücrede– bütünleştiren simbiyotik bir süreçte bulunur. Bugün yaygın olan son derece karmaşık aerobik yaşam formlarının evrimine rehberlik eden temel ilke yırtıcılık değil, *karşılıkçılık* gibi görünüyor.

Yaşamın ve tüm niteliklerinin doğrudan doğruya tözde *gizli* olması, biyolojik evrimin derin bir biçimde simbiyoz ya da karşılıkçılıkta kök salmış olması ihtimali, “madde” kavramımızı *etkin* bir töz olarak yeniden kavramlaştırmamızın ne kadar önemli olduğuna işaret eder. Manf-

red Eigen'in belirttiği gibi moleküler özörgütlenme "belirli otokatalitik özellikleri olan kimi maddelerin varlığında ve sürekli entropi üretimini karşılamak için gerekli olan sonlu (serbest) enerji akışının korunması koşulu altında evrimin kaçınılmaz bir olay gibi görüldüğünü" ima eder. Aslında bu özörgütlenme faaliyeti, yaşamın ortaya çıkışının ve evriminin ötesine geçerek, giderek karmaşıklaşan yaşam formlarının gelişimi için biyotik olarak uygun "çevre"yi üreten ve devam ettiren görünüşte inorganik etkenlere kadar genişler. Margulis'in, James E. Lovelock ile birlikte geliştirdiği Gaia varsayımını özetlerken belirttiği gibi, yaşamın yalnızca jeolojik ve meteorolojik olarak belirlenmiş bağımsız bir "çevre"ye uyarlanmaya zorlandığını ileri süren geleneksel varsayım artık savunulamaz. Canlı dünya ile cansız dünya arasındaki (hangi türlerin evrileceğini ya da yok olacağını belirleyen, yaşam formları içindeki rastlantısal nokta mutasyonlarına dayanan) bu ikicilik, yerini, Margulis'in belirttiği gibi yaşamın "kendi çevresinin çoğunu yarattığı" biçimindeki daha ufuk açıcı bir anlayışa bırakmaktadır. "Atmosferin, çökeltilerin ve hidrosferin kimi özellikleri biyosfer tarafından ve biyosfer için denetlenir".

Mars ve Venüs gibi hayatın olmadığı gezegenleri dünya ile karşılaştırırken Margulis, atmosferimizdeki yüksek oksijen yoğunluğunun diğer gezegenlerin karbon dioksit dünyalarıyla karşılaştırıldığında istisnai olduğunu belirtir. Ayrıca "dünyanın atmosferindeki oksijen yoğunluğu, nitrojen, metan, hidrojen ve diğer potansiyel reaktiflerin karşısında sabit kalmaktadır". Aslında yaşam, serbest oksijen moleküllerinin ve dünya atmosferindeki göreceli sabitliklerin korunmasında etkin bir rol oynar. Aynı şey, alkaliklik ve dünya yüzeyindeki ılımlı ısı düzeyleri derecesi için de geçerlidir. Dünya atmosferinin benzersizliği ve kuraldışılığı;

rastlantısal olmaktan uzaktır. En azından "çekirdeği" oluşturan tropik ve ılıman bölgeler, yüzey ve atmosfer (ısıları), Mars ve Venüs değerlerinin ara değeri alınarak elde edilen değerlerden sapor ve bu sapmalar birçok organizma türü tarafından tercih edilen yöndedir. Oksijen yaklaşık olarak %20 oranında korunur, en düşük atmosfer ortalama ısısı 22 santigrat derecedir ve pH 8'in biraz üzerindedir. Gezegen çapındaki kuraldışılıklar çok uzun süre devam etmiş; reaktif gazların kalıcılık süresi aylar ve yıllarla ölçülebilirse de dünya atmosferinin kimyasal olarak tuhaf bileşimi milyolarca yıl hüküm sürmüştür.

