John Zerzan

Gelecekteki İlkel



Çeviren: Cemal Atila

KAOS

5. Baskı

John Zerzan

John Zerzan 1944 yılında ABD'nin Oregon kenti yakınlarında küçük bir kasabada doğdu. Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi'ni bitiren Zerzan, daha sonra San Francisco Eyalet Üniversitesinin tarih bölümünden mezun oldu. Üniversite öğrenciliği yıllarında devrimci faaliyetlere katılan ve Vietnam Savaşı karşıtı eylemlerinden dolayı kısa bir süre hapis yatan Zerzan, daha sonra akademik çevreleri terk edip, kamyon şoförü ve marangoz olarak San Francisco bölgesindeki sendikal çalışmalar içinde yer aldı. Bundan sonrasını Zerzan'ın kendi anlatımından aktaralım:

"O global mücadele günlerinin yenilgiye uğramasından sonra, bir kısmımız, yavaş yavaş 60'lı yıllardaki yükselişin sınırlılığını fark etmeye başladık. Sisteme yönelik eleştirimizin yeterince derin olmadığını kısa bir süre sonra daha iyi anladım. Devrim olgusunu sorgulamaya başladığım 70'li yıllarla birlikte, sanayileşmenin kökeni ve teknolojinin doğası üzerinde yoğunlaşan tarih çalışmalarıma başladım. Modern tarih üzerine yaptığım çalışmalar 80'li yıllardan sonra yerini giderek antropolojik çalışmalara bıraktı. İşte bu dönemde yabancılaşmanın ve uygarlığın kökenlerine inerek, zaman, dil, sayılar, sanat ve tarım üzerinde yoğunlaşmaya başladım."

Halen ABD'nin Eugene kentinde yaşayan Zerzan, bir bütün olarak uygarlığı ve sembolik kültürü sorgulayan genel çalışmalarının yanı sıra, yerel anarşist hareket içinde de aktif bir şekilde yer almaktadır. Amerika'daki başlıca anarşist yayınlardan biri olan *Anarchy* dergisinin sürekli yazarları arasında olan Zerzan'ın diğer çalışmaları şunlardır: *Elements Of Refusal* (1988); Alice Carnes ile birlikte derlediği *Questioning Technology* (1988); *Against Civilization* (1999); *Running on Emptiness: The Pathology of Civilization* (2002); *Makinelerin Alacakaranlığı* (2008).

Ben Afrika'da kanat çırpan kelebeğin
Kuzey Amerika'da yarattığı kasırgayı istiyorum.
Ben kaos istiyorum!

Gelecekteki İlkel
John Zerzan

İngilizce'den Çeviren:
Cemal Atila

Kitabın Özgün Adı ve Basımı:
Future Primitive, Autonomedia&Anarchy, New York, 1994

2, 3, 4, 5, ve 6. bölümler, yazarın *Elements of Refusal* adlı kitabının C.A.L. Press, Columbia, 1999 baskısından alındı.

"Gelecekteki İlkel" bölümünü redakte eden Sayın Sibel Özbudun'a, "Tonalite ve Totalite" bölümünü redakte eden Sayın Halil Turhanlı'ya teşekkür ederiz.

Kaos Yayınları: 19

1. Baskı: Nisan 2000, İstanbul
5. Baskı: Aralık 2013, İstanbul

Kapak Resmi:
Jérome Bosch, *Dünyevî Zevkler Bahçesi*

Kapak Tasarım-Uygulama:
Metin Tekeroğlu

Yayıma Hazırlayan: Kaos

Baskı: Sena Ofset
Ambalaj, Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok Kat: 4 No. 20 Topkapı-İstanbul
Sertifika No: 12064

Kaos Yayınları
Sertifika No: 21440
Feridiye Cd. No. 21/1 Fidan Apt.
Taksim-İstanbul Tel: (212) 297 38 75

www.kaosyayinlari.com
kaosyayinlari@yahoo.com

ISBN 978-975-7005-39-1

John Zerzan

Gelecekteki İlkel

Çeviren: Cemal Atila

KAOS

içindekiler

türkçe baskıya önsöz

1. kısım: denemeler

gelecekteki İlkel -11
zamanın başlangıcı, zamanın sonu -43
dil: kökeni ve anlamı -65
sayı: kökeni ve evrimi -83
tarım -109
gerçeklik sanata karşı -131
tonalite ve totalite -145
kitleselleşen sıkıntı psikolojisi -171
postmodernizm felâketi -198

2. kısım: nihilistin sözlüğü

hoşçuluk -235
teknoloji -237
kültür -240
yabanıl -243
işbölümü -246
ilerleme -250
yapay zekâ, yapay yaşam -253
cemaat -256
toplum -259

bir devlet düşmanı ile röportaj -263

notlar -282
kaynakça -295

yayımcının notu

Elinizdeki kitap, yazarın *Future Primitive* (Gelecekteki İlkel) adlı kitabının çevirisidir. Ancak, yazarın da onayını alarak *Elements of Refusal* (Reddedişin Unsurları) adlı kitabından "Zamanın Başlangıcı, Zamanın Sonu", "Dil: Kökeni ve Anlamı", "Sayı: Kökeni ve Evrimi", "Tarım", "Gerçeklik Sanata Karşı" başlıklı beş bölümü, konuyla bağlantılı olmalarından ötürü bu kitaba ekledik. Ayrıca, Zerzan'ın çalışmalarının ABD'de yarattığı yankıyı ve genel eleştirilere verdiği yanıtları içermesi bakımından ilginç olan bir röportajı da kitabın sonuna eklemeyi uygun bulduk.

Future Primitive'in orijinal baskısında, metnin içinde paranteze alınarak verilmiş ve anılan çalışmaların kim tarafından ya da hangi yılda yapıldığına ilişkin kısa notları, okumayı zorlaştırdığı düşüncesiyle, numara vererek sayfa altına aldık. Bu eserlere ilişkin detaylı bilgi, kitabın sonundaki kaynakçada bulunabilir.

türkçe baskıya önsöz

İlk kez 1990'lı yıllarda İngilizce olarak yayımlanan bu çalışmalarımın şimdi de Türkiyeli okurla buluşmasından ötürü son derece sevinçliyim. İleriki sayfalarda okuyacağınız yazılar, yaşadığımız krizin derinleşmesiyle birlikte giderek daha fazla güç toplayan İlerleme karşıtı büyük bir muhalif hareket e sunulan küçük katkılardır.

İçinde bulunduğumuz genel durum kötüleştikçe, bizler de giderek daha fazla olguyu sorgulamaya başlıyoruz. Artık dayanılmaz bir düzeye ulaşmış olan toplumsal koşullar, sorunların kaynağını görebilmek için, çok daha derinlere bakmamızı gerektiriyor. Bu seçkide savunmaya çalıştığım düşüncelerin odak noktası, günümüzün globalleştirici kültürü içinde yaşamın dehşet verici bir Ölüm Bölgesi haline getirilmesinin nedenlerinin ve çözümlerinin bir hayli derinlerde olduğu gerçeğidir.

Tekno-sermaye tarafından yaratılan ve her şeyi silip süpüren Mega-makinanın kökeni, bana kalırsa, bizzat uygarlığın kendisine, işbölümü ve evcilleştirme mantığından doğan ilerleme saplantısına dayanmaktadır. Böyle bir temele sahip olan sembolik kültürün kendisi, sonuçlarını görmekten artık hiçbir şekilde kaçınamayacağımız İlerleme virüsünün başlangıcı olsa gerek. Tartışmaya açık olan bu görüşlerimin, günümüzün sözüm ona "gelişmekte olan" toplumunun kapıldığı ölüm yürüyüşünün dayanaklarını ortaya çıkarması bakımından bir işe yaramasını umuyorum.

Bitki ve hayvan nesillerinin hızla tükenmesi, ozon delikleri, global ısınma, dünyadaki yağmur ormanlarının ortadan kaldırılması –ki 1998'te Honduras'ta yaşanan felâket bunun ne anlama geldiğini gözler önüne sermiştir– ve hızla artan genel bir çevresel zehirlenme; tüm bunlar, öngörülebilir kriz silsilesinin yalnızca birkaç öğesidir.

Batı toplumlarında toplumsal yaşam alanları günbegün hiper-yabancılaşmanın yeni zirvelerine erişmektedir. Sanayileşmiş ülkelerde baş gösteren ciddi ve yıkıcı bunalımın boyutları, her on yılda bir ikiye katlanmaktadır. ABD'de gençler arasındaki intihar oranı son otuz yıl içinde üç katına çıkarken, aynı dönemdeki sosyal ve siyasal katılım hızlı bir şekilde baş aşağı gitmiştir. Yalnızlık, anlamsızlık ve huzursuzluk duyguları giderek derinleşmekte, birbirinden çarpıcı cinayet serüvenleri olağan olaylar haline gelmekte ve bu olgular eskiden şiddetin pek yaygın olmadığı toplumlarda da artık karşımıza çıkmaktadır. Postmodernizmin derin sinikliği her yanı sarmakta ve toplumun hiçbir kurumu, göstermelik bir sadakâtten başka bir işe yaramamaktadır. Bu toplumsal acılar listesini uzatmak elbette zor değil.

Bireysel düzleme gelince, ruhsal sıkıntılar tarihin hiçbir döneminde bugünkü kadar yoğun olmamıştır. Yepyeni psikososyal histerik sendromlar, geleceğe ilişkin tüm umutlarını yitirdikleri için zaten çöküntü içinde olan insanları, bir veba salgını gibi kırıp geçirmektedir. Yukarda sözünü ettiğim yoğun bunalıma, kronik yorgunluk sendromu, beslenme bozuklukları ve panikten kaynaklanan ani saldırganlık gibi hastalıklar eşlik etmektedir. Toplumsal alanın, karşı durulmaz bir şekilde kötüleşen bir alana dönüştüğü böyle bir çağda, çarpıcı bir içe kapanma eğilimi ortaya çıkmıştır. Mevcut krizi daha da derinleştirmekten başka bir işe yaramayan bu kaçışın yöneldiği sağlıksız alanların başında çeşitli tarikatlar, köktendincilik ve tüketim çılgınlığı gelmektedir.

Öte yandan, yeni bir direniş biçiminin de filizlenmeye başladığını düşünüyorum; dayanılmaz güncelliğimizin tam da orta yerinde uç vermeye başlayan bu direniş, hedef tahtasına, yegâne gerçek sorun olan mevcut totaliteyi koymuştur. Red ve inkâr bu ölüm yürüyüşünü ancak buraya kadar gizleyebilirdi. Nitekim, eğer mevcut toplumsal tablo rahattan ve huzurdan ibaret olsaydı, bunca mutsuzluk açığa çıkar mıydı hiç? Belki de en büyük umudumuz bu mutsuzluğun fark edilmesidir ve gerçekliğin bu yeni şafağı, Kirkpatrick Sale'in deyimiyle, geleceğe karşı savaşan isyancılar olmamızı gerektiriyor.

Teknolojik yaşamın kanseri her zamankinden çok daha çarpıcı bir şekilde ortaya çıktığı ve çocuklarımız için otantik yaşam tarzından geriye hiçbir şeyin kalmayacağı artık iyice anlaşıldığı için, olup bitenlere seyirci kalmak artık mümkün değil. Bu basit nedenden dolayı, dostlarımızın ve müttefiklerimizin farklı kesimlerden çıkması pekâlâ da mümkündür: Bu yelpaze, kent yoksullarından tutun da geleneksel yaşam tarzını savunan dostlara, radikal İslamcılar'dan tutun da çeşitli aydınlara kadar genişletilebilir. Yıkıcı bütünü bu dost ve müttefiklerle birlikte anlayabilir ve onu tamamen ortadan kaldırma gerekliliği üzerinde anlaşabiliriz.

İnsanlık binlerce kuşak boyunca hiyerarşi ve tahakküm olmaksızın yaşadı. Bu bütünlük dönemi hakkında artık daha belirgin bir tabloya sahibiz ve bugünkü hesaplaşma için o yaşamın yansımalarından yararlanabiliriz. Kısa bir süre önce bilgisayar sistemlerinde baş gösteren 2000 yılı (Y2K) sorunu ve tamamen iç içe geçerek globalleşmiş bir ekonomik sistemin kırılganlığı, karşı karşıya olduğumuz Canavarın, aslında sandığımız kadar güçlü olmadığını birdenbire gözler önüne sermektedir. Her şeyin ortaya sürüleceği ve koca bir dünyanın kazanılacağı, muazzam ve nihai bir hesaplaşma anına yaklaşmakta olduğumuza inanıyorum.

John Zerzan
Eugene, Şubat 2000

1. kısım

denemeler

1. bölüm

gelecekteki ilkel

Yaşadığımız güncel global krize ulaşmamızda epeyce payı olan işbölümü, günübirlik işleyişiyle, bugünkü korkunçluğun kökenlerini kavramamızı engellemektedir. Mary Lecron Foster,[1] yarım ağızla, antropolojinin günümüzde "ciddi ve tahripkâr bir parçalanma tehlikesiyle yüz yüze olduğunu" söylerken şüphesiz yanılıyor. Shanks ve Tilley[2] ise, bu konuda alışılmadık bir tavırla şöyle meydan okuyorlar: "Arkeolojinin amacı yalnızca geçmişi yorumlamak değildir; aynı zamanda, geçmişin yorumlanış tarzını günümüzdeki toplumsal yeniden inşaya hizmet edecek şekilde değiştirmektir." Oysa, böylesi bir yeniden inşa için gerekli olan derin ve kapsamlı görüyü, bizzat sosyal bilimler engellemektedir. İnsanın kökeni ve gelişimi söz konusu olduğunda, sayısız parçalara bölünmüş olan ana ve tali bilim dallarının –antropoloji, arkeoloji, paleontoloji, etnoloji, paleobotani, etnoantropoloji vb.– dizilimi, uygarlığın ortaya çıktığı andan itibaren taşıdığı daraltıcı ve sakatlayıcı etkiyi çok iyi yansıtmaktadır.

Buna rağmen, uygun bir yöntemle, ihtiyatla ve sınırları aşma arzusuyla yaklaşıldığında, mevcut literatür son derece yararlı olabilir. Aslında, şu veya bu ölçüde ortodoks olan düşünme biçimlerinin eğretiliği, hoşnutsuzluğu giderek artan bir toplumun taleplerine boyun eğebilir ve eğmelidir de. Çağdaş yaşamın getirdiği mutsuzluk, bu yaşamı meşrulaştırmak üzere sıralanan resmî yalanları gözler önüne sermekte ve böylece, insanın gelişimi hakkında çok daha gerçekçi bir tablo ortaya çıkmaktadır. Modern yaşamdaki koyuvermişlik ve

---

1) 1990 ▪ 2) 1987b

boyun eğmişlik uzunca bir zaman "insan doğasının" zorunlu sonuçları sayılmıştır. Ne de olsa, uygarlık öncesi yaşamımızın mahrumiyetten, vahşilikten ve cehaletten ibaret olduğu anlayışı, bizi o yabanilikten kurtaran otorite açısından güzide bir armağan olmuştur. "Mağara insanı" ve "Neandertal" hâlâ da bize, dinin, yönetimin ve yorucu çalışmanın olmadığı bir yaşamı hatırlatmaktadır.

Ancak, kökenimize ilişkin bu ideolojik yaklaşım, yakın geçmişte, Richard Lee ve Marshall Sahlins gibi akademisyenlerin çalışmalarıyla tamamen tersyüz edildi. Antropolojik ortodoksluk son derece köklü bir dönüşüme uğrayarak, yepyeni kavrayışlara kaynaklık etti. Evcilleşme ve tarım öncesi yaşamın, ağırlıklı olarak doğayla özdeşleşme, duyusal bilgelik, cinsel eşitlik ve sağlığın hüküm sürdüğü bir yaşam olduğunu ancak şimdi öğrenebiliyoruz. Evet, insan doğamız iki milyon yıl boyunca böyleydi; ta ki, rahipler, krallar ve patronlar tarafından köleleştirilinceye kadar.

Üstelik son zamanlarda, yukarıdaki yaklaşımı daha da derinleştiren, geçmişte kim olduğumuz ve gelecekte tekrar kime dönüşebileceğimiz konusunda bize fikir verebilecek çok daha çarpıcı bir olgu ortaya çıktı. Toplayıcı-avcı yaşamın bu yeni yorumlarına yöneltilen saldırıların ana hattı, genellikle dolaylı ve üstü kapalı olmakla birlikte, bunun, evrimleşen bir türün erken bir evresinde erişebileceğinin azamisi olarak tanımlanışıdır. Bu iddianın sahipleri, inkâr edilemez bir zarafetin ve barışçıl bir varoluşun hüküm sürdüğü uzun bir dönemi kabul etmekte, ancak, ilk insanların, daha karmaşık toplumsal ve teknolojik kazanımları elde etmek üzere, basit yöntemleri aşabilecek zihinsel kapasiteye sahip olmadıklarını söyleyerek işin içinden çıkmaktadırlar.

Oysa uygarlığa vurulan başka bir darbeyle öğreniyoruz ki, insanlar bir zamanlar ve son derece uzun bir dönem boyunca, yabancılaşmanın ve tahakkümün ne olduğunu bilmemekle kalmayıp, John Fowlet ve Thomas Wynn adlı arkeologlar tarafından 1980'den beri yürütülen araştırmalarda da görüldüğü gibi, en azından bizimkine denk bir zekâya da sahip olmuşlardır. Böylece "cehalet" tezini hiç zorlanmaksızın

başımızdan attıktan sonra, yeni veriler ışığında kökenimiz hakkında fikir yürütebiliriz.

Zihinsel kapasite konusunu ele alırsak, insanın kökeni ve gelişimi üzerine yapılan (yine ideolojik bakımdan yüklü) değerlendirmelere yeniden göz atmak yararlı olabilir. Robert Ardrey,[3] kana susamış, maço bir tarih öncesi anlayışı geliştirmiştir; tıpkı Desmond Morris ve Lionel Tiger'ın daha az ölçüde de olsa yaptığı gibi. Benzer şekilde, Freud ve Konrad Lorenz de, türün doğuştan gelen zaaflarından dem vurarak, günümüzdeki hiyerarşi ve iktidara katkıda bulunmuşlardır.

Neyse ki, yorum olarak Paleolitik yaşam tarzına çok daha fazla yaklaşan, daha akla yatkın bir yaklaşım da ortaya çıkabilmiştir. Yiyecek paylaşımı, uzunca bir süre, ilk insan toplumunun tümleyici öğesi olarak değerlendirilmiştir.[4] Diğer araştırmacıların yanı sıra, Jane Goodall[5] ve Richard Leakey[6] de, benzersiz Homo özelliğimizin ortaya çıkmasında neredeyse iki milyon yıl önce anahtar rolü oynayan öğenin yiyecek paylaşımı olduğu sonucuna varmışlardır. 1970'li yılların başından beri, Linton, Zihlman, Tanner ve Isaac tarafından dile getirilen bu vurgu giderek daha fazla kabul görmektedir. Genelleşmiş şiddet ve erkek egemenliği tezine karşı savunulan işbirliği tezinin dayandığı etkili argümanlardan biri, erkek ile dişi arasındaki beden ve güç farklılığının, evrimin ilk dönemlerinde azalmaya başladığını göstermektedir. Cinsel dimorfizm* denilen bu olgu, başlangıçta fazlasıyla belirgindi; örneğin erkekler daha iri, dişiler ise daha küçük köpek dişlerine veya "kavga dişlerine" sahiptiler. Erkeklerdeki iri köpek dişlerinin yok oluşu, türün dişilerinin, toplumcul ve paylaşımcı erkekleri yeğleyen bir seleksiyon uyguladıklarını göstermektedir. Böylesi bir dişil seçim kapasitesinin söz konusu olmadığı kuyruksuz maymunların çoğunda erkek maymunlar, dişi türdeşlerine oranla çok daha uzun ve enli köpek dişlerine sahiptir.[7]

---

3) 1961, 1976 ▪ 4) Washburn ve DeVore, 1961 ▪ 5) 1971 ▪ 6) 1978 ▪ 7) Zihlman 1981, Tanner 1981

* Bir türün iki farklı biçimde görülebilmesi. Ç.n.

Bir zamanlar, verili kabul edilen ve avcı-toplayıcı kavramıyla ifade edilen cinsler arasındaki işbölümü, insanın kökenindeki diğer kilit alanlardan biridir. Daha önce kadınlara özgü bir uğraş olduğu düşünülen ve erkekler tarafından yapılan avcılıkla kıyaslandığında ikincil bir öneme sahip olan bitki toplayıcılığının, aslında temel besin kaynağını teşkil ettiği artık pek çok kişi tarafından kabul edilmektedir.[8] Kadınlar yiyecek bakımından erkeklere fazlaca bağımlı olmadıklarından,[9] işbölümünden ziyade, esnekliğin ve ortak etkinliğin esas olması olası görünüyor.[10] Zihlman'ın[11] da belirttiği gibi, genel bir davranışsal esneklik, erken insan varoluşunun temel öğelerinden biri olmuş olmalıdır. Joan Gero,[12] taş aletlerin erkekler tarafından olduğu kadar kadınlar tarafından da yapılmış olabileceğini göstermiştir; Poirier[13] ise bize şunları hatırlatıyor: "İlk insanların cinsel işbölümü sergiledikleri iddiasını destekleyebilecek herhangi bir arkeolojik kanıt bulunmamaktadır." Yiyecek toplayıcılığı pek işbölümü gerektirmemiş olsa gerek;[14] ve cinsel uzmanlaşma, muhtemelen insan evriminde çok daha sonraları ortaya çıkmıştır.[15]

Peki, türümüzü başlatan uyarlanma toplayıcılığa dayandıysa, avcılık ne zaman devreye girdi? Binford,[16] görece yakın bir dönemde ortaya çıkan anatomik bakımdan modern insanlardan önce, hayvansal ürünlerin kullanımına ilişkin herhangi bir ize (yani kesim faaliyetlerine işaret eden kanıtlara) rastlanılmadığını öne sürmüştür. Doğu Afrika'da bulunan fosil dişler üzerinde yapılan elektron mikroskop çalışmaları,[17] çoğunlukla meyvelerden oluşan bir beslenme rejimine işaret ederken, Kenya'daki Koobi Fora bölgesinde bulunan 1.5 milyon yıllık taş aletler üzerinde yapılan benzer incelemeler,[18] bu aletlerin bitkiler üzerinde kullanıldığını göstermektedir. Erken Paleolitik dönemin beslenme rejiminde rastlanılan az miktardaki et, muhtemelen, av hayvanlarından ziyade hayvan leşlerine aitti.[19]

---

8) Johansen ve Shreeve 1989 ▪ 9) Hamilton, 1984 ▪ 10) Bender 1989 ▪ 11) 1981 12) 1991 ▪ 13) 1987 ▪ 14) Slocum 1975 ▪ 15) Zihlman 1981, Crader ve Isaac 1981 16) 1984 ▪ 17) Walker 1984 ▪ 18) Keeley ve Toth 1981 ▪ 19) Ehrenberg 1989b

Türün "doğal" durumu, yağ ve hayvan proteini içeren ve kronik bozukluklara yol açan modern beslenme rejiminin tersine, çoğunlukla lif bakımından zengin bir bitkisel beslenme rejimiydi.[20] İlk atalarımız, "ayrıntılı çevresel bilgilerini ve bilişsel haritacılıklarını"[21] bitki toplayıcılığa dayalı bir geçim doğrultusunda kullanmış olmalarına rağmen, zaman ilerledikçe, avcılığa ilişkin arkeolojik kanıtlar da yavaş yavaş artmış görünüyor.[22]

Ancak, yaygın tarih öncesi avcılığı varsayımları, birçok kanıt ile tersyüz edilmiştir. Örneğin, daha önce, büyük çaplı memeli hayvan avının göstergesi sayılan kemik yığınlarının, daha ayrıntılı bir incelemeden sonra, su taşkınları veya hayvan sığınakları olmasından kaynaklandığı ortaya çıktı. Lewis Binford'un "Tooralba'da Fil Avcıları Var mıydı?" adlı çalışması,[23] böylesi ayrıntılı bir yaklaşıma iyi bir örnek teşkil ediyor; Binford bu çalışmasında, 200.000 yıl öncesine kadar kayda değer bir avcılık yapıldığına ilişkin kuşkularını dile getiriyor. Adrienne Zihlman[24] ise, bu konuda şu sonuca varıyor: "Avcılık evrimde görece geç ortaya çıkmıştır ve son yüz bin yılın ötesine geçmeyebilir." Tarımın ortaya çıkışından hemen önceki Üst Paleolitik dönemden önce, memeli hayvanlara yönelik ciddi avcılık kanıtlarına rastlanılmadığı birçok kişi tarafından belirtilmektedir.[25]

Bilinen en eski insan yapımı aletler, Doğu Afrika'da Hadar'da bulunan taş aletlerdir. Daha rafine yöntemlerle tarihlendirilen bu aletlerin 3.1 milyon yıllık olmaları olasıdır.[26] Bunların, insan çabasını temsil eden bir kategoriye sokulmalarının başlıca nedeni, bu aletlerin başka bir alet kullanılarak yapılmış olmasıdır ki bu, bilinebildiği kadarıyla insanın en benzersiz özelliğidir. Homo habilis ya da "becerikli insan", bilinen ilk insan türünü teşkil eder, ismi ise, ilk taş aletlerle ilintilidir.[27] Çabuk çürüyen ve bu yüzden de arkeolojik kayıtlarda daha seyrek rastlanılan başlıca ahşap ve kemik aletler de yine Homo habilis tarafından, Asya ve Afrika'

---

20) Mendeloff 1977 ▪ 21) Zihlman 1981 ▪ 22) Hodder 1991 ▪ 23) 1989 ▪ 24) 1981 ▪ 25) Straus 1986, Trinkhaus 1986 ▪ 26) Klein 1989 ▪ 27) Coppens 1989

daki "olağanüstü basit ve etkin" uyarlanışı çerçevesinde kullanılmıştır.[28] Atalarımız bu dönemde, bizimkinden daha küçük bir beyine ve bedene sahipti, ancak Poirier,[29] "kafatası dışındaki anatomilerinin daha ziyade modern insanlarınki gibi olduğuna" işaret etmekte, Holloway[30] ise, söz konusu dönemden kalma kafataslarının içi üzerinde yaptığı çalışmaların, esas olarak modern bir beyin örgütlenişine işaret ettiğini belirtmektedir. Benzer şekilde, iki milyon yıldan da eski olan aletlerin, taşların yontulma biçimi dikkate alındığında, istikrarlı bir sağ el kullanımına işaret ettiği ortaya çıktı. Sağ el kullanımı, modern insanlarda bir eğilim olarak, beynin etkin bir şekilde yanallaşması ve beyinsel yarıkürede göze çarpan işlevsel ayrım gibi tümüyle insana özgü olan özelliklerle ilişkilendirilmektedir.[31] Klein[32] ise "Homo habilis'in, insanın başlıca zihinsel ve iletişimsel yeteneklerine sahip olduğunun hemen hemen kesin olduğu" sonucuna varıyor.

İnsanların, ormanlardan çıkıp daha kurak ve açık Afrika çayırlıklarına yayılmalarıyla birlikte 1.75 milyon yıl önce ortaya çıkan Homo erektus'un, Homo sapiensin bir diğer başlıca önceli olduğu uzun süredir kabul edilmektedir. Her ne kadar beynin büyüklüğü tek başına zihinsel kapasiteyi işaret etmiyorsa da, Homo erektus'un kafatası kapasitesi, modern insanınkiyle kısmen de olsa örtüşmektedir ve Homo erektus "aynı davranışların birçoğunu sergileyecek yeteneğe sahip olmalıdır".[33] Johanson ve Edey'in[34] de belirttiği gibi, "Eğer en büyük beyne sahip erektus, en küçük beyne sahip sapiensle kıyaslansaydı, –ikisinin de tüm diğer nitelikleri bir yanatür isimlerinin değiştirilmesi gerekirdi." Yakın öncelimiz olan Homo Neandertal ise, bizimkinden biraz daha büyük bir beyne sahipti.[35] Ancak, belirgin zekâsına ve devasa fiziksel gücüne rağmen hep aşağılanan Neandertal bile, –egemen Hobbes'çu ideoloji sayesinde– ilkel ve hayvani bir varlık olarak tasavvur edilmiştir.[36]

---

28) Fagan 1990 ▪ 29) 1987 ▪ 30) 1972, 1974 ▪ 31) Holloway 1981a ▪ 32) 1989
33) Ciochon, Olsen ve Tames 1990 ▪ 34) 1981 ▪ 35) Delson 1985, Holloway 1985, Donald 1991 ▪ 36) Shreeve 1991

Öte yandan, son zamanlarda, türlerin genel çerçevesi bir bütün olarak kuşkulu bir önerme haline geldi.[37] Çeşitli Homo türlerine ait "tüm fosil örneklerinin, ara morfolojik özellikler sergilediği"ne ve bu durumun, insanların keyfî bir sınıflandırmaya tâbi tutulması konusunda çeşitli kuşkulara yol açtığına dikkat çekiliyor.[38] Örneğin Fagan[39] şöyle diyor: "Hem Homo erektus ile arkaik Homo sapiens arasında, hem de arkaik Homo sapiens ile anatomik anlamda modern Homo sapiens arasına kesin bir taksonomik* sınır çizmek son derece zordur." Foley[40] de benzer şeyler söylüyor: "Homo erektus ile Homo sapiens arasındaki anatomik farklılıklar fazla değildir." Daha kesin konuşan Jelinek[41] ise, erektus ile sapiensin iki ayrı tür sayılmasını gerektiren "yeterli anatomik veya kültürel neden bulunmadığını" açıklıyor ve Hublin'in[42] yaptığı gibi, en azından Orta Paleolitik çağdan itibaren "insanların Homo sapiens olarak değerlendirilebileceği" sonucuna varıyor.[43] Aşağıda tartışılan, erken zekânın yeniden değerlendirilmesi gerekliliği, türler konusundaki mevcut karışıklığa bağlı olarak ele alınmalıdır, zira, eskiden beri hüküm süren toptancı evrim modeli artık geçerliliğini yitirmektedir.

Ancak türlerin sınıflandırılmasına ilişkin tartışmalar, yalnızca, ilk atalarımızın nasıl yaşadıkları bağlamında ilginç olabilir. Binlerce yıl boyunca varlığını sürdürmesi beklenebilecek olanların azlığına karşın, bu yaşamın dokusuna ve işbölümü öncesi yaklaşımlarının zarafetine kısaca göz atabiliriz. Olduvai Boğazı bölgesinde Leakey'lerin üne kavuşturduğu "alet çantası", yaklaşık olarak 1.7 milyon yıl öncesine ait olan ve "açıkça tanınabilen en az altı alet tipini" içeriyor.[44] Bundan kısa bir süre sonra ise, simetrik bir güzelliğe sahip olan ve neredeyse bir milyon yıl kullanılan Aşölyen el baltası ortaya çıktı. Gözyaşı damlasına benzeyen ve dikkate değer bir dengeye sahip olan bu el baltası, sembol kullanımının çok öncesine ait bir çağın zarafetini ve işlevselliğini çağrıştır-

---

37) Day 1987, Rightmire 1990 ▪ 38) Gingerich 1979, Tobias 1982 ▪ 39) 1989 ▪ 40) 1989 ▪ 41) 1978 ▪ 42) 1986 ▪ 43) 1980a ▪ 44) M. Leakey, 1978

* Taksonomi: İnsan türlerini sınıflandırma bilimi. Ç.n.

maktadır. Isaac,[45] "insanların keskin kenarlara duyduğu gereksinimin 'Olduvay' taş yontma örüntülerinden türeyen biçim çeşitliliğiyle karşılanabileceğini" belirtmekte ve "daha karmaşığın nasıl olup da daha iyi uyarlanmış olarak yorumlanmaya başlandığını" sormaktadır. Günümüze ulaşan kemiklerde bulunan izlerden anlaşıldığına göre, bu uzak erken çağda, insanlar, hayvan leşlerinden elde ettikleri kas ve derileri, ip, torba ve örtü gibi eşyaların yapımında kullanıyorlardı.[46] Başka bulgular ise, mağara duvarlarının örtülmesi ve oturaklar için kürklerin, yatak için ise deniz yosununun kullanıldığını göstermektedir.[47]

Ateşin kullanımı aşağı yukarı iki milyon yıl öncesine gitmektedir;[48] Poirier'nin[49] de ima ettiği gibi, insanlığın ana yurdu olan Afrika'nın tropikal koşulları olmasaydı, ateş belki de çok daha erken bir dönemde ortaya çıkabilirdi. Böceklerden korunmak üzere mağaralarda yakılan ateş ve zemin ısıtması, ateş kullanımının mükemmelleştiğine işaret etmektedir[50] ki bu konfor Paleolitik çağın çok erken bir döneminde ortaya çıkmaktadır.

John Gowlett'ın[51] da işaret ettiği gibi, Homo sapiens'ten önceki –sadece 30.000 yıl öncesi– her şeyi, biz "tam insan"lardan daha ilkel gören bazı arkeologlar hâlâ vardır. Ancak, yukarıda anılan, ilk insanlarda bile temelde "modern" bir beyin anatomisi olduğuna ilişkin belgeler ışığında bu azınlık, eksiksiz insan zekâsının neredeyse Homo türleriyle birlikte ortaya çıktığını gösteren son çalışmalarla baş etmek zorundadır. Thomas Wynn,[52] Aşölyen el baltası yapımının "tamamen modern yetişkinlerinkine benzeyen bir zekâ düzeyini" gerektirdiği yargısında bulunur. Gowlett da tıpkı Wynn gibi, düzenli bir ardışıklıkla ve yöntemlerin değiştirilmesine imkân veren bir esneklikle, doğru çekiç kullanımı, doğru güç ve doğru vuruş açısı için gerekli olan "işlemsel düşünme" üzerinde durmaktadır. Gowlett, el becerisi, yoğunlaşma, biçimi üç boyutlu olarak algılama ve planlamaya gerek olduğunu

---

45) 1986 ▪ 46) Gowlett 1984 ▪ 47) Butzer 1970 ▪ 48) Kempe 1988 ▪ 49) 1987
50) Perles 1975, Lumley 1976 ▪ 51) 1986 ▪ 52) 1985

ve bu gereksinimlerin "iki milyon yıl gibi uzunca bir süre önce, ilk insanların ortak özelliği olduğunu" iddia ediyor. "Ve bu" diye ekliyor Gowlett, "spekülasyon falan değil, son derece ciddi bir bilginin ta kendisidir."

Paleolitik çağda uzun bir zaman dilimi boyunca, teknolojide sadece birkaç küçük değişiklik meydana gelmişti.[53] Gerhard Kraus'a[54] göre, "2.5 milyon yılı aşkın bir süre boyunca, taş alet kullanımında ölçülen yenilik hemen hemen sıfırdı." Tarih öncesi zekâ hakkında bildiklerimizi de hesaba kattığımızda, böylesi bir "durgunluk" özellikle pek çok sosyal bilimcinin canını sıkmaktadır. Wymer'ın[55] deyişiyle, "böylesine yavaş bir ilerlemeyi kavramak bir hayli zordur." Avcı-toplayıcı varoluşun başarısı ve hoşnutluğuyla donanmış zekânın, kayda değer bir "ilerleme" olmayışının başlıca nedeni olması bana son derece makûl görünüyor. İşbölümü, evcilleşme ve sembolik kültür; besbelli ki, bunların tümü yakın zamana kadar açıkça reddedilmişti.