Margulis şu sonuca ulaşır:

Isının, pH'ın ve besleyici elemanların yoğunluğunun çok büyük dönemler boyunca tam da yaşam için en uygun biçimde olmasını tek

başına şansla açıklamak ihtimal dışıdır. Özellikle de atmosfer gazlarını alt üst eden başlıca etkenin organizmaların kendileri –özellikle mikroplar- olduğu açıkça görüldüğünde, şans ihtimal dışı kalır. ... Enerjinin bu koşulları korumak için aktif biçimde biyota tarafından genişletilmiş olması daha büyük bir ihtimal gibi görünüyör.

Son olarak, Julian Huxley'in 1940'lardan bu yana yürürlükte olan neo-Darwinci organik evrim modeli için kullandığı terimle Modern Sentez de çok dar ve belki de mekanik bir bakışa sahip olması nedeniyle eleştirilmiştir. Çevreye uyum sağlayabilme yetenekleri için seçilen küçük değişikliklerin etkileşiminden ortaya çıkan yavaş evrimci değişim imgesi, artık görüldüğü gibi mevcut fosil kayıtları bulgularıyla desteklenebilir değildir. Evrim daha dağınık, zaman zaman hızlı değişimlerin damgasını vurduğu, genellikle uzun birikme dönemleriyle geciktirilen bir şey gibi görünüyor. Son derece uzmanlaşmış cinsler, ekolojik olarak işgal ettikleri çok dar, kısıtlı konumlar nedeniyle türleşme ve tükenme eğilimi gösteriyorlar, oysa oldukça genelleşmiş cinsler daha yavaş değişiyorlar ve var olabildikleri daha farklılaşmış çevreler nedeniyle daha az tükeniyorlar. Elizabeth Vrba tarafından ortaya atılan bu "Etki Varsayımı", evrimin dışsal seçici kuvvetlerin bir ürünü olmaktansa içkin bir çaba olma eğiliminde olduğunu ileri sürer. Mutasyonlar, yaşam formlarının yapı ve işlevindeki küçük değişimlerden çok, maksatlı mozaikler gibi görünür. Bir gözlemcinin belirttiği gibi, "tür seçilimi, çevre koşulları üzerindeki değişim kuvvetlerini ortaya koyarken; Etki Varsayımı, türleşme ve nesil tükenmesi oranlarını etkileyen iç parametrelere bakar".

Küçük, kademeli noktasal mutasyonlar anlayışına (evrimci değişimleri tamamen rastlantıya bağlayan Victoria Dönemi zihniyetine uygun bir teori) sadece genetik temellerde karşı çıkılabilir. Sadece bir gen değil, aynı zamanda bir kromozom da –her ikisi de çeşitli bileşimlerde- kimyasal ve mekanik olarak değiştirilebilir. Genetik değişiklikler, "basit" noktasal mutasyonlardan, sıçrayan genler ve aktarılabilir elementler aracılığıyla, temel kromozom düzenlemelerine kadar uzanabilir. Özellikle deneysel çalışmalardan anlaşıldığı üzere genetik olarak belirlenen morfolojik değişimlerin permütasyonları olanaklıdır. Küçük genetik değişiklikler, ikincil ya da asli morfolojik değişikliklere neden olabilir; aynı şey büyük genetik değişiklikler için de geçerlidir.

Trager'in "en uyumlu" türlerin "başka birinin hayatta kalmasına en fazla yardım eden tür" olabileceği gözlemi, doğal evrimin, hayatta kalma mücadelesiyle kanlanan anlamsız bir rekabetçi tablo şeklindeki geleneksel görünümünü yeniden biçimlendirmek için güzel bir formüldür. Dünyadaki yaşam formlarının devamını sağlamada tür içi ve

türler arası işbirliğinin oynadığı rolü vurgulayan, ondokuzuncu yüzyıla kadar uzanan zengin bir literatür vardır. Kropotkin'in *Karşılıklı Yardımlaşma* isimli ünlü eseri, yüzyılın sonundaki verileri özetlemiş ve simbiyozla ilişkili biyolojik söz dağarcığına "karşılıkçılık" sözcüğünü eklemiştir. Kitabın ilk bölümleri bu konudaki çağdaş çalışmaları, Doğu Asya'ya ilişkin Kropotkin'in gözlemlerini ve böcekler, yengeçler, kuşlar, memeli etoburların "avcı birlikleri", kemirgen "toplumları" ve benzeri hakkındaki hatırı sayılır miktarda veriyi özetler. Veriler büyük ölçüde tür içidir; bir yüzyıl öncesinin biyolojik "karşılıkçıları", şimdilerde Kropotkin'in hayal edebildiğinden çok daha yaygın olduğu bilinen türler arası destek sistemlerine vurgu yapmamışlardı. Buchner, sadece hayvanların bitki mikroorganizmalarıyla endosimbiyozu konusunda devasa bir kitap yazdı (1953); Henry bu konudaki çalışmaları 1960'ların ortalarına kadar getiren *Symbiosis* başlıklı iki ciltlik bir kitap derledi. Türler arası simbiyoz ve özellikle karşılıkçılığa ilişkin kanıtlar oldukça fazladır. Henry'nin çalışması, rizobia ve baklagillerin türler arası destek ilişkilerinden, bitki birliklerine, hayvanlarda davranış simbiyozuna ve dünya çapındaki biyolojik-jeolojik-kimyasal ilişkilerdeki hemeostasisi (dengelenmeyi) açıklayan büyük düzenleyici mekanizmalara kadar karşılıkçı ilişkilerin kanıtlarını Kropotkin'in *Karşılıklı Yardımlaşma*'sından bile daha fazla takip etti.

"Uyumluluk", sadece türlerin sağ kalımı ve adaptasyonu olarak biyolojik açıdan nadiren anlamlıdır. Bu yüzeysel düzeyde bırakılırsa, ototrofik ya da heterotrofik, tüm türlerin yaşamı destekleyici sistemlere duyduğu gereksinimi açıklayamayan; neredeyse kişisel bir adaptasyon girişimi haline gelir. Geleneksel evrimci teori, herhangi bir türü ekosistemden soyutlamaya, onu yalıtıma ve onun hayatta kalmasını oldukça soyut biçimde ele almaya eğilimlidir. Örneğin fotosentetik yaşam formları ve otoburlar arasındaki karşılıklı destek ilişkisi, en basit "yirticilik" biçiminin ya da heterotrofinin kanıtı olmak şöyle dursun, hayvan atıklarından kaynaklanan toprak verimliliği, tohum dağılımı ve iri organizmaların (ölüm aracılığıyla) giderek zenginleşen bir ekosisteme dönmesi için vazgeçilmezdir. Büyük otoburları avlayan büyük etoburların bile zayıf ya da yaşlı hayvanları kendileri için bir "ıstırap" biçimi haline gelen yaşamdan ayırarak büyük nüfus dalgalanmalarını seçici biçimde denetlemek gibi hayati işlevleri vardır.

İronik biçimde, nasıl ki toplumsal anlama sahip hiyerarşi ve tahakküm terimlerini kurumsallıktan çıkarmak ve onları belirli bir hayvan yığını içindeki az ya da çok saldırgan bireyler arasındaki bireysel geçiş bağlantılarına dönüştürmek bu terimlerin anlamını alçaltırsa, gerçek ıstırap ve zulmü acı ve yirticiliğe indirgemek de onların anlamını alçaltır. Bir kurdun hasta ya da yaşlı bir geyiğe getirdiği korku, acı ve

genellikle ani ölüm, doğadaki acı ve zulmün değil, özü itibariyle organik yenilenmeye ve ekolojik istikrara bağlı bir ölüm tarzının göstergesidir. Acı ve zulüm bütünüyle kişisel kederin, gereksiz elemin ve kurbanına eziyet edenin ahlâki çökmüşlüğüne alanına aittir. Bu kavramlar, artık hayatını katlanılabilir bir düzeyde yürütemeyen bir organizmanın ortadan kaldırılmasına uygulanamaz. Bütün acıları ıstırapla, tüm yırtıcılıkları zulümle ilişkilendirmek tam bir çarpıtmadır. Uzun süren travma ve ölümcül hastalığın yanı sıra açlık ıstırapı, ruhsal üzüntü, güvensizlik, ihmal edilme, yalnızlık ve savaşta ölüm de yırtıcılık ve bilinmeyen ölüm olgusuyla ilişkili olan ve genellikle kısa süren acıyla eşitlenemez. Doğanın ağırları, genellikle insan toplumunun, insanların yanı sıra sağlıklı, canlı hayvanlara da verdiği son derece örgütlü ve sistematik belalar –ancak bir insan kafasının düşünebileceği belalar- kadar zalimce değildir.