Postmodern tezahürüyle birlikte çağdaş düşünce, doğa ile kültür arasındaki ayrım gerçekliğini ortadan kaldırma niyetindedir; oysa, insanların uygarlıktan önceki yetenekleri veri alındığında, o insanların çok önceden kültüre karşı doğayı seçtiklerini söylemek daha doğru olacaktır. Her insan eyleminin ve her nesnenin sembolik olarak değerlendirilmesi de çok yaygındır[56] ve bu yaklaşım, genelde doğa-kültür ayrımını reddeden duruşun bir uzantısıdır. Ancak burada söz konusu olan, sembolik biçimlerin manipülasyonu olarak kültürdür. Ayrıca, fazlasıyla yetkin bir zekâya rağmen, ilkel yaşamda, şeyleşmiş zamana, rakamlara, sanata ve dile (hem yazılı dile hem de muhtemelen bu dönemin tümü veya çoğunluğu boyunca konuşma diline) yer olmadığı da kolayca anlaşılıyor.

Burada araya girerek, "sembolik dünyanın inşasındaki gizli boyut zamandır" diyen Goldschmidt[57] ile hemfikir olduğumu eklemek istiyorum. Ve Norman O. Brown'un da belirttiği gibi, "bastırılmamış bir yaşam, tarihsel zaman kapsamında değildir." Bu bana şunu anımsatıyor; zaman bir özdeklik ola-

---

53) Rolland 1990 ▪ 54) 1990 ▪ 55) 1989 ▪ 56) Örneğin Botscharow 1989 ▪ 57) 1990

rak gerçekliğe içkin değildir, tersine gerçeklik üzerinde kültürel bir dayatma, hatta gerçeklik üzerindeki ilk kültürel dayatmadır. Sembolik kültürün bu temel boyutu ilerledikçe, doğal olandan yabancılaşma da aynı hızla ilerlemektedir.

Cohen,[58] "toplumsal düzenin gelişimi ve bekâsı için" sembollerin "zaruri" olduğunu ileri sürmüştür. Bu da, –azımsanmayacak miktardaki pozitif kanıtın daha zorlayıcı şekilde gösterdiği gibi– sembollerin ortaya çıkışından önce, onların varlığını gerektirecek bir düzensizlik halinin olmadığı anlamına geliyor. Lévi-Strauss,[59] benzer bir mantıkla şuna işaret etmiştir; "mitik düşünce, her zaman, karşıtların farkındalığından, onların çözümlenişine doğru ilerler." Peki düzenin olmayışının nedeni hangisidir, çatışmalar mı yoksa "karşıtlıklar" mı? Paleolitik çağ üzerine oluşan literatür, özgün olgulara ilişkin binlerce monografi içermesine rağmen, bu temel sorun hakkında hemen hemen hiçbir şey içermemektedir. Bana göre mantıklı bir hipotez şu olabilir; işbölümü son derece tedrici ilerleyişinden dolayı fark edilmediği ve yeni oluşundan dolayı yeterince anlaşılmadığı için, insan topluluklarında küçük çatlaklar oluşturmaya başlayarak doğaya yönelik sağlıksız pratiklerin ortaya çıkmasına neden oldu. Gowlett,[60] Üst Paleolitik çağla ilgili olarak şöyle bir gözlemde bulunuyor; "Uzmanlaşmış bitki toplayıcılığına ve uzmanlaşmış avcılığa, 15.000 yıl önce Ortadoğu'da rastlamaya başlıyoruz." Üst Paleolitik çağda aniden ortaya çıkan sembolik etkinlikler (örneğin ritüel ve sanat) şüphe yok ki arkeologlara, tarih öncesinin "büyük sürprizlerinden" biri olarak görünmüştür,[61] hele de böylesi davranışların Orta Paleolitik çağda olmayışı dikkate alındığında.[62] Ne var ki, işbölümü ve uzmanlaşma belirtileri, kendilerini bütünlüğün ve doğal düzenin çöküşü, yani giderilmesi gereken bir eksiklik olarak hissettiriyorlardı. Asıl şaşırtıcı olan, uygarlığa yapılan bu geçişin hâlâ olumlu bir gelişme olarak görülebilmesidir. "Sembolik tarzın... olağanüstü bir uyarlama gücüne sahip olduğu ortaya çıktı, eğer öyle

58) 1974 ▪ 59) 1953 ▪ 60) 1984 ▪ 61) Binford 1972b ▪ 62) Foster 1990, Kozlowski 1990

olmasa Homo sapiens nasıl dünyanın maddi efendisi olabilirdi?" sonucuna varan Foster,[63] uygarlığa geçişi âdeta kutlamaktadır. "Sembol manipülasyonunun, kültürün başlıca malzemesi olduğunu" kabul eden Foster şüphesiz haklıdır, ancak, şu olguyu fark etmediği anlaşılıyor; yabancılaşmayı ve doğanın yıkımını günümüzdeki ürkütücü boyutlara taşıyan şey, bizzat bu başarılı uyarlanma olmuştur.

Sembolik dünyanın, bir şekilde "yaygın bir sözsüz iletişim ortamından"[64] ve yüz yüze ilişkiden doğan dilin formüle edilmesiyle ortaya çıktığını varsaymak mantıklı görünüyor. Dilin ne zaman ortaya çıktığı konusunda henüz bir fikir birliğine ulaşılmış değildir, bununla birlikte, Üst Paleolitik çağdaki kültürel "patlamadan" önce konuşmaya ilişkin herhangi bir bulguya rastlanmamıştır.[65] Dil, modern öncesi bireyin açık olduğu imge ve duygu fırtınalarına ket vurarak, "dizginleyici bir etmen" olma ve yaşamı "daha büyük bir denetime"[66] tâbi kılma işlevini görmüş olmalıdır. Bu anlamda dil, açıklığın ve doğayla ortaklığın hüküm sürdüğü bir yaşamdan, sembolik kültürün yükselişinden sonra ortaya çıkan tahakküme ve evcilleşmeye yönelik bir yaşama geçişi temsil etmiş olmalıdır. Bu arada, dil ile düşündüğümüz için düşüncenin ilerlediğini varsaymak (ilerleyişini evrensel bir memnuniyetle karşılayabileceğimiz "tarafsız" düşünce diye bir şey varsa eğer) muhtemelen yanlıştır, çünkü bunu varsaymamızı gerektiren kesin bir kanıt yoktur.[67] Sessiz bir şekilde kendi kendilerine konuşma yetisi de dahil olmak üzere konuşma yeteneklerini, sert darbeler ve benzeri hasarlar nedeniyle tümden kaybeden hastaların, mantıklı düşünüş yeteneklerini tamamen muhafaza ettiklerini gösteren pek çok örnek vardır.[68] Bu veriler, kuvvetli bir şekilde şunu gösteriyor; "insanın entelektüel yeteneği, dil olmadığında bile kendi başına yeterince güçlüdür."[69]

Sembolleştirmenin işleyişi söz konusu olduğunda, "ritüe-

---

63) 1990 ▪ 64) Tanner ve Zihlman 1976 ▪ 65) Dibble 1984, 1989 ▪ 66) Mumford 1972 ▪ 67) Allport 1983 ▪ 68) Lecours ve Joanette 1980, Levine et al. 1982 ▪ 69) Donald 1991

lin Üst Paleolitik'teki icadının, kültür yapısına muazzam yayılma itimini veren anahtar olabileceğini söyleyen" Goldschmidt[70] haklı görünüyor. Hodder[71] tarafından, "sembolik ve toplumsal yapıların amansız çözülüşü" olarak kavramlaştırılan ve kültürel dolaylamanın gelişine eşlik eden gelişmelerin ekseni ritüel olmuştur. Ritüel, toplumsal tutunumun sağlanmasına ve güçlendirilmesine yarayan bir araç olarak gerekliydi;[72] örneğin totem ritüelleri, kabile birliğini güçlendirmektedir.

Doğanın evcilleştirilmesi ya da terbiye edilmesinden duyulan hoşnutluğun başlangıcı, yabanılın ritüel aracılığıyla kültürel düzenlenişinde görülmektedir. Besbelli ki, dişinin vahşi veya tehlikeli bir kültürel kategori olarak değerlendirilmesi bu dönemden itibaren başlamıştır. Ayinsel "Venüs" heykelcikleri 25.000 yıl önce ortaya çıkmıştır ve kadınların temsil ve kontrol amacıyla yapılan en eski sembolik benzeyişlerini örneklemektedir.[73] Daha somut olmak gerekirse, yabanıllığın boyun eğişi, büyük memeli hayvanlara yönelik ilk sistematik avcılıkla birlikte başladı; ritüel bu faaliyetin tümleyici bir parçasıydı.[74]

Şamanik bir faaliyet olarak ritüel, tüm insanların, bugün bizim duyumlar üstü olarak sınıflandırabileceğimiz bir bilinç düzeyini paylaştıkları bir yaşamdan gerileme olarak da değerlendirilebilir.[75] Bir zamanlar komünal olan bu algı zirvelerine artık yalnızca uzmanlar ulaştıklarını iddia ettiklerinde, işbölümündeki gerilemeler daha da kolaylaşıp hızlanmıştır. Ritüel aracılığıyla büyük mutluluğa geri dönüş, diğer sevinçlerle birlikte ölçülebilir zamanın da yok oluşunu vaat eden evrensel bir mitik temadır. Bu tema, ritüelin sahte bir şekilde doldurmaya çalıştığı bir boşluğun varlığına işaret etmektedir; tıpkı sembolik kültürün genel olarak yaptığı gibi.

Duyguların düzenlenmesine yarayan bir araç, kültürel yöneliş ve dizginlenmenin bir yöntemi olarak ritüel, dışavurumun bir biçimi olan sanatı ortaya çıkardı.[76] Gans'e[77] göre,

---

70) 1990 ▪ 71) 1990 ▪ 72) Johnson 1982, Conkey 1985 ▪ 73) Hodder 1990 ▪ 74) Hammond 1974, Frison 1986 ▪ 75) Leonard 1972 ▪ 76) Bender 1989 ▪ 77) 1985

"çeşitli seküler sanat türlerinin ritüelden türemiş olduğu, kuşkuya hemen hemen hiç yer bırakmamaktadır." Böylece, bir sıkıntının başlangıcını, eski ve dolaysız bir otantikliğin yok oluşunun yol açtığı o duyguyu artık fark edebiliriz. "Sanat ve din, aynı şekilde, tatmin olmamış arzulardan doğmuştur" diyen La Barre[78] bence de haklıdır. Önce dil olarak, daha soyut, sonra ritüel ve sanat olarak daha amaçsal bir şekilde ortaya çıkan kültürün işlevi, manevi ve toplumsal kaygıları yapay bir tarzda gidermeye çalışmaktır.

Ritüel ve büyü ilk (Üst Paleolitik) sanata hâkim olmuş olmalıdır ve muhtemelen, artan işbölümüyle birlikte, toplumsal yönetim ve düzen için zorunlu bir ihtiyaca dönüşmüşlerdir.[79] Benzer şekilde, Pfeiffer,[80] ünlü Üst Paleolitik Avrupa mağara resimlerini, gençliği artık karmaşıklaşan toplumsal sistemlere erginlemenin özgün bir biçimi, düzen ve disiplin için gerekli unsurlar olarak yorumlamıştır.[81] Ve sanat, örneğin ilk bölgeciliğin gelişimi çerçevesinde, doğanın egemenlik altına alınmasına katkıda bulunmuş olmalıdır.[82]

Sembolik kültürün, doğasına içkin olan maniple ve kontrol etme arzusuyla birlikte ortaya çıkışı, kısa süre içinde doğanın evcilleştirilmesine kapıları açtı. İnsanların, doğa içinde diğer yabanıl türlerle dengeli bir şekilde yaşadığı iki milyon yıllık bir yaşamdan sonra, tarım, yaşam tarzımızı ve uyarlanma biçimimizi eşi görülmemiş bir değişikliğe uğrattı. Daha önce hiçbir tür, böylesine radikal, hızlı ve köklü bir değişikliğe uğramamıştı.[83] Dil, ritüel ve sanat aracılığıyla yapılan özevcilleştirme, akabinde, bitkilerin ve hayvanların evcilleştirilmesinde esin kaynağı oldu. Sadece 10.000 yıl gibi kısa bir süre önce ortaya çıkan çiftçilik çabucak zafer kazandı; çünkü kontrol, tam da doğası gereği, yoğunlaşmaya yol açar. Üretim arzusu bir kez ortaya çıktıktan sonra, daha yetkin bir şekilde uygulandıkça daha verimli olmaya ve böylece daha baskın ve daha uyarlayıcı olmaya başladı.

Tarım, yüksek boyutlara erişen işbölümünü mümkün kı-

---

78) 1972 ▪ 79) Wymer 1981 ▪ 80) 1982 ▪ 81) ayrıca bkz. Gamble 1982, Jochim 1983 ▪ 82) Straus 1990 ▪ 83) Pfeiffer 1977

lar, toplumsal hiyerarşinin maddi temellerini kurar ve çevresel yıkıma yol açar. Rahipler, krallar, ağır çalışma koşulları, cinsel eşitsizlik ve savaş, tarımın doğrudan özgül sonuçlarından sadece birkaçıdır.[84] Paleolitik insanlar, birkaç bin çeşit bitkiden oluşan son derece değişken bir beslenme rejimine sahipken, çiftçilikle birlikte bu kaynaklarda yoğun bir azalma oldu.[85]

Taş Devri insanlığının zekâsı ve muhteşem pratik bilgisi veri alınarak, hep şu soru sorulmuştur; "Tarım niçin, diyelim ki, İ.Ö. 1.000.000 yılında değil de, İ.Ö. 8.000 yılı dolaylarında ortaya çıktı?" Ben, işbölümü ve sembolleşme biçiminde ortaya çıkan ve yavaş yavaş ivme kazanan yabancılaşmadan söz ederek, bu soruyu cevaplamaya çalıştım, ancak, sonuçların ne denli olumsuz olduğu dikkate alındığında, bu olgu şaşırtıcı olmaya devam ediyor. Ancak Binford'un[86] da dikkat çektiği gibi, "Sorulması gereken soru, tarımın niçin her yerde gelişmediği değil, esas olarak tarımın niçin ortaya çıktığıdır." Avcı-toplayıcı yaşamın sona erişi, bedende, boyda ve iskelet yapısında bir gerilemeye neden oldu[87] ve diş çürümesi, beslenme bozuklukları ve bulaşıcı hastalıkların önemli bir kısmını beraberinde getirdi.[88] Cohen ve Armelagos[89] şu sonuca varıyor: "Bir bütün olarak ele alındığında tüm bunlar, insan yaşamının niteliğinde –muhtemelen süresinde de– topyekün bir gerileme anlamına geliyor."

Tarımın diğer sonuçlarından biri de sayının icadı oldu; oysa sayı, ekinlerin, hayvanların ve tarımın belirleyici özelliklerinden biri olan toprağın, mülkiyet konusu olmadığı dönemlerde tamamen gereksizdi. Sayının gelişimi, doğayı egemen olunacak bir varlık olarak görme tutkusunu daha da körükledi. Evcilleşme, ilk ticari işlemler ve politik yönetim için yazıyı da gerektiriyordu.[90] Lévi-Strauss,[91] ikna edici bir biçimde, yazılı iletişimin başlıca işlevinin, sömürünün ve bas-

---

84) Ehrenburg 1986b, Wymer 1981, Festinger 1983 ▪ 85) White 1959, Gouldie 1986 ▪ 86) 1968 ▪ 87) Cohen ve Armelagos 1981, Harris ve Ross 1981 ▪ 88) Larsen 1982, Buikstra 1976a, Cohen 1981 ▪ 89) 1981 ▪ 90) Larsen 1988 ▪ 91) 1955

kının kolaylaştırılması olduğunu, yazı olmaksızın kentlerin ve imparatorlukların ortaya çıkamayacağını söylemiştir. İşte bu noktada, sembolleşme mantığı ile sermayenin büyümesi arasındaki bağlantıyı açık seçik bir şekilde görüyoruz.

O denli uzun süren tarım öncesi insanlık durumunun kendiliğindenliğinin, hazzının ve keşif duygusunun yerini alan uygarlığın zaferiyle birlikte, itaat, tekrar ve düzen anahtar haline geldi. Clark,[92] avcı-toplayıcı yaşamdaki "boş zaman bolluğuna" değinerek şöyle der; "sıkıntı ve günbegün öğütülme yerine, zevk verici bir yaşam tarzının eşlik ettiği bu boş zaman bolluğu, toplumsal yaşamın niçin öylesine durgun kaldığını gayet iyi açıklamaktadır." En kalıcı ve yaygın söylencelerden birine göre, bir zamanlar, huzurun ve mutluluğun hüküm sürdüğü bir Altın Çağ vardı; sonra bir şey oldu ve bu saf ve hoş yaşam ortadan kalkarak yerini sıkıntılara ve acılara bıraktı. İsmi Aden veya her ne olursa olsun, burası, eski avcı-toplayıcı atalarımızın yaşadığı yerdi ve düş kırıklığına uğramış toprak işçilerinin yitik özgürlüklerine ve rahatlarına olan özlemini ifade etmektedir.

Evcilleşme ve tarımdan önce insanların yaşadığı ve bir zamanların doğa bakımından zengin çevreleri neredeyse tümüyle yok olmuştur. Hayatta kalmayı başaran az sayıdaki avcı-toplayıcılara ise, kala kala, henüz tarıma elverişli olmayan en ücra ve yalıtılmış yerler kalmıştır. Ve kendilerini kölelere (örneğin, çiftçilere, politik kullara, maaşlı işçilere) dönüştürecek olan uygarlığın amansız baskılarına şu veya bu şekilde karşı koymayı başaran mevcut toplayıcı-avcıların tümü de, karşılaştıkları dışarlıklı insanlardan etkilenmişlerdir.[93]

Duffy,[94] üzerinde çalıştığı günümüz avcı-toplayıcıları olan Orta Afrika Mbuti Pigmelerinin, yüzlerce yıldır etraflarındaki köylü-çiftçilerle ve kısmen de, hükûmet yetkilileri ve misyonerlerle kuşaklar boyu girdikleri ilişkilerle bir kültürleşme süreci yaşadıklarını belirtmektedir. Yine de, otantik bir yaşama yönelik güdünün, çağlar boyunca varlığını sürdürebil-

---

92) 1979 ▪ 93) Lee 1976, Mithen 1990 ▪ 94) 1984

diği görülüyor. Duffy şöyle devam ediyor; "toprağın, barınmanın ve yiyeceklerin bedava olduğu, liderlerin, patronların, politikanın, örgütlü suçun, vergilerin ve kanunların olmadığı bir yaşam tarzı düşleyin. Buna, zengin ve yoksul insanların olmadığı, mutluluğun maddi varlıkların birikimi anlamına gelmediği, her şeyin paylaşıldığı bir toplumun üyesi olmanın yararlarını ekleyin." Mbutiler ne herhangi bir hayvanı evcilleştirmiş ne de ekin ekmişlerdir.

Çiftçi olmayan topluluklar, az çalışma ve maddi bolluk gibi son derece aklı başında bir kombinasyon gerçekleştirmişlerdir. Bodley,[95] Güney Afrika'nın zorlu Kalahari Çölü'nde yaşayan San Buşmanlarının (Güney Afrika'daki yerli kabilelerden biri), hem kişi sayısı hem de çalışma saatleri bakımından, etraflarındaki çiftçilere oranla çok daha az çalıştığını keşfetmiştir. Buna rağmen, çeşitli kuraklık dönemlerinde, çiftçiler hayatta kalabilmek için San topluluğuna başvurmaktadırlar.[96] Tanaka'ya[97] göre Sanlar, "şaşırtıcı derecede az çalışırlar ve zamanlarının önemli bir kısmını dinlenerek ve eğlenerek geçirirler." Yerleşik çiftçilerle kıyaslandığında, görece güvenli ve sakin bir yaşam süren San topluluklarının sahip olduğu bu canlılık ve özgürlük, başka araştırmacıların yorumlarına da konu olmuştur.[98]

Flood,[99] Avustralya yerlileri için, "toprağın işlenmesinde ve bitkilerin yetiştirilmesinde harcanan emeğin, muhtemel getiriden daha fazla olduğunu" belirtmiştir. Daha genel konuşmak gerekirse Tanaka,[100] ilk insan toplumlarındaki bol ve istikrarlı bitkisel besinlere dikkat çekmiştir; "aynen tüm modern toplayıcı toplumlarda olduğu gibi." Festinger[101] ise, Paleolitik insanın "ciddi bir çaba harcamadan, kayda değer miktarda yiyecek" elde ettiğine değinerek, sözlerini şöyle sürdürmüştür; "hâlâ avcı ve toplayıcı olarak yaşayan çağdaş topluluklar, ücra bölgelere sürülmüş olmalarına rağmen, yine de çok iyi yaşıyorlar."

Hole ve Flannery'nin[102] de özetlediği gibi: "Yeryüzünde hiç-

---

95) 1976 ▪ 96) Lee 1968 ▪ 97) 1980 ▪ 98) örneğin Marshall 1976, Guenther 1976 ▪ 99) 1983 ▪ 100) 1976 ▪ 101) 1983 ▪ 102) 1963

bir grup, zamanlarının çoğunu oyunlarla, sohbetle ve dinlenmekle geçiren toplayıcılar kadar boş zamana sahip olamaz." Binford[103] ise, toplayıcıların, "modern sanayi ve tarım işçilerinden, hatta, arkeoloji profesörlerinden bile" çok daha fazla boş zamana sahip olduklarını ekliyor.

Vaneigem'in[104] de belirttiği gibi, evcilleşmemiş olanlar, yalnızca mevcut anın bütünsel [total] olabileceğini bilirler. Bu ise, onların, bizimle kıyaslanamayacak bir şekilde, çok daha büyük bir dolayımsızlık, yoğunluk ve tutkuyla yaşadıkları anlamına gelir. Bazı devrimci günlerin yüzyıllara bedel olduğu söylenmiştir; ve o ana kadar "Hep ileriye ve geriye bakarız" diye yazmıştı Shelley, "Var olmayan için iç çekip durarak..."

Mbutiler,[105] "mevcut anın doyurucu bir şekilde yaşanmasıyla, geçmişin ve geleceğin, kendi başlarının çaresine bakacağına" inanırlar. İlkel insanlar anılarla yaşamazlar ve genellikle doğum günleri ve yaşlarını ölçme gibi konularla ilgilenmezler.[106] Gelecek konusunda ise, henüz var olmayanı kontrol altına almaya pek hevesli değildirler, tıpkı doğayı egemenlik altına alma niyetinde olmadıkları gibi. Onların, doğal dünyanın değişkenliğine ve akışına anbean katılışları, mevsimlerin farkında olmalarına engel değildir, ama bu, mevcut anı onlardan çalan yabancılaşmış bir zaman bilincine dönüşmez.

Çağdaş toplayıcı-avcılar, tarih öncesi atalarına göre daha fazla et yemelerine rağmen, tropikal ve yarı tropikal bölgelerdeki bitkisel besinler, hâlâ temel beslenme rejimlerini oluşturmaktadır.[107] Hem Kalahari'deki Sanların hem de Kalahari'ye oranla av hayvanlarının çok daha bol olduğu Doğu Afrika'daki Hazdaların, besinlerinin yüzde sekseni toplayıcılığa dayanmaktadır.[108] Sanların bir kolu olan !Kunglar, yüzü aşkın değişik bitki türünü toplar[109] ve hiçbir şekilde beslenme bozukluğu sergilemez.[110] Avustralya'daki toplayıcıların

---

103) 1968 ▪ 104) 1975 ▪ 105) Turnbull 1976 ▪ 106) Cipriani 1966 ▪ 107) Lee 1968a, Yellen ve Lee 1976 ▪ 108) Tanaka 1980 ▪ 109) Thomas 1968 ▪ 110) Truswell ve Hansen 1976

sağlıklı ve bol çeşitli beslenme rejimleri de bunun bir benzeridir.[111] Toplayıcıların beslenme rejimleri bir bütün olarak, çiftçilerinkinden çok daha iyidir, açlığa çok seyrek rastlanır, sağlık durumları çok daha iyi, kronik hastalıklar çok daha enderdir.[112]

Lauren van der Post,[113] San insanının coşkun kahkahasından duyduğu şaşkınlığı şöyle ifade etmişti; "uygar insanlar arasında asla duyamayacağınız ta mideden gelen bir kahkaha." Post, bu gülüşü, uygarlığın şiddetli saldırılarına göğüs gererek ayakta kalmayı başaran muhteşem bir canlılığın ve duygu berraklığının göstergesi olarak yorumlamıştı. Truswell ve Hansen,[114] aynı canlılığı, bir leoparla tutuştuğu silahsız kavgadan sağ kurtulan bir başka San insanında görmüş olmalı; yara almasına rağmen, hayvanı çıplak elleriyle öldürmüştü.

Tayland'ın batısındaki Andaman Adası yerlileri lidersizdirler, sembolik temsil hakkında bir fikirleri yoktur ve herhangi bir hayvanı evcilleştirmemişlerdir. Ama aynı şekilde, aralarında saldırganlık, şiddet ve hastalık da yoktur; yaraları şaşırtıcı bir şekilde çabuk iyileşir, görme güçleri ve işitme duyuları özellikle keskindir. Avrupalıların, 19. yüzyıl ortalarında bölgelerine girmelerinin ardından, bu özelliklerinin azaldığı söyleniyor, ama hâlâ da şu çarpıcı fiziksel özelliklerini koruyorlar; sıtmaya karşı doğal bağışıklık, doğum sonrası çatlakları ve yaşlılıkla gelen kırışıklığı ortadan kaldırabilen deri esnekliği ve "inanılmaz" bir diş kuvvetliliği: Cipriani,[115] dişleriyle çivi kıran 10 ile 15 yaş arası çocuklar gördüğünü söylemiştir. Ayrıca, Andamalıların, hiçbir koruyucu giysi kullanmadan, bal toplama faaliyetlerine de tanık olmuştur; "buna rağmen, asla arılar tarafından sokulmuyorlardı ve onları seyrettikçe, uygar dünyanın yitirdiği binlerce yıllık bir gizemin içine dalmış gibi hissediyordum kendimi."

DeVries,[116] dejeneratif hastalıkların ve zihinsel özürlülüğün olmaması, kolay ve acısız doğum da dahil olmak üzere,

---

111) Fisher 1982, Flood 1983 ▪ 112) Lee ve Devore 1968a, Ackerman 1990 113) 1958 ▪ 114) 1976 ▪ 115) 1966 ▪ 116) 1952

toplayıcı-avcıların yüksek sağlık düzeylerini kanıtlayan çeşitli mukayeseler yapmıştır. DeVries aynı zamanda, toplayıcı-avcıların uygarlıkla ilişkiye girdikleri andan itibaren, sağlıklarının bozulmaya başladığına işaret etmektedir.

Aynı konuyla bağlantılı olarak, ilkel insanların yalnızca fiziksel ve duygusal gücü değil, aynı zamanda yüksek duyumsal yeteneklerine ilişkin azımsanmayacak kanıtlar vardır. Darwin, Güney Amerika'nın en güney ucunda, dondurucu soğukta neredeyse çıplak bir şekilde ortalıkta gezinen insanlardan bahsederken, Peasley,[117] "herhangi bir giysi olmaksızın", iliklere işleyen soğuk çöl gecelerinde yaşamakla ünlenmiş olan Aborijinleri gözlemlemiştir. Lévi-Strauss,[118] [Güney Amerikalı] bir kabilenin, "gün ışığında Venüs gezegenini görebildiğini" öğrendiğinde hayretler içinde kalmıştı. Sirius B'yi en önemli yıldız olarak değerlendiren Kuzey Afrikalı Dogonlar da benzer bir yeteneğe sahiptirler; yalnızca en güçlü teleskoplarla bulunabilecek bir yıldızın varlığından, hiçbir alet olmaksızın, her nasılsa haberdardırlar.[119] Bu özellikler bağlamında, Boyden,[120] Jüpiter'in dört uydusunu çıplak gözle görebilen Buşmanlardan bahsetmiştir.

Marshall,[121] *The Harmless People* (Zararsız İnsanlar) adlı eserinde, bir Buşman'ın, geniş bir ovada, yakınında "herhangi bir çalı veya ağacın olmadığı" bir noktaya nasıl yolunu şaşırmadan gittiğini ve etrafında neredeyse gözle görülmeyen bir sarmaşık teli olan yassı bir otu nasıl gösterdiğini anlatır. Buşman, birkaç ay önceki yağmur mevsiminde, bu otu, henüz yeşilken görmüştü. Şimdi bu kavurucu sıcakta, orayı kazıp, otun kökündeki suyu çıkararak susuzluğunu gideriyordu. Lauren van der Post,[122] yine Kalahari Çölü'nde, San Buşmanları ile doğa arasındaki yakınlığı enine boyuna incelerken şöyle diyordu; "neredeyse mistik denilebilecek bir deneyim düzeyine sahipler. Çevrelerindeki mükemmel çeşitlilikten sadece birkaç tanesini belirtmek gerekirse, örneğin, bir fil, aslan, antilop, tavşan, kertenkele, fare, peygamberdevesi, baobab ağacı, sarı ibikli kobra veya yıldız benekli nergis zam-

---

117) 1983 ▪ 118) 1979 ▪ 119) Temple 1976 ▪ 120) 1970 ▪ 121) 1959 ▪ 122) 1958

bağı olmanın ne demek olduğunu biliyor gibiydiler." Toplayıcı-avcıların genellikle, rasyonel açıklamalara açıkça meydan okuyan bir iz sürme yeteneğine sahip olmakla tanındıklarını eklemek ise neredeyse gereksiz.[123]

Rohrlich-Leavitt[124] şu hususlara dikkat çekmişti; "Veriler, toplayıcı-avcıların genelde bölgeci olmadıklarını ve çiftyerli olduklarını, grup içi saldırganlığı ve rekabeti reddettiklerini; yaşam kaynaklarını serbestçe paylaştıklarını; grup işbirliği bağlamında, eşitlikçiliğe ve özerkliğe önem verdiklerini; çocuklara hoşgörülü ve sevecen davrandıklarını göstermektedir." Onlarca çalışma, komünal paylaşım ve eşitlikçiliği, böylesi grupların neredeyse belirleyici özellikleri olarak vurgulamıştır.[125] Lee,[126] toplayıcılar arasındaki paylaşımın "evrenselliğine" dikkat çekerken, Marshall'ın 1961'deki klasik çalışması, "güçlü eşitlikçi" bir toplayıcı-avcı yönelişi vurgulayan bir "cömertlik ve alçak gönüllülük etiği"nden söz etmektedir. Tanaka tipik bir örnek verir: "En çok hayran oldukları özellik cömertliktir, en çok hor gördükleri ve nefret ettikleri özellikler ise cimrilik ve bencilliktir."

Baer,[127] "eşitlikçilik, demokrasi, kişiselcilik, bireyselleşme ve özgeciliği", evcilleşmemiş olanların anahtar erdemleri olarak sıralarken, Lee,[128] "dünyanın çeşitli yerlerinde sade bir şekilde yaşayan toplayıcılar" arasında, "sınıfsal ayrımlara duyulan mutlak nefretten" söz etmiştir. Leacock ve Lee,[129] grup içi "her türlü otorite" iddiasının, "!Kung topluluğu arasında alay ya da öfkeye yol açtığını" vurgulamıştır; aynı özelliğin, başkalarının yanı sıra, Mbutiler,[130] Hazdalar[131] ve Dağlı Naskapiler[132] için de geçerli olduğu kaydedilmiştir.

Lee,[133] Botswana'daki !Kung topluluklarından şöyle bahseder: "Geniş bir ailenin babası bile, oğluna veya kızına herhangi bir şey yapmalarını söyleyemez. İnsanların çoğu, sanki

---

123) Lee 1979 ▪ 124) 1976 ▪ 125) örneğin, Marshall 1961 ve 1976, Sahlins 1968, Pilbeam 1972, Damas 1972, Damond 1974, Lafitau 1974, Tanaka 1976 ve 1980, Wiessner 1977, Morris 1982, Riches 1982, Smith 1988, Mithen 1990 126) 1982 ▪ 127) 1986 ▪ 128) 1988 ▪ 129) 1982 ▪ 130) Turnbull 1962 ▪ 131) Woodburn 1980 ▪ 132) Thwaites 1906 ▪ 133) 1972

kendi iç programları doğrultusunda hareket etmektedirler." Ingold,[134] "avcı ve toplayıcı toplumların çoğunda, bireysel özerklik ilkesine üstün bir değer biçilmektedir" değerlendirmesinde bulunurken, Wilson[135] bunlarda, "odaklaşmış açık toplumların ortak özelliği" olan bir "bağımsızlık etiği" bulur. Yüksek itibarlı bir alan antropoloğu olan Radin[136] şu sözleri söyleyecek kadar ileri gitmişti: "İlkel toplumda, akla gelebilecek her türlü kişilik boşalımına, dışavurumuna özgür alan tanınmıştır. İnsan kişiliği başka hiçbir yerde, bu toplumda olduğu kadar, ahlaki yargılardan muaf değildir."

Mbutilerin toplumsal yapısını inceleyen Turnbull[137], şöyle der; "aleni bir boşluk, nerdeyse anarşik olan bir iç sistem yokluğu." Duffy'ye[138] göre; "Mbutiler doğal bir şekilde başsızdırlar; liderleri ve yöneticileri yoktur, topluluğu ilgilendiren kararlar konsensusla alınır." Birçok açıdan olduğu gibi, bu noktada da, çiftçiler ile toplayıcılar arasında büyük nitel farklılıklar vardır. Söz gelimi, San topluluklarını çevreleyen çiftçi Bantu kabileleri (örneğin Sagalar), krallık, hiyerarşi ve çalışma temelinde örgütlenmişlerdir; San topluluklarıysa, eşitlikçilik, özerklik ve paylaşım sergilemektedirler. Bu çarpıcı ayrımı yaratan, evcilleşme ilkesinden başka bir şey değildir.

Herhangi bir toplumdaki hâkimiyet, doğanın evcilleştirilmesinden bağımsız değildir. Öte yandan, toplayıcı-avcı toplumlarda, insan ile insan olmayan varlıklar arasında keskin bir hiyerarşi bulunmaz;[139] benzer şekilde, toplayıcılar arasındaki ilişkiler de hiyerarşik değildir. Evcilleşmeyenler, tipik bir tarzda, avladıkları hayvanları kendileriyle eşit kabul ederler; son derece eşitlikçi olan bu ilişki, evcilleşmenin başlamasıyla birlikte sona ermektedir.

Doğaya yabancılaşma kesin bir toplumsal denetime (tarıma) dönüştüğünde, değişen şey sadece toplumsal davranışlar olmadı. "Yeni keşfedilen" bölgelere ayak basan denizcilerin ve seyyahların yorumlarına bakacak olursak, o bölgelerdeki yabani hayvanlar ve kuşlar, başlangıçta bu işgalci insanlar-

---

134) 1987 ▪ 135) 1988 ▪ 136) 1953 ▪ 137) 1976 ▪ 138) 198 ▪ 139) Noske 1989

dan hiç de ürkmemişlerdir.[140] Birkaç çağdaş toplayıcı topluluk, örneğin Filipinler'deki Tasadaylar,[141] dış dünya ile temas etmeden önce avcılık yapmamıştır; öte yandan çoğu toplayıcı, avcılık yapmasına rağmen, "av normalde saldırgan bir eylem değildir".[142] Turnbull,[143] Mbuti avcılığında saldırgan bir ruhun pek de olmadığını, hatta Mbutilerin bir tür pişmanlıkla avlandıklarını gözlemlemiştir. Hewitt[144] 19. yüzyılda karşılaştığı Xan Buşmanları nezdinde, avcı ile avlanan hayvan arasında bir sevecenlik bağı olduğunu belirtmiştir.