Ne acı, ne zulüm, ne saldırganlık ne de rekabet, yaşamın ortaya çıkışını ve evrimini yeterince açıklayabilir. Daha iyi bir açıklama için karşılıklılığa ve görünüşte “en uyumlu” olan lehine destek sistemlerini güçlendiren “uyumluluk” kavramına dönmeliyiz. Yaşamın özörgütlenmecisi doğasını benimsemeye hazırsak, onun evrimci dürtüleri olarak karşılıklılığın belirleyici rolü, bizi bir ekosistemin destekleyici mekanizması açısından “uyumluluğu” yeniden tanımlamak zorunda bırakır. Ve yaşamı, tam da evrimin “seçici” kaynağı olarak görülen “çevresini” biçimlendirebilen ve devam ettirebilen bir olgu olarak ele almaya hazırsak, önemli bir soru karşımıza çıkar: Artık biyolojik evrimin itici gücü olarak “doğal ayıklanma”dan söz etmek anlamlı mıdır? Yoksa yaşamın, kendi evrimini açıklayan “güçleri” yaratma ve onlara rehberlik etme konusundaki rolünü tam olarak ifade etmek için “doğal etkileşim”den mi söz etmemiz gerekir? Çağdaş biyoloji, yaşam formlarının şekillendirilmesinde bir Darwin’in, bir Huxley’in ya da Modern Sentez formülatörlerinin düşünebildiğinden çok daha önemli olduğu kanıtlanan bir organik karşılıklı bağımlılıklar tablosu sunuyor. Yaşam sadece kendini sürdürmesi için değil, kendi özoluşumu için de gereklidir. “Gaia” ve öznellik, yaşamın etkileri olmaktan daha fazlasıdır; onun bütünleyici nitelikleridir.

*

Gerçek bir ekolojik duyarlılığın büyüklüğü, şimdilerde pek yaygın olan yüzeysel çevrecilik hareketinin aksine, bu doğurgan, destekleyici karşılıklı ilişkileri ve bu ilişkilerin istikrarın temeli olan çeşitliliğe dayanmalarını en radikal biçimde genelleştirme olanağı sağlamasından kaynaklanır. Ekolojik bir duyarlılık, terimin en manidar anlamından da açıklayıcı ve neredeyse alenen etik olan tutarlı bir bakış sağlar.

Uzak geçmişteki Yunan döneminden erken Rönesans dönemine kadar doğa, esasında bir etik yönelim kaynağı, insan düşüncesinin normatif desteklerini ve tutarlılığını bulmasını sağlayan bir araç olarak görüldü. İnsani olmayan doğa, insan doğasına ve topluma dışsal değildi. Tersine akıl iyi ve kötüye, adalet ve adaletsizliğe, güzellik ve çirkinliğe, sevgi ve nefrete ilişkin toplumsal ve kişisel kavramlar –aslında kişinin erdem ve iyi yaşam yolunda kendisine yol gösterecek sonsuz sayıda değer- için nesnel ölçütler sunan kozmik bir *logos*'un eşsiz bir parçasıydı. *Dike* ve *andike* –adalet ve adaletsizlik- kelimeleri, Yunan doğa filozoflarının kozmolojilerine nüfuz etmişti. Bu sözcükler, modern doğa biliminin jargonunun bir parçası olarak hâlâ birçok terminolojik çeşitlemede –özellikle de “çekim” ve “itme” gibi kelimelerde- varlıklarını koruyorlar.