Avcı-toplayıcılar arasındaki şiddet konusunda ise, Lee[145] şu tespitte bulunmuştur; "!Kunglar kavgadan nefret eder ve kavga eden herhangi bir insanın aptal olduğunu düşünürler." Duffy'nin[146] değerlendirmesine göre, "Mbutiler, iki insan arasındaki her türlü şiddet biçimini büyük bir tiksinti ve nefretle karşılarlar ve bu şiddeti asla danslarında ve oyunlarında temsil etmezler." Bodley[147] ise, cinayet ve intiharın, dış etkilere maruz kalmayan toplayıcı-avcılar arasında "son derece seyrek" olduğu sonucuna varmıştır. Amerikan yerlilerinin "savaşçı" doğası, Avrupalıların işgalci emellerini meşru kılmak amacıyla çoğunlukla uydurulmuştur;[148] yağmacı uygarlıkla karşılaştıktan sonra şiddet uygulamaya başlayan Komançi yerlileri, Avrupalıların istilasından önce, yüzyıllar boyu şiddet içermeyen bir yaşam sürdürmüşlerdi.[149]

Hızlı bir şekilde tarıma yol açan sembolik kültürün gelişimi, ritüel aracılığıyla, geniş toplayıcı gruplardaki yabancılaşmış toplumsal yaşama bağlanmaktadır. Bloch,[150] ritüelin düzeyi ile hiyerarşi arasında karşılıklı bir ilişki saptamıştır. Ya da tersinden bir yaklaşımla Woodburn,[151] Tanzanya'daki Hazdalar arasında, ritüelin yokluğu ile uzmanlaşmış rollerin ve hiyerarşinin yokluğu arasında bir ilişki olduğunu görebilmiştir. Turner'ın[152] batı Afrika'daki Ndembular üzerine yaptığı çalışma, daha katmansız olan eski toplumun çözülmesiyle ortaya çıkan ihtilafları gidermeye yönelik ritüel yapıların ve

---

140) Brock 1981 ▪ 141) Nance 1975 ▪ 142) Rohrlich-Leavitt 1976 ▪ 143) 1965 ▪ 144) 1986 ▪ 145)1988 ▪ 146) 1984 ▪ 147) 1976 ▪ 148) Kroeber 1961 ▪ 149) Fried 1973 ▪ 150) 1977 ▪ 151) 1968 ▪ 152) 1957

törenlerin bolluğunu göstermiştir. Bu törenler ve yapılar, politik bütünleyiciliği sağlayacak tarzda işlemektedir. Ritüel, sonuçları ve karşılığı, toplumsal sözleşme tarafından güvence altına alınmış olan basmakalıp bir etkinliktir; sembolik faaliyetin, grup üyeliği ve toplumsal kurallar aracılığıyla kontrolü sağladığı mesajını iletir.[153] Bir denetim ve tahakküm anlayışına yol açan ritüelin, liderlik rollerine[154] ve merkezîleşmiş politik yapılara dönüşme eğiliminde olduğu görülmüştür.[155] Törensel kurumların tekeli, açıkça otorite anlayışını güçlendirir,[156] hatta bizzat otoritenin özgün biçimi olabilir.

Liderlik ve ona içkin olan eşitsizlik, Yeni Gine'deki çiftçi kabileleri arasında ritüel, erginleme hiyerarşisine veya Şaman tarzı ruhban medyumluğa katılım üzerine temellenmektedir.[157] Şamanların rolünde, insan toplumunda tahakküme katkıda bulunan somut bir ritüel faaliyeti ayrımsarız.

Radin,[158] "sadece kendilerinin doğa üstüyle iletişim içinde oldukları teorisini oluşturan ve geliştiren" Şamanlara ve hekimlere yönelik "aynı belirgin eğilimin", Asya ve Kuzey Amerikalı kabile halkları arasında da bulunduğunu belirtmiştir. Bu üstünlük, diğerlerinin zararına olacak şekilde, Şamanları güçlendirmiş gibi görünüyor; Lommel,[159] "Şamanların ruhsal iktidarında... grubun diğer üyelerinin gücündeki zayıflamayla ters orantılı olan bir artış" görmüştür. Bu pratiğin, yaşamın diğer alanlarındaki iktidar ilişkilerine ilişkin belirgin anlamları vardır ve dinsel önderlikten yoksun olan önceki dönemlerle bir tezat oluşturmaktadır.

Brezilya'daki Batuqueler, her biri, belirli bir ruhu denetlediğini iddia eden, müşterilerine doğa üstü hizmetler satmaya çalışan ve âdeta rakip tarikatlara mensup rahipleri andıran Şamanlara sahiptir.[160] Muller'e[161] göre, "büyü aracılığıyla doğayı kontrol eden" bu tür uzmanlar, "doğal olarak, insanları da kontrol etme noktasına gelirler." Şaman, gerçekten de, tarım öncesi toplumlarda, genellikle en güçlü birey-

---

153) Cohen 1985 ▪ 154) Hitchcock 1982 ▪ 155) Lourandos 1985 ▪ 156) Bender 1978 ▪ 157) Kelly 1977, Modjeska 1982 ▪ 158) 1937 ▪ 159) 1967 ▪ 160) S. Leacock 1988 ▪ 161) 1961

dir;[162] değişimi kurumsallaştırabilecek bir konumdadır. Johannessen,[163] Güneybatı Amerika yerlilerinin, bitki ekimine karşı gösterdikleri direnişin, Şamanların nüfuzu sayesinde bastırıldığı tezini ortaya atıyor. Benzer şekilde, Marquardt,[164] Kuzey Amerika'da üretimin başlatılmasında ve düzenlenmesinde, ritüel otorite yapılarının önemli bir rol oynadığını dile getirmiştir. Amerika'daki gruplar üzerinde çalışan bir başka uzman[165] ise, Şamanların doğanın yabanıllığını denetim altına alma rolü ile kadınların boyunduruk altına alınışı arasında bir ilişki saptamıştır.

Berndt,[166] ayinsel cinsel işbölümünün, Aborijinler arasındaki negatif cinsiyet rollerinin gelişiminde oynadığı önemli rolü vurgularken, Randolf[167] doğrudan konuya gelir: "Ritüel etkinlik, 'uygun' erkek ve kadınların yaratılmasına yarar." Bender[168] ise, cinsel ayrım için "doğada herhangi bir neden" bulunmadığını iddia eder. "Bu ayrımın, dayatma ve tabularla yaratılması, ideoloji ve ritüel aracılığıyla 'doğallaştırılması' gerekmektedir."

Ancak toplayıcı-avcı toplumlar, doğaları gereği, ritüelin kadınları evcilleştiren potansiyelini reddederler. Avcılığa en yatkın olanlar da dahil olmak üzere eşitlikçi toplulukların yapısı (ya da yapısızlığı), her iki cinsin özerkliğini güvence altına alır. Bu güvence, maddi yaşam olanaklarının, hem kadınlar hem de erkekler için eşit şekilde kullanılabilir olmasıdır, bunun da ötesinde, grubun başarısı, cinslerin bu özerkliğe dayanan işbirliğine bağlıdır.[169] Cinsiyet alanları genellikle birbirinden bir şekilde ayrıdır, fakat, kadınların ortak yaşama yaptıkları katkının en azından erkeklerinkiyle eşit olduğu göz önüne alındığında, cinsiyetler arasındaki toplumsal eşitliğin, "avcı-toplayıcı toplumların temel özelliği" olduğu görülür.[170] Gerçekten de, pek çok antropolog, kadınların avcı-toplayıcı gruplardaki statüsünün, diğer toplum biçimlerinde olduğundan daha yüksek olduğunu saptamıştır.[171]

---

162) Sheehan 1985 ▪ 163) 1987 ▪ 164) 1985 ▪ 165) Ingold 1987 ▪ 166) 1974a 167) 1988 ▪ 168) 1989 ▪ 169) Leacock 1978, Friedl 1975 ▪ 170) Ehrenberg 1989b ▪ 171) →

Turnbull,[172] Mbutilerin tüm önemli kararlarında "kadının ve erkeğin eşit söz hakkına sahip olduğunu, avcılığa ve toplayıcılığa aynı derecede önem verildiğini" gözlemlemiştir. Turnbull,[173] avcı-toplayıcılarda –muhtemelen geçmişteki atalarına göre çok daha artmış olan– cinsel bir farklılaşmanın varlığını kabul etmiştir, "fakat, bu herhangi bir hâkimiyet-tâbiyet ilişkisine yol açmamaktadır." Post ve Taylor'a,[174] göre, !Kung erkekleri, aslında kadınlardan daha fazla çalışmaktadır.

Çağdaş toplayıcı-avcılarda yaygın olan işbölümü bağlamında, rollerdeki bu farklılaşmanın hiçbir şekilde evrensel olmadığını eklemeliyiz. Baltık bölgesindeki Fennilerden bahsederken, "kadınlar tıpkı erkekler gibi avlanarak geçiniyorlar... ve bu yazgılarını, tarla işleriyle iki büklüm olan diğer kadınların yazgılarından daha mutluluk verici buluyorlar" diye yazan Romalı tarihçi Tacitus'un zamanında da durum farklı değildi. Procopius'un İ.S. 6. yüzyılda, bugün Finlandiya olan bölgede yaşayan Serithifinnilerde saptadığı özellikler de aynı anlama geliyor; "Serithifinniler ne kendileri toprağı işlerler, ne de kadınları onlar için toprağı işler, ancak kadınlar düzenli olarak erkeklerle birlikte ava katılırlar."

Melville Adası'ndaki Tiwi kadınları,[175] tıpkı Filipinler'deki Agta kadınları gibi, düzenli olarak avlanırlar.[176] Turnbull,[177] Mbuti toplumunda, "cinsiyete dayalı uzmanlaşma azdır. Av bile ortak bir çabadır" derken, Cotlow[178] "av geleneksel Eskimolar arasında, tüm ailenin işbirliğini kapsayan bir girişimdir (ya da bir zamanlar öyleydi)" diyerek bu görüşü doğrulamaktadır.

Darwin,[179] cinsel eşitliğin başka bir boyutunu saptamıştır: "... tamamen barbar olan kabilelerde, kadınlar sevgililerini seçmekte, reddetmekte, cezbetmekte veya sonradan koca-

---

171) örneğin, Fluer-Lobban 1979, Rohrlich-Leavitt, Sykes ve Weatherford 1975, Leacock 1978 ▪ 172) 1970 ▪ 173) 1981 ▪ 174) 1984 ▪ 175) Martin ve Voorhies 1975 ▪ 176) Estioko-Griffen ve Griffen 1981 ▪ 177) 1962 ▪ 178) 1971 179) 1871

larını değiştirmekte, beklenildiğinden çok daha fazla söz hakkına sahiptirler." Marshall[180] ve Thomas[181] tarafından da ortaya konulduğu üzere, !Kung Buşmanları ve Mbutiler bu kadın özerkliğine örnek teşkil ederler; "Evliliklerinden mutsuz olduklarında, kadınlar kolayca kocalarını terk ederler" diye tamamlıyor Begler.[182] Marshall[183] ayrıca, !Kunglar arasında, tecavüzün son derece ender olduğunu ya da hiç olmadığını saptamıştır.

Toplayıcı-avcı kadınlarla ilgili bir diğer ilgi çekici olgu da, herhangi bir doğum kontrolü yöntemi olmaksızın, hamileliği önlemekte sergiledikleri yetenektir.[184] Gebelik konusunda pek çok hipotez öne sürülüp çürütülmüştür, örneğin gebeliğin şu veya bu şekilde bedenin yağ düzeyine bağlı olması gibi.[185] En akla yatkın görünen açıklamalardan biri, evcilleşmemiş insanların, kendi fiziksel koşullarıyla çok daha uyumlu yaşamaları olgusuna dayanan açıklamadır. Toplayıcı-avcı kadınların duyuları ve gelişim süreçleri yabancılaşmış veya körelmiş değildir; bedenlerini yabancılaşmış bir nesne gibi algılamayanlar için doğum kontrolü hiç de mistik bir olgu olmasa gerek.

Zaire Pigmeleri, her kızın ilk âdet dönemini, büyük bir şenlik ve festivalle kutlarlar.[186] Genç kadın büyük bir sevinç ve gurur duyar ve tüm topluluk bundan duyduğu mutluluğu ifade eder. Oysa çiftçi köylüler arasında, âdet gören bir kadın, tabularla karantina altına alınması gereken kirli ve tehlikeli bir varlık olarak değerlendirilir.[187] San erkeği ve kadını arasındaki dingin, eşitlikçi ilişki, esnek roller ve karşılıklı saygı Drapper'ı[188] etkilemişti; Drapper'a göre, Sanlar toplayıcı-avcı olarak kaldıkları sürece aynı şekilde devam edecek olan bu ilişki, toplayıcı-avcı olmaktan çıktıkları andan itibaren ortadan kalkacaktı.

Duffy,[189] bir Mbuti kampındaki her çocuğun, her erkeğe baba ve her kadına anne olarak seslendiğini saptamıştır.

---

180) 1959 ▪ 181) 1965 ▪ 182) 1978 ▪ 183) 1970 ▪ 184) Silberbauer 1981 ▪ 185) Frisch 1974, Leibowitz 198 ▪ 186) Turnbull 1962 ▪ 187) Duffy 1984 ▪ 188) 1971, 1972, 1975 ▪ 189) 1984

Toplayıcı-avcı çocuklar, uygarlığın yalıtılmış çekirdek ailelerindeki çocuklara oranla çok daha fazla bakım ve ilgi görürler, kendilerine çok daha fazla zaman ayrılır. Post ve Taylor,[190] Buşman çocukları ile ebeveynleri arasında "neredeyse sürekli bir temas" olduğunu söylemişlerdir. Ainsworth'un[191] üzerinde çalıştığı !Kung bebekleri, hızlı bir zihinsel gelişim ve hareket kabiliyeti göstermişlerdir. Bu durum, hem kısıtlanmayan bir hareket özgürlüğünün sağladığı uyarıma ve manevra yeteneğine, hem de !Kung ebeveynleri ile çocukları arasında son derece yoğun olan tensel sıcaklığa ve yakınlığa yorulmuştur.[192]

Draper,[193] "!Kung çocuk oyunlarında hemen hemen hiç rekabet olmadığını" görebilirken, Shostack,[194] "!Kung kız ve erkek çocuklarının çoğu oyunları birlikte oynadıklarını" gözlemlemiştir. Draper ayrıca, daha büyük yaşlardaki Mbuti gençliğinin "evlilik öncesi cinselliği coşku ve zevkle yaşama" özgürlüğüne koşut olarak,[195] çocukların deneysel cinsellik oyunlarına engel olunmadığını saptamıştır. Ruth Benedict'in[196] aynı konu hakkında yazdıklarına göre, "Zunilerde herhangi bir günah anlayışı yoktur." Benzer biçimde, "iffet, bir yaşam biçimi olarak büyük bir hoşnutsuzlukla değerlendirilmektedir... Cinsiyetler arasındaki mutlu ilişkiler, insanlar arasındaki mutlu ilişkilerin bir diğer ifadesidir... Cinsellik, mutlu bir yaşama ait olan bir olaydır."

Coontz ve Henderson,[197] cinsiyetler arasındaki en eşitlikçi ilişkilerin en sade toplayıcı toplumlarda bulunduğu önermesini destekleyen kanıtların gittikçe arttığına işaret etmektedir. Kadınlar, toplayıcı-avcı toplumdan farklı olarak, geleneksel tarımda son derece başat bir rol oynamalarına rağmen, karşılığında bir statü elde etmezler.[198] Bitkiler ve hayvanlar gibi, kadınlar da, tarımın başlamasıyla birlikte evcilleştirilmeye tâbi kılınmaktadır. Temellerini yeni düzenle sağlamlaştıran kültür, içgüdünün, özgürlüğün ve cinselliğin ko-

---

190) 1984 ▪ 191) 1967 ▪ 192) ayrıca bkz. Konner 1976 ▪ 193) 1976 ▪ 194) 1976
195) Turnbull 1981 ▪ 196) 1946 ▪ 197) 1986 ▪ 198) Chevillard ve Leconte 1986, Whyte 1978

şulsuz boyun eğdirilişini gerektirir. Her türlü düzensizlik ortadan kaldırılmalı, doğanın gücü ve kendiliğindenlik sıkı bir şekilde denetim altına alınmalıdır. Kadınların yaratıcılığı ve cinsel kişilikler olarak temel varlığı, yerini, tüm köylü dinlerinde ifade edilen, erkeklerin ve besinin bereketli kaynağı Büyük Ana rolüne bırakmaya zorlanmaktadır.

Güney Amerika'daki çiftçi kabilelerden biri olan Mındurukların erkekleri, kadınların baskı altına alınması bağlamında, bitkileri ve cinselliği aynı sözcüklerle ifade ederler: "Onları muzla terbiye ediyoruz".[199] Simone de Beauvoir,[200] saban ile erkeklik uzvu arasında kurulan denklemde, kadınlar üzerindeki erkek otoritesinin sembolünü saptamıştır. Bir başka çiftçi grup olan Amazon Jivaroları arasında, kadınlar, yük hayvanı ve erkeklerin kişisel mülkiyeti olarak değerlendirilmektedir;[201] Güney Amerikalı bu ova kabileleri arasında "yetişkin kadınların kaçırılması, pek çok savaşın başlıca nedenidir".[202] Kadınlara yönelik acımasızlık ve kadının yalıtılması, tarımsal toplumların işleviymiş gibi görünüyor,[203] ve kadınlar böylesi topluluklarda, işlerin önemli bir kısmını, hatta tümünü yapmaya devam ediyorlar.[204]

Kelle avcılığı, göz dikilen tarım toprakları üzerine sürdürülen savaşın bir parçası olarak, yukarıda belirtilen topluluklar tarafından yapılmaktadır;[205] öte yandan, kelle avcılığına ve sürekli savaşlara, Yeni Gine yaylalarındaki çiftçi kabileler arasında da rastlanmaktadır.[206] Lenski'nin 1974'te yaptığı araştırmalar, savaşın avcı-toplayıcılar arasında eksik olduğunu, ancak çiftçi toplumlarda hızla arttığını ortaya koymaktadır. Wilson'ın[207] da yalın bir şekilde belirttiği gibi, "İntikam, kan davası, kargaşa, kavga ve savaş, evcilleşmiş halklar arasında ortaya çıkmış ve onlara özgü olgularmış gibi görünmektedir."

Godelier,[208] kabile ihtilaflarının, "öncelikle sömürgeci tahakkümle açıklanabileceğini" ve bu ihtilafların kökeninin "sö-

---

199) Murphy ve Murphy 1985 ▪ 200) 1949 ▪ 201) Harner 1972 ▪ 202) Ferguson 1988 ▪ 203) Gregor 1988 ▪ 204) Morgan 1985 ▪ 205) Lathrap 1970 206) Watson 1970 ▪ 207) 1988 ▪ 208) 1977

mürge öncesi yapıların işleyişinde" aranmaması gerektiğini savunuyor. Uygarlıkla temas, elbette huzur bozucu ve yozlaştırıcı bir etki yaratabilir, ancak kişi, böyle bir yaklaşımda Godelier'in Marksizminin (örneğin, evcilleşmeyi/üretimi sorgulama konusundaki isteksizliği) bir payı olabileceği şüphesinden kurtulamıyor. Öte yandan, topluluk içinde kayda değer bir cinayet oranına sahip olan Bakır Eskimolarının, içlerindeki bu şiddeti dış etkilere borçlu oldukları söylenebilir, bununla birlikte, Eskimoların evcilleşmiş köpeklere olan bağımlılığı da gözden kaçmamalıdır.

Godelier ile belli bir dereceye kadar paralellik içinde olan Arens[209], kültürel bir olgu olarak yamyamlığın bir kurgu olduğunu ve bu kurgunun, fetihçi unsurlar tarafından icat edilerek yaygınlaştırıldığını iddia etmektedir. Oysa, evcilleşmeye bulaşan halklar arasında bu pratik belgelenmiştir.[210] Örneğin, Hogg[211] tarafından yapılan çalışmalar, ritüelle başlayıp tarımla kökleşen yamyamlık pratiğinin bazı Afrika kabilelerinde bulunduğunu ortaya koymuştur. Genel anlamıyla yamyamlık, kaosun kültürel olarak denetim altına alınmasının biçimlerinden biridir; yamyamlık pratiğinin kurbanı, hayvanlığı veya terbiye edilmesi gereken herhangi bir şeyi temsil etmektedir.[212] Çarpıcı bir örnek vermek gerekirse, Fiji Adası yerlilerinin önemli söylencelerinden biri, "Fijililer nasıl yamyam oldu" söylencesi, tam anlamıyla bir tarım masalıdır.[213] Benzer şekilde, yüksek bir evcilleşme düzeyine ve zaman bilincine sahip olan Aztekler, zaptedilmez güçleri dize getirmek ve son derece yabancılaşmış olan bir toplumu dengede tutmak üzere, insanları kurban etme pratiği sergilemişlerdir. Norbeck'in [214] de belirttiği gibi, evcilleşmeyen ve "kültürel bakımdan yoksul" toplumlar, yamyamlık ve insan kurban etme faaliyetlerine yabancıdırlar.

Şiddetin, daha karmaşık toplumlardaki temel kökenlerine gelince, Barnes,[215] toplayıcı-avcılar arasında yaşanan "bölgesel çatışmalara ilişkin etnografik raporların", "son derece

---

209) 1979 ▪ 210) Örneğin Poole 1983, Tuzin 1976 ▪ 211) 1966 ▪ 212) Sanday 1986 ▪ 213) Sahlins 1983 ▪ 214) 1961 ▪ 215) 1970

ender" olduğunu saptamıştır. Örneğin !Kung sınırları, belirsiz ve savunmasızdır;[216] Pandaramların yaşadıkları bölgeler sabit değildir ve isteyen istediği yere gidebilir;[217] Hazdalar, serbestçe bölgeden bölgeye geçerler;[218] Mbutiler için, sınırların ve arazilerine izinsiz girişlerin hemen hemen hiçbir önemi yoktur;[219] ve son olarak Avustralya Aborijinleri, bölgesel ve sosyal ayrımları reddederler.[220] Dışlayıcılığın yerini, bir cömertlik ve konukseverlik etiği alır.[221]

Kitwood'a[222] göre, toplayıcı-avcı halklar "herhangi bir özel mülkiyet anlayışı" geliştirmemişlerdir. Yukarıdaki paylaşıma ilişkin olarak Samson'ın[223] Aborijinleri "mülkiyetsiz halklar" olarak nitelemesinden de anlaşılacağı gibi, toplayıcılar, uygarlığın dış varlıklara yönelik saplantılarını benimsemezler.

Pietro,[224] Kolomb'un ikinci seferinde karşılaştığı Kuzey Amerika yerlileri hakkında şöyle yazıyordu: "Tüm kötülüklerin kaynağı olan 'benimki ve seninki'nin onlar arasında yeri yoktur." Post'a[225] göre, Buşmanlar "herhangi bir iyelik anlayışına" sahip değillerdir ve Lee[226], Buşmanların, doğal çevrenin kaynakları ile toplumsal refah arasında keskin bir ayrım yapmadıklarını görmüştür. Bir kez daha görüldüğü gibi, doğa ile kültür arasında bir ayrım vardır ve uygarlaşmayanlar birincisini, yani doğayı seçmişlerdir.

Kullandıkları her şeyi tek avuçlarında taşıyabilen, âdeta dünyaya geldiklerinde sahip olduklarının biraz fazlasıyla ölen pek çok toplayıcı-avcı vardır. Bir zamanlar, insanlar her şeyi paylaşıyorlardı; tarımla birlikte, mülkiyet en yüce değer oluyor ve insan, tüm dünyaya sahip olmaya kalkışan bir türe dönüşüyor. Akıllara durgunluk veren bir deformasyon.

Sahlins[227] belagatli bir şekilde şöyle demişti: "Dünyanın en ilkel insanları sadece birkaç şeye sahiptir, ama yoksul değildir. Yoksulluk ne malın mülkün az oluşu, ne de sadece amaçlarla araçlar arsındaki bir ilişkidir; yoksulluk her şeyden

---

216) Lee 1979 ▪ 217) Morris 1982 ▪ 218) Woodburn 1968 ▪ 219) Turnbull 1966 ▪ 220) Gumpert 1981, Hamilton 1982 ▪ 221) Steward 1968, Hiatt 1968 222) 1984 ▪ 223) 1980 ▪ 224) 1511 ▪ 225) 1958 ▪ 226) 1972 ▪ 227) 1972

önce insanlar arsındaki bir ilişki biçimidir. Toplumsal bir statüdür. Ve bu haliyle de, uygarlığın bir icadıdır."

"Çiftçiliği, kendilerine âdeta zorla dayatılana kadar reddeden" toplayıcı-avcıların bu "yaygın eğilimi",[228] içlerinden köylü olanı artık Mbuti saymayan Mbuti inancında da göze çarpan bir doğa/kültür ayrımını göstermektedir.[229] Mbutiler, toplayıcı bir topluluk ile tarımcı bir köyün, zıt değerlere sahip karşıt toplumlar olduğunu bilirler.

Ancak, zamanla, evcilleşmenin bazı belirleyici faktörleri gözden kaçabiliyor. Cohen,[230] "Kuzey Amerika'nın Batı Kıyısı'ndaki tarihî avcı-toplayıcıların, uzunca bir zamandan beridir, avcı-toplayıcılar arasında anormal sayıldığını" açıklamıştır; Kelly'nin[231] de belirttiği gibi, "Kuzeybatı kıyısındaki kabileler, tüm avcı-toplayıcı klişelerini çiğnemişlerdir." Temel geçim kaynakları balıkçılık olan bu avcı-toplayıcılar, şeflik, hiyerarşi, savaş ve kölelik gibi son derece yabancılaşmış özellikler sergilemektedirler. Ancak onların tütünü ve köpeği evcilleştirmiş oldukları hemen hemen her zaman göz ardı edilmektedir. Herkesçe bilinen bu "anormallik" bile, evcilleşme özellikleri içermektedir. Ritüelin üretime uygulanışı, bu sürece eşlik eden diğer tahakküm biçimleriyle birlikte, önceki zarafet durumunun yitirilişini kurumsallaştırmışa benzemektedir.

Thomas,[232] Kuzey Amerika'dan başka bir örnek veriyor; Büyük Havza Soshonları ve onların üç bileşeni olan Kawich Dağ Soshonları, Reese Nehri Soshonları ve Owens Vadisi Paiuteleri. Bu üç grup, evcilleştirme düzeyine koşut olarak artan bölgecilik ya da iyelik ve hiyerarşiyle birlikte, belirgin biçimde farklı tarım düzeyleri sergilemekteydi.

"Yabancılaşmamış" bir dünyadan söz etmek imkânsız olduğu kadar hoş karşılanmayan bir şeydir de, ancak sanırım, dünya olmaktan çıkan günümüz dünyasının nasıl bu hale geldiğini ortaya çıkarabiliriz ve çıkarmalıyız da. Sembolik kültürün ve işbölümünün ortaya çıkışıyla birlikte, anlayışlılığın,

---

228) Bodley 1976 ▪ 229) Turnbull 1976 ▪ 230) 1981 ▪ 231) 1991 ▪ 232) 1981

bütünlüğün ve büyüleyiciliğin hüküm sürdüğü bir yaşamdan koparak, bizi ilerleme öğretisinin tam göbeğindeki hiçliğe getiren son derece yanlış bir yöne saptık. Kendisi boş olan ve her şeyin içini boşaltan evcilleşme mantığı, her şeyi kontrol etme arzusuyla birlikte, geri kalan her şeyi harabeye çeviren uygarlığın yıkıntılarını artık gözümüzün içine sokmaktadır. Doğanın tali olduğu varsayımı, kısa bir süre sonra tüm yeryüzünü yaşanamaz hale getirecek olan kültürel sistemlerin tahakkümünü mümkün kılmaktadır.

Postmodernizm bize, iktidar ilişkilerinin olmadığı bir toplumun, sadece bir soyutlamadan ibaret olduğunu söylüyor.[233] Doğanın ölümünü kabul etmediğimiz sürece, bir zamanlar var olan ve tekrar bulabileceğimiz şeylerden vazgeçmediğimiz sürece, bu bir yalandan ibarettir. Turnbull, Mbuti insanları ile orman arasındaki yakın dostluktan, Mbutilerin sanki ormanla sevişirmiş gibi dans edişlerinden söz etmiştir. Eşitlerden oluşan bir yaşamın koynunda bunların hiçbiri soyutlama değildir, tıpkı, "onlar ormanla dans ediyorlardı, ayla dans ediyorlardı" diyen Turnbull'ün bu sözlerinde herhangi bir soyutlamanın olmayışı gibi.

233) Foucault 1982

2. bölüm

zamanın başlangıcı, zamanın sonu

Günümüzün en saplantılı kavramlarından biri nasıl ki zaman denen maddi gerçeklik ise, kendinden menkul zaman anlayışı da sosyal yaşamın ilk yalanı olmuştur. Başka türlü söylemek gerekirse, insan doğadan kopmadan önce zaman diye bir şey yoktu. Bu can alıcı şeyleşme –zamanın başlangıcı– İlk Günah'ı; yani yabancılaşmanın ve tarihin başlangıcını teşkil eder.

Spengler bir kültürü başka bir kültürden ayıran özelliklerin zamana atfedilen sezgisel anlamlar olduğunu gözlemlerken[1], Canetti, zamanı düzenlemenin tüm yönetimlerin başlıca özelliği olduğunu belirtmiştir[2]. Öte yandan, topluluktan yola çıkıp uygarlığa varan akışın kendisi de zamana dayandırılmaktadır. Zaman teknolojinin temel dili ve tahakkümün ruhudur.

Zamanın günümüzde kazandığı erişilmez hız ve buna ek olarak zamanı uzamsallaştırma doğrultusundaki "çözümlerin" uğradığı başarısızlık, baskıcı bir güç olan zaman ile ona eşlik eden İlerleme ve Gelişmenin yapaylığını apaçık biçimde gözler önüne sermektedir. Daha somut konuşmak gerekirse, zamanın aleni boyunduruğunu, teknoloji ve çalışma çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır. Nereden bakılırsa bakılsın, tarihi ve zaman düzenini ortadan kaldırma isteği Orta Çağlardan beri, hatta daha da önce, tarımı doğuran Neolitik devrimden beri, bugünkü kadar güçlü olmamıştır.

Teknoloji ile çalışmanın insancıllaştırılmasının kuşkulu bir önermeye dönüştüğü günümüzde, zamanın insancıllaştı-

rılması da bizzatihi sorgulanmaktadır. En can alıcı sorulardan biri şudur; zamanın yarattığı temel baskı etkin bir şekilde nasıl kontrol altına alınabilir veya reforme edilebilir? Oysa bunu yapmak yerine, neden bu baskıyı tamamen ortadan kaldırmayalım?

Hegel'i onaylayarak ondan alıntı yapan Debord şöyle yazmıştı; "'Varlığı bastırdığı ölçüde *var olan* negatif bir varlık olarak' insan, zamanla özdeştir."[3] Artık reddedilen bu denklemi aydınlatmanın en iyi yolu belki de zamanın kökenine, evrimine ve mevcut konumuna bakmaktır.

Horkheimer ile Adorno'nun anlamlı bir şekilde dile getirdiği gibi, eğer "her türlü şeyleşme bir unutuş"[4] ise, zamanın bulunmadığı kökenimizden kopuşumuz ve ebedî bir şekilde "zamana yenilmemiz" bağlamında her türlü "unutuşun" bir şeyleşme olduğu da bir o kadar doğrudur. Esasen tüm diğer şeyleşmeler buradan doğmaktadır.[5]

Zaman denilen nesneleşme ve onun akışının şimdiye dek hiç kimse tarafından tatminkâr bir şekilde tanımlanmaması, konunun bir hayli karmaşık olmasından kaynaklanıyor olmalı. Zamandan başlayarak tarihe, oradan ilerlemeye, ilerlemeden de ölümcül bir gelecek putperestliğine dönüşen bu akış günümüzde türleri, dilleri, kültürleri ve neredeyse tüm doğal dünyayı öldürmektedir. O nedenle, daha baştan niyet ve stratejiyi vurgulamak istiyorum; teknolojik toplum ancak zamanın ve tarihin ortadan kaldırılmasıyla tasfiye edilebilir (ve yeniden ortaya çıkması da ancak bu şekilde engellenebilir).

Spengler tarafından da belirtildiği gibi, "Tarih öncesiz sonrasız bir oluştur ve bu yüzden öncesiz sonrasız bir gelecektir; Doğa ise var olandır ve bu yüzden sonsuz bir geçmiştir."[6] "Tarih doğanın inkârıdır"[7] diyen Marcuse, neredeyse insanı insan olmaktan çıkaran ve giderek daha da hızlanan bu ilerleyişi iyi yakalamıştır. Bu sürecin odak noktasını, ilk insanlarda var olmayan hükmedici bir zamansallık anlayışı oluşturur.

Levy-Bruhl konuya şöyle girer: "Zaman anlayışımız, insan aklının doğal bir niteliğiymiş gibi görünüyor. Oysa bu bir ya-

nılgıdan ibarettir. Zira ilkel düşünüş tarzının söz konusu olduğu yerlerde, böyle bir anlayışa nadiren rastlarız..."[8] Frankfurt okulunun mensupları ise şu sonuca varmıştı; "eski çağların düşüncesi, zamanı tekdüze bir süreklilik veya nitel olarak farksız anlardan oluşan bir ardışıklık olarak ele almaz."[9] Bunun yerine ilk insanlar, "her an bir arada var olan ve böylece hem nicel hem de nitel bakımdan sürekli olarak değişen olaylar bütününü beraberinde getiren bir iç ve dış deneyim akışı içinde yaşamıştır."[10]

Ovalarda yaşamış olan avcı-toplayıcı kadın kafatasları üzerinde çalışan Jacquetta Hawks, "ovadaki tüm günlerin, tüm mevsimlerin direşimli bir birlik oluşturduğu öncesiz sonrasız bir şimdiyi" tasavvur etmiştir.[11] Gerçekten de yaşam, sürekli bir şimdi içinde yaşanmaktaydı[12]; bu ise, tarihsel zamanın gerçekliğe içkin olmadığı, tersine gerçeklik üzerinde bir dayatma olduğu anlamına gelmektedir. Kendisi olaylardan bağımsız kalarak tüm olayları birbirine bağlayan o sonsuz ilerleme içinde açılan bir "yumağı" andıran böylesine soyut bir zaman anlayışına tümüyle yabancıydılar.

Henri-Charles Puesch'ün "eklemli zamandışılık" terimi, örneğin belirgin bir zaman anlayışının olmadığı dönemlerde, zaman aralığı bilincinin var olduğunu yansıtan yararlı bir terimdir. Açıktır ki, zamansal mesafe davetsiz bir misafir gibi insan aklına girmeden önce, özne ile nesne arasında tamamen farklı bir ilişki vardı. Algı dediğimiz şeyin, doğanın dışlanmasına ve tahakküm altına alınmasına yol açan uzaklaşmayı yaratan günümüzdeki tek boyutlu eylemle herhangi bir benzerliği yoktu.

Şüphesiz bu özgün durumun yansımalarını, varlıklarını hâlâ sürdüren kabilelerde farklı derecelerde görebiliriz. Wax on dokuzuncu yüzyıl Pawnee Kızılderililerinden söz ederken şöyle der; "Yaşamlarında bir ritim var, ama ilerleme yok."[13] Hopi dili ne geçmişi ne şu anı ne de geleceği çağrıştıran hiçbir referans içermez. Tarih doğrultusunda biraz daha ilerlemiş olan Tivlerin düşüncesinde ve konuşmasında zaman öğesi göze çarpmakla birlikte ayrı bir kategori oluşturmamaktadır; bir diğer Afrikalı grup olan Nuerler de bağımsız bir dü-

şünce olarak herhangi bir zaman anlayışına sahip değildir. Zamana yenilme aşamalı bir yenilgidir; tıpkı eski Mısırlıların, biri gün dönümlerini diğeri ise tekbiçimli "nesnel" zamanı ölçen iki ayrı saat geliştirmesi gibi, Balililerin takvimi de "zamanın birimini değil, daha ziyade ne tür bir zamanda olunduğunu gösterir."[14]

Yukarıda genel olarak değinilen ilk avcı-toplayıcı insanlık[15] bağlamında birkaç şey daha söylemek yararlı olabilir; hele de 1960'lı yılların sonlarından beri "antropolojik ortodoksluğun neredeyse tamamen tersyüz edildiği"[16] olgusu dikkate alındığında. Yaklaşık 10.000 yıl önce ortaya çıkan ilk tarım toplumları öncesindeki yaşam uzunca bir süre boyunca çirkin, kısa ve hayvani bir varoluş olarak görülmüştür, ancak Marshall Sahlins, Richard Lee ve diğer araştırmacıların yaptığı çalışmalar bu yaklaşımı kökünden değiştirdi. Asgari bir çabayla yaşamın idame edilmesini sağlayan ve çok çeşitli hazlar veren yiyecek toplayıcılığı artık özgün ve varlıklı bir toplumu temsil etmektedir; çalışma katı bir sosyal maliyet olarak değerlendiriliyor ve armağan etme ruhu ağır basıyordu.[17]

İşte zaman dışı olma böyle bir yaşama dayanıyordu ki bu da akla Whitrow'un sözlerini getiriyor; "İlkel insanlar mevcut an içinde yaşarlar, tıpkı bizlerin de eğlenirken mevcut anda yaşaması gibi."[18] Benzer bir yaklaşımı Nietzsche şöyle dile getirir; "Tüm zevkler sonsuzluğu arzular; derin, çok derin bir sonsuzluğu."

Bir zamanlar zevklerin ve mükemmelliğin hüküm sürdüğü özgün bir yaşam olduğu düşüncesi oldukça eski ve neredeyse evrensel bir düşüncedir.[19] Sadece birkaç örnek vermek gerekirse, "Kaybedilmiş Cennet" anıları, sonraki varoluşun yıkımını talep eden bir eskatologya* ile birlikte, Taocu Altın Çağ düşüncesinde, Roma'daki Kronia ve Saturnalia bayramlarında, Yunanlıların Elizyum'unda ve Hıristiyanlık'taki Cennet Bahçesi ile Cennetten Kovulma söylencesinde rahatlıkla görülebilir (ki muhtemelen bu düşünceler, efendisiz bir toplumdaki eski mutluluğun yitirilişini konu alan Sümer ağıt-

* Ölümden sonraki hayattan söz eden bir doktrin. Ç.n.

larından kaynaklanmaktadır). Zamanın ortaya çıkışıyla birlikte yitirilen bu cennetvari varoluş, zamanın Cenneten Kovulma'nın getirdiği bir uğursuzluk, tarihin ise İlk Günah'ın sonuçlarından biri olduğunu göstermektedir. Norman O. Brown'a göre "Ayrılmışlık Cennetten Kovulma'ya, yani bölünmeye tekabül eder ve o ilk yalana yenik düşme anlamına gelir."[20] Walter Benjamin'e göre ise, "soyutlamanın kökeni... İlk Günah'ta aranmalıdır."[21] Buna karşılık, şaman faaliyetlerinde bir "cennet nostaljisi" keşfeden Eliade'a göre, "bir şamanın ancak *kendisinden geçerek* yapabildiği şey", zamanın hegemonyasından önce, "tüm insanlar tarafından *somut bir şekilde* yapılabiliyordu."[22] Öyleyse Loren Eisely'nin "yüce bir zamansızlıkla, hiçbir değişimin olmadığı o mutlu ülkeyle bağdaşmayan her şeyi kararlı bir şekilde ortadan kaldırmak veya göz ardı etmek üzere yoğun ve etkin bir çaba gösteren" yerli halklardan bahsetmesinde şaşıracak bir şey yok.[23] Hakeza, ilkel toplumların "kendi aralarında tarihi doğurabilecek her türlü yapısal değişikliğe karşı amansız bir direniş sergilediklerini" gören Lévi-Strauss'un bu tespiti de pek şaşırtıcı olmasa gerek.[24]

Eğer tüm bu anlatılanlar zaman gibi ciddi bir konu hakkında fazlaca sert görünüyorsa, bilgeliğin hangi noktada yitirildiğini göstermeleri bakımından, bazı modern klişeler bize soluk aldırabilir. "Zaman yaşantıyı düzenlemeye yarayan bir biçimdir" diyen John G. Gunnell[25], teknolojinin tarafsız olduğunu savunan mantık dışı yaklaşımla mutlak bir paralellik oluşturmaktadır. Zamana çok daha aşırı bir sadakat gösteren yaklaşımlardan biri de Clark ile Piggott'nun tuhaf iddiasıdır; "insan topluluklarını hayvan topluluklarından ayıran şey, son tahlilde, insanların sahip olduğu tarih bilincidir."[26] "İlkel halklar bireysellik duygusuna hemen hemen hiç sahip olmadıkları için, özel mülkiyetleri yoktur"[27] diyen Erich Kahler'in bu düşüncesi de tıpkı Leslie Paul'un "İnsan doğanın dışına adım atmakla kendisini zaman boyutundan özgürleştirmektedir"[28] biçimindeki sözleri gibi kökten yanlıştır. Şunu da eklemek gerekir ki, ilk insanın "kendi evrenine ve topluluğuna ilkel bir şekilde katılımının, zamanın devreye girmesiyle

birlikte çatırdamaya başladığını" gören Kahler daha sağlam bir zemin üzerinde durmaktadır.[29] Bu kaybediş Seidenberg' in gözünden de kaçmamıştır; Seidenberg'e göre atamız "kendi içgüdüsel armonisinden tamamen koparak, istikrarsız sentezlerden oluşan tehlikeli bir yola sapmıştır. Tehlikelerle dolu olan bu yolun adı tarihtir."[30]

Mitik boyuta yeniden dönmek gerekirse, pratikte avcı-toplayıcı yaşama tekabül eden genelleşmiş antik bir Cennet Bahçesi'ne duyulan özlemlerde, tüm ırklarda ve tüm ilk toplumlarda izine rastlanılan büyü faaliyetleriyle karşılaşmaktayız. Zamana dayalı teknolojik tarzlarda olduğu gibi, bu faaliyetlerde de gözümüze çarpan şey, "doğanın olağan düzenliliğini yeniden sağlamayı" amaçlayan zaman karşıtı bir müdahaledir.[31] Böylece asıl vurgulanması gereken olgu, doğanın süreçlerinin aşılması değil, bu süreçlerdeki düzenliliğe ilk insanlar tarafından gösterilen ilgidir. Büyünün bir diğer boyutu da, bütün canlı varlıklar arasındaki akrabalığı en yüce değer olarak gören totemciliktir; büyü ve onun totemsel çerçevesine göre, doğaya katılım her şeyin temelidir.

"Gerçek totemcilikte," der Frazer, "...totem [ata, koruyucu] asla bir tanrı değildir ve ona hiçbir zaman tapılmamaktadır."[32] Katılımdan dine, doğa ile özdeşleşmeden dışsallaşmış tanrı tapıncına doğru atılan adım, zamanı doğuran yabancılaşma sürecini teşkil eder. Ratschow, büyünün çöküşünden ve onun yerine dinin geçirilmesinden, bu can alıcı ilişkiyi sağlayan tarihsel bilincin yükselişini sorumlu tutmuştur.[33] Durkheim tam da böyle bir anlayıştan yola çıkarak zamanı "dinsel düşüncenin bir ürünü" olarak değerlendirmiştir.[34] Eliade artık iyice su yüzüne çıkan bu ayrışmayı görmüş ve onu sosyal yaşamla ilişkilendirmiştir; "en mantıksız efsaneler ve ritüeller, Tanrı ve Tanrıçaların hemen hemen tüm çeşitleri, Atalar, maskeler, gizli topluluklar, tapınaklar, papazlıklar ve benzerleri; tüm bunlar, toplayıcılık ve oyuntarzı avcılık aşamasının ötesine geçen kültürlerde ortaya çıkmaktadır..."[35]

Elman Service, avcı-toplayıcı dönemde gruplar halinde yaşayan toplulukların "şaşırtıcı ölçüde" eşitlikçi olduklarını fark

etmiştir; bu eşitlikçiliğe damgasını vuran şey yalnızca otoriter şeflerin yokluğu değil, ama aynı zamanda, uzmanların, her türlü aracı unsurun, işbölümünün ve sınıfların bulunmayışıdır.[36] Freud'un tekrar tekrar işaret ettiği gibi, özü yabancılaşma olan uygarlığın, ilk çağlardaki bu zaman dışı ve üretken olmayan mutluluğu ortadan kaldırması gerekiyordu.[37]

Bu uzun ve bozulmamış çağda, yabancılaşma önce zaman biçiminde ortaya çıktı; ne var ki, zamanın mutlak zafere ulaşıp tarihe dönüşebilmesi için, on binlerce yıl süren bir direnişin kırılması gerekiyordu. Teknolojinin motoru olan uzamsallaştırmanın izi, zamanla birlikte ortaya çıkan ilk acı yoksullaşma deneyimlerine, zamana geçişi sağlamak üzere yaşam alanlarının genişletilmesini hedefleyen ilk çabalara dek sürülebilir. Eski Ahit'te geçen "Verimli ve üretici olun" emri Cioran tarafından bir "suç" olarak değerlendirilmiştir.[38] Muhtemelen Cioran bu emirde ilk uzamsallaşmayı –bizzat insanların kendi kendilerini uzamsallaştırmalarını– görmüş olsa gerek; zira ilerlemeci bir müdahaleyle yıkılan avcı-toplayıcı yaşamdan sonra ortaya çıkan işbölümü ve onu takip eden diğer ayrışmaların, insan nüfusundaki hızlı artıştan kaynaklandığı söylenebilir. Bu yıkımı burjuva tarzda dile getiren klişeleşmiş söyleme göre, tahakküm (yani yöneticiler, şehirler, devletler vb.) "nüfus baskısının" doğal bir sonucudur.

Avcı-toplayıcılıktan göçebeliğe geçilirken, uzamsallaşma, yaklaşık olarak İ.Ö. 1200 dolaylarında, iki tekerlekli savaş arabası (ve yarı insan yarı at biçimindeki bir figür) olarak karşımıza çıkmaktadır. Zamanı kontrol altına almanın bir telafisi olarak, yayılmanın ve hızlanmanın getirdiği zafer sarhoşluğu artık belirgin bir şekilde varlığını hissettirmektedir. Bir tür gurur vesilesidir bu durum; zaman anlayışının yarattığı tedirgin edici enerji, en basitinden uzamsal tahakküme kanalize edilmiştir.

Göçebe yaşamın sona ermesiyle birlikte, toplumsal düzen, yeni bir uzamsallaştırma olan sabit mülkiyet[39] üzerinde inşa edilmiştir. Tam da bu noktada Euclid sahneye çıkar; Euclid tarafından geliştirilen geometri, ilk tarım sistemlerinin ihtiyaçlarını yansıttığı gibi, yaşam alanlarının ölçülüp biçilmesi-

ni başlıca ilke olarak kabul etmekle, bilimi yanlış bir zemin üzerine oturtmuştur.

Eşitlikçi bir toplum portresi çizmeye çalışan Morton Fried, böylesi bir toplumun hiçbir şekilde düzenli bir işbölümü sergilemediğini (ve böylece politik bir iktidar için hiçbir temel yaratmadığını) belirtir; "Bu toplumların neredeyse tümü, avcılık ile toplayıcılığa dayanmaktadır ve büyük yiyecek rezervlerinin depolanmasını sağlayan önemli hasat dönemlerinden yoksundurlar."[40] Artı ürünü ve uzmanlaşmayı geliştirerek üretimi doğuran tarım uygarlığı her şeyi temelden değiştirdi. Kendisine sunulan artı ürün sayesinde, rahip zamanı ölçmeye, gökyüzü hareketlerini tanımlamaya ve gelecekteki olayları öngörmeye başladı. Güçlü bir elitin denetimi altında olan zaman, doğrudan, devasa sayılardaki erkek ve kadının yaşamlarının kontrol altına alınmasında kullanıldı.[41] Lawrence Wright'a göre, ilk takvim ustaları ve onların bilgili yardımcıları "bağımsız bir rahip sınıfı haline geldi."[42] Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, yoğun bir şekilde zaman saplantıları olan Mayalar'dı. G.J. Whitrow şöyle der; "tüm antik halklar arasında, en ayrıntılı ve en doğru astronomik takvimi geliştirenler ve böylece kitleler üzerinde muazzam bir denetim kuranlar Maya rahipleri olmuşlardır."[43]

Biçimsel zaman anlayışının tarımın gelişimiyle birlikte ortaya çıktığını söyleyen Henry Elmer Barnes haklı görünüyor.[44] Eski Ahit'te, çalışmanın ve tahakkümün habercisi olan Cennetten Kovulma sahnesinde geçen ünlü tarım bedduasını hatırlamamak mümkün değil (Eski Ahit 3:17-18). Çiftçilik kültürünün ilerlemesiyle birlikte, zaman düşüncesi daha ayrıntılı bir şekilde tanımlanıp algılanabilir hale geldi ve zamanın yorumlanmasında ortaya çıkan farklılıklar, doğa ile uygarlık, eğitimli sınıflar ile kitleler arasında kesin bir sınır çizgisi oluşturdu.[45] Bu ayrım, yeni Neolitik olgunun tanımlayıcı niteliği olarak kabul edilir. Nilsson'a göre, "uygarlaşmış antik halklar, tam anlamıyla geliştirilmiş bir zaman hesaplama sistemiyle tarih sahnesine çıkarlar,"[46] Thompson'a göre ise, "takvimin yapısı, uygarlığın yapısına temel teşkil eder."[47]

Babilliler günü 12 saate, İbraniler haftayı 7 güne böldü ve kısmen de olsa yeniden başlangıç noktasına dönme iddiasında olan eski döngüsel zaman anlayışı, adım adım, çizgisel doğrultuda ilerleyen bir zaman anlayışına boyun eğdi. Zaman ve doğanın evcilleştirilmesi, ağır bir bedel pahasına ilerledi. "Tarımın keşfedilmesi," diye iddia eder Eliade, "modern aklın hiçbir şekilde algılayamayacağı muazzam alt üst oluşlara ve ruhsal çöküntülere yol açmıştır."[48] Bu zehir zemberek ortaklık koca bir dünyayı yıktı; tabii ki inanılmaz bir mücadeleyi yenilgiye uğrattıktan sonra. Öyleyse, Jacob Burckhardt'ın deyimiyle tarihe "sanki tarih bir patologmuş gibi" yaklaşmalıyız; Hölderlin'e göre ise, "Her şeyin nasıl başladığını, kötülüğün kim tarafından icat edildiğini" öğrenmek üzere çaba sarf etmeye devam edeceğiz.

Öykümüze tekrar devam etmek gerekirse, zamana yönelik direnişin izleri Yunan uygarlığına dek bile gitmektedir. Gerçekten de, Sokrates'te, Platon'da ve sistematik felsefenin öne çıktığı dönemde bile, zamanın dizginleri henüz tamamen serbest bırakılmamıştı; çünkü zaman dışı ilk çağların "unutuluşu" hâlâ bilgeliğe ve kurtuluşa giden yolda önemli bir engel olarak değerlendiriliyordu.[49] J.B. Bury'nin *The Idea of Progress* (İlerleme Düşüncesi) adlı klasik eseri, insan ırkının başlangıçtaki "yalın bir altın çağdan" kendi isteğiyle vazgeçerek yozlaştığını savunan ve ilerleme düşüncesinin ilerleyişi önünde uzun vadeli bir engel oluşturan inancın Yunan'da "son derece yaygın olduğuna" işaret eder.[50] Christianson, ilerleme karşıtı tutumun daha sonraki dönemlerde de sürdüğünü keşfetmiştir: "Romalılar da, Yunanlılardan ve Babillilerden daha az olmayacak ölçüde, zamandaki döngüsel tekrara işaret eden çeşitli anlayışları terk etmemişlerdir..."[51]

Ne var ki, Yahudilik ve Hıristiyanlık'la birlikte, zaman son derece belirgin bir şekilde keskinleşerek çizgisel bir ilerlemeye dönüştü. Radikal bir kopuş söz konusuydu ve zamanın ivediliği insanlığı ele geçiriyordu. Bu kopuşun standart özellikleri, hiç de rastlantısal olmayacak biçimde, tarihin en feci anlarından birinde, yani antik dünya ile Roma'nın çöktüğü bir dönemde, Augustin tarafından özetlenmiştir.[52] Geri

dönülmez bir biçimde zaman içinde ilerleyen tekil bir insanlık tablosunu tasavvur eden Augustin, açıkça döngüsel zamana saldırmıştır; yaklaşık olarak İ.S. 400 yıllarında ortaya çıkan bu yaklaşım, kayda değer ilk tarih teorisidir.

Galip gelen çizgisel zamana damgasını vuran Hıristiyanlığın göstergelerinden biri olarak, kısa bir süre sonra feodal Avrupa'da, katı bir zaman tarifesi altında yönetilen ilk günlük yaşam örneğiyle karşılaşıyoruz; bu örnek manastırdır.[53] Âdeta bir saat gibi işletilen, katı bir şekilde düzenli ve mutlak olan manastır, bireyi, tıpkı duvarlarıyla kuşatır gibi zaman içine hapsetmiştir. Kilise, zamanın ölçülmesine katılan ve zamana göre düzenlenmiş bir yaşam tarzını dayatan ilk güç olmuş ve bu projesini katı bir şekilde uygulamaya devam etmiştir.[54] Bu yüzden, vurmalı ve yelkovanlı saatin Papa II. Sylvester tarafından 1000 yılında icat edilmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Özellikle Benediktin tarikatı, Coulton, Sombart, Mumford ve diğer tarihçiler tarafından, modern kapitalizmin ilk kurucusu olarak değerlendirilmiştir. İktidarlarının zirvesinde oldukları Ortaçağ'da yaklaşık olarak kırk bin manastırı yöneten Benediktin papazları, insanları "saatinde" çalışmaya zorlamakla, insan yaşamının bir makinanın doğal olmayan ritimlerinin boyunduruğu altına girmesine yardım etmişlerdir. Bu ise, saatin yalnızca zamanı gösteren basit bir araç olmadığını, ama aynı zamanda insan eylemini eşzamanlı hale getiren bir araç olduğunu göstermektedir.[55]

Orta Çağlarda, özellikle de 14. yüzyılda, zamanın yürüyüşü, muhtemelen Neolitik tarım devriminden beri sürmekte olan benzersiz bir direnişle karşılaştı. Bu iddia, zaman ile toplumsal ayaklanmaların temel gelişimleri arasında yapılacak bir kıyaslamaya dayandırılabilir; böyle bir kıyaslama, zaman ile toplumsal ayaklanma arasındaki mutlak ve derin çatışmayı gözler önüne serecektir.

1300'lü yıllara gelindiğinde, niceliği artan resmî zaman, modern yaşamı tahakküm altına alma talebiyle gelip kapıya dayanmıştı; bu noktadan itibaren zaman tamamen soyutlanarak, anlardan ve bölümlerden oluşan tekdüze bir birimler silsilesine dönüşüyordu. Tüm kaçış yollarını tutan teknoloji

tarafından, söz konusu yüz yılın başlarında üretilen ilk mekanik saat, nitel bakımdan yepyeni bir tutsaklık çağını temsil ediyor ve böylece zamansal öğeler doğadan tamamen kopuyordu. Avrupa çapında yayılan çeşitli kullanım tarzlarına ek olarak, 1345 yılı civarında kamusal zamanlama ortaya çıktı ve ardından bir saatin altmış dakikaya, bir dakikanın da altmış saniyeye bölünmesi yaygınlaştı.[56] Evcilleştirmenin kazandığı yeni boyut için gerekli olan bu mutlaklaştırma, çok daha katı bir eşzamanlılığı da beraberinde getirdi. Zamanın elde ettiği yeni gücün "kişisel deneyimlerdeki şiirselliğin ve yakınlığın yitirilmesine" yol açtığını savunan Glasser'a göre, kendisini bu şekilde ortaya koyan zaman, gündeki akışın ve sevincin yerine geçerek, günü kullanılabilir zamansal bir birime indirgemiştir.[57] Böylece günler, saatler ve dakikalar, birbirinin yerine geçebilen standart parçalara ve öncülük ettikleri çalışma süreçlerine dönüşmüş oluyordu.

Öte yandan bu tayin edici ve baskıcı değişimler, bizzat döneme denk düşen büyük toplumsal ayaklanmaların tam ortasında gerçekleşmiş olmalı. Sadece en çok bilinen üç örneği hatırlatmak gerekirse, 1323 ile 1328 yılları arasında Belçika'da, 1358 yılında Fransa'daki *Jacquerie* ayaklanmasında ve 1381 yılında İngiltere'de patlak veren ayaklanmalarda, tekstil işçileri, köylüler ve kent yoksulları, toplumun normlarını ve bariyerlerini yıkımın eşiğine getirecek ölçüde sarsmıştı. Bohemya ve Almanya'da 16. yüzyılın başlarına kadar bile ısrarla süren bu dönemdeki devrimci başkaldırının binyılcı karakteri, şaşmaz bir zaman öğesine işaret etmekte ve dolaylanmamış özgün bir yaşama duyulan özlemin eski örneklerini çağrıştırmaktadır. Örneğin, İngiltere'deki Free Spirit'in mistik anarşizmi doğallığı arıyordu, aynen isyancı John Ball'ün ünlü sözünde vurgulandığı gibi; "Adem ekip Havva biçerken, efendi kimdi?" Oldukça öğretici olan örneklerden biri de, Kölnlü radikal mistik Suso'nun yaklaşık 1330'daki kurgusudur:

> "Nereden geldin sen?" Suso'ya görünen "Hiçbir yerden geliyorum" diye cevap verir. "Söyle bana, nesin sen?" "Ben yokum." "Ne istiyorsun?" "Ben istemem." "Bu bir mucize! Söyle bana, adın ne?" "Bana İsimsiz Vahşilik derler." "Senin anlayışın nereye

varır?" "Dizginsiz bir özgürlüğe." "Söyle bana, dizginsiz özgürlük dediğin nedir?" "Bir insanın geriye ve ileriye bakmaksızın ve kendisi ile Tanrı arasında herhangi bir ayrım yapmaksızın geçici heveslerine göre yaşamasıdır..."[58]

"Her şeyi olduğu gibi tutma," sınıfları ve hiyerarşileri ortadan kaldırma arzusu, tıpkı Suso'nun açıkça zaman karşıtı olan sözcesinde olduğu gibi, 14. yüzyıl toplumsal ayaklanmasının en uç arzularını yansıtmakta ve bu toplumsal ayaklanmadaki zaman karşıtı öğeleri ortaya koymaktadır.[59]

Ortaçağın son dönemlerine denk gelen bu dönüm noktası, perspektifin ölçülen alanının saatlerin ölçülen zamanını takip ettiği sanat aracılığıyla da anlaşılabilir. 14. yüzyıldan önce herhangi bir perspektif girişiminde bulunulmamıştı. Çünkü ressam şeyleri göründükleri gibi değil, oldukları gibi resmetmeye çalışıyordu. Ancak 14. yüzyıldan sonra, güçlü bir zaman anlayışı sanata damgasını vurmaya başlar; Bronowski'nin tanımladığı gibi, "Tıpkı an gibi, hiçbir yer bizim için sabit değildir; ve anın hızlanması ile bakış açısının ortaya çıkması daha ziyade zaman içinde gerçekleşmektedir."[60] Benzer şekilde Yi-Fu Tuan, ancak 15. yüzyılda ortaya çıkan manzara resminin, hem zamanın hem de resmin perspektifinin tamamen yeniden düzenlenişini temsil ettiğine işaret etmiştir.[61]

Alanlar arasındaki benzerliği zaman içinde cereyan eden bir olaya dönüştüren perspektif, devinimi baskı altına almaktadır; bu ise, uzamsallaştırma teması dikkate alındığında, zamanda ortaya çıkan "nitel sıçrayışı" gösteren bir başka örnektir. 14. yüzyılda zamana karşı sergilenen direnişin yenilgiye uğramasıyla birlikte, ileriye yönelik akış bir kez daha değerlerin çıkış noktası haline geliyordu; 15. yüzyılda ortaya çıkan modern haritadan ve onu takip eden büyük seferler çağından da rahatlıkla anlaşılacağı gibi, yeni bir uzamsallaştırma boyutu söz konusuydu. Bu veriler ışığında bakıldığında, Braudel tarafından kullanılan modern uygarlığın "boşluğa yönelik savaşı" biçimindeki terim yerli yerine oturmaktadır.[62]

Kantorowicz, zamanın yeni ve güçlenmiş hegemonyasını

şu sözlerle ifade etmiştir: "Artık iyice su yüzüne çıkan zamana atfedilen bu yeni değer, Batı düşüncesinin Orta Çağın sonunda dönüşüme uğratılmasını sağlayan en güçlü etmenlerden biri haline geldi."[63] Bu resmi, legal ve olgulara dayalı objektif zamansal düzende yalnızca uzamsal zaman gerçek ifade olanağını yakalayacağına göre, her türlü düşünme tarzı zorunlu olarak biçim değiştirecek ve aynı zamanda yoksullaştırılacaktı. Bu yeni yönelimin özü, 15. yüzyılın ilk dönemleri hakkında yalın bir değerlendirme yapan Le Goff'un şu sözlerinden de anlaşılabilir; "hümanistin ilk erdemi bir zaman anlayışına sahip oluşudur."[64]

Öyle ya, zaman ile teknolojinin beraberce kazandığı yeni boyutlar olmaksızın, bu iki öğe arasındaki özel ve mükemmelleşmiş birleşme olmaksızın, moderniteye başka türlü nasıl varılacaktı? Lilley, "Orta Çağda üretilen en komplike makinaların mekanik saatler olduğunu"[65] belirtirken, Mumford, "modern endüstriyel çağın kilit aletinin buhar makinası değil, saat olduğu" sonucuna varmıştır.[66] Hakeza, Marx da makina sanayisinin ilk temelini burada görmüştür; "Saat, pratik amaçlara uygulanan ilk otomatik makinadır ve düzenli devinime dayalı üretim sisteminin genel teorisi saat üzerine inşa edilmiştir."[67] Bir başka şaşırtıcı çakışma da, 15. yüzyıl ortalarında, Gutenberg'in matbaa makinasında basılan takvimin bilinen ilk basılı belge olmasıdır (takvim İncil'den bile önce basılmıştır). Ayrıca, 15. yüzyılda Bohemya'da patlak veren Taborites ayaklanması ve 16. yüzyıl başlarında Münster'de gerçekleşen Anabaptist ayaklanması türünden binyılcı başkaldırıların, mekanik saatlerin yaygınlaşmasına ve mükemmelleşmesine denk düşmesi de dikkate değer bir olgudur. Peter Breughel'in *The Triumph of Time* (Zamanın Zaferi, 1574) adlı eserinde betimlenen pek çok nesne ve düşünceye modern saat figürü hâkimdir.

Yukarıda değindiğimiz bu zafer, büyük bir uzamsal tutkuyu alevlendirerek, bazı ganimetleri de beraberinde getirdi; yerkürenin dört bir yanına düzenlenen seferler ve geniş kara parçalarının aniden keşfedilmesi bu ganimetin bir göstergesidir. Ancak en az bunun kadar gerçek olan bir diğer olgu da,

Charles Newman'ın deyimiyle, söz konusu dönemden başlayarak "dünyanın ilerlemeci bir mantıkla gözden çıkarılması" olmuştur.[68] İfadesini tahakkümde bulan ve modern tarihin şafağına tamı tamına uyan bu yayılmacı tutum, dünyadan yabancılaşmaya belirgin bir önem atfediyordu.

İnsanların birbirlerine söylediği her sözü filtresinden geçiren ve çarpıtan resmî zaman böylece hem gözle görülen hem de tüm çıkış noktalarını tutan bir engel haline geliyordu. Bu noktadan itibaren resmî zaman, şaşmaz bir şekilde, insanlar arasındaki ilişkilere yeni bir mesafe dayatarak duygusal tepkileri dizginlemeye başladı. Rönesansın zirvesinde, sıra dışı el yazmalarını ve klasik antikiteleri arayıp bulma çabası, bir bakıma, böylesine güçlenmiş bir zamana karşı koyma arzusunu ifade eder. Ne var ki bu savaşın sonu artık tayin edilmiş ve soyut zaman, yaşamın çehresi ve yeni çerçevesi haline gelmişti. Ellul, "varoluşun bir bütün olarak" artık "mekanik soyutlama ve değişmezlik" tarafından yönlendirildiğini söylerken, kesinlikle zaman boyutunu kastediyordu.

Tüm bu gelişmeler 1600'lü yıllarda kaydedildi; modernitenin doğa üzerindeki tahakkümünü ilk kez ilan eden Bacon ile; Descartes'ın, "doğa üzerindeki emperyalist denetimi öngören ve ifadesini modern bilimde bulan"[69] *maîtres et possesseurs de la nature* (doğanın efendileri ve sahipleri) biçimindeki formülasyonuyla; ve de Galileo ve söz konusu yüzyılda gerçekleştirilen bilimsel devrimler silsilesi ile. Yaşam ve doğa basit bir niceliğe dönüşmüş, biriciklik gücünü kaybetmiş ve bundan kısa bir süre sonra da, dünyayı saat gibi işleyen bir mekanizmaya benzeten Newtoncu imge galibiyetini ilan etmişti. Asıl modeli tek biçimli bir zaman olan eşdeğerlik, "benzersiz olanı soyut bir niceliğe indirgeyerek kıyaslanabilir hale getiren" bir dizi gelişmeyle beraber başlıca ilke oldu.[70]

Şair Ciro di Pers, saatin zamanı azalttığını ve yaşamı kısalttığını fark etmişti. Pers'e göre saat,

> Kaçmakta olan yüzyılın akışını hızlandırır,
> Ve onun yolunu açmak için,
> Her saati mezara gömer.[71]

Daha sonra, 17. yüzyılda, Milton'ın *Paradise Lost* (Kayıp

Cennet) adlı eseri, zamanın bulunmadığı ihtişamlı yaşantıya çamur atacak ölçüde, muzaffer zamanın tarafını tutar:

> emekle kazanmalıyım
> Ekmeğimi; ne acı değil mi?
> Ama aylaklık daha kötüydü.[72]

Öyleyse zaman, endüstriyel kapitalizmin ortaya çıkışından çok önce, yaşamı tamamen boyunduruk altına alıp eşzamanlaştırmıştı; bu açıdan bakıldığında, ilerlemekte olan teknolojinin, daha önce zaman tarafından yaşamda açılan gediklerden doğduğu söylenebilir. Octavio Paz şu sonuca varmıştır; "Teknolojinin hızını mümkün kılan şey, modern zamanın ortaya çıkışıydı."[73] E.P. Thompson'ın "Zaman, Çalışma Disiplini ve Endüstriyel Kapitalizm"[74] adlı ünlü eserinde, zamanın endüstriyelleşmesi ele alınmaktadır, ancak bunun daha da ötesinde, endüstriyelleşmeyi sağlayan şey bizzat zamanın kendisiydi; tabii, 18. yüzyıl ile 19. yüzyıl başlarında fabrika sistemine karşı girişilen büyük günlük yaşam mücadelelerini de unutmamak gerekiyor.[75]

Modern döneme geçmek gerekirse, her ne kadar yarım kalmış olsalar da, toplumsal ayaklanmalardaki aleni zaman karşıtlığı boyutu rahatlıkla ayırt edilebilir. Örneğin 18. yüzyıl sonlarında gerçekleşen iki devrimin çerçevesinin Kant'ı etkilediği düşünülebilir; zira Kant'a göre, uzam ile zaman ampirik dünyanın öğeleri değildir, tersine, edindiğimiz özneler arası yeteneklerden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Fransız Devrimi'nin yeni ve kısa ömürlü bir takvim yaratmış olması, karşıdevrimci bir sapmadır; zamana karşı direnmek yerine, zaman yeni bir yönetim altında yeniden düzenlenmiş oluyordu![76] Çatışmanın ilk anlarında "saat kulelerindeki saatlere, Paris'in birkaç yerinden eşzamanlı ve bağımsız bir şekilde ateş edildiği" olgusuna dikkat çeken Walter Benjamin, 1830'daki Temmuz Devrimi'nde ortaya çıkan fiilî zaman karşıtlığını kaleme almıştır. Benjamin'in canlı bir tanıktan yaptığı alıntı aşağıdaki mısraları içerir:

> Buna kim inanırdı ki? Bize söylendiğine göre
> her kulenin dibindeki yeni Yusuflar,

> sanki zamanın kendisine öfkelenmiş gibi,
> günü durdurmak üzere saat kadranlarına ateş ediyordu.[77]

Üstelik zamanın tiranlığına karşı sergilenen duyarlılık bu kısacık ayaklanma anlarıyla da sınırlı değil. Poulet'ye göre hiç kimse, zamanın başkalaşarak aşağılayıcı bir olguya dönüşmesini, eserlerinde, "çalışmanın getireceği kurtuluşu reddeden" ve "Cenneti hemen şimdi, bu dünyada isteyen" doyumsuzları işleyen Baudelaire kadar derinden hissetmemiştir; bu doyumsuzları, "Zaman tarafından şehit edilen Köleler"[78] olarak adlandıran Baudelaire'in bu görüşü, zaman içinde var olmanın bir skandal olduğunu savunan Rimbaud tarafından da tekrarlanmıştır. Bu iki şair, 19. yüzyılın ortasında ve sonunda şahlanan sermayenin uzun ve karanlık gecesinde bir hayli acı çekmiştir; öte yandan onların eriştiği zaman bilincinin, 1848 Devrimi'ne ve 1871 Komünü'ne aktif bir şekilde katılmaları sayesinde netleştiği söylenebilir.

Samuel Butler'ın *Erewhon* adlı ütopyası, makinalar kendilerini ortadan kaldırmasın diye, makinaları ortadan kaldıran işçileri betimler. Eserin giriş konusu bir saat takma olayından başlar, ardından bir ziyaretçinin saati zorla, geçmişteki kötülüklerin sergilendiği bir müzeye kaldırılır. Robert Louis Stevenson'un aynı ruhu fazlasıyla yansıtan aşağıdaki sözleri de yine aynı dönemde kaleme alınmıştır:

> Yolun kenarında istediğiniz kadar oyalanabilirsiniz. Sanki saatlerimizi çöplüğe atıp artık zamanı ve mevsimleri hatırlamayacağımız yeni bir bin yıl gelmiş gibi. Diyecektim ki, saatlerden ömür boyu vazgeçmek, sonsuza dek yaşamak anlamına gelir. Sadece açlıkla ölçülen ve uykunun çökmesiyle sona eren bir yaz gününün nasıl sonsuz bir şekilde uzun olduğunu denemeden anlayamazsınız.[79]

Büyük siyasal olaylar gibi fenomenlerden söz eden Benjamin, "Mekanik Üretim Çağında Çalışma Sanatı" adlı eserinde şu sonuca varır; "Kitlesel üretim özellikle kitlelerin üretilmesinden destek almaktadır..."[80] Ancak bunun da ötesine geçerek, üretimin bizzat kitlelerin veya kitle insanının üretilmesi *olduğunu* söyleyebiliriz. Birbiri yerine geçen standart

parçalardan oluşan ve değeri ücretli emek ile belirlenen kitlesel üretimin bizzat kendisi, Benjamin'in zihnini kurcalayan faşist gösterilerden çok daha önce, günlük yaşamdaki faşizmi yaratmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi, bu faşist gösterilerden birkaç yüzyıl önce, yaşamı düzenleyen tekdüze ama parçalı birimlerde ifadesini bulan kategorik kitlesel üretim paradigmasını yaratan şey, bizzat zamanın kendisi olmuştur.