Arkaik kozmolojinin hataları genellikle etik yönelimde değil, doğaya ikici yaklaşımda yatar. Deney karşısında kurguya verdiği öneme karşın eski kozmoloji; özörgütlemeci, verimli bir doğayı doğal dünyanın kendisine yabancı olan hayat verici bir güçle birleştirmeye çalıştığı zaman *en büyük* yanlışını yapar. Henri Bergson'un *élan vital* (yaşam hamlesi) kavramı gibi Parmenides'in *Dike*'si de doğa içindeki düzenli bir dünyayı açıklayan harekete geçirici kuvvetler değildir, o daha çok doğanın özörgütlenmeci özelliklerinin ikamesidir. İnsanlığı ve doğayı etik bir ortaklığa getirmeye çalışan monistik kozmolojilerde gizil bir ikicilik vardır; dengesi bozulmuş bir kozmostaki ya da akıldışı bir toplumdaki dengesizlikleri düzeltmeye çalışan bir *deus ex machina*'dır, bu. Doğru, Tanrı ya da Tin biçiminde görünmeyen bir taç giyer, zira “uygarlığın” bize miras bıraktığı siyasi topluluğa kendi işlerini yönetmesi için güvenilemeyeceği gibi, doğanın kendiliğindenliği temelinde gelişmesine de güvenilemez.

Bu arkaizmler, teolojik vurguları ve sıkı bir biçimde formüle edilmiş teleolojileriyle haklı olarak toplumsal açıdan gerici tuzaklar olarak görüldüler. Aslında Orta Çağ skolâstiklerinin kafalarını uyuşturdukları kadar, Aristoteles ve Hegel'in çalışmalarını da kesin biçimde lekelediler. Fakat klasik doğa felsefesinin yanlışları, doğadan bir etik sağlama projesinde değil, doğada ortaya çıkan dengesizlikleri ya da “adaletsizlikleri” tartan ve düzelter, hâkim konumdaki –sıklıkla otoriter- bir Doğaüstü “hakem”le bu felsefeyi en başından itibaren zehirleyen tahakküm ruhunda yatar. Bu nedenle bu erken kozmolojiler ne kadar rasyonalist görünürse görünsün, eski tanrılar hep oradaydı; doğa ile insanlık arasında daha anlamlı ve demokratik bir etik süreklilik oluşturmak için onların kovulması gerekiyordu. Trajik biçimde, geç Rönesans düşüncesi de öncellerinden daha demokratik değildi ve bu çok ihtiyaç duyulan cerrahi operasyonu ne Galileo bilimde ne de Descartes felsefe-

de tatmin edici biçimde yapabildi. Onlar ve onların daha yeni mirasçıları, en az yıktıkları klasik gelenek kadar tahakküm tarafından lekelenmiş olan bilimci ve epistemolojik önyargılar formunda kendi tanrılarını yaratarak doğa ve akıl alanlarını birbirinden ayırdılar.

Bugün doğaya –Dike’ye, Justitia’ya, Tanrıya, Tine ya da *élan vital’e* değil- bize kendini etik olarak *kendi* terimleriyle açmasını sağlama olanağıyla karşı karşıyayız. Karşılıklılık, doğal çeşitliliğin evrimini besleme işlevi sayesinde içsel olarak iyi bir şeydir. Doğada ve toplumda aranan bir vasıf olarak topluluğun rolünü onaylamak için bir yanda Dike’ye, diğer yanda “bilimsel nesnellik” kurallarına gereksinim duymuyoruz. Benzer olarak *özgürlük* içsel bir iyidir ve onun talepleri, Hans Jonas’ın çok kavrayışlı bir biçimde yaşam formlarının “içe dönüklüğü”, “organik kimlikleri” ve “oluşum serüveni” dediği şeyle geçerli kılınır. Her canlının –organizmaların en az gelişmişlerinin bile- kendisini korumak için “istikrarsız metabolik sürekliliği” esnasında gösterdiği çaba, cüret, daha doğrusu kendini tanıma, Jonas’ın çok uygun biçimde “tohum halindeki özgürlük”ün kanıtı diye adlandırdığı bir kimlik duygusu ve seçici etkinliktir.