Stewart Ewen'a göre, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında, "baş göstören toplumsal huzursuzluğun özünü, endüstriyel bir şekilde tanımlanan sosyal zaman ve uzam teşkil etmektedir,"[81] ki bu kesinlikle doğrudur; ne var ki, modernitenin yarattığı kitle çağını iyi anlayabilmek için, zamanın genişliği ve uzam "sorununa" geniş bir tarihsel perspektiften bakmak gerekiyor.

Başka bir çalışmamda savunduğum bir tezde de belirttiğim gibi, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesindeki yıllar, ancak ürkütücü bir savaşla gerçekleştirilebilecek katliamların saptırıp yok edeceği radikal bir meydan okuyuşu ifade ediyordu.[82] Bu meydan okuyuşun derinliğini kavramanın en iyi yolu, ona zaman karşıtlığı açısından bakmaktır. Yaşam alanı ile zamanın alanı arasındaki çağdaş gerilim ilk defa, savaş öncesi dönemde, mekanik zamanın öğütücü ve baskıcı karakterine karşı çıkan Bergson tarafından dile getirilmiştir.[83] Bilime itimat etmeyen Bergson, nitelikli bir zaman anlayışının, yaşanmış bir deneyim veya *durée* anlayışının, resmîleştirilip uzamsallaştırılan zamana karşı direnmeyi gerektirdiğini savunmuştur. Bir parça sınırlı olsa da, Bergson'un bu yaklaşımı, esaretin pek çok öğesini doğurma noktasına gelen bir tiranlığa karşı sergilenecek muhalefetin önüne yeni bir çığır açıyordu.

Bu yüzyılda ortaya konulan zaman karşıtı istemlerin önemli bir kısmı, ifadesini en eksiksiz biçimde, savaşın hemen öncesinde gelişen hareketlerde buldu. Kübizmin görünümleri acilen yeniden incelemesi elbette bu hareketlere ilişkin bir olgudur; Kübistler, Rönesansın ilk dönemlerinden itibaren hâkimiyetini sürdüren görsel perspektifi ortadan kaldırmakla, gerçekliği, zamanın herhangi bir diliminde göründüğü gi-

bi değil, olduğu gibi kavramaya çalışıyorlardı. Böyle bir kavrayış tarzı John Berger'ın şu yorumu yapmasına yol açmıştı; "Kübist formül tarihte ilk defa... doğadan yabancılaşmamış bir insanlığı öngördü."[84] Mutlak zamana ve uzama dayalı ünlü Newtoncu evren saçmalığı ile çatışan Einstein ve Minkowski de zaman karşıtı bir bağlamı savunmuştur. Müzik alanında ise, Arnold Schoenberg ahenksizliği, müziğe hâkim olan yapay bir pozitivitenin baskılarından kurtarırken, Stravinsky, tıpkı aynı şeyi edebiyat alanında yapan Proust ve Joyce[85] gibi, zamansal sınırlamalara karşı bir dizi yeni yöntemle cepheden saldırıya geçti. Donald Lowe'a göre, tüm bu ifade biçimleri, "1905 ile 1915 arasındaki o sarsıcı on yıl boyunca, çizgisel görsellik perspektifini ve Arşimendci aklı reddediyordu!"[86]

1920'li yıllarda Heidegger, çağdaş metafiziğin odak noktasını oluşturan ve öznelliğin temel yapısını biçimlendiren faktörün zaman olduğunu vurguluyordu. Ancak savaşın doğurduğu yıkıcı sonuçlar, toplumsal gerçeklikteki olanaklara ilişkin anlayışı derinden değiştirmişti. Bu anlamda, Heidegger'in *Being and Time* (Varlık ve Zaman, 1927) adlı eseri, zamanı sorgulamak şöyle dursun, varlığın anlaşılmasını sağlayacak yegâne faktör olarak tamamen zamana teslim oluyordu. Benzer bir paralellik de Adorno tarafından kurulmuştur; "emirlere fiilimsi cümle kılıfı giydiren askerî komuta hilesi... 'Ölüm *vardır*' cümlesindeki yardımcı fiili italik olarak yazan Heidegger de kamçıyı şaklatmaktadır."(87)

Hakikaten de, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki kırk yıl boyunca, zaman karşıtı ruh neredeyse tamamen bastırılmıştı. 1930'lu yıllara gelindiğinde, örneğin Sürrealist harekette ya da Aldous Huxley'in romanlarında[88] hâlâ bu ruhun izlerine rastlamak mümkündü, ancak döneme damgasını vuran asıl olgu, teknoloji ile tahakkümün yenilenen telaşıydı. Bunun yansımaları, Katayev'in Beş-Yıllık-Planı konu alan *Time, Forward!* (Zaman, İleri!) adlı romanında veya edebi bir binyılcı sembol olan Bin Yıllık Reich'ta ifade edilen acımasız deformasyonda görülebilir.

Sözü çağdaş durumumuza getirmek gerekirse, yeni bir

mücadele evresine girilmesiyle birlikte, rahatsız edici bir zaman bilinci yeniden ortaya çıkmaya başladı. 1950'li yılların ortalarında bilim adamı N.J. Berrill, oldukça tarafsız bir kitapla, tartışmanın seyrini değiştirerek, topluma hâkim olan "hiçbir çıkışı olmayan hiçbir yerden hiçbir yere gitme" arzusunu yorumluyor ve şöyle bir gözlemde bulunuyordu; "Ve buna rağmen bir dakika sonsuzluğu kucaklayabiliyorken, bir ay tamamen anlamsız olabiliyor." Berrill daha da ileri giderek ürkütücü bir çığlık atıyordu; "Uzun süre boyunca, tıpkı bir kaçış yolu bulmaya çalışan bir mahkûm gibi, zaman tarafından kapana kıstırıldığımı hissetmişimdir."[89] Bilim gibi beklenmedik bir alandan böylesine rahatça dile getirilen düşünceleri duymak şaşırtıcı olsa gerek, ancak Berrill'den kırk yıl önce başka bir bilim insanı, tam da Birinci Dünya Savaşı'nın onlarca yıllık başkaldırıları ezdiği bir dönemde benzer bir açıklamada bulunmuştu. Şöyle diyordu Wittgenstein; "Zaman içinde değil, sadece mevcut an içinde yaşayan insan mutludur."[90]

Yalnızca mevcut anın bütün olabileceği düşüncesini ille de örneklendirmek gerekirse, çocukların mevcut an içinde yaşadıklarına ve mutluluğu hemen şimdi istediklerine şüphe yok. Zaman tarafından yabancılaştırılma, zamanın "yabancı" bir öğe olarak ortaya çıkışı, oldukça erken bir dönemde, annenin koruyuculuğu altındaki ilk bebeklik döneminde başlamaktadır. Öte yandan Joost Meerloo'nun şu sözleri de şüphesiz doğrudur; "Yaşamdaki her travmayla, her yeni ayrımla birlikte, zaman bilinci de artmaktadır."[91] Eğitimin işlevini mükemmel bir şekilde özetleyen Raoul Vaneigem, zaman bilincini yaratan öğeyi yakalamıştı: "Çocuğun günleri büyüklerin zamanından yakasını sıyırır; çocukların zamanı, düşsellikle, tutkuyla ve gerçeklik tarafından tutsak edilen düşlerle doludur. Dışarda ise, kolları saatli eğitimciler çocukları izlemekte ve onların gelip saatlerin devrine ayak uyduracakları anı beklemektedirler."[92] Şartlandırmanın eriştiği bu düzey, elbette, zamanın mevcut anı bizden tamamen çaldığı, son derece anlamsızlaştırılıp yabancılaştırılan bir dünyayı yansıtmaktadır. "Geçen her saniye beni, bir sonraki anın ön-

cesi olan andan koparıyor. Her saniye ruhumu benden çekip alıyor; şimdi denilen an asla var olmuyor."[93]

Endüstriyel yaşamın tekrardan ibaret olan rutin doğası, zamanın ve teknolojinin en somut ürünlerinden biridir.[94] Zaman dışı avcı-toplayıcı yaşamın önemli boyutlarından biri de, bu yaşamdaki etkinliklerin, tekrarı içermeyen biricik ve benzersiz niteliğiydi;[95] kısacası, sayılar ve zaman, nitel olana değil, nicel olana uygulanabilen olgulardır. Bu noktaya dikkat çeken Richard Schlegel'e göre, eğer yaşantı hep bir romandaki gibi olsaydı, sadece düzen ve rutin imkânsız hale gelmekle kalmayacak, ama aynı zamanda zaman nosyonu da ortadan kalkacaktır.[96]

Beckett'ın *Godot'yu Beklerken* adlı oyunundaki iki önemli karakter, bir ziyaretçiyi ağırladıktan sonra, karakterlerden biri şöyle iç çeker; "Eh, en azından zamanın geçmesine yardımcı oldu." Diğer karakter şu cevabı verir; "Saçmalıyorsun, zaman zaten geçecekti."[97] Modern yaşamın ürkütücü dehşeti bu yavan diyalogdan bile anlaşılabilir. Artık bir metaya dönüşmüş olan zaman, günümüzde, esaret altına aldığı bireylerden gayet bağımsız bir şekilde var olan son derece baskıcı bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. George Morgan'ın şu yorumu her şeyi yerli yerine oturtuyor: "Yenilikten yeniliğe koşan huzursuz bir hareketlilik ve 'zaman öldürmek' gibi sıkıntı dolu bir meşguliyet, dört bir yanı saran beyhudelik ve saçmalık duygusunu gizliyor. Modern insan bu sonsuz kazanımların göbeğinde, aslında insan yaşamının özünü kaybetmektedir."[98]

Bir zamanlar Loren Eisely, bir arkadaşıyla birlikte bir kafatasını incelerken, kendilerini âdeta "her şeyi silip süpüren bir fırtınanın ortasında" bırakan "anlatılamaz bir terör duygusu"na kapıldığından söz etmişti. Eisely'nin bu duygusunu gayet iyi anlayan arkadaşı, onun durumunu şu sözlerle ifade eder; "zamanı bilmek zamandan korkmak anlamına gelir, uygar zamanı bilmek ise terör kurbanı olmak anlamına gelir."[99] Zamanın tarihi ve bizim bu tarih içindeki mevcut esaretimiz dikkate alındığında, bundan daha çarpıcı bir mesaj düşünmek hemen hemen imkânsızdır.

Robert Lowell 1960'lı yıllarda, zamanın getirdiği yabancılaşmayı az ve öz bir şekilde ifade etmişti:

> Tarih içinde yaşamayı öğreniyorum.
> Tarih ne peki? Tarih kendisine dokunulamayandır.[100]

Neyse ki, yine 60'lı yıllarda, kol saati ve keyif verici madde kullanmaktan vazgeçen pek çok kişi, tarih içinde nasıl yaşanılacağını *öğrenmekten vazgeçmeye* başlıyordu. Bu eğilimin belki de en paradoksal göstergelerinden biri de, Fransız isyancılar tarafından Mayıs 1968'de haykırılan tek kelimelik popüler slogandı; "Çabuk!" zaman karşıtı güçlü öğeler içeren 60'lı yılların başkaldırısı, zamanda ortaya çıkan yeni ve aşırı uzamsallaştırmalarla çekişmesine rağmen, bu başkaldırının –aynen çalışmaya yönelik direniş gibi– giderek derinleştiğini gösteren pek çok işaret var.

Marcuse'ün "zaman ile baskı düzeni arasındaki ittifak"[101] hakkında yazdıklarından, Norman O. Brown'ın zaman veya tarih anlayışını baskının bir işlevi olarak tanımlamasından[102] beri, bu ilişki etkin bir şekilde güçlenmiştir.

Christopher Lasch, 70'li yılların ortalarında şu gözlemde bulunur; "Zaman anlayışımızda meydana gelen köklü değişim, iş alışkanlıklarını, değerleri ve başarının tanımını önemli bir dönüşüme uğratmıştır."[103] Nasıl ki çalışma zamanın kilit bir bileşeni olarak reddediliyorsa, tüketimin zamanı nasıl diri diri yediği de aynı çıplaklıkla ortaya çıkmaya başlıyor. Tüketim tarafından yutulan zamanın günümüzdeki en mükemmel uzamsal sembollerinden biri, zamanı öldürmek üzere abartısız bir şekilde uzayı yiyen Pac-Man video oyunundaki figürdür.[104]

Milyonlarca kişi, tıpkı Aldous Huxley'in romanındaki Bay Propter gibi, zamanı "özü gereği dehşet saçan bir şey"[105] olarak görme noktasına geliyor. Lasch ve diğerleri tarafından da belirtildiği gibi, yaş saplantısı ve yaşam süresini uzatma çabaları, zamanın dayattığı esaretin yalnızca iki göstergesidir. Adorno bir zamanlar şöyle demişti: "Kullar daha az yaşadıkça, ölüm daha dayanılmaz, daha ürkütücü bir hale gelmektedir."[106] Giderek daha somut hale gelen zaman 60'lı yıl-

lardan itibaren daha da hızlandığı için, neredeyse her üç-dört yılda bir, gençlik arasında yeni bir kuşağın ortaya çıktığı anlaşılıyor. Bilim zamana karşı gösterilen direnişi en azından iki fenomenle popülerliğe kavuşturdu; şu veya bu ölçüde kara delikler, zaman eğrilikleri, uzay zamanının tuhaflıkları türünden fiziksel teorilerden doğan zaman karşıtı anlayışlara gösterilen yaygın rağbet ile; John McPhee'nin *Basin and Range* (Havza ve Menzil, 1981) adlı eserinde olduğu gibi, sözüm ona jeolojik öykülerdeki "derin zaman"a gösterilen rahatlatıcı rağbet.

Benjamin, "insanın tarihsel ilerleme ilkesinin, homojen bir zaman içinde ilerleme ilkesinden koparılamayacağını"[107] belirtirken, hem zaman hem de ilerleme ilkesinin eleştirilmesi çağrısında bulunuyordu ve bu çağrısının bir gün ne kadar çok yankı bulacağının pek de farkında değildi. Hakeza, "Kendisi tarihi bizzat yaşamamış olan hiçbir insan tarihi sorgulayamaz"[108] diyen Goethe de, bu öngörüsünün, zamanın en gerçek ve en ağır boyut olduğu günümüzde, nasıl böylesine toptan pazarlanacağını öngöremezdi. Bu yüzden zamanı ve tarihi ortadan kaldırma projesinin, insan özgürleşmesinin biricik umudu olarak geliştirilmesi gerekecektir.

Zaman ve zamanın uzamsallaştırılması olmaksızın bilincin mümkün olamayacağını[109] savunmaya devam eden ve insanlığın zaman dışında var olduğu uzun bir dönemi ellerinin tersiyle bir kenara iten bilgelerin kıt olması gibi bir sorunumuz şüphesiz yok. Böylesi tahakküm bilgelerine verilecek en iyi cevap, William Morris'in *Hiçbiryerden Haberler* adlı eserinden kısa bir alıntı yaparak sözü bağlamaktır: "Efendilik bir gün dostluğa dönüştüğünde, gününüzün tüm şaşmaz özdeyişlerine rağmen, yine de koca bir dünyaya yetecek kadar zaman kalacaktır geriye."[110]

3. bölüm

dil: kökeni ve anlamı

Tarih öncesi insanlığı mahrumiyet ve hayvanilikten ibaret bir varoluş olarak tanımlayan egemen kavrayışın, yakın dönemlerdeki antropolojik çalışmalarla (örneğin Sahlins ve R.B. Lee) neredeyse tümüyle geçersiz hale getirildiğini daha önce belirtmiştik. Bu çalışmaların kaynaklık ettiği yeni yorumlar hızla yaygınlaşırken, insanlığın bu uzun dönemini bir bütünlük ve zarafet çağı olarak değerlendiren anlayışın da aynı hızla güçlenmekte olduğu anlaşılıyor. Bu zarafet çağına taban tabana zıt niteliklerle karakterize edilen bugünkü yaşamımız, bizi tür olarak bütünlük içinde yaşadığımız bir yaşamdan koparan bu diyalektiğin tersine çevrilmesini zorunlu kılan bir mecrada geçiyor.

Henüz doğadan soyutlanmadığımız o uzun çağdaki cıvıl cıvıl yaşantımız, içinde kıvrandığımız bugünkü çöküntü ve yabancılaşma düzeyi ile asla kıyaslanamayacak bir algı ve ilişki tarzını içermiş olmalıdır. Doğadaki her tür varlıkla kurulan iletişim, bir zamanlar hepimizin yüreğinde bulunan sayılmamış, isimlendirilmemiş duyguları ve zevk çeşitliliğini yansıtan mükemmel bir duygu oyunu olmalı.

Levy-Bruhl, Durkheim ve diğerlerine göre, "ilkel akıl" ile bizim aklımız arasındaki temel ve belirleyici fark, ilkel aklın deneyim anından kopmayışıdır; Lévi-Strauss'un da belirttiği gibi, "yaban akıl bütünleştirir".[1] Bu orijinal bütünlüğün parçalanmaya mahkûm olduğu, insanileşmenin yolunun yabancılaşmadan geçtiği ve bilinçlenmenin de buna bağlı olduğu düşüncesi, elbette yüzlerce yıldır bize dayatılan anlayışın ürünüdür.

Tıpkı Hegel'in "zorunlu yabancılaşma" olarak tanımladığı

nesneleşmiş zamanın, bilincin temel koşulu olarak kabul edilmesi gibi, dil de aynı ölçüde ve aynı sakatlıkla bilincin başlıca gerekliliklerinden biri olarak değerlendirilmiştir. İdeolojinin temeli olarak değerlendirebileceğimiz dil, tıpkı kendinden menkul zaman anlayışı gibi, doğadan keskin bir kopuşu temsil eder. Zaman dışı bir yaşantı, kendiliğindenlik ile bilinç arasındaki bölünmeyi ortadan kaldırırken, dilsizlik de böyle bir bölünmenin ortaya çıkmaması için aynı ölçüde gereklidir.

Adorno, *Minima Moralia* adlı kitabında şöyle yazar: "Gerçek için geçerli olan mutluluk için de geçerlidir; kişi mutluluğa sahip olmaz, tersine mutluluğun içinde olur."[2] Adorno'nun bu tanımı, zamanın ve dilin ortaya çıkışından önce, o eski orijinalliği yok eden bölünme ve dolaylamadan önce yaşamış olan insanlığa mükemmel bir şekilde uyabilir.

Bu bölümde, en geniş anlamından yola çıkarak dil üzerinde duracağım. Nietzsche'den yapacağım kısa bir alıntıyla dilin özü olan anlayıştan başlamak istiyorum; "kelimeler şeyleri eksilterek duygusuzlaştırır; kelimeler kişiliksizleştirir; kelimeler, olağandışı olanı olağanlaştırır."[3]

Her ne kadar dil günümüzde hâlâ "insan ruhunun en çarpıcı ve en görkemli başarısı"[4] olarak değerlendiriliyorsa da, böyle bir tanımlama, "insan ruhunun" bu büyük başarısını sorgulamamızı sağlayacak bir bağlamı da beraberinde getiriyor. Benzer şekilde, Coward ve Ellis tarafından da belirtildiği üzere eğer, "yirminci yüzyıldaki entelektüel gelişimin en çarpıcı özelliği" dilbilimin toplumsal gerçekliğe tuttuğu ışık ise[5], bu yaklaşım aynı zamanda, günümüzün ölümcül modern yaşamını kavramak üzere girişeceğimiz araştırmanın ne kadar derinlere inmesi gerektiğine de işaret etmektedir. Dilin bir şekilde, toplumdaki her türlü "ilerlemeyi" kendi içinde barındırdığını iddia etmek pozitivist bir söylem gibi görünebilir, ancak uygarlık söz konusu olduğunda, her türlü anlamın sonuçta linguistik olduğu anlaşılıyor; kendi totalitesi içinde ele alındığında, kaçınılmaz olarak karşımıza dildeki anlam sorunu çıkıyor.

Dil sorununa yüzeysel bir şekilde yaklaşan daha önceki

yazarlar, bilincin sözlere dökülebileceğini, hatta (satranç oynama, beste yapma ve araç kullanma gibi karşı örneklere rağmen) sözsüz düşüncenin imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir. Ne var ki, içinde bulunduğumuz bu sıkıntılı çağda, dili, tarafsız, tehlikesiz ve kaçınılmaz bir oluşum olarak görmek yerine, dilin hangi nedenlerle ortaya çıktığını ve ne tür niteliklere sahip olduğunu yeniden değerlendirmek zorundayız. Felsefeciler artık dil sorununu giderek artan bir ilgiyle ele alma noktasına geliyor; örneğin Gadamer şöyle diyor: "Açıkça söylemek gerekirse, dilin doğası, üzerinde derinlemesine düşünülmesi gereken en gizemli sorunlardan biridir."[6]

Dil düşüncenin sembolleştirilmesi anlamına geldiği için ve semboller de kültürün temel bileşenleri olduğu için, konuşma, uygarlık olarak adlandırdığımız şeyin vazgeçilmez kültürel fenomenidir. Aynı şekilde, sembol ve yapı bakımından, herhangi bir dil ne ilkel ne de gelişmiş olarak kabul edileceğinden, dilin temel niteliklerini, özellikle de dil ile ideoloji arasındaki can alıcı kesişmeyi yerli yerine oturtarak konuya girmek isabetli olacaktır.

Yabancılaşmanın zırhı olan ideoloji, kaynağı sistematik bir yanlış bilinçte yatan bir tahakküm biçimidir. Dili böyle bir çerçeveye oturtabilmek için, hem ideolojinin hem de dilin bir başka ortak niteliğini dikkate almak yeterlidir. Bu ortak nitelik şudur; gerek ideoloji gerekse de dil, iki kutup arasında işleyen çarpıtılmış bir iletişim sistemidir ve sembolleştirmeye dayanmaktadır.

Dil, tıpkı ideoloji gibi, sembolleştirici gücü aracılığıyla, yapay ayrımlar ve nesneleştirmeler yaratır. Bu yapaylığı mümkün kılan şey, öznenin fiziksel dünyadaki katılımının arka plana itilmesi ve en sonunda da bu katılımın silikleştirilmesidir. Örneğin modern diller, vücutlarımızda bağımsız bir şekilde varlığını sürdüren bir şeyi tanımlarken "akıl" sözcüğünü kullanırlar; oysa aynı durum Sanskritçe'de "içerde çalışma" sözcükleriyle tanımlanmaktadır ve böyle bir tanım, daha aktif bir duyguyu, içselleştirmeyi ve algıyı ifade etmektedir. İdeolojinin, aktiften pasife, birlikten ayrıma doğru ilerleyen mantığını yansıtan bir diğer olgu da, fiil kullanımında-

ki genel düşüştür. Şunu da unutmamak gerekir ki, çok daha özgürlükçü ve duygulu olan avcı-toplayıcı kültürlerin, Neolitik çağda dayatılan uygarlık, çalışma ve mülkiyet tarafından yok edilmeleriyle birlikte, herhangi bir dildeki fiiller de o dildeki toplam sözcüklerin yaklaşık olarak yarısına inmiştir; örneğin modern İngilizce'de fiillerin toplam sözcükler içindeki oranı yüzde onun altına düşmüştür.[7]

Dil, bazı temel nitelikleri bakımından, tamamlanmış bir şekilde ortaya çıkmasına rağmen, dilin gelişimi fazlasıyla değersizleştirici bir süreç tarafından belirlenmiştir. Doğa parçalanarak kavramlara ve eşdeğerliğe indirgenirken, dile atfedilen modeller izlenmiştir.[8] Yine ideoloji ile paralellik içinde olan dil makinası, yaşamı kendi boyunduruğu altına aldığı ölçüde, dilin köleliğe dayalı bir toplumun üretilmesindeki işlevi de o ölçüde artmıştır.

Daha genel ve daha soyut olana duyduğumuz karakteristik eğilimden hareketle, Navajo dili "fazlasıyla yalın" bir dil olarak değerlendirilmiştir. Oysa daha eski çağlarda, dolaysızlığın ve somutluğun dile hâkim olduğu söyleniyor; söz konusu çağlarda "elle dokunulan ve gözle görülen varlıklar için yeterince terim" vardı.[9] Eski dillerde var olan "şaşırtıcı çekim zenginliğine" işaret eden Toynbee, dili basitleştirme eğiliminin ağır basmasıyla birlikte, bu çekim zenginliğinin daha sonra terk edildiğini belirtir.[10] Cassirer, Amerikan Kızılderili kabileleri arasında "belirli bir eylemin şaşırtıcı bir çeşitlilik arz eden terimlerle tanımlandığını" görmüş ve bu terimlerin geri plana itilmekten ziyade, birbirleriyle uyum içinde yan yana kullanıldıklarını belirlemiştir.[11] Ancak bir kez daha önemle vurgulamak gerekir ki, çok eski çağlarda muhteşem bir sembol savurganlığına ulaşıldığında, ideolojinin ergenlik çağı olarak değerlendirilebilecek o dönemde bile, semboller ve soyut tarzlar hâlâ kapalılığını koruyordu.

İdeolojinin paradigması olarak değerlendirilen dil, aynı zamanda algının başlıca düzenleyicisi olarak da kabul edilmelidir. Ünlü dilbilimci Sapir tarafından da belirtildiği gibi, "sosyal gerçekliğin" kavranması bakımından insanlar tamamen dilin insafına terk edilmişlerdir. Bir başka ünlü ant-

ropolog ve dilbilimci olan Whorf bu yaklaşımı daha da ileriye götürerek, düşünme biçimleri ve tüm diğer zihinsel etkinlikleri de dahil olmak üzere, dilin bir insanın tüm yaşam tarzını belirlediğini savunmuştur. Dil kullanmak demek, kişinin kendisini, o dilin doğasına zaten içkin olan algı biçimleriyle sınırlandırması demektir. Dilin biricik ifade biçimi olduğu ve buna rağmen her şeyi kendi içinde kalıba döktüğü olgusu, bizi doğrudan ideolojinin özüne götürmektedir.[12]

Bizden bağımsız bir yapı olan dil, yalnızca ideolojik olarak ortaya çıkan bir gerçekliktir. İşte dil dünyayı bu şekilde belirleyip değersizleştirmektedir. George Steiner şu sonuca varmıştır: "İnsan konuşması, açığa çıkardığından çok daha fazla şeyi gizler; tanımladığından çok daha fazla şeyi muğlaklaştırır; ilişkilendirdiğinden çok daha fazla şeyi birbirinden koparır."[13]

Daha somut konuşmak gerekirse, bir dili öğrenmenin özü, konuşmayı biçimlendirip denetleyecek bir sistemin, bir modelin öğrenilmesidir. Bu düzeyde karşımıza çıkan ideolojiyi görmek hiç de zor değil; zira her birinin vazgeçilmez fonolojik, sözdizimsel ve anlambilimsel kurallarının keyfiliğinden dolayı, insanlar tarafından kullanılan her dilin öğrenilmesi gerekmektedir. Yani, doğal olmayan bir dünyanın üretilmesi, doğal olmayan olguların dayatılmasını gerektirir.

En ilkel dillerde bile, sözcükler nadiren kastettikleri şeylerle anlaşılır bir benzerlik sergiler; tamamiyle beylik bir ifade tarzı olarak kalırlar.[14] Şüphesiz bu durum, gerçekliği sembolik olarak görme eğiliminden kaynaklanmaktadır; Cioran, dünyayla kurduğumuz ilişkinin sonsuz bir şekilde gerilemesine yol açan bu eğilimi dilin "yapışkan sembolik ağı" olarak adlandırmıştır.[15] Dilin sembolik düzenlenişinin kendindenibaret keyfî doğası, merakın, çeşitliliğin ve eşdeğersizliğin yerini alan sahte kesinlik alanları yaratır. Dili "su katılmadık terörist" olarak adlandıran Barthes'in bu tanımı oldukça isabetlidir; Barthes'e göre, dilin sistematik doğasının "bütünlüklü olabilmesi için, doğru olmaktan ziyade, geçerli olması yeterlidir."[16] Bilgelik ile yöntem arasındaki ezelî bölünmeyi yaratan dildir.

Dilin yapısı bakımından konuya yaklaşıldığında, "konuşma özgürlüğü" diye bir şeyin söz konusu olamayacağı gayet açıktır; zira gramer, içimizdeki görünmeyen hapishanenin görünmeyen "düşünce denetleyicisidir". Dile geçişle birlikte, daha baştan kendimizi özgürlüğün olmadığı bir dünyaya mahkûm etmiş oluyoruz.

Kavramsal olanı algılanabilir olan olarak görme ve kavramları dokunulabilir somut şeyler olarak değerlendirme eğiliminin ifadesi olan şeyleşme, ideolojinin olduğu kadar, dilin de vazgeçilmez temelidir. Dil, aklın kendi deneyimlerine yabancılaşmasını, yani, tıpkı kavramlar gibi, parçaları da, sanki bu parçalar maniple edilebilir somut nesnelermiş gibi tahlil etme eğilimini temsil etmektedir. Horkheimer'a göre ideolojinin kaynağını, insanların inançlarından ziyade onların –zihinsel sınırlanmışlıklarıyla, kendilerine sağlanan kurumlara olan mutlak bağımlılıklarıyla– benzedikleri şeyler oluşturur. Horkheimer, ideoloji için olduğu kadar dil için de geçerli olabilecek bu değerlendirmesine şunu da ekler; insanların her türlü deneyimi yalnızca kavramların beylik çerçevesi içinde gerçekleşmektedir.[17]

Zihinsel işlevsellik için şeyleşmenin gerekli olduğu, canlı varlıklar ve ilişkiler olarak var olurken pekâlâ da yanıltıcı olabilecek kavramlara bir yapı kazandırılmasıyla, bir deneyimi ötekine bağlayacak dayanılmaz yükün ortadan kaldırılacağı iddia edilmiştir.

Cassirer, deneyimden bu şekilde uzaklaşılması konusunda şöyle der; "İnsanın sembolik etkinliği arttıkça, fiziksel gerçekliğin nicelik olarak azaldığı anlaşılıyor."[18] Yani temsiliyet ve tekbiçimlilik dil ile birlikte ortaya çıkar ki bu da bize Heidegger'in ısrarla vurguladığı bir hususu hatırlatmaktadır; Heidegger'e göre uygarlık çok önemli bir olguyu unutmuştur.

Uygarlık bir unutuş olarak değil, çoğu zaman bir hatırlayış olarak değerlendirilir; bu yaklaşıma göre dil, bilgi birikiminin ileriki kuşaklara aktarılmasını ve başkalarının deneyimlerinden, sanki o deneyimler bizim kendi deneyimlerimizmiş gibi yararlanılmasını sağlamaktadır. Herhalde uy-

gurluğun unuttuğu şey tam da bu olsa gerek; yani, başkalarının deneyimlerinin bizim kendi deneyimlerimiz *olmadığı* ve bu yüzden uygarlaştırma sürecinin temsili olarak yaşanan yapay bir süreç olduğu gerçeği. Anlaşılır nedenlerden dolayı dilin, neredeyse yaşamla özdeş olduğunu iddia ettiğimizde, yaşamın doğrudan yaşanan deneyimlerden koparak ilerlemeci bir mantıkla bu deneyimlerin önüne geçtiğini söylemekten başka bir şey yapmamış oluyoruz.

Dil, tıpkı ideoloji gibi, doğrudanlığa ve kendiliğindenliğe dayalı ilişkilere karşı saldırıya geçerek, burayı ve şimdiyi dolaylandırmaktadır. Bunun tipik bir örneği, okumayı öğrenme baskısına karşı çıkan bir anne tarafından sağlanmıştır: "Bir çocuk okur-yazar hale geldiğinde, artık geriye dönüş imkânsızdır. Bir müzenin içinde gezinin. Okur-yazar yetişkinlerin, neyi göreceklerinden emin olmak için, tablolardan önce, bu tabloların altındaki tanıtıcı kartları okuduklarını göreceksiniz. Hatta, sadece kartları okuyup, tabloları tamamen es geçmelerine bile tanık olabilirsiniz... Okuma-yazma öğrenme kitaplarında da belirtildiği gibi, okuma kişinin önüne çeşitli kapıları açar. Ne var ki, bu kapılar bir kez açıldığında, bu kapılardan bakmaksızın dünyayı görmek neredeyse imkânsızdır."[19]

Her türlü doğrudan deneyimi, hâkim bir sembolik ifadeye dönüştürme sürecini temsil eden dil, yaşamı tekeline almaktadır. Tıpkı ideoloji gibi, dil de, sürekli olarak bir şeyleri gizleyip gerekçelendirmekte ve böylece onun meşruluğu hakkındaki şüphelerimizi ertelememize yol açmaktadır. Dil uygarlığın kökeni ve onun yabancılaşmış doğasının vazgeçilmez kuralıdır. İdeolojinin paradigması olarak dil, uygarlığın sürebilmesi için gerekli olan her türlü meşruiyetin kaynağıdır. Öyleyse yapmamız gereken şey, hangi tahakküm biçimlerinin bu meşruiyeti yaratarak dili baskının vazgeçilmez araçlarından biri haline getirdiğini ortaya çıkarmaktır.

Her şeyden önce bir noktaya açıklık getirmek gerekiyor; belli bir sesin, keyfî ve değişmez bir şekilde belli bir işaretle ilişkilendirilmesi, hiç de sanıldığı gibi kaçınılmaz veya tesadüfi değildir. Dilin sonradan yapılan bir icat olduğunu şu-

radan anlıyoruz; zihinsel süreçler, kendilerini ifade eden dilden önce gelirler. O nedenle, insanlığın ancak dil ile insanlaştığını iddia etmek, insan olmanın dili icat etmenin ön koşulu olduğu olgusunu çoğu kez gözden kaçırmak anlamına gelmektedir.[20]

Oysa asıl soru şu; nasıl oldu da sözcükler birer işaret olarak kabul edilme noktasına geldi? Keza, ilk sembol nasıl ortaya çıktı? Çağdaş dilbilimciler bu konuyu "hiçbir çıkış yolu bırakmayacak ölçüde kişiyi çaresiz bırakan son derece ciddi bir sorun" olarak değerlendirmektedir.[21] Dilin kökeni üzerine yapılan on bini aşkın çalışma arasındaki en güncel çalışmalarda bile, bu konudaki teorik çelişkilerin insanı afallatan bir düzeyde olduğu itiraf edilmektedir. Hakeza, dilin ne zaman ortaya çıktığı sorusu da, birbirine taban tabana zıt görüşlerin ortaya atılmasına yol açmıştır.[22] Dilden daha önemli hiçbir kültürel fenomen bulunmadığı gibi, kendi kökeni hakkında böylesine az bilgi sunan başka bir gelişme de yoktur. Öyleyse Bernard Campbell'in şu saptaması hiç de şaşırtıcı olmasa gerek; "Dilin nasıl ya da ne zaman ortaya çıktığını hiçbir şekilde bilmiyoruz ve hiçbir zaman da bilmeyeceğiz."[23]

Dilin kökeni hakkında ortaya atılan teorilerin çoğu ciddi olmaktan bir hayli uzaktır; bu teoriler, dilin yarattığı nitel ve kasıtlı değişimlere hiçbir açıklama getirmemektedir. Meşhur "ding-dong" teorisine göre, ses ile anlam arasında şu veya bu şekilde doğuştan bir ilişki bulunmaktadır; "poh-poh" teorisine göre, dil başlangıçta, şaşkınlık, korku, memnuniyet, acı ve benzeri duyguları ifade eden haykırışlardan doğmuştur; "ta-ta" teorisine göre ise, dil, bedensel hareketlerin taklit edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Asıl soru karşısında çaresiz kalan bu "açıklamalar" böylece uzayıp gider. Öte yandan, avlanma eyleminin dili gerekli hale getirdiğini savunan hipotezi çürütmek de hiç zor değil; hayvanlar herhangi bir dil kullanmaksızın birlikte avlanırlar ve insanların avlanabilmeleri için de genellikle sessiz olmaları gerekiyor.

Bana kalırsa, çağdaş dilbilimci E.H. Sturtevant'ın yaklaşımı çok daha akla yatkındır; Sturtevant'a göre, her türlü

niyet ve duygu, mimik, bakış veya ses tarafından gayriiradi olarak ifade edildiği için, dil gibi iradi bir iletişim, yalan söyleme veya aldatma amacıyla yaratılmış olmalıdır.[24] Çemberi daha da daraltan felsefeci Caws şu hususta ısrar eder; "gerçek... linguistik sahnede görece sonradan ortaya çıkmıştır ve dilin gerçeği ifade etmek amacıyla icat edildiğini düşünmek kesinlikle yanlıştır."[25]

Ne var ki, dili konu alan bu çalışmamızın toplumsal boyutu, somut etkinlikler ve ilişkiler hakkındaki düşünce ve tercihlerimiz, dilin kökenini ortaya çıkarmak üzere, daha derin bir araştırmaya girmemizi gerektiriyor. Olivia Vlahos'a göre "kelimelerin iktidarı" çok önceden ortaya çıkmış olmalıdır: "Elbette... insanın özel amaçlar için çeşitli aletlere biçim vermeye başlamasından çok sonra değil."[26] Paleolitik yaşamın bir veya iki milyon yıllık dönemi boyunca taş aletlerin, sözlü yönlendirmeden ziyade, doğrudan ve fiilî örneklemelerle ortaklaşa yontulmuş olması akla daha yatkın görünüyor.

Yine de, dilin –tüm bileşenleriyle işbölümü, şeylerin ve olayların standartlaştırılması ve uzmanların diğer insanlar üzerinde etkin bir iktidar kurmaları anlamına gelen– teknoloji ile birlikte ortaya çıktığı varsayımı bence konunun özünü teşkil etmektedir. Durkheim'ın "uygarlığın kaynağı"[27] olarak adlandırdığı işbölümünü dilden hiçbir şekilde ayıramayacağımız aşamaların başında herhalde başlangıç aşaması gelir. İşbölümü, grup eyleminin görece daha karmaşık bir denetime tâbi tutulmasını gerektirir; pratikte tüm topluluğun örgütlenip yönetilmesini zorunlu kılar. Bu ise, daha önce herkes tarafından icra edilen fonksiyonların parçalanarak, birbirinden farklı görevlere dönüştürülmesine ve böylece farklı rollere ve ayrımlara yol açmaktadır.

Vlahos konuşmanın oldukça erken bir dönemde ortaya çıktığını düşünürken, karşıt bir görüşü savunan Julian Jaynes, basit taş aletler ve bunların üretimi bağlamında, daha ilginç bir soru ortaya atarak dilin çok sonradan ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Jaynes'e göre, eğer insanlık iki milyon yıl boyunca konuşmuşsa, nasıl olup da hemen hemen hiçbir teknolojik gelişme kaydedilmemiştir?[28] Dile yararlı bir

değer atfeden Jaynes'in bu sorusu, pozitif bir doğada saklı duran potansiyellerin dil ile birlikte açığa çıktığı varsayımına dayanmaktadır.[29] Ancak, işbölümünün yukarıda sözünü ettiğimiz yıkıcı dinamikleri dikkate alındığında, dil ile teknolojinin tamamen birbirine bağlı olduğu ne kadar doğruysa, bu iki öğeye karşı binlerce kuşak boyunca başarılı bir direnişin sergilendiği de o kadar doğrudur.

Köken olarak dil, kendi alanı dışında var olan bir sorunun gereklerini karşılamak zorundaydı. Dil ile ideoloji arasındaki uyum dikkate alındığında, bir insanın, konuştuğu andan itibaren artık ayrı bir insan olduğu açıktır. Konuşma, insanlık ile doğa arasındaki özgün birliği bozmaya başlayan kırılma noktasıdır; ve bu kırılma noktası aynı zamanda işbölümünün başlangıcına rastlamaktadır. İdeolojik bilincin, işbölümüne geçişle birlikte yükseldiği Marx tarafından da kabul edilmiştir; Marx'a göre dil, "üretici emeğin" başlıca paradigmasıdır. Ne var ki, uygarlığın ilerlemesi doğrultusunda atılan her adım, artı emek anlamına gelmiş ve üretici emek ya da çalışmanın özü olan yabancılaşma süreci, dil aracılığıyla gerçekleştirilerek ilerletilmiştir. İdeoloji, kaynağını işbölümünden alırken, biçimini de şaşmaz bir şekilde dilden almaktadır.

Marx'a oranla emeğe çok daha yüksek bir değer biçen Engels, dilin kökenini, "doğanın efendisi" olarak adlandırdığı emekten hareket ederek açıklamıştır. Engels bu temel ilişkiyi şu sözlerle ifade etmiştir; "önce emek, onun ardından ve daha sonra onunla birlikte konuşma."[30] Bu ilişkiye daha eleştirel bir gözle bakmak gerekirse, yapay bir iletişim biçimi olan dil, yapay bir ayrım olan işbölümünü temsil etmiştir ve halen de temsil etmektedir.[31] (Dilin, "bireysel sorumlulukların" düzenlenmesinde paha biçilmez bir öneme sahip olduğunu savunan alışılagelmiş baskıcı söylemde, bu yapaylık, elbette, bir olumluluk olarak değerlendirilmektedir.)

Dil, duyguları bastırmak amacıyla ayrıntılandırılmıştır; uygarlığın temel kurallarından biri olarak dil, Eros'un boyunduruk altına alınmasını ve uygarlığın özü gereği içgüdülerin bastırılmasını ifade eder. Freud, dilin kökenini ele aldığı bir paragrafta, ilk konuşmayı cinsel birleşmeyle ilişkilen-

dirmiştir; Freud'a göre çalışma, "cinsel etkinliğin yerine geçmesini ve ona eşdeğer" bir olgu olarak kabul edilmesini konuşma tarafından sağlanan araçsallığa borçludur.[32] Özgür cinselliğin böylelikle çalışmaya dönüştürülmesi bastırılmışlığın ilk biçimidir ve Freud cinsel birleşme arzuları ile çalışma süreçleri arasındaki bağlantının dil tarafından kurulduğunu belirtmiştir.

Neo-Freudcu Lacan bu tahlili daha da ileriye götürerek, bilinçaltının her şeyden önce, dile geçişle birlikte ortaya çıkan baskı tarafından biçimlendirildiğini iddia etmiştir. Böylece Lacan'a göre bilinçaltı "aynen bir dilin yapısını" andırmaktadır ve geleneksel Freudcu anlamda içgüdüsel ya da sembolik olarak değil, linguistik bir şekilde işlemektedir.[33]

Dilin kökeni sorununu mecazi bir düzlemde ele alma bakımından, Babil Kulesi efsanesi üzerinde durmak ilginç olabilir. Dil ile birlikte ortaya çıkan karışıklığın hikâyesi, tıpkı Eski Ahit'in ilk kitabında geçen Cennetten Kovulma söylencesi gibi, kötülüğün kaynağını bulma girişimini temsil eder. "Özgün bir dilin" parçalanıp karşılıklı olarak anlaşılmayan dillere dönüştürülmesi, pekâlâ da sembolik dilin ortaya çıkışı ve daha bütün, daha otantik bir iletişimin hüküm sürdüğü eski yaşantının yok oluşu olarak anlaşılabilir. Örneğin geleneksel cennet tasvirlerinin pek çoğunda, hayvanlar konuşabiliyor ve insanlar onları anlayabiliyor.[34]

Cennetten kovulmanın, zamana yenik düşme olarak anlaşılabileceğini daha önce belirtmiştim.[35] Russel Fraser tarafından da belirtildiği gibi, Babil Kulesi'nin çöküşü, benzer şekilde, "insanın tarihsel zaman içindeki yalıtılmışlığını" ifade eder.[36] Ancak Cennetten kovulma, aynı zamanda dilin kökeni bakımından da bazı anlamlar taşımaktadır. Benjamin, Cennetten kovulma söylencesinde, dil olarak adlandırdığımız dolaylamayı ve "dile dayalı aklın bir başka becerisi olan soyutlamanın kaynağını" keşfetmiştir.[37] Norman O. Brown'a göre ise, "cennetten kovulanlar dilin tuzağına düşmüştür."[38]

Eski Ahit'in bir başka bölümünde ise, dilin temel özelliklerinden biri olan isimlendirme[39] hakkında kutsal bir yorum yapılmış ve şeyleri isimlendirme nosyonunun bir tahakküm

eylemi olduğu belirtilmiştir. Yaratılış efsanesinde geçen "ve Adem her canlı varlığa nasıl seslendiyse, bu o varlığın adı oldu" cümlesinden söz ediyorum. Böyle bir düşünce, doğrudan doğruya, doğanın tahakküm altına alınması için gerekli olan linguistik bileşenlere tekabül etmektedir; Dufrenne tarafından da formüle edildiği gibi, insanı şeylerin efendisi yapan olgu, şeylerin ilk defa insan tarafından isimlendirilmiş olmasıdır.[40] Spengler da benzer bir sonuca varmıştır; "Bir şeyi herhangi bir isimle isimlendirmek, o şey üzerinde iktidar sahibi olmak demektir."[41]

Bu açıdan bakıldığında, insanlığın önce dünyadan ayrılması ardından da dünyayı fethetmesi süreci, dünyanın insanlık tarafından isimlendirilmesiyle başlamaktadır. Tanrının tahakkümünü temsil eden bir put olarak *Logos*'un kendisi bile ilk isimlendirmede rol oynamıştır. Bu anlayış Yuhanna İncili'ndeki ünlü pasajda da görülmektedir: "Başlangıçta Söz vardı, ve Söz Tanrı ile birlikteydi, ve Söz Tanrı'ydı."

Dilin kökeni sorununa yeniden eğilmek gerekirse, dil sorunu uygarlığa ilişkin bir sorundur. Antropolog Lizot, avcı-toplayıcı yaşam biçiminin, Jaynes'e göre dilin yokluğu olarak yorumlanması gereken teknoloji ve işbölümünü sergilemediğine işaret etmiştir: "[İlkel insanların] çalışmayı küçümsemiş olmaları ve teknolojik ilerlemelere ilgi göstermemiş olmaları olgusundan şüphe edilemez."[42] Daha da önemlisi, Lee'nin 1981'de belirttiği gibi, "son çalışmaların önemli bir kısmı," avcı-toplayıcıların "oldukça iyi beslendiklerini ve bolca boş zamana sahip olduklarını" göstermektedir.[43]

İlk insanları, dili geliştirmekten alıkoyan şey, hiç de yaşamlarını sürdürme kaygısı olmamıştır; o insanların düşünsel derinleşmeye ve linguistik gelişmelere ayıracak zamanları kesinlikle vardı, ancak böyle bir yol binlerce yıl boyunca açıkça reddedilmişti. Benzer şekilde, uygarlığın köşe taşı olan tarımın (Neolitik bir devrim olarak) kazandığı nihai zafer de yiyecek sıkıntısından veya nüfus baskısından kaynaklanmamıştır. Lewis Binford tarafından da belirtildiği gibi; "Sorulması gereken soru, tarımın ve yiyecek depolama sistemlerinin neden her yerde geliştirilmemiş olması değil, tersine bu tekniklerin durup dururken neden geliştirildiğidir."[44]

Özel mülkiyet, yasalar, şehirler, matematik, artı ürün, kalıcı hiyerarşi, uzmanlaşma ve yazı da dahil olmak üzere, tarımın hâkimiyeti, insanlığın "ilerleyişi" için hiç de kaçınılmaz bir adım değildi; aynen dilin de zorunlu bir adım olmaması gibi. Neolitik öncesi yaşamın gerçekliği, genellikle ileriye yönelik muazzam bir adım olarak değerlendirilen gelişmelerin veya hayranlık verici bir şekilde doğaya egemen olmanın, aslında ne tür bir çöküş ve yenilgi anlamına geldiğini gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Horkheimer ve Adorno'nun *Dialectic of Enlightenment* (Aydınlanmanın Diyalektiği) adlı eserlerinde dile getirilen birçok görüş (örneğin, araçsal denetimin sağladığı gelişmenin duyusal deneyimlerdeki gerilemeyle ilişkilendirilmesi gibi) onların şöylesi yanlış bir sonuca varmalarına yol açmıştır; "İnsanlar hep, kendilerinin doğaya boyun eğmeleri ya da doğanın Öze boyun eğmesi arasında bir tercih yapmak zorunda kalmışlardır."[45]

Pei şöyle der; "Hiçbir şey konuşma kadar uygarlığı mükemmel bir şekilde yansıtamaz"[46]; gerçekten de, dil çarpıcı bir şekilde insan yaşamını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda bu yaşamı belirler de. Dilin doğmasıyla gerçekleşen o köklü ve keskin kopuş, uygarlığın ve tarihin gelişini yalnızca 10.000 yıl önce cisimlendirip gölgelemiştir. Barthes'e göre, dil alanı içine girildiğinde, "Tarih, tıpkı Doğal Düzen gibi, tamamlanmış ve tektipleşmiş bir tarzla karşımıza çıkar."[47]

Cassirer'a göre "başlangıcından beri potansiyel bir din olan"[48] mitoloji, dilin bir fonksiyonu olarak ve herhangi bir ideolojik ürün kadar dilin gereklerine tâbi olan bir olgu olarak değerlendirilebilir. On dokuzuncu yüzyıl dilbilimcisi Müller tam da bu anlamda mitolojiyi "dilin bir hastalığı" olarak tanımlamıştır; şeyleri doğrudan tanımlama imkânına sahip olmayan dil düşünceyi deforme etmektedir. "Mitoloji kaçınılmazdır, doğal bir olgudur ve dilin içkin gerekliliklerinden biridir... [Mitoloji] dilin düşünce üzerindeki karanlık gölgesidir ve dil tamamen düşünce ile eşitlenmediği sürece, ki bu imkânsızdır, bu gölge asla kaybolmayacaktır."[49]

Öyleyse, oldukça eski olan *lingua Adamica* hayalinin, ya-

ni basmakalıp işaretler yerine şeylerin dolaylanmamış gerçek anlamlarını doğrudan ifade eden "gerçek" bir dil hayalinin, insanlığın yitirilmiş bir ilk çağa duyduğu özlemin ayrılmaz bir parçası olması pek de şaşırtıcı olmasa gerek. Yukarıda da belirtildiği gibi, Babil Kulesi, insanların birbirleriyle ve doğayla gerçek bir komün oluşturmalarını amaçlayan bu ateşli tutkunun en çarpıcı göstergelerinden biridir.

Bu eski (ama oldukça uzun süren) çağda doğa ve toplum uyumlu bir bütün oluşturmuş ve son derece yakın bağlarla birbirine bağlanmıştı. Doğanın totalitesi içindeki katılımdan kopularak dine doğru atılan adım, güçlerin ve varlıkların çözülerek dışa, yani tersyüz edilmiş yaşantılara doğru yönelmesi anlamına geliyordu. Bu kopuş ifadesini putlarda bulmuş ve dinin uygulayıcısı, yani şaman, ilk uzman olmuştur.

Öte yandan, yaşamakta olduğumuz modern yabancılaşmaya kaynaklık eden çarpıcı kültürel gelişmeler yalnızca, mitoloji ve din tarafından yaratılan aldatıcı dolaylamalardan ibaret değildir. Neandertal türünün, yerini Cro-Magnon türüne bıraktığı (ve böylece beynin hacim olarak küçüldüğü) Üst Paleolitik çağda yaşanan bir diğer gelişme de sanatın doğuşu oldu. Yaklaşık 30.000 yıl öncesinin ünlü mağara resimlerine baktığımızda, soyut işaretlerden oluşan geniş bir çeşitlilikle karşılaşırız; ancak geç dönem Paleolitik sanatındaki sembolizm yavaş yavaş Neolitik tarımcıların çok daha stilize edilmiş tarzına dönüşerek katılaşmıştır. Ya dilin ortaya çıkışıyla eşanlamlı olan ya da dilin ilk gerçek tahakkümüne tanıklık eden bu dönem boyunca kayda değer bir huzursuzluk baş göstermiştir. John Pfeiffer bu huzursuzluğu yorumlarken, Cro-Magnon'un hegemonyasını kurmasıyla birlikte eşitlikçi avcı-toplayıcı geleneklerin erozyona uğradığına dikkat çekmiştir.[50] Üst Paleolitik çağa kadar "herhangi bir toplumsal tabakanın" izine rastlanmazken, oluşmaya başlayan işbölümü ve hemen akabinde ortaya çıkan toplumsal sonuçlar, adım adım yaklaşmakta olan uygarlığa karşı direnenlerin disiplin altına alınmasını gerektirmiştir. Biçimlendirici ve aşılayıcı bir aygıt olan sanatın bu dramatik gücü, kültürel uyuma ve otoritenin sürekliliğine duyulan bu gereksinimleri

karşılamıştır. Dil, söylence, din ve sanat böylece sosyal yaşamın vazgeçilmez "politik" koşulu olarak ilerlemiş ve işbölümü öncesinde doğrudan yaşanan yaşamın yerini, sembolik biçimlerin yapay ortamı almıştır. İnsanlık bu noktadan itibaren artık gerçekle yüz yüze gelemeyecek; ve tahakküm mantığı, oyunun, özgürlüğün ve zenginliğin üzerine kalın bir sis perdesi örtecekti.

Dilde giderek düşen fiil oranının, serbestçe seçilen eşsiz eylemlerde işbölümü sonucu yaşanan düşüşü yansıttığı Paleolitik Çağın sonunda bile, dilde hâlâ zaman çekimleri oluşmamıştı.[51] Sembolik bir dünyanın yaratılması zamanın varoluş koşulu olmakla beraber, avcı-toplayıcı yaşam Neolitik tarım tarafından sona erdirilmeden önce, hiçbir sabit ayrım geliştirilmemişti. Ancak her türlü fiilin bir zaman çekimi sergilemesiyle birlikte, dil, "zamanın düşüncelerimizden en uzak olduğu noktada bile zamandan sahte bir bağlılık talep eder."[52] Bu açıdan bakıldığında, zamanın gramerden bağımsız olarak var olup olmadığı sorulabilir. Konuşmanın yapısı zamanı bir kez içine aldığında ve böylece her türlü ifade biçimini zamana dayandırdığında, işbölümü eski gerçekliği tamamen ortadan kaldırdı. Derrida'ya gelindiğinde, artık "dilin tarihin kökeni olduğundan" rahatlıkla bahsedilebilir.[53] Kendisi bir baskı biçimi olan dilin ilerleyişi boyunca baskı –tıpkı ideoloji ve çalışma gibi– tarihsel zamanı yaratacak bir yoğunluğa erişir. Dil olmaksızın tarih bütünüyle ortadan kalkardı.

Tarih öncesi dönem yazı öncesi dönemdir; yazının bazı biçimleri uygarlığın kesin olarak geldiğine işaret eder. Freud, *The Future of an Illusion* (Bir Yanılsamanın Geleceği) adlı eserinde şöyle yazmıştır; "Uygarlık bana, iktidar ve baskı araçlarının mülkiyetini elde etmenin yöntemini kavrayan bir azınlık tarafından, direnen bir çoğunluğa uygulanan bir olguymuş gibi görünüyor."[54] Zaman ve dil problemli bir konu olarak dururken, dilin bir başka aşaması olan yazı, köleleştirmeye sunduğu çok daha dolaysız destekle karşımıza çıkmaktadır. Aslında Freud haklı nedenlerle, uygarlığı dayatan ve ayakta tutan bir manivela olarak yazılı dile işaret edebilirdi.

Giderek yoğunlaşan işbölümü yaklaşık olarak İ.Ö. 10.000 civarında, yansımasını şehirlerde ve tapınaklarda bulan bir toplumsal denetim türü üretmişti. İlk yazılar, vergi kayıtlarını, kanunları ve emeği köleleştiren anlaşma metinlerini içermektedir. Böylesine nesnelleşmiş bir tahakküm, şüphesiz siyasal ekonominin pratik ihtiyaçlarından kaynaklanıyordu. Giderek artan harf ve tablet kullanımı kısa süre içinde, yöneticilerin yeni iktidar ve fetih zirvelerine ulaşmalarını sağladı; bunun en açık örneklerinden biri, Babilli Hammurabi'nin başında olduğu yeni yönetim biçimiydi. Lévi-Strauss tarafından da belirtildiği gibi, yazının "insanlığın aydınlanmasından ziyade sömürüyü desteklediği anlaşılıyor... Yazı, aramızda ilk defa ortaya çıktığında yalancılıkla kol kola girmişti."[55]

Dil böylesine can alıcı bir noktada, önce hiyeroglif ve ideografik yazım tarzıyla ardından da fonetiğe dayalı alfabetik yazım tarzıyla, temsilin temsili haline gelmektedir. Sözcüklerden hecelere, oradan da nihayet bir alfabedeki harflere varan sembolleştirme süreci, artık karşısında hiçbir şekilde direnilemeyecek bir düzen ve denetim anlayışını dayatmıştır. Ve yazının olanaklı hale getirdiği şeyleşmeyle birlikte, dil artık konuşan bir özneye veya topluluk söylemine bağlı değildir, tersine her özneyi dışlayabileceği özerk bir alan yaratmaktadır.[56]

Çağdaş dünyada ise, sanatın öncülerinin, dilin yarattığı hapishaneye karşı en azından jest kabilinden çeşitli direnişler sergiledikleri rahatlıkla görülebilir. Mallarmé'den bu yana, modernist şiirin ve nesirin azımsanmayacak bir kısmı, normal konuşmanın meşruluğuna karşı durmuştur. Mallarmé, "Kim konuşuyor?" sorusuna, "Dil konuşuyor" karşılığını vermiştir.[57] Bu cevaptan sonra, özellikle de Joyce, Stein ve diğerlerinin yeni bir sözdizim ve kelime hazinesi girişiminde bulundukları Birinci Dünya Savaşı dolaylarındaki ateşli dönemden beri, edebiyat dilin getirdiği kısıtlamalara ve çarpıtmalara karşı cepheden saldırıya geçmiştir. Dile karşı sergilenen genel direnişin göze çarpan unsurları arasında Rus fütüristleri, Dada (örneğin, Hugo Ball'ün 1920'li yıllarda "sözsüz

şiir" yaratma girişimi), Artaud, Sürrealistler ve Lettristler de bulunmaktadır.[58]

Sembolist şairler ve onların takipçileri olarak adlandırılabilecek pek çok şair, topluma karşı koymanın aynı zamanda toplumun diline karşı koymayı da içerdiğini savunmuştur. Ne var ki, toplumsal muhalefet arenasındaki yetersizlik dile yönelik muhalefetin başarısını da engellemektedir; bu yüzden, avangart çabaların, soyut ve donuk jestlerden başka bir anlama gelip gelmediği doğrusu merak konusudur. Yabancılaşmanın her iki kategorisinin de ortadan kaldırılabilmesi için, herhangi bir verili anda belirli bir kültürün ideolojisini cisimleştiren dilin de ortadan kaldırılması gerekiyor; bunu, kayda değer toplumsal boyutları olan bir proje olarak da görebiliriz. Edebi metinlerin (örnegin, *Finnegan's Wake*, e.e. cummings'in şiiri gibi) dilin kurallarını ihlâl ettiği olgusunun, yine kuralların kendisini hatırlatmak gibi paradoksal bir etkiye sahip olduğu anlaşılıyor. Toplum, dil hakkında serbest bir düşünce oyununa izin vermekle, bu düşünceleri yalnızca bir oyun olarak ele almaktadır.

Kocaman bir yalan silsilesi –resmî, ticari ve diğer yalanlar– herhalde Johnny'nin neden Okuyup Yazamadığını, okuma-yazma oranının metropollerde neden hızla düştüğünü açıklamak için yeter de artar. Her halükârda, sorun sadece Canetti'ye göre "dil üzerindeki baskının azımsanmayacak bir noktaya gelmiş olması"[59] değil, ama aynı zamanda "öğrenmekten vazgeçme eğiliminin," Robert Harbinson tarafından da belirtildiği gibi, "hemen hemen tüm düşünsel alanlarda bir güç haline gelmiş olmasıdır."[60]

Günümüzde en sıradan saçmalıklar ve can sıkıntısı, "inanılmaz" ve "korkunç" sözcükleriyle ifade edilmektedir; hakeza, güçlü ve şok edici sözcüklere artık nadiren rastlanması da bir tesadüf değildir. Dildeki yoksullaşma çok daha genel bir yabancılaşmayı yansıtmaktadır; zira dil artık tamamen dışımızdaki bir öğeye dönüşmüştür. Kafka'dan tutun da Pinter'a kadar, sessizliğin kendisi bile yaşadığımız çağa tamı tamına denk düşen bir düşünce haline gelmiştir. R.D. Laing tarafından da isabetli bir şekilde belirtildiği gibi; "Çok az kitap af-

fedilebilirdir. Galiba tuval üzerindeki kara, ekrandaki sessizlik ve boş bir beyaz kâğıt daha makûldür."[61] Bu arada, yapısalcılar ve post-yapısalcılar –Lévi-Strauss, Barthes, Foucault, Lacan, Derrida– dilin sonsuz yorum tüneli içinde ilerleyerek dilin ikiyüzlülüğü ile uğraşıp durmuşlardır. Sonuçta dilden anlam çıkarma projesinden hemen hemen tümüyle vazgeçmişlerdir.

Açıkçası ben de dilin kuşatılmışlığı içinde yazıyorum ve dilin, şeyleşmeye yönelik direnişi şeyleştirdiğinin farkındayım. Tıpkı T.S. Eliot'ın Sweeney'i gibi, "Seninle konuşurken sözcükleri kullanmam gerekiyor." Kişi zamanın hapsediciliğini mükemmel bir şimdi ile değiştirmeyi hayal edebilir; ancak bunun tek yolu, işbölümünün olmadığı, her türlü ideoloji ve otoritenin kaynağı olan o doğadan kopuşun olmadığı bir dünyayı hayal etmektir. Dil olmaksızın bugünkü gibi bir dünyada yaşayamazdık ki bu da dünyayı ne denli köklü bir dönüşüme uğratmamız gerektiğini göstermektedir.

Sözcükler kedere hacettir; dizginlerinden boşalmış zamanın anlamsızlığını gidermek üzere kullanılırlar. Hepimiz sözcüklerden daha öteye, daha derine gitmek istemişizdir; isteme duygusunun her türlü konuşmadan arındırılmasını istemişizdir; tutarlı bir şekilde yaşanıldığında, tutarlılığı formüle etme ihtiyacının kendiliğinden ortadan kalkacağını unutmayarak.

"Aşıkların kelimelere ihtiyacı yoktur" deyiminde oldukça derin bir gerçek yatmaktadır. Mesele tam da böyle bir dünyaya sahip olmaktır; aşıkların dünyasına, isimlerin bile unutulabileceği bir dünyaya, cahilliğin karşıtının büyülenmişlik olduğunu bilen bir dünyaya sahip olmak. Bu yüzden, anlamlı olabilecek tek politika, dili ve zamanı ortadan kaldıran ve böylece şehvet derecesinde vizyon sahibi olan politikadır.

4. bölüm

sayı: kökeni ve evrimi

Yaşamakta olduğumuz krizin boğucu ve ahlâksızlaştırıcı niteliği, her şeyden önce de, günden güne artan anlamsızlık duygusu ve içerik yoksunluğu, en alâlâde "verileri" bile giderek daha fazla sorgulamamızı gerektiriyor. Zaman ve dil şüphe uyandırmaya başlamıştır; ne yazık ki sayı da artık "masum" görünmüyor. Teknolojik uygarlık içindeki yabancılaşma, kendini, artık sayının özünü gizleyemeyecek ölçüde acıyla göstermekte ve matematik, teknolojinin şeması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bilimin dili olan sayı sistemi akla temel bir soruyu getiriyor; âdeta harabeye çevrilmiş bir yaşamın "sebebini" bulup ortaya çıkarmak üzere acaba ne kadar derine inmeli, ne kadar geriye gitmeliyiz? Hiç de zorunlu olmayan düğümlenmiş bir acı yumağı ve burnumuzun dibine dek sokulan tahakküm, aman vermeyen bir güncelliğin getirdiği baskıyla, âdeta bir çorap söküğü gibi çözülmektedir.

Sayının ne tür sorulara verilmiş bir cevap olduğunu sorduğumuzda ve nicel olanın anlamı ya da ortaya çıkış nedenleri üzerinde durmaya çalıştığımızda, bir kez daha, doğal varoluşumuzdan koptuğumuz o can alıcı döneme bakmış oluyoruz.

Sayı, tıpkı dil gibi, hep söyleyemeyeceği şeyi söylüyor. Belirli bir mantık veya yöntem türünün kaynağı olarak matematik, bilimsel bilginin yalnızca basit bir aygıtı değil, aynı zamanda bu bilginin amacıdır; mükemmel bir şekilde kesin olmak, kendi içinde mükemmel bir tutarlılığa sahip olmak ve mükemmel bir şekilde genel olmak. Kesinlik içermeyen dün-

yanın iç içe geçmişliği ve özgünlüğü kimin umrunda; hiç kimsenin hiçbir zaman, birbirine tıpatıp benzeyen iki yaprak, iki ağaç, iki bulut, iki hayvan görmemiş olması ve iki anın birbiriyle hiçbir şekilde özdeş olmaması kimin umrunda.[1] Matematik ve onun çocuğu olan bilimdeki özdeşlik ilkesinin üstünlüğünü ifade eden Dingle şöyle demişti; "Maddi dünya üzerine yapılan bilimsel tahlillerden elde edilebilecek tek sonuç bir dizi sayıdan ibaret olacaktır."[2]

İleriki sayfalarda sayının "antropolojisini" yapmaya ve onun sosyal kökenini keşfetmeye çalışacağım. Horkheimer ve Adorno, hastalığın kaynağına işaret eder: "Bilimin tümdengelimci biçimi bile hiyerarşiyi ve baskıyı yansıtır... bir bütün olarak mantıksal düzeni, bağımlılığı, ilerleyişi ve ilkelerinin birliği, toplumsal gerçekliğe, yani işbölümüne denk düşen koşullarına dayanmaktadır."[3]

Eğer matematiksel gerçeklik, normatif veya standartlaştırıcı ölçme sisteminin[4] (ve daha sonra da bilimin) rafine olmuş biçimsel yapısı ise, ölçülmesi gereken ilk şey kesinlikle zamandı.[5] Zaman ile sayı arasındaki ezelî ilişki ilk bakışta göze çarpmaktadır. Başlangıçta zaman ile nesneleşen otorite, adım adım matematikleşen zaman bilinci ile birlikte daha da katılaşmaktadır. Başka türlü söylemek gerekirse, zaman bir ölçüdür ve ölçme sisteminin yaratılması sayesinde bir şeyleşme veya özdeklik haline gelmektedir.

Bu arada sembolleştirmenin önemini de gözden kaçırmamak gerekiyor, zira bir başka iç ilişki daha söz konusudur; her türlü ölçme sisteminin temel özelliği sembolik temsil[6] olduğuna göre, sembolik bir dünyanın yaratılması zamanın var olma koşuludur.

Temsilin dil ile başladığını ve yeniden üretilebilir biçimsel bir yapının yaratılmasıyla gerçekliğe aktarıldığını farkettiğimizde, daha şimdiden dil ile sayı arasındaki temel bağı da kavramış oluyoruz.[7] Tıpkı dilin kendisi gibi giderek yoksullaşan güncel yaşantımız dikkate alındığında, matematiğin en daraltılmış ve çoraklaştırılmış dil olduğu rahatlıkla görülecektir. Bu yüzden, herhangi bir dili işlevselleştirme doğrultusunda atılan adımların varabileceği nihai nokta, dilin ma-

tematiğe dönüştürülmesi olacaktır; buna karşılık, dil gerçekliğin yoğun somutluğuna ne kadar çok yaklaşırsa o ölçüde daha az soyut ve daha az kesin olacaktır.

Yaşamın ve anlamın sembolleştirilmesi en kapsamlı biçimde dilde gerçekleşmektedir; Wittgenstein'ın daha sonraki yaklaşımına göre, dünya neredeyse tamamen bu sembolleşmeden ibaret hale gelmektedir. Bunun da ötesinde, bayağı ve keyfî eşdeğerliğe yol açan sembolik yetiler temelinde kurulu olan dil, en rafine ifadesini matematiksel sembolizmde bulur. Max Black'e göre matematik "tüm sembolik sistemlerin grameridir."[8]

Dildeki ve kavrayıştaki matematiksel boyutla amaçlanan şey, kavrayışın duygulardan daha köklü bir şekilde yalıtılmasıdır. Matematik soyut düşüncenin paradigmasıdır; böyle bir anlayıştan hareket eden Levy, saf matematiği "güzel sanatlar mertebesine yükseltilen bir yalıtma yöntemi" olarak tanımlamıştır.[9] Yine aynı yakın ilişki bağlamında Parsons, matematikteki "muazzam genellemeye"[10] işaret ederken, Whitehead, matematiğin söz konusu genellemeye getirilen sınırlamalara karşı çıkışını formüle etmiştir.[11]

Bu soyutlama süreci ve beraberinde getirdiği biçimsel, genel sonuçların, düşünen bireyden tamamen koparılmış bir içerik oluşturduğu anlaşılıyor; zira belirli bir matematik sistemini kullanan herhangi bir kişi ve o kişinin değerleri sisteme dahil olamamaktadır. Yabancılaşmış etkinliğin özerkliği biçimindeki Hegelci düşünce en mükemmel uygulama alanını matematikte bulur; çünkü matematik kendine has kurallara, gelişim seyrine ve kendi diyalektiğine sahiptir[12] ve bireyin üzerinde bağımsız bir güç olarak var olmaktadır. Şunu da hemen belirtmek gerekir ki, kendinden menkul zaman ve insanlığın doğadan ilk uzaklaşması, şeyleri ilk olarak saymaya başladığımız zaman gündeme gelmiştir. Önce doğa, ardından da insan üzerinde tahakküm kurulmasını sağlayan şey budur.