Son olarak, atomdan küçük zerrecikleri evrim süresince bizim insanlar adını verdiğimiz, şu bilinçli, kendi üzerine düşünen yaşam formlarına yükselten, giderek artan karmaşıklık ve çeşitlilikten yola çıktığımızda; tözün kendi içinde, geniş biçimde kavranan bir *telos’un* ve sonunda akli ve zekâyı oluşturan gizli bir özneliğin olduğu konusunda spekülasyonlar yapmaktan kendimizi alamayız. Tözün tepkinirliğinde, en az gelişmiş mikroorganizmaların duyarlılığında, sinirlerin, sinir düğümlerinin, omuriliğin ve beynin aşamalı gelişiminin inceliğinde o kadar tutarlı ve zorlayıcı bir akıl evrimi hissediliyor ki Manfred Eigen’in terimiyle onu “kaçınılmaz” olarak tanımlamak çarpıcı görünüyor. Yaşam formlarının uyarılara sinirsel olarak yanıt verme; son derece düzenli sinir sistemleri geliştirme; ne kadar bulanık olursa olsun davranışlarının sonuçlarını öngörme ve daha sonra bu öngörüü açık biçimde ve simgesel olarak kavramlaştırma kapasitesini tek başına rastlantının açıkladığına inanmak zor. Aklın gerçek tarihinin, tözün kendisinin nitelikleriyle; yani, belki de en basit kristallerin kendilerini sürdürmeye yönelik gizli ya da örtük çabalarında, inorganik dünyada hâlihazırda var olan bir kopyalama ilkesini paylaştığı noktaya kadar bilinmeyen kimyasal kaynaklardan DNA’nın gelişiminde ve gerçekliğin –onun “özellikleri” dediğimiz- içkin özörgütlenmecî vasıflarının bir sonucu olarak canlı moleküllerin olduğu gibi cansız moleküllerin de türleşmesinde başlaması gerekebilir.

Bu nedenle doğa incelememiz –bütün arkaik felsefe ve epistemolojik önyargılar bir tarafa- özevrimci bir model, deyim yerindeyse örtük

olarak etik olan bir “çekirdek” sergiler. Karşılıklılık, özgürlük ve öznellik tamamen insan değerleri ya da kaygıları değildir. Tohum halinde de olsa, kendilerini harekete geçirmesi için Aristotelesçi bir Tanrıya ya da kendilerine hayat vermesi için Hegelci bir Tin’e gerek duymayan daha geniş kozmik ve organik süreçlerde de görülürler. Toplumsal ekoloji, tahakkümün olmadığı, düşünce ve aklın kılavuzluk ettiği, işbirliğine dayanan bir toplumun boyutlarını oluşturan karşılıklılık, özgürlük ve özneliğin birliğine tutarlı biçimde odaklanmaktan biraz daha fazlasını sağlayacaksa, bunu, başlangıcından itibaren doğalcı bir etiği kirleten lekeleri kaldırarak ve hem insanlığa hem de doğaya ortak bir etik ses vererek yapacaktır. Doğayı dilsiz, akli ise çevresindeki daha geniş olgular dünyasından yalıtılmış kılan Kartezyen –ve daha yeni olarak neo-Kantçı- bir ikiciliğe artık ihtiyacımız olmayacaktır. Topluluğu ihlal etmek, hep daha karmaşık ve akılcı olan özörgütlenmeci bir gerçekliğin özünde yatan kendiliğindenliği durdurmak ve özgürlüğü kısıtlamak; tüm bu eylemler doğanın damarlarını kesecek, onun evrimci süreçlerindeki mirasımızı inkâr edecek ve yaşam dünyasındaki meşruiyetimizi ve işlevimizi yok edecektir. Ekolojik bir topluma ulaşamaz ve ekolojik bir etiği ifade edemezsek, etik kökleri olan bu meşruiyet de tehlikeye girecektir –ki bunun yol açacağı korkunç ekolojik sonuçları düşünmek bile istemiyorum.