Heyting soyutlama hakkında isabetli bir yorumda bulunur; "matematiksel düşüncenin başlıca özelliği, onun dış dünyadaki gerçekleri ifade etmeyişidir."[13] Matematiğin koca bir

yaşamın rengârenk devinimi karşısındaki temel tutumu şöyle özetlenmektedir: "Şu artı bu eşittir bu artı şu!"[14] Soyutlama ve eşdeğerlik ya da özdeşlik birbirlerinden kopmaz bütünlerdir; özdeşlikten çok daha üstün olan dünyadaki zenginliğin bastırılması, Adorno'yu bu zenginliği "ideolojiyi doğuran dünya" olarak adlandırma noktasına getirmiştir.[15] Özdeşlikteki gerçek dışılık basitçe şudur; kavrayış kavranan şeyi tüketmez.[16]

Düşüncenin şeyleşmiş, ritüelleşmiş biçimi olan matematik, düşünmeden tamamen vazgeçiş anlamına gelir. Foucault şu sonuca varır; "ilk matematikçinin ilk işlemine bakıldığında, tarih boyunca mevzilendirilmiş ve sadece tekrarlanması ve mükemmelleşmesi amacıyla sorgulanmış olan bir idealliğin oluşumu görülür."[17]

Sayı insanın düşünce tarihindeki en önemli olgudur. Sayma ya da hesaplama (ve sayılara, çeşitli nitelikleri temsil etme imkânı veren süreç anlamına gelen ölçme) eylemi çoğulluğu adım adım nicelliğe dönüştürmüş ve böylece sayının homojen ve soyut karakterini üreterek matematiği yaratmıştır. Sayının (ikili bir bölünmeyle başlayan ve el ile ayak parmaklarının veri olarak kullanılmasıyla ilerleyen) basit sayma biçimleriyle ortaya çıktığı dönemden, Yunanlılar tarafından idealize edildiği döneme gelindiğinde, zaman düşüncesinin olgunlaşmasına paralel olarak, giderek soyut hale gelen bir düşünme biçimi geliştirilmiştir. William James tarafından da belirtildiği gibi; "insanın entelektüel yaşamı neredeyse tümüyle, insanın, kendi deneyiminin ana kaynağı olan algısal düzenin yerine kavramsal düzeni geçirmesine dayanmaktadır."[18]

Boas şu sonuca varmıştır; "sayma, ancak nesnelere, özgünlüklerinden geriye hiçbir iz bırakmayacak ölçüde genelleştirilmiş bir yapı atfedildiği zaman gerekli hale gelir."[19] Uygarlığın gelişimi boyunca, giderek soyut hale gelen referans noktalarına işaret edebilmek için giderek soyut hale gelen çeşitli işaretleri kullanmayı öğrendik. Öte yandan, tarih öncesi diller, hissedilen ve dokunulan şeyleri geniş bir terim çeşitliliğiyle ifade ederken, çoğu zaman, *bir*, *iki* ve *birkaç* dışında

herhangi bir sayısal sözcük içermemişlerdir.[20] Avcı-toplayıcı insanlık sayılara hemen hemen hiç ihtiyaç duymamıştır. Bu olgudan hareket eden Hallpike şöyle der; "işlemsel nicelik anlayışının kültürel bir norm haline geldiği ilkel toplumlara rastlamak pek olası değil."[21] Allier, çok daha önce ve çok daha kaba bir şekilde, "uygar olmayan insanların, tüm gerçek entelektüel çabalardan, özellikle de aritmetikten duyduğu tiksintiden" söz etmiştir.[22]

Gerçekten de, soyutlamaya giden uzun yolda, sezgisel bir miktar anlayışından, farklı türden şeyleri saymak üzere farklı sayı dizilerinin kullanılmasına varan ve sayıyı tamamen soyut hale getiren o uzun yolda, yoğun bir direnişle karşılaşılmıştır; nesneleştirmenin neye mal olacağı bir şekilde fark edilmiş gibi görünüyor. Atalarımızın yarım milyon yıl önce geliştirdikleri aletlerin çarpıcı, birimsel güzelliği dikkate alındığında, söz konusu direniş daha akla yatkın hale geliyor; bu aletlerin başlıca özelliği olan artistik ve teknik (daha uygun sözcükler bulamıyorum) temas hemen göze çarpmaktadır. İngiliz arkeolog Clive Gamble'ın sözleri de benzer bir anlam içermektedir; "son zamanlarda gerçekleştirilen çalışmalar, yaklaşık 300.000 yıl önce var olan zihinsel yeteneklerin, modern insandaki zihinsel yeteneklere eşit olduğunu ortaya koymuştur."[23]

Hâlâ varlıklarını sürdüren kabile halkları üzerinde yapılan gözlemlerden hareketle başka bir noktaya dikkat çekilebilir; avcı-toplayıcılar, doğa ve yaşadıkları bölgelerin ekolojisi hakkında, Neolitik devrimden belki de yüz binlerce yıl önce tarımı keşfetmeye fazlasıyla yeterli olabilecek muazzam ve ayrıntılı bir kavrayışa sahip olmuşlardır.[24] Ancak tarım ile birlikte doğayla kurulan ilişki yeni bir biçim kazanmıştır; binlerce kuşak tarafından açıkça reddedilmiş olan bir ilişki biçimi.

Şeylerle kurulan doğal ilişkiden soyutlanma bizlere büyük bir avantaj olarak görünürken, o uçsuz bucaksız Taş Çağı boyunca varlık, bir bütün olarak kavranıp değerlendirilmiş ve şeylere, onlardan ayrılabilir nitelikler atfedilmemiştir.[25] Her zaman olduğu gibi bugün de, büyük bir aile sofraya

oturduğunda, birinin eksik olup olmadığı sayım yapılmaksızın fark edilir. Ya da tarih öncesi zamanlarda bir kulübe inşa edilirken, bu iş için gerekli olan kişilerin sayısı ve niteliği tanımlanıp sayılmıyordu; tersine bu kişiler kulübe inşa etme düşüncesine içkindi, içgüdüsel olarak o işin kapsamındaydı.[26] (Tarımın ilk dönemlerinde bile, sürüdeki bir hayvanın kayboluşu sürünün sayılmasıyla değil, belirli bir yüzün veya karakteristik özelliğin eksik oluşuyla fark ediliyordu; bununla birlikte, Bryan Morgan'ın da belirttiği gibi, yabanıl varlıkların hasada dökülen birer ürüne dönüştürülmeleriyle birlikte, "insan tarafından kullanılmaya başlanan ilk sayı sistemi," şüphesiz, evcilleştirilen hayvan sürülerini denetlemek amacıyla geliştirilmiştir.)[27] Uzaklaşma ve ayrım matematiğin özünü teşkil eder; bu ise, başlangıçta birer bütün olarak algıladığımız şekillerin, durumların ve ilişkilerin gelişigüzel bir şekilde daraltılması anlamına gelir.[28]

Özgür ve düzenlenmemiş olan şeyleri kontrol altına almak amacıyla geliştirilen ve ilk sayı sistemiyle kristalleşen kategorilere baktığımızda, dünyaya yeni bir tutumla yaklaşıldığını görürüz. İsimlendirme bir ayrım ve egemenlik ise, isimlendirmenin daha da çoraklaşmış hali olan sayma eylemi de bir başka tahakküm anlamına gelmektedir. Sayı dilin doğal sonuçlarından biri olmakla birlikte, yine de yabancılaşmanın en kritik saldırısını temsil eder. Bu bağlamda, *number* (sayı) sözcüğünün kök anlamları oldukça öğreticidir; "anlaşılması veya alınması kolay olan", "almak, özellikle de çalmak" ve "alınan, ele geçirilen, yani... uyuşturulan"[29] Tahakküm altına alınarak şeyleştirilen nesne böylelikle uyuşturulmaktadır.

Avcı-toplayıcılar yüz binlerce yıl boyunca, yaşamlarını sürdürmeleri için gerekli olan hammaddelere, doğrudan ve herhangi bir zarar görmeden ulaşmışlardır. Ne çalışma bölünmüştü ne de özel mülkiyet vardı. Okyanusya'da yaşayan örnek bir halk üzerinde yoğunlaşan Dorothy Lee, Trobriander'lerin hiçbir etkinliğinin, bölünebilir çizgisel zamana uymadığını belirlemiştir. "Hiçbir meslek ve hiçbir emek sarfiyatı olmadığı gibi, karşılığını eylemin dışında bulabilecek hiçbir

tatsız iş de yoktur."[30] Sahlins'e göre, bir o kadar önemli olan başka bir özellik de, "avcıların övünç kaynağı olan hoşgörülü gelenekleri," "aşırı cömertliği" ve "her şeyi hemen bir şenliğe dönüştürme eğilimleridir."[31]

Paylaşma, sayma veya mübadele, elbette göreceli karşıtlardır. Mübadele etmek amacıyla değil de, iç kullanım amacıyla, eşyaların yapıldığı, hayvanların öldürüldüğü ya da bitkilerin toplandığı bir yerde, standartlaştırılmış sayılara veya ölçme sistemlerine hiçbir şekilde ihtiyaç yoktur. Şeylerin ölçülmesi ve ağırlıklarının tartılması, mülkiyet haklarının ve otorite karşısında üstlenilen görevlerin tanımlanmasıyla birlikte sonradan ortaya çıkan bir gelişmedir. Isaac, avcı-toplayıcı insanlığın son dönemi olan Üst Paleolitik çağda, aletlerin ve dilin standartlaştırılması doğrultusunda belirleyici adımlar atıldığına işaret eder.[32] Yukarıda da belirtildiği gibi, sayılar ve ölçme eyleminin daha az soyut olan diğer birimleri, farklılıkların eşitlenmesinden doğar. İlk işbölümüyle aynı şey olan ilk mübadele, kesin olarak tanımlanıp sistematize edilmemişti; bu dönemde, bir eşdeğerlik tablosu kolay kolay formüle edilemez.[33] Ancak armağanın önceliği yerini mübadelenin ve işbölümünün gelişimine bırakmaya başladığında, matematikteki birbirinin yerine geçebilirlik ilkesi somut ve evrensel bir ifadeye kavuşmuş oluyordu. Böylece, eşit adaletin –eşdeğer mübadelenin ideolojisi– ilkesi olarak sabitleştirilen şey, işbölümü tarafından yaratılan tahakküm pratiğidir. Doğrudan yaşanan bir varoluşun yitirilmesi ve doğadan kopuşla birlikte özerkliğin yok oluşu, uzmanların eline geçen etkin gücün iki bileşenidir.

Mauss, her türlü mübadelenin, ancak toplumdaki tüm kurumların tanımlanmasıyla tanımlanabileceğini belirtmiştir.[34] Onlarca yıl sonra Belshaw, işbölümünü toplumun basit bir bileşeni olarak değil, aynı zamanda toplumun bütünü olarak kavramıştır.[35] Daha gerçekçi olan benzer bir anlayışa göre ise, mübadelenin veya bölümlere ayrılmış çalışmanın olmadığı bir dünya, sayıların olmadığı bir dünya olurdu.

Childe ve benzerlerinden çok önce, Clastres şunu fark etmiştir; insanların, mübadelenin temeli olan artı ürünü üret-

me yeteneğine sahip olması, ille de bunu yapmaya karar ver meleri anlamına gelmez. Clastres, artı ürünün yokluğunu bunca kanıta rağmen hâlâ zihinsel/kültürel yetersizliğe da yandıran görüşü değerlendirirken, "hiçbir şeyin bundan daha yanıltıcı olamayacağını" savunur.[36] "Taş Çağı ekonomisi," sistem terimini geniş bir anlamda kullanan Sahlins'e göre, "içgüdüsel olarak artı ürün karşıtı bir sistemdir."[37] İnsanlar, bölünmüş bir yaşama tekabül eden kuşkulu kazanımlara uzun çağlar boyunca herhangi bir rağbet göstermemişlerdir; tıpkı sayıya hiçbir şekilde ilgi göstermedikleri gibi. Neandertal dönemden Cro-Magnon dönemine geçilmeden önce, artı ürün birikimi diye bir şey hemen hemen hiç bilinmiyordu; Cro-Magnon toplumla birlikte yaygınlaşan yoğun ticaret ilişkileri de daha önce hiçbir şekilde yoktu.[38]

Artı ürün ancak tarımla birlikte tam olarak ortaya çıktı ve ilginçtir ki, Neolitik yaşamdaki en önemli teknik gelişme, kap kacağın mükemmelleştirilmesi olmuştur; kavanozlar, bidonlar ve tahıl ambarları gibi.[39] Bu gelişme aynı zamanda, uzamsallaştırma doğrultusunda filizlenen eğilime somut bir biçim kazandırmış ve fazlasıyla bağımsız olan zaman boyutunu uzamsal bir yapıya kavuşturarak yüceltmiştir. Belki de ilk uzamsallaştırma olan soyutlama, zaman anlayışının yarattığı yoksunluğun ilk telafisi olmuştur. Üstelik uzamsallaştırma sayı ve geometri ile çok daha rafine hale gelmiştir. Bu düşünceyi daha da ileri götüren Ricoeur'a göre, "Büyüklüğün, ölçülerin, sayıların ve figürlerin idealize ediliş biçimine baktığımızda... gördüğümüz şey sonsuzluktur."[40] Dizginlenmemiş bir uzamsallığa duyulan bu ihtiyaç, matematiğin soyut ilerleyişinin bütünleyici parçasıdır. Öyleyse, Hannah Arendt'in yaptığı matematik tanımlamasında görüldüğü gibi, bu uzamsallaştırma, dünyadan, fanilikten kurtulma duygusuna tekabül etmektedir.[41]

Matematiksel ilkeler ve bunların bileşen sayı ve figürleri, muhtemelen en köklü karakterleri olan bir zaman dışılığı yansıtır. "Matematiğin can damarını" özetlemeye çalışan (niyetim kelimelerle oynamak değil) Herman Weyl, matematiği sonsuzluğun bilimi olarak tanımlamıştır.[42] Şeyleşmiş za-

mından kurtulma kaygısı, o zamanı matematiksel bir tarzla, sınırsız bir şekilde uzamın boyunduruğu altına sokmaktan daha iyi ifade edilebilir mi?

Uzamsallaştırma –tıpkı matematik gibi– ayrıma dayanır; uzamsallaştırmanın özü bölünme ve bu bölünmenin düzenlenişidir. Zamanın bölümlere ayrılması (ki bu sayma veya ölçmenin ilk biçimi gibi görünüyor) kendi başına uzamsal bir eylemdir. Zaman hep yeryüzü hareketleri, ayın hareketleri veya bir saatin yelkovanları gibi yöntemlerle ölçülmüştür. Saymanın tüm eski biçimlerinde olduğu gibi, ilk zaman işaretleri sayısal değil, somut işaretlerdi. Yine de, zamanla atbaşı giden bir sayı sisteminin, bağımsız ve değişmez bir ilke haline geldiğini hepimiz biliyoruz. Toplumsal yaşamdaki ayrımların –en temel olarak da işbölümünün– bile bu yabancılaştırıcı kavramsallaşmaya tekabül ettiği anlaşılıyor.

Aslında iki kritik matematiksel icat, yani sıfır ve hane sistemi, işbölümünün kültürel kanıtları olarak değerlendirilebilir. Sıfır ve hane ya da pozisyon sistemi, Maya ve Hint uygarlıklarındaki "ciddi psikolojik direniş karşısında"[43] bağımsız olarak ortaya çıkmıştır. Muazzam bir toplumsal katmanlaşma ile atbaşı giden Mayalardaki işbölümü (buna yoğun bir zaman saplantısını ve güçlü bir rahipler sınıfının gözetiminde insanların yaygın bir şekilde kurban olarak kesilmesini de eklemek gerekir) ayrıntılı bir şekilde belgelenen bir olgu iken, Hint kast sisteminde ortaya çıkan işbölümü, "dünyanın Sanayi Devrimi'nden önce gördüğü en karmaşık sistemdi."[44]

Çalışmanın gerekliliği (Marx) ve baskının gerekliliği (Freud) aynı şeyi ifade eder; uygarlığı. Bu yanlış yönelimler insanlığı doğadan koparmış ve "kitlesel nevroz kronolojisinin muntazam bir şekilde uzaması"[45] olarak değerlendirilebilecek tarihi doğurmuştur. Freud, bilimsel ve matematiksel başarıları, uygarlığın zirvesi olarak över; uygarlığın sembolik doğasının işlevleri dikkate alındığında, bu, geçerliliği olabilecek bir yaklaşımdır. "Nevrotik süreç, en değerli insani mirasımız için ödediğimiz bedeldir; bu değerli miras, deneyimlerimizi ifade etmek ya da düşüncelerimizi iletmek üzere sembolleri kullanma yeteneğimizdir."[46]

Sembolleşme, çalışma ve baskı üçlüsü, motorunu işbölümünde bulur. İşte bu nedenledir ki, yiyeceğin toplandığı dönemden, onun bizzat üretildiği döneme geçiş anlamına gelen Neolitik devrimle birlikte yoğunluğu devasa boyutlara varan işbölümünden önce, sayısal sistemin gelişimi ve kabulü son derece önemsiz bir düzeyde kalmıştır. Bu köklü değişimle birlikte matematik sağlam bir zemin kazanarak temel bir ihtiyaç haline geldi. Böylece matematik basit bir araç olmaktan çıkıp, âdeta yaşamın bir kategorisi haline geldi.

İ.Ö. beşinci yüzyıl tarihçisi Herodot, matematiğin kökenini, vergilendirme maksadıyla toprağın ölçülmesini gerekli gören Mısır Kralı Sesostris'e (İ.Ö. 1300) dayandırmıştır.[47] Sesostris'in Mısır'ından muhtemelen 2000 yıl önce ortaya çıkmasına rağmen, sistemli matematik –özellikle de, kelime anlamı "toprağın ölçülmesi" olan geometri– gerçekten de siyasal ekonominin ihtiyaçlarından doğmuştur. Neolitik uygarlıkla birlikte oluşmaya başlayan yiyecek fazlalığı, uzmanlaşmış bir rahipler ve yöneticiler sınıfının ortaya çıkmasına yol açmış ve bu sınıf İ.Ö. 3200 dolaylarında alfabeyi, matematiği, yazıyı ve takvimi geliştirmişti.[48] Sümerlerdeki ilk matematiksel hesaplar, İ.Ö. 3500 ile 3000 arasında ortaya çıkmış ve envanterler, satış senetleri, anlaşmalar, birim fiyatları, satın alınan birimler ve faiz ödemeleri türünden işlemleri kapsamıştır.[49] Bernal şöyle der; "matematik veya en azından aritmetik yazıdan bile önce ortaya çıkmıştır."[50] Sayı sembolleri büyük bir ihtimalle, en antik yazım biçimlerinin tüm diğer öğelerinden daha eskidir.[51]

Bu aşamada, doğa ve insanlık üzerindeki tahakküm yalnızca matematik veya yazı tarafından değil, aynı zamanda etrafı duvarla çevrilen tahıl ambarı şehirler, savaş ve insan köleler tarafından da yansıtılmıştır. "Toplumsal emek" (işbölümü), yani birkaç işçinin aynı anda zorla çalıştırılması, artık eski, kişisel ölçülerin önüne geçmiştir; zira, boy posun, ağırlığın ve cüssenin standartlaştırılması gerekmektedir. Uygarlığın kilometre taşı olan bu standartlaştırmada, matematiksel mutlaklık ve uzmanlaşmış beceri el ele vermiştir. Biri diğerini gerekli kılan matematik ve uzmanlaşma, hızlı bir

gelişim kaydetmiş ve matematik kendi başına bir uzmanlık haline gelmiştir. Böylece, işbölümünün zaferini ifade eden büyük ticaret yolları, yeni ve daha karmaşık sayma, ölçme ve hesaplama teknikleri daha da yaygınlaştı.

Babil'deki tüccar-matematikçiler, İ.Ö. 3000 ile 2500 arasında kapsamlı bir aritmetik geliştirmişlerdi ve bu aritmetik sistemi, "soyut bir hesaplama bilimi olarak İ.Ö. 2000 dolaylarında tamamen anlaşılır hale gelmişti."[52] Çok daha sonradan ortaya çıkan Yunan matematiğiyle kıyaslandığında, Babil-Mısır matematiği her ne kadar genel olarak denemeyanılmaya dayalı veya ampirik matematik olarak değerlendirilmişse de, Babilliler sonraki yüzyıllarda bir cebir bile icat etmişlerdir.

Mısırlılar ve Babilliler için matematiksel figürlerin somut dayanakları vardı; cebir ticari işlemlerin yardımcı öğesi, dikdörtgen belli bir biçime sahip olan bir toprak parçası olarak değerlendiriliyordu. Bununla birlikte, geometrinin soyutlamayı içerdiğini açıkça savunanlar Yunanlılar olmuştur ve geometriye atfedilen bu yeni boyut, çok daha uç bir noktaya varan bir işbölümünü ve toplumsal katmanlaşmayı yansıtmaktadır. Yunan toplumunda, Mısır veya Babil toplumlarından farklı olarak, emek gerektiren her türlü üretim, hem kalifiye hem de vasıfsız bireylerden oluşan büyük bir köle sınıfı tarafından gerçekleştiriliyordu; öyle ki, matematikçilerin de aralarında olduğu yönetici sınıf, pratik uğraş ve uygulamalara tepeden bakıyordu.

Şu veya bu ölçüde Yunan matematiğinin kurucusu olan Pisagor (İ.Ö. 6. yüzyıl) eşi benzeri bulunmayan bu soyut çılgınlığı tamamen kesin terimlerle ifade etmiştir. Pisagor'a göre, sayılar sabit ve sonsuzdur. Âdeta Platoncu idealizmin habercisi olan Pisagor, sayıların, evrenin kapılarını açan anahtar olduğunu belirtir. Genel olarak "her şey bir sayıdır" biçiminde ifade edilen Pisagor felsefesine göre, sayılar düz bir anlam içinde var olurlar ve olup biten her şeyi oldukça yalın bir şekilde ifade ederler.[53]

Aşırı bir armoni ve düzen arayışı içinde olan matematiksel felsefenin bu biçimi, belirsizlik ve kaostan duyulan derin

bir korku olarak değerlendirilebileceği gibi, Yunan toplumunun dayandığı kitlesel ve belki de istikrarsız baskının dolaylı itirafı olarak da görülebilir. Zira, tamamen köleler tarafından yaratılan artı ürüne dayalı yapay bir entelektüel yaşam, duyguları, heyecanı ve gerçek dünyayı yadsımakta bir hayli zorlanıyordu. Duygulardan ve tarihten yoksun olan soyut, ideolojik uyumluluğu yansıtan Yunan heykel sanatı bir başka örnektir.[54] Yunan heykel sanatındaki figürler standardize edilmiş idealleştirmeyi temsil eder; ayrıca, göklere çıkarılmış bir matematik kültüyle kurulan paralellik de gözden kaçmıyor.

Platon'un temel vaadi olan, düşüncelerin bağımsız varoluşu ilkesi, doğrudan Pisagor'dan alınmıştır; tıpkı Platoncu düşünce teorisinin bir bütün olarak matematiğin özgün karakterini izlemesi gibi. Platon öğretisinde geometri, bedenden ayrılmış aklın kullanım alanından başka bir şey değildir ve bu tanım onun başka bir görüşüyle karakteristik bir benzerlik oluşturmaktadır; Platon'a göre gerçeklik, özdekliğin, tüm önemli hususlarda saf dışı bırakıldığı bir biçimler dünyasıdır. Nicel düşünme tarzının önceliğine dayanan felsefi idealizm, dünyayı yadsıyan böylesi bir yoksullaşma üzerinde inşa edilmiştir. C.I. Lewis şu gözlemde bulunur; "Platon'dan günümüze kadar, tüm önemli epistemolojik teoriler, ya matematiğe eşlik eden kavramlaştırmaların tahakkümü altında olmuşlardır ya da yine bu kavramlaştırmaların ışığında formüle edilmişlerdir."[55]

Öyleyse, kendi Akademi'sinin kapısından "sadece geometricilerin girmesine izin verilmesini" söyleyen Platon'un bu sözleri hiç de tesadüfi değildir; hakeza, totaliter *Cumhuriyet*'inde, en önemli siyasal ve ahlâki sorunlara doğru bir şekilde yaklaşılabilmesi için matematik eğitiminin gerekli olduğu noktasında ısrar etmesi de kesinlikle bir rastlantı olamaz.[56] Bu yaklaşımının doğal bir sonucu olarak Platon, daha önce sınıfsız bir toplumun var olduğunu reddetmiş ve böyle bir yaşamı "pislik içinde geçen bir yaşam" ile özdeşleştirmiştir.[57]

Platon'dan yaklaşık yüz yıl sonra, İ.Ö. üçüncü yüzyılda Euclid tarafından sistemleştirilen matematik, neredeyse iki bin yıl boyunca aşılamayacak bir zirveye ulaştı; sonradan ge-

ten köle merkezli feodal toplumların hamiliğini yapan akıl ustası, Platon değil, onu, Pisagorcu bir tarzla bilimi matematiğe indirgemekle suçlayan Aristo oldu.[58]

Neredeyse Rönesansın sonlarına dek süren uzunca bir dönem boyunca matematikte herhangi bir gelişmenin kaydedilmemiş olması, bir sır olarak kalmaya devam ediyor. Ancak on ikinci ve on üçüncü yüzyıllara gelindiğinde, giderek artan ticaret, nicellik sanatını yeniden canlandırmaya başladı.[59] Yeni ticari kapitalizmin muhasebe bürosundaki kişiliksizleştirici düzen, soyut ölçüm üzerindeki yenilenmiş yoğunlaşmayı yansıtıyordu. Mumford, matematiksel ön zorunlulukları daha sonraki mekanikleşme ve standartlaştırmaya bağlar; yükselmekte olan bu yeni ticari dünyada "sayılar sayılmaya başlandı ve gün geldi artık sadece sayılar saydı."[60]

İşbölümü ticaretin aşina olduğumuz kopyasıdır. Crombie'nin de belirttiği gibi, "On ikinci yüzyılın başlarından itibaren, uzmanlığı arttırma eğilimine rastlanmaktadır."[61] Bu bölümün başlarında ele aldığımız matematik ile işbölümü arasındaki bağlantı, böylece bir kez daha açıklık kazanmaktadır; "on ikinci yüzyıl ile on yedinci yüzyıl arasındaki Avrupa tarihi bir bütün olarak, matematiğin aşamalı ilerleyişi olarak değerlendirilebilir."[62]

Öte yandan, zaman alanında yaşanan çarpıcı değişimler de, Yunanlılar tarafından matematiğe atfedilen üstünlüğün yeniden kurulmasını hedefleyen güçlü bir eğilim yarattı. On dördüncü yüzyıla gelindiğinde, mekanik saatlerin kamusal kullanımı, soyut zamanı toplumsal yaşamın yeni ortamı haline getirdi. Zaman, matematiksel olarak yalıtılan değerli anların yerini aldıkça, şehirlerdeki saat kuleleri, "sistemli bir muhasebeci"[63] olma noktasına geldi. Hızla daha da karmaşık hale gelen zaman ölçümü, tıpkı yoğun geometrik öğeler içeren Gotik mimari gibi, nicelleştirmenin giderek artan önemi olarak da görülebilir.

On beşinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Platon'un düşünceleri giderek daha fazla ilgi görmeye başlamış[64] ve Rönesansta Tanrı matematiksel nitelikler kazanmıştı. Deniz ticaretinin büyümesi ve 1500'den sonraki sömürgeleştirme-

ler, denizcilikte ve askerî etkinliklerde eşi benzeri görülmemiş bir hesap doğruluğunu gerektiriyordu. Sarton, Fetihçilerin açgözlü zaferlerini, "ruhsal olan şeyleri, özellikle de sonsuz bir ufka sahip olan saf aklı fetheden" matematikçilerin zaferleriyle kıyaslamıştır.[65]

On üçüncü yüzyılda, katı bir matematiksel ışık bilgisine ulaşılması için çaba harcayan Roger Bacon gibi tipik olmayan diğer öncelleri saymazsak, matematiğin her türlü sanata uygulanması gerektiğini savunan Rönesans inancı, sayının on yedinci yüzyılda kazandığı görkemli zaferin mütevazı başlangıcıydı.

1600'lü yıllarda kaydedilen diğer gelişmelerle gölgede bırakılmalarına rağmen, Johannes Kepler ve Francis Bacon, yüzyılın başında matematiğin birbiriyle yakından bağlantılı olan en önemli iki boyutunu açığa çıkardı. Kopernik'ten, güneşi merkez olarak kabul eden modele geçişi tamamlayan Kepler, gerçek dünyayı, yalnızca nicel farklılıklardan oluşan bir yer olarak görmüştür; dünyadaki farklılıklar katı bir şekilde sayının farklılıklarıdır.[66] Bacon, (yaklaşık 1620'lerde) *The New Atlantis* (Yeni Atlantis) adlı eserinde, temel amacı doğanın tahakküm altına alınması olan idealize edilmiş bilimsel bir toplumu betimlemiştir; Jaspers tarafından da belirtildiği gibi, "Doğanın efendisi olan... 'bilgi iktidardır'" sözü, Bacon'dan itibaren bir parola haline gelmiştir.[67]

Nicel yabancılaşmanın tüm önceki biçimlerini daha da derinleştiren ve böylece teknolojik bir gelecek taslağı çizenler arasında daha üstün bir yere sahip olan Galileo ve Descartes'ın yüzyılı, işbölümünde yaşanan nitel bir sıçrayışla başladı. Franz Borkenau, Batının dünya görüşünde neden on yedinci yüzyılda böylesine köklü bir değişim yaşandığı, neden tamamen matematiksel-mekanik bir yaklaşımın benimsendiği konusuna çarpıcı bir açılım getirmiştir. Borkenau'ya göre, 1600'lerden itibaren işbölümünde ortaya çıkan muazzam genişleme, soyut çalışma gibi tuhaf bir nosyon yaratmıştır.[68] Nitekim, insan etkinliğindeki bu şeyleşme bir dönüm noktası anlamına geldi.

Çalışmanın alçaltıcılığıyla birlikte, saat modern yaşamın

temeli haline gelmektedir ve şeyleşip metalaşan zaman birimleri aracılığıyla yaşamı ölçülebilir bir nesneye indirgerken de bir o kadar "bilimseldir". Kesinliği giderek artan ve yaşamın her alanını kuşatan saat, on yedinci yüzyılda gerçek bir tahakküme kavuştu ve bu tahakkümün doğal bir sonucu olarak, "yeni bilimlerin muhafızları, zaman ölçüm sanatına dört elle sarılmaya başladı."[69]

Öyleyse, zamanın ölçülmesine gösterilen bu yoğun ilgi bağlamında, sözü Galileo'ya getirmenin tam da sırası; Galileo'nun, sarkaç ilkesine dayanarak icat ettiği ilk mekanik saat, aynı zamanda onun uzun kariyerindeki köşe taşıydı. Tıpkı, giderek nesneleşip şeyleşen zamanın, giderek yabancılaşan bir sosyal dünyayı belki de en yüksek düzeyde yansıtması gibi, Galileo'nun temel amacı da, dünyayı matematiksel olarak incelenecek bir nesne düzeyine indirgemekti.

İkinci Dünya Savaşı ve Auschwitz toplama kampından birkaç yıl önce yazan Husserl, çağdaş krizin kökenini bu şeyleştirici indirgemeye dayandırmış ve Galileo'yu da söz konusu şeyleşmenin mimarı olarak değerlendirmiştir. Galileo tarafından başlatılan "doğanın matematikleştirilmesi"[70] ilerledikçe, gerçek dünya da bilim tarafından "değersizleştirilmiştir"; hiç de küçümsenmeyecek bir suçlamadır bu.

Kepler için olduğu kadar Galileo için de matematik, "modern bilimsel yöntemi oluşturan yeni felsefi söylemin temel grameri olmuştur."[71] Galileo, "ölçülebilir olanı ölçme ve henüz ölçülebilir olmayanı ölçülebilir hale getirme"[72] ilkesini açıkça telaffuz etmiştir. Böylece Galileo, soyut matematiksel ilişkiler dünyasını, gerçek dünyanın yerine geçiren ve duyunun gerçekliği bilme hakkını mutlakçı yöntemlerle bastıran Pisagorcu-Platoncu yaklaşımı yeniden canlandırmıştır. Nitel olandan nicel olana yapılan bu geçişi ve soyutlamaların karanlık dünyasına yapılan bu balıklama dalışı gözlemleyen Husserl şu sonuca varmıştır; çağdaş matematik, hayatı olduğu gibi tanımamızı engellemektedir. Üstelik bilimin hızlı yükselişi, buraya kadar anlattıklarımızla artık iyice anlaşılır hale gelen o engelleyici ve hapsedici ilerleme, uzmanlaşmış bilginin eline eşi benzeri görülmemiş bir güç vermiştir.

Collingwood, doğanın kitabı "matematik dilinde yazılmıştır" diyen ve bu belagatliliğini "o nedenle matematik bilimin dilidir" sözleriyle taçlandıran Galileo'yu, "modern bilimin gerçek babası" olarak adlandırmıştır.[73] Doğa ile yaşanan bu ayrışmayı değerlendiren Gillispie şöyle der; "Galileo'dan sonra bilim bir daha asla insani olamamıştır."[74]

1637'de analitik geometriyi kurmak üzere geometri ile cebirin sentezini yapan ve Pascal ile birlikte, hesabı icat etme şerefine nail olan matematikçinin,[75] Galileocu matematiği yeni bir düşünme tarzına dönüştürme gerekliliği hissetmiş olması oldukça isabetli bir adım gibi görünüyor. Descartes'ın modern felsefenin kurucusu olarak bilinmesini sağlayan şey dünyanın, insanlar ile doğal dünya arasında köklü bir ayrışma yaratacak bir temelde düzenlendiğini savunan ve şöyle ya da böyle baskın bir dünya görüşü haline gelmeyi beceren tezidir. İfadesini ünlü *cogito, ergo sum* (düşünüyorum, öyleyse varım) deyiminde bulan bu yeni sistemin kuruluşu, bilimsel kesinliğin akıl ile gerçekliğin geri kalan kısmı arasına ayrım koyması anlamına gelmektedir.[76]

Bu dualizm, doğanın tamamen şeyleştirilmiş bir nesne olarak görülmesini sağlayan yabancılaşmış bir yöntemin geliştirilmesine yol açmıştır. Descartes, *Discourse on Method* (Yöntem Üzerine Söylev) adlı çalışmasında, bilimin amacının "bizi doğanın efendisi ve sahibi yapmak" olduğunu ilan eder.[77] Sadık bir Hıristiyan olmasına rağmen Descartes, cilası çoktan dökülmüş olan bir Tanrının artık hiçbir şekilde meşrulaştıramayacağı yabancılaşmaya yeni bir çehre kazandırmıştır. Hıristiyanlığın zayıflamasıyla birlikte, yabancılaşmayı temsil eden yeni bir merkezî ideoloji öne çıktı; ve bu yeni ideoloji, matematiksel kesinliğe dayalı düzeni ve tahakkümü güvence altına aldı.

Descartes'a göre, maddi evren bir makinadan başka bir şey değildi; tıpkı hayvanların "sürekli ve düzenli bir devinime endekslenen birer motor veya cisimden başka bir şey olmamaları" gibi.[78] Zamanın ayrı, bağımsız bir süreç olduğu yanılsamasının tam da geçerlilik kazandığı bir dönemde Descartes, evrenin kendisini devasa bir saat düzeneği olarak gör-

müştür. Yine aynı dönemde, canlı, cıvıl cıvıl doğanın ölmesi ve sermaye ile pazarın organik döngüsel süreç niteliği kazanmasıyla birlikte, donuk ve ölü bir nesne olan para, yaşamı ifade etme noktasına geldi.[79] Son olarak, Descartes'ın matematiksel vizyonu, her tür karmaşık, kaotik ve canlı unsuru saf dışı ederek, baskın bir mekanik dünya görüşünün ortaya çıkmasına öncülük etti; bu mekanik dünya görüşü, merkezî hükûmet denetimine ve gücün modern ulus-devlet olarak yoğunlaşmasına yönelik eğilimlerle aynı zamana rastlamaktadır. Merchant'ın deyimiyle; "yönetimin ve doğal düzenin rasyonelleştirilmesi eşzamanlı olarak gerçekleştiriliyordu."[80] Matematiğin mutlak düzeni ve mekanik felsefesi karşısında hiçbir şeyin duramayacağı kanıtlandı; Descartes'ın öldüğü yıl olan 1650'ye gelindiğinde, matematik Avrupa'nın her yerinde, neredeyse düşüncenin resmî çerçevesi haline gelmişti.

Descartes'ın hemen hemen çağdaşı olan Leibniz, onun çalışmalarını daha da genişleterek rafine hale getirdi; ayrıca Leibniz'in yaşamda gördüğü "kurumlaşmamış armoni" soy olarak Pisagor'dan gelmedir. Leibniz'in iki bağımsız saat düzeneğine benzeterek betimlediği bu matematiksel armoni, akla onun ünlü sözünü getirmektedir; "Sayıdan kurtulabilecek hiçbir şey yoktur."[81] Aynı zamanda, daha yaygın bir şekilde bilinen "Vakit nakittir"[82] deyiminden de sorumlu olan Leibniz, tıpkı Galileo ve Descartes gibi, saatlerin tasarımına yoğun bir ilgi göstermiştir.