Toplumsal ekolojinin çeşitlilik içinde birlik, kendiliğindenlik ve hiyerarşik olmayan ilişkiler prensipleriyle tutarlı olan karşılıklılık, özörgütlenme, özgürlük ve öznellik, kendi içlerinde birer amaçtır. Doğanın kendi üzerine düşünebilen sesi olarak türümüze verdikleri ekolojik sorumluluklar bir tarafa, bu nitelikler bizi kelimenin tam anlamıyla tanımlarlar. Doğa bizim kullanımımız için “var olmaz”, sadece bizi ve biricikliğimizi ekolojik olarak meşru kılar. “Varlık” kavramı gibi toplumsal ekolojinin bu ilkeleri de açıklama değil, doğrulama gerektirir. Bunlar, kişisel gereksinimlere uygun biçimde değiştirilebilen bir oyunun kuralları değil, etik bir ontolojinin unsurlarıdır.

Bu ontolojinin damarlarını kesen bir toplum, anlamlı ve akılcı bir varlık olarak kendi gerçekliğini sorun haline getiriyor demektir. “Uygarlık” bize “kutuplaşma” ve “meydan okuma” olarak ötekilik; özkimlik elde etmeye yönelik daimi bir savaş olarak organik “içedönüklük” anlayışını miras bıraktı. Bu anlayış insanlığın ekolojik meşruiyetini ve çevremizdeki dünyanın potansiyel akılcı boyutu olarak toplum gerçekliğini bütünüyle ortadan kaldırma tehlikesini içerir. İnsanlığımızla sürekli olarak karşıtlık içinde duran yanlış bir doğa algılamasının tuzağına düştüğümüzde, insanlığın kendisini, barışmanın koşulu olarak çekişme, bilinçliliğin koşulu olarak denetim, özgürlüğün koşulu olarak tahakküm ve uzlaşmanın koşulu olarak karşıtlık biçiminde yeniden ta-

nımladık. Örtük olarak bu kendini yok edici bağlamda, Ragnarok'un her şeyi tüketen alevlerine karşı duracak bir kaleden çok, neredeyse kesin biçimde bir tuzak haline gelen Valhalla'yı inşa ediyoruz.

Oysa ötekilik ve yaşamın içedönüklüğü kavramından bütünüyle farklı –en azından özünde Wintu ve Hopilerinkine benzer- bir felsefi ve toplumsal sistem çıkarılabilir. Yaşamın kendisinin evrime yardımcı hale getirildiği, daha doğrusu doğanın daha geniş bir ekolojik anlayışta iyicil hale getirildiği bir dünyada, bireysel içedönüklüğü tehdit edici, istilacı bir ötekilikten koruyan bir etik yerine, çeşitlilikle beslenen bir tamamlayıcılık etiği formüle edebiliriz. Gerçekte, yaşamın içedönüklüğü, entropiye ve bütün etkinliğin sona ermesine bir direnç olarak değil, dengenin bir ifadesi olarak görülebilir. Entropinin kendisi de –kendisinin anabolik boyutu olan yaşamla birlikte- daha geniş bir kozmik metabolizmanın bir özelliği olarak görülebilir. Son olarak benlik, herhangi bir bireysel kimlik ve kişisel kendiliğindenlik yitimi olmadan bütünleşme, topluluk, destek ve paylaşmanın sonucu olarak görülebilir.

Bu durumda iki alternatifle karşı karşıyayız. Odin'in antagonist Bronz Çağı savaşçısı ruhunu yatıştırmaya, onu ve askerlerini barışçı hale getirmeye ve belki de Valhalla'nın havasını akıl ve düşüncenin nefesiyle temizlemeye çalışabiliriz. Bir zamanlar dünyayı son derece istikrarsız biçimde bir arada tutan eski püskü anlaşmaları tamir etmeye ve onları elimizden geldiğince işlemeye çalışabiliriz. Zamanla Odin, mızrağını bir tarafa bırakmaya, zırhını çıkarmaya ve kendisini akılcı anlayış ve söylemin tatlı sesine vermeye ikna edilebilir.

Ya da çabalarımız, kısmi körlüğü umutsuzca başarısız bir toplumun kanıtı olmaya devam eden Odin'i devirmek üzere radikal bir dönüş biçimini de alabilir. İskandinav destanının zincirler ve sürgünlerle bir arada tuttuğu, içkin olarak bölünmüş bir dünyayı “uyumlu” hale getiren sözleşme mitlerini bir tarafa bırakabiliriz. Bu durumda özdüşünümselliğe ve evrimin bilinçliliğe doğru sürekli atılımının bir sonucu olarak mirasçısı olduğumuz bir etiğe dayanan yeni bir dünya ve yeni bir duyarlılık yaratma sorumluluğumuz olacaktır. Doğal dünyadaki aklın tamama ermiş biçimi olarak –yani; doğal çeşitliliğe *katılan* ve doğanın çabalarını insan dışı dünyada esasen tamamlanmamış bulunan etkililik, kesinlik ve yönlülük ile bütünleştiren bir rasyonellik olarak- meşruiyetimizi yeniden ele geçirmeye çalışabiliriz.

Bugün bildiğimiz biçimiyle “uygarlık”, adına konuştuğunu iddia ettiği doğadan daha dilsiz, denetlediğini iddia ettiği temel güçlerden daha kördür. “Uygarlık”, gerçekte, çevresindeki dünyaya ve kendisine duyduğu korkunç bir nefret içinde yaşar. Uygarlığın yağmalanmış kentleri, israf edilmiş toprakları, zehirlenmiş havası ve suyu, ruh yoksulu harisliği onu iğrenç ahlâksızlığından dolayı suçlar. Böylesine alçal-

tılmış bir dünya, en azından kendi kurumsal ve etik çerçevesinin terimleri içerisinde kurtarılamayacak duruma gelmiş olabilir. Ragnarok'un alevleri, İskandinavların dünyasını temizlemişti. Gezegenimizi yutma tehdidi taşıyan alevler, onu –kozmetik başarısızlığın ölü bir tanığı gibi- umutsuzca yaşama düşman bir durumda bırakabilir. İnsanlık tarihi de dâhil olmak üzere bu gezegenin tarihi, yalnızca vaat, umut ve yaratıcılıkla dolu olduğu için bile, önümüzdeki yıllarda karşılaşacağı anlaşılabilir kaderden daha iyi bir kaderi hak etmektedir.

ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ

MURRAY BOOKCHIN

On binlerce yıllık muğlak bir toplumsal evrim sonrası, yeniden doğal evrime girmemiz gerekir, sadece nükleer intihar ve ekolojik felaketler olasılığı karşısında hayatta kalmak için değil, yaşam dünyasında kendi verimliliğimizi geri kazanmak için de... Yeniden ilk atalarımızinki gibi ilkel yaşam biçimlerine dönmemiz gerektiğini ya da etkinliği ve techné'yi pastoral uysallık ve kırsal pasifik imgesine teslim etmemiz gerektiğini söylemiyorum.

Doğal dünyanın öznelliğinin yanı sıra onun yaratıcılığını, aktifliğini, çabasını ve gelişmesini de inkâr ettiğimizde onu kötülüyoruz demektir. Doğa asla uyuşturulamaz. Doğal evrime yeniden girmemiz, insanlığın doğallaştırılması olduğu kadar doğanın insanlaşmasıdır aynı zamanda.

Özgürlüğün ekolojisi, en nihayetinde, toplumsal özgürlükle doğal özgürlüğün bu ekolojik etkileşimi içinde şekillenecektir. Bu kitabın Özgürlüğün Ekolojisi şeklindeki başlığı, doğa ile insan toplumunun yeni bir ekolojik duyarlılık ve yeni bir ekolojik toplum içinde yeniden uzlaşmasını –insanın insanla yeniden uyum içine girmesi yoluyla doğa ile insanlığın yeniden uyum içine girmesini- ifade etmeyi amaçlamıştır.



9 786056 117329