Leibniz'in kurduğu ikili aritmetik, bir yaratılış imgesini anımsatıyordu; bir rakamının Tanrıyı, sıfır rakamının ise boşluğu temsil ettiğini tasavvur eden Leibniz, birliğin ve sıfırın tüm sayıları ve her türlü varlığı ifade ettiğini düşünmüştür.[83] Leibniz biçimsel bir hesap aracılığıyla düşünceyi mekanikleştirmeye çalışmış ve fazlasıyla iyimser bir eda ile bu projesinin beş yıl içinde tamamlanacağını umut etmiştir. Leibniz'in görev olarak üstlendiği bu çalışma, ahlâk ve metafizik sorunları da dahil olmak üzere, her türlü soruna çare bulacaktı. Ölü doğan bu çabasına rağmen Leibniz belki de, matematik teorisini, matematiğin evrensel bir sembolik dil olduğu olgusuna dayandıran ilk kişi oldu; şüphe yok ki Leib-

niz, "matematiksel sembolizmin gerçek niteliği hakkında net bir kavrayışa ulaşan ilk önemli modern düşünür olmuştur."[84]

Nicel gerçeklik modelini daha da geliştiren kişi, insan ruhunu, iradesini, beynini ve arzularını mekanik bir devinim düzeyine indirgeyen ve böylece düşünmeyi, bir bilgisayara benzeyen beynin "çıktısı" olarak gören bugünkü anlayışın oluşmasında önemli katkıları olan Kraliyet yanlısı İngiliz Hobbes oldu.

Bugün esiri olduğumuz şeyleşmiş zaman projesini tamamlayan kişi ise, Galileocu-Kartezyen düşüncenin saat düzeneğine benzettiği evrenin işleyişini haritalara döken Isaac Newton olmuştur. Cinsel enerjiyi çalışmanın duygusuzlaştırılmasına kanalize etmeye çalışan, tamamen bastırılmış Püriten yaklaşımın ürünü olan Newton, "hiçbir dışsal faktöre bağlı olmaksızın değişmez bir şekilde akan" mutlak zamandan söz etmiştir.[85] Galileo'nun öldüğü yıl olan 1642'de doğan Newton, mükemmel bir makinaya ve kusursuz şekilde işleyen bir saate benzettiği doğanın matematiksel formülasyonunu gerçekleştirerek, on yedinci yüzyıldaki Bilimsel Devrim'e damgasını vurmuştur.

"On yedinci yüzyıldaki bilim tarihi, neredeyse Platon ile Pisagor'un rüyalarını gerçekleştirmiş gibi görünüyor" diyen Whitehead, söz konusu yüzyılda nicel düşünme tarzının şaşırtıcı bir şekilde rafine edildiğine dikkat çeker.[86] Bu dönemin, işbölümündeki yeni bir hamleye denk düşmesi yine dikkat çekici bir gelişmedir; on yedinci yüzyıl ortalarındaki İngiltere'yi tanımlayan Hill şöyle der; "... çarpıcı bir uzmanlaşma oluşmaya başlamıştı. Son büyük bilgeler teker teker yok oluyordu..."[87] Gerçekten de köylülerin şarkıları ve dansları yavaş yavaş ölüyor ve mutlak bir matematikleştirme sonucunda, ortak topraklar bölünerek etrafları çitle çevriliyordu.

O zamana kadar doğa bilgisi felsefenin bir parçasıydı; ne var ki, doğa üzerinde tahakküm kurma anlayışının en son modern biçiminę ulaşmasıyla birlikte bu ikilinin birlikteliği de sona ermiş oluyordu. İnsanların doğal dünyadan kopmaları sonucu ortaya çıkan sayı, böylece doğayı tanımlayan ve tahakküm altına alan bir düzeye ulaştı.

Fontenelle, *Preface on the Utility of Mathematics and Physics* (Matematiğin ve Fiziğin Yararları Üzerine Önsöz, 1702) adlı eserinde, insanın zengin bir çeşitliliği içeren duyarlılıkları arasında nicelliğin odak noktası haline gelişini övmüş ve böylece, bir önceki çağda başlatılan saldırıların on sekizinci yüzyılda daha da yoğunlaşmasına yardımcı olmuştur. Descartes hayvanların acıyı hissedemeyeceğini, çünkü hayvanların ruhsuz olduklarını ve insanın tam olarak bir makina olmadığını, çünkü insanın ruha sahip olduğunu savunurken, Le Mettrie, 1747'de bu yolu sonuna kadar katederek, *L'Homme Machine* (Makina İnsan) adlı eserinde insanı tamamen mekanik bir varlığa dönüştürmüştür.

Öte yandan, Bach'ın on sekizinci yüzyılın ilk yarısındaki büyük başarıları da, önceki yüzyılda dizginlerinden boşalan matematiğin ruhuna ışık tutmuş ve kültürün bu ruhla biçimlendirilmesine yardımcı olmuştur. Bach'ın fazlasıyla soyut olan müziğinden söz edilirken, onun "Tanrı ile matematik diliyle konuştuğu" söylenmiştir.[88] Bu dönemde bireysel ses bağımsızlığını kaybetmiş ve ses tonu artık söylenen bir şarkı olarak değil, mekanik bir kavram olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Müziği bir tür matematik olarak ele alan Bach, onu vokal çok seslilik düzeyinden çıkartarak, çeşitlilik içeren insan sesleri yerine, hep enstrümanlar tarafından sabitleştirilen tekil, bağımsız bir ses tonuna dayalı enstrümantal armoni düzeyine getirmiştir.[89]

Yüzyılın sonlarına doğru Kant, belirli bir teoride ancak metametikteki kadar gerçek bilim bulunabileceğini belirtiyor ve *Critique of Pure Reason* (Saf Aklın Eleştirisi) adlı eserinin önemli bir bölümünü, geometri ve aritmetiğin en temel ilkeleri üzerine yapılan analize ayırıyordu.[90]

Descartes ve Leibniz, bilmeye paradigmatik bir tarz kazandırmak üzere, matematiksel bir bilim yöntemi kurmaya çalışmış ve felsefeyi bir bütün olarak içerebilecek sayısal sembol modeline dayalı tekil evrensel bir dil olasılığını görmüşlerdir. On sekizinci yüzyıldaki Aydınlanmacı düşünürler aslında bu projeyi hayata geçirmekle uğraşmışlardır. Condillac, Rousseau ve diğerleri de tipik bir şekilde köken sorunu,

örneğin dilin kökeni üzerinde yoğunlaşmışlar; ne var ki, insanı kavramak üzere, dili, son durağı olan matematikleştirilmiş aşamaya götürmeyi hedefledikleri için, her türlü sembolleşmenin kaynağının yabancılaşma olduğunu görememişlerdir.

Sistematik saban kullanımı neredeyse tarımın kendisi kadar, düzensiz olan dünyaya düzeni dayatmanın bir aracı olan çiftçilik kadar eskilere dayanır. Ancak, işlenen toprakların –ve yaygınlaşmaya başlayan düzenli bahçelerin– giderek matematikleşen bir düzenliliğin çizgisel biçimlerini yansıtmalarıyla birlikte, matematiksel üstünlüğün on sekizinci yüzyılda kazandığı başka bir boyut daha göze çarpıyor.

Öte yandan, doğayı bir makina olarak gören bu yeni anlayış, 1800'lü yılların başlangıcında, Romantik şair ve sanatçıların direnişiyle karşılaşmıştır. Örneğin Blake, Goethe ve John Constable, Sanayi Devrimiyle birlikte organik yaşamı ihlâl etme kudretini açık bir şekilde ortaya koyan bilimi, dünyayı bir saat düzeneğine dönüştürmekle suçlamışlardır.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci on yılında İngiltere'deki Luddistlerin, çalışmanın tekstil işçileri arasında yarattığı alçalma nedeniyle şiddetli başkaldırılara girişmeleri, işçilerin tıpkı Jacquard dokuma tezgâhlarında üretilen ürünler gibi otomatlaşıp ucuzlayan birer ürüne dönüşmelerinin somut bir örneğidir. Fransız yapımı bu alet, yaşamın ve on yedinci yüzyılla birlikte dizginleri boşalan çalışmanın mekanikleşmesini temsil etmekle kalmıyor, aynı zamanda modern bilgisayarı geliştirme çabalarına doğrudan esin kaynağı oluyordu. Charles Babbage'ın tasarımları, Leibniz ve Descartes'ın "mantık makinalarından" farklı olarak, punç kartlarıyla çalışan programların kontrolü altında hem hafızayı hem de hesap yapan birimleri içeriyordu. Matematikçi Babbage ile mucit-sanayici J.M. Jacquard'ın çabalarının, insan etkinliğinin aynı rasyonalist anlayışla bir makinanın işleyişine indirgenmesini esas aldığı söylenebilir; zira makina o sıralarda endüstriyalizmle birlikte yükselişe geçmişti. Babbage'ın matematiksel çalışmalarında, sembolleştirme sürecini daha da ilerletecek gelişmiş bir düşüncenin gerekliliğine yaptığı vur-

gu ve *Principles of Economy* (Ekonominin İlkeleri) adlı eserinde modern yönetimin kuruluşuna sağladığı katkılar bu anlayışın tipik bir yansımasıdır; hele de Babbage'ın Londra'daki "baş belâlarına", örneğin sokak müzisyenlerine karşı giriştiği haçlı seferleriyle kazandığı çağdaş ün hatırlandığında![91]

Endüstriyel kapitalizmin azgın saldırılarına ve bu saldırılarla birlikte işbölümünde kaydedilen devasa ivmeye, matematik alanındaki çarpıcı gelişmeler eşlik etmiştir. Whitehead'e göre; "on dokuzuncu yüzyıl boyunca saf matematikte kaydedilen ilerleme, neredeyse Pisagor'dan bu yana geçen önceki yüzyıllardaki ilerlemeye denktir."[92]

Öte yandan, Bolyai, Lobachevski, Riemann ve Klein'in Euclidci olmayan geometrilerini ve Boole'un, genellikle sembolik mantığın temeli olarak değerlendirilen modern cebirini de unutmamak gerekiyor. Boole'un cebiri, formüle edilen düşüncede yeni bir aşamaya ulaşılmasını sağlıyor ve bu cebirin kurucusu, matematikleşmiş kapitalizmin 1800'lü yılların ortalarında ulaştığı tahakküm düzeyini şu inanılmaz sözlerle yansıtıyordu; "insan aklı... bizi çevreleyen Doğanın fethedilmesini ve egemenlik altına alınmasını sağlayan bir araç."[93] (Egemen kültür bu "saf" yaratıcılığın kusurlarını nadiren uzmana yüklemesine karşın, Adorno şu isabetli gözlemde bulunur; "matematikçinin katı bilinçsizliği, işbölümü ile 'arınmışlık' arasındaki bağlantıyı kanıtlamaktadır.")[94]

Yoksullaşmış bir dil olan matematik, aynı zamanda, biçimsel mantık olarak bilinen o steril baskının olgunlaşmış biçimi olarak da değerlendirilebilir. Gerçekten de, Bertrand Russel, matematik ile mantığın birleştiğini saptamıştır.[95] Güvenilmez günlük dili bir kenara atan Russel, Frege ve diğerleri, "felsefede kaydedilecek ilerlemeye" ilişkin gerçek umutların, dilin daha fazla alçaltılıp değersizleştirilmesinde yattığına inanmışlardır.[96]

Mantığı matematiksel bir temele oturtma hedefi, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında göze çarpan çok daha hırslı çabalara dayanıyordu; bu, matematiğe yine matematiksel bir temel kazandırma çabasıydı. Kapitalizmin gerçekliği kendi im-

geleriyle yeniden tanımlama doğrultusunda ilerlemesi ve böylece dayandığı temelleri sağlam bir şekilde güvence altına alma noktasına ulaşmasıyla birlikte, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başlarında zaferden zafere koşan matematikteki "mantık" boyutu da aynı hedefe kilitlendi. Çelişkiyi ve hatayı ortadan kaldırma girişimlerinden biri olan David Hilbert'ın formalizm teorisi, açıkça "matematiğin görkemli gücünü her türlü 'başkaldırıdan' sonsuza dek" korumayı hedefliyordu.[97]

Bu arada, sayı sisteminin, felsefi dayanaklar olmaksızın gayet rahat işlediği anlaşılıyor. On dokuzuncu yüzyıl sonlarında, "bir şeyi ölçmediğimiz sürece onu tam olarak anlayamayacağımızı" iddia eden Lord Kelvin'in bu sözleri, sayı sistemine duyulan güvenin göklere çıkarılmasından başka bir anlama gelmez.[98] Ayrıca yine aynı dönemde, Frederick Taylor'ın Bilimsel Yönetim teorisi, endüstriyel iş yönetiminin sınırlarını daha da genişleterek, bireyi Newtoncu zaman ve uzay kategorilerine hapsedecek bir noktaya ulaşmak üzereydi.

Newtoncu zaman ve uzay kategorilerini ele alan Capra, 1905 ile 1920'li yıllar arasında geliştirilen görelilik ve quantum fiziği teorilerinin, "Kartezyen dünya görüşü ve Newtoncu mekaniğin tüm temel ilkelerini paramparça ettiğini" iddia eder.[99] Ancak görelilik teorisi kesinlikle matematiksel formalizmdir ve Einstein fiziği geometrileştirmekle öylesine kapsamlı bir birleşik alan teorisi peşinde koşmuştur ki, eğer başarılı olsaydı, o da tıpkı Descartes gibi, geliştirdiği fiziğin geometriden başka bir şey olmadığını söyleyebilirdi. Zaman ve uzay ölçümünün (ya da "uzay-zamanın") göreli bir olgu olduğu gerçeği, ölçmenin bu sistemin özünü teşkil ettiği gerçeğini kolay kolay ortadan kaldıramaz. Benzer şekilde, quantum teorisinin özünde; nicelleştirmeyi dışlamaktan çok, karmaşık matematiksel yöntemlere dayalı klasik fiziğin sınırlılığını ifade eden Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi yatar. Gillispie tarafından da isabetli bir şekilde belirtildiği gibi, Kartezyen-Newtoncu fizik teorisi, "Euclidci geometrinin uzaya, genel göreliliğin Riemman'ın çizgisel kavis geometrisinin uzamsallaştırılmasına ve quantum mekaniğinin istatistiksel olası-

lığın doğallaştırılmasına" uyarlanması anlamına geliyordu.[100] Konuyla ilgili çok daha çarpıcı bir gözlem de şudur: "Quantum terisinden önce de sonra da, Doğa, matematiksel bir tarzla kavranması gereken bir şeydir."[101]

Daha da önemlisi, yirminci yüzyılın bu ilk otuz yılı boyunca, matematiğin yukarıda sözü edilen tüm temel yapılarına tamamen problemsiz bir dayanak kazandırmak üzere, Russel, Whitehead, Hilbert ve benzeri kişilerin harcadığı yoğun çaba, küçümsenmeyecek bir iyimserlikle devam etti. Ne var ki, 1931 yılında Kurt Gödel'in, herhangi bir sembolik sistemin ya tutarlı ya da tam olacağını, ama ikisi birden olamayacağını savunan "Tam Olmama Teoremi" ile birlikte bu parlak umutlar suya düştü. Gödel'in sunduğu bu sarsıcı matematiksel kanıt, asli sayısal sistemlerin sınırlılığını göstermekle kalmaz, ama aynı zamanda, doğanın her türlü kapalı ve tutarlı dil tarafından çevrelenmesi olasılığını da bertaraf eder. Eğer bir düşünce sistemi, kendi içinde ne kanıtlanabilen ne de çürütülebilen bir takım teoremleri ya da iddiaları içeriyorsa, kullanılmakta olan dildeki tutarlılığı kanıtlamak imkânsızdır. Gödel ile onun Tarski ve Church gibi yakın ardılları tarafından da ikna edici bir şekilde ortaya konulduğu gibi, "dünya hakkındaki her türlü bilgi sistemi, temelden yarımdır, sonsuz bir şekilde yenilenmeye tâbidir ve öyle de kalmalıdır."[102]

Morris Kline, *Mathematics: The Loss of Certainty* (Matematik: Kesinliğin Yitirilişi) adlı eserinde, bir zamanlar güya ihlâl edilemez olan "ihtişamlı matematiğin"[103] başına gelen felâketlerin Gödel'le başladığını savunur. Nasıl ki kapitalizm bir türlü kendisine sağlam bir dayanak kazandıramıyorsa, tıpkı dil gibi, dünyayı ve kendisini tanımlamak üzere kullanılan matematik de bu görevini icra etmekte başarısız kalır. Daha da önemlisi, Gödel Teoremi'yle birlikte matematiğin, "geleneksel olarak sanıldığından çok daha soyut ve biçimsel olduğu anlaşılmakla"[104] kalmıyor, ama aynı zamanda, "insan aklının dayandığı kaynakların tam olarak biçimselleştirilmediği ve hiçbir zaman da biçimselleştirilemeyeceği" de açık bir şekilde ortaya çıkıyordu.[105]

Ancak, nicelliğin, mutlak bir teorik kaynağa dayanarak veya dayanmayarak, pratikte bizi tahakküm altına aldığını kim inkâr edebilirdi? İnsanların içinde debelendiği çaresizliğin matematiksel teknolojinin doğa üzerinde kurduğu tahakkümle doğrudan orantılı olduğu anlaşılıyor. Adorno bu orantıyı şöyle tanımlar; "dış dünyanın başarılı bir şekilde boyunduruk altına alınması, içsel doğanın ne ölçüde bastırıldığına bağlıdır."[106] İşbölümünün kilometre taşı olan sayı sisteminin kavrayışı ortadan kaldırdığına şüphe yok. Önemli bir konu üzerinde konu dışı bir yorum yapan Raymond Firth, elinde olmadan, ilerlemiş uzmanlaşma saçmalığını şu sözlerle açıklamıştır; "sembollerin bilginin araçları olduğu önermesi, antropologların birikimiyle üstesinden gelinemeyecek bazı epistemolojik sorunlar yaratmaktadır."[107] Her zamankinden çok daha rafine hale getirilen işbölümü ve giderek daha fazla teknikleşen sosyal yaşamın yarattığı yaygın alçalma ile matematik arasındaki bağlantı Singh tarafından şöyle saptanmıştır; "hesaplama eyleminin otomasyonu, çok kısa bir süre içinde, endüstriyel işleyişin otomasyonuna giden yolu açmıştır."[108]

Bilgisayarlaştırılmış büro işlerinin giderek artan bıktırıcılığı, "bilgi patlamasını" ya da "bilgi toplumunu" temsil eden elektronik ekranlarıyla, neo-Taylorcu bir tarzda nicelleştirilen, matematikleştirilen ve mekanikleştirilen işbölümünün günümüzdeki en açık göstergesidir. Bilginin işlenmesi günümüzün başlıca ekonomik etkinliği iken, bilginin kendisi bir meta haline gelmektedir.[109] Bu gelişmeler büyük ölçüde, Shannon tarafından 1940'lı yılların sonlarında geliştirilen bilgi teorisinin temel ilkelerini yansıtmaktadır; "bilginin üretilmesi ve iletilmesi nicel bir şekilde tanımlanabilir."[110]

Gerek bilgi, gerek enformasyon ve gerekse de veri alanında matematikleştirici yörünge, anlamdan tamamen kopmuştur; tam da (amaçtan ve içerikten yoksun düşünceler diyebileceğimiz) "düşünce" bağlamında, bu kopuşa yapısalcı ve postyapısalcı bir aşkınlık eşlik etmiştir. Anlamdan kopuşu gösteren çarpıcı olgulardan biri de, her tarafı saran eşi benzeri görülmedik bir yalıtılmışlık içinde yaşayan insanlara kesin-

tüsiz ve anlamsız bir "bilgi kaynağını" sunmaya yarayan "global iletişim devrimi"dir.[111]

Tam da bu noktada, bilgisayar cesur adımlarla bu ruhsal boşluğa dalmaktadır. Turing 1950 yılında, "makineler düşünebilir mi?" sorusuna verdiği cevapta şöyle diyordu; "Yüzyılın sonuna geldiğimizde, kelimelerin ve genel olarak öğretilen düşüncenin kullanımı öylesine köklü bir şekilde değişecektir ki, rahatlıkla, düşünen makinalardan söz edebileceğimize inanıyorum."[112] Turing'in bu cevabında makinaların durumuna hiçbir şekilde değinilmediğine, tersine tamamen insanın durumu üzerinde durulduğuna dikkat edin. Yaşamı daha fazla nicelleştirip makinalara benzetme doğrultusundaki baskılar arttıkça, makinaları yaşama daha fazla benzetme çabaları da aynı şekilde yoğunlaşıyor.

Gerçekten de, 60'lı yıların ortalarına gelindiğinde, birkaç ünlü düşünür daha o yıllarda, insan ile makina arasındaki ayrımın ortadan kalkmak üzere olduğunu belirtmiş ve bunu olumlu bir adım olarak değerlendirmişti. Örneğin Mazlish gayet dolambaçsız bir yorumda bulunmuştu: "İnsan kendisi ile makinalar arasındaki mesafeyi tarihe gömmenin eşiğine gelmiştir... Artık hiçbir insanı makinasız düşünemeyiz... Daha da önemlisi, bu değişim... sanayileşmiş bir dünyayı uyumlu bir şekilde kabul edişimiz açısından vazgeçilmez bir önem taşımaktadır."[113]

1980'li yılların sonuna gelindiğinde ise, düşünmenin makinayı kişileştirmesi öylesine istenilen bir düzeye gelmişti ki, Minsky gibi Yapay Zekâ uzmanları, sembol manipülasyonu yapan beyni, "etten yapılmış bir bilgisayar" olarak tanımlayacak kadar ileri gidiyorlardı.[114] Hobbes'u anımsatan bilişsel psikoloji, Turing'in 1950'deki öngörüsü üzerinden geçen on yıllar boyunca, neredeyse tümüyle ölçmeyi esas alan bir düşünce modeline dayandırılma noktasına geldi.[115]

Heidegger, Batılı düşünme tarzında, matematiksel bilimlerle birleşmeyi hedefleyen içselleştirilmiş bir eğilim bulunduğunu fark etmiş ve bilimi, "gerçek araştırma ruhunu uyandırma kabiliyeti olmayan, tersine bu ruhu hadım eden" bir olgu olarak değerlendirmiştir.[116] Bugün, bilimin meyveleri-

nin insan yaşamını tamamen ortadan kaldırmakla tehdit ettiği, ölmekte olan kapitalizmin her şeyi kendisiyle birlikte mezara götürecek bir kudrete sahip olduğu bir çağda yaşıyoruz. Öyleyse, bu karabasanın gerçek kaynağını keşfetmeye her zamankinden çok daha fazla ihtiyacımız var.

Dünya ve onun düşüncesinin, tamamen matematikleştirilip anlamsız hale getirilen bir düzeye eriştiği (akla hemen Lévi-Strauss ve Chomsky geliyor) ve bilgisayarlara duygu hatta bizzat yaşam yetisinin atfedildiği[117] bu çağda, sayı kavramının kökenleri de dahil olmak üzere, sayfalardır anlattığım bu anlamsız yolculuğun başlangıcına yeniden göz atmamız gerekmektedir. Bizi ve insanlığımızı kurtaracak şey belki de böyle bir araştırmada saklıdır.

5. bölüm

tarım

Uygarlığın vazgeçilmez temeli olan tarım, köken olarak tıpkı zaman, dil, sayı ve sanat gibi bir kazanım olarak değerlendirilmişti. Yabancılaşmanın cisimleşmesi anlamına gelen tarım, parçalanmanın zaferi olduğu kadar, gerek doğa ile kültür arasında gerekse de bizzatihi insanlar arasındaki kesin bölünmeyi ifade eder.

Sahip olduğu temel nitelikleriyle hem yaşamı hem de bilinci deforme eden tarım, üretimin doğuşunu temsil eder. Tarıma geçişle birlikte toprak, üretimin basit bir aracına dönüştürülürken, gezegendeki türler bu üretimin birer nesnesi haline gelir. Vahşi ya da evcil, yabani ot ya da ekin, doğa ile birlik içinde geçen o uzun ve muhteşem dönemin yerine, görece kısa bir süre içinde, ifadesini uygarlıkta bulan despotizmi, savaşları ve esareti geçiren ve böylece birer canlı varlık olarak sahip olduğumuz ruhu bozan o temel dualizmi temsil eder. Adorno'nun "tarihin başlangıcındaki irrasyonel felâketin azameti" olarak değerlendirdiği, Freud'un "direnen bir çoğunluğa dayatılan bir olgu" olarak gördüğü ve Stanley Diamond'un "gönüllülüğe değil, yalnızca zorunlu askerliğe dayanan" bir serüven olarak tanımladığı uygarlığın o zorunlu yürüyüşü tarım tarafından dayatılmıştır. Hakeza tarımın ortaya çıkışının, modern aklın, kapsamını kavrayamayacağı "büyük altüst oluşlara ve ruhsal çöküntülere yol açtığını" savunan Mircea Eliade haksız değildir.

"İnsanların üzerinde yaşadıkları toprakları dümdüz etmek, standartlaştırmak, bu toprakların düzensizliklerini ve sürprizlerini ortadan kaldırmak"; E.M. Cioran'a ait olan bu

sözler, duygusallığın ağır bastığı yaşamsal etkinliklerin sona erişine tekabül eden ve parçalanmış bir yaşamı üretip cisimleştiren tarımın mantığını mükemmel bir şekilde ifade etmektedir. Günümüzde kültür olarak bilinen yapaylık ve çalışma, tarımın başlangıcıyla birlikte ortaya çıkmış ve o dönemden itibaren hızla artmıştır; hayvanları ve bitkileri evcilleştiren insan, zorunlu olarak kendisini de evcilleştirmiştir.

Tarihsel zaman, tıpkı tarım gibi, sosyal gerçekliğe içkin değil, tersine bu gerçeklik üzerindeki bir dayatmadır. Zaman veya tarih boyutu, kaynağı üretimde ya da tarımda yatan baskıcı bir işlevselliktir. Eşzamanlı ve kendiliğinden bir açıklığa dayanan avcı-toplayıcı yaşam, zaman karşıtı bir yaşamdı; zaman bilincini yaratan şey, ardışık görevlerin daraltıcılığını ve dikte ettirilen bir rutini esas alan tarımsal yaşamdır. Çeşitliliğe ve açıklığa dayalı Paleolitik yaşamın, yerini tarımın kapalılığına bırakmasıyla birlikte, zaman güç kazanmış ve dışa kapalı bir alan niteliği sergileme noktasına gelmiştir. Resmîleştirilmiş zamansal referans noktaları, –örneğin, törenlerin belirli tarihlerde sabitleştirilmesi ve günlerin isimlendirilmesi– üretim dünyasının düzenlenmesi bakımından vazgeçilmez bir öneme sahiptir; üretimin tarifesi olan takvim, uygarlığın kopmaz parçalarından biridir. Tersinden düşünmek gerekirse, zaman tarifelerinin olmaması durumunda, sadece endüstriyel toplum imkânsız hale gelmekle kalmayacak, ama aynı zamanda (her türlü üretimin kaynağı olan) tarımın sonu da tarihsel zamanın sonu anlamına gelecektir.

Arzuyu baskı altına almanın aracı olan temsil, dil ile birlikte ortaya çıkar. Bağımsız imgelerin yerine sözsel sembollerin geçirilmesiyle birlikte, yaşam daraltılmakta ve katı bir denetim altına alınmaktadır; böylece, her türlü doğrudan ve dolaylandırılmamış deneyim, ifadesini dilde bulan o sembolik ifade tarzının boyunduruğu altına girmektedir. Benjamin Whorf'un da belirttiği gibi, dil gerçekliği parçalayıp düzenlemekte ve doğanın, grameri andıracak biçimde bölümlere ayrılması, tarımın ortaya çıkacağı sahneyi hazırlamaktadır. Gerçekten de, Julian Jaynes, yeni linguistik zihniyetin doğrudan doğruya tarımı yarattığı sonucuna varmıştır. Tarım-

mal işlemlerin kayıtlarını tutma ihtiyacından dolayı, dilin daha da kristalleştirilerek yazı haline getirilişi, şüphesiz uygarlığın başladığını gösteren bir işarettir.

Sık sık vurgulandığı üzere, paylaşmayı esas alan, metalaşmamış eşitlikçi avcı-toplayıcı yaşam tarzında sayıya ihtiyaç yoktu. Şeyleri nicelleştirme arzusu için hiçbir zemin olmadığı gibi, bütün olanın parçalanmasını gerektiren herhangi bir neden de yoktu. Böylesi kültürel kavramlar, ancak hayvanların ve bitkilerin evcilleştirilmesinden sonra tam olarak ortaya çıkmışlardır. Sayı sisteminin iki ünlü şahsiyeti, bu sistemin, parçalanma ve mülkiyet ile olan ittifakını açıkça ortaya koymaktadır; bu şahsiyetler, fazlasıyla dinsel bir kült haline gelen sayı sisteminin merkezi olan Pisagor ile, matematik ile bilimin babası olan ve tarlaların, özel mülkiyet, vergi, ve köle emeği gibi nedenlerle ölçülmesi anlamına gelen geometriyi yaratan Euclid'dir. Uygarlığın ilk biçimlerinden biri olan kabile sistemi, kabilenin her üyesinin kesin bir sayısal yere sahip olduğu, çizgisel bir katmanlaşma düzenini dayatmıştır. Saban kültürünün doğa karşıtı çizgiselliğinden kısa bir süre sonra ise, en eski şehirlerde bile göze çarpan 90 dereceden şaşmayan ızgara planı ortaya çıktı. İlk şehirlerdeki bu ısrarlı düzenlilik, kendi başına baskıcı bir ideoloji oluşturur. Artık sayısallaşan kültür, daha katı sınırlar içine girerek, tamamen ölü hale gelir.

Bu her iki kurumu gün ışığına çıkaran öğelerden biri de, tarımla ilişki içinde olan sanattır. Sanat, gerçekliği yorumlayıp boyunduruk altına alan, doğayı rasyonelleştiren ve temel nitelikleri itibariyle tarıma tekabül eden o büyük dönüm noktasına denk düşen bir araç olarak ortaya çıkar. Örneğin, oldukça canlı ve hareketli olan Neolitik öncesi mağara resimleri, hayvanlar aleminin görkemini ve özgürlüğünü yansıtan dinamik bir coşkunluğu ifade eder. Oysa neolitik çiftçi ve pastoralistlerin sanatı, stilize olmuş tarzların katılığını yansıtmaktadır; Franz Borkenau, neolitik dönemdeki çömlekçiliği, "materyallerin ve tarzların, dar ve ürkek bir biçimde baştan savma işlendiği" bir sanat türü olarak tanımlamıştır. Tarıma geçişle birlikte çeşitliliğini kaybeden sanat, standartlaştırı-

lan, sınırlanan ve yönetilmeye başlanan bir yaşamı mükemmel bir şekilde yansıtan renksiz ve tekrara dayalı modellerin doğuracağı dejenerasyonun habercisi olan geometrik dizaynlara dönüşerek standartlaşmıştır. Üstelik Paleolitik sanatta, insanın insanı öldürdüğü herhangi bir temsile rastlanılmazken, insanlar arasındaki çatışmayı betimleme saplantısı Neolitik dönemle birlikte gelişmiş ve savaş sahneleri yaygınlaşmaya başlamıştır.

Tarımdan önce ortaya çıkan ve tarımı doğuran zaman, dil, sayı, sanat ve kültürün tüm diğer bileşenleri, sembolleşmeye dayanır. Nasıl ki özerklik varlıkların ve insanların evcilleştirilmesinden önce geliyorsa, rasyonel ve sosyal olan da sembolleşmeden önce gelir.

Büyük bir memnuniyet ve iftiharla sözü edilen yiyecek üretiminin, "insan türünün gelişimini sağlayan kültürel bir potansiyeli yarattığı" iddia edilir. Peki ya, sembolik olana, keyfî ve baskıcı biçimlerin yaratılıp dayatılmasına yönelik eğilime ne demeli? Bu eğilim, canlı olan her şeyi nesneleştirip, şeyleştirme kapasitesinin giderek artmasından başka bir anlama gelmez. Semboller, kültürün birer basit bileşeninden çok daha fazlasını ifade eder; semboller bizi kendi deneyimlerimizden uzaklaştıran yansıtıcı araçlardır. Semboller, Leakey ile Lewin'ın çarpıcı sözlerinde olduğu gibi, "bir deneyimi başka bir deneyimle ilişkilendirmek gibi altından kalkılmaz bir yükü," sınıflandırıp azaltarak "ortadan kaldırmaktadır."

Öyleyse kültüre yön veren şey, doğayı yeniden düzenleyip ikincil plana itme zorunluluğudur. Yapay bir çevre olarak değerlendirebileceğimiz tarım, tahakküm ilişkilerinin oluşumu için gerekli olan nesne manipülasyonunu sağlayan sembolizmle birlikte bu can alıcı dolaylamayı yaratmıştır. Üstelik boyunduruk altına alınan yalnızca dışsal doğa değildir; tarım öncesi yaşamın yüz yüze ilişkilere dayalı niteliği tahakküme hiçbir şekilde yol vermezken kültür, tahakkümü daha da genişletip meşrulaştırmıştır.

Paleolitik çağda bile, sembolleştirici bir tarzla ama değişken, istikrarsız ve belki de oyuncu bir anlayışla, bazı nesne veya düşüncelerin belirli isimlerle ilişkilendirilmiş olması

mümkündür. Tarımla birlikte, aynılaşmaya ve güvenliğe duyulan ihtiyaç, sembollerin en azından çiftçilik yaşamı kadar durağan ve sabit hale geldiklerini gösterir. İfadesini işbölümünde bulan düzenlilik, kurallara uyma ve teknolojik değişim, karşılıklı bir etkileşim içine girerek sembolleşmeyi yaratıp ilerletmişlerdir. Tarım, sembolik değişimin son halkasını da tamamlamış ve böylece yabancılaşma virüsü, otantik ve özgür yaşam karşısında galip gelmiştir. Bu aynı zamanda kültürel denetimin zaferidir; antropolog Marshall Sahlins'in de belirttiği gibi, "Kültürün verimiyle birlikte, kişi başına düşen iş miktarı artarken, kişi başına düşen boş zaman miktarı azalmaktadır."

Günümüzde hâlâ varlıklarını sürdüren birkaç avcı-toplayıcı grup, tarımın henüz ele geçirmediği Inuit'in karlı bölgeleri ya da Avustralya Aborijinlerinin yaşadığı çöller gibi, dünyanın "ekonomik açıdan en az ilgi çeken" bölgelerinde yaşamaktadır. Buna rağmen, çiftçilik gibi tatsız bir işi reddeden bu yaşam tarzı, hak ettiği ödülü, karşıt bir düzenlemede bulmaktadır. Tanzanya'daki Hazdalar, Filipinler'deki Tassadaylar, Bostwana'daki !Kunglar ya da –Richard Lee'ye göre, yanı başlarındaki çiftçiler açlıktan kırılırken, birkaç yıllık kuraklığı kolayca atlatan– Kalahari Çölü'ndeki !Kung Sanları, Hole ile Flannery'nin şu değerlendirmesini doğrulamaktadır; "Yeryüzünde hiçbir grup, zamanlarının çoğunu, oyunlarla, sohbetle ve dinlenmekle geçiren toplayıcılar kadar boş zamana sahip olamaz." Service bu durumu haklı olarak, böylesi grupların "son derece yalın bir teknoloji kullanmalarına ve doğa üzerinde denetim kurmamalarına" dayandırmıştır. Üstelik, yalın Paleolitik yöntemler, kendi tarzında "ileri olan" yöntemlerdi. Örneğin, üstü kapatılmış bir çukurda ısıtılan taşlardan çıkan buharla yiyecekleri pişiren basit bir pişirme tekniğini ele alalım; böyle bir teknik, her türlü çömlekten, tencereden ya da kazandan çok daha eski (ve ne artı ürünü ne de mübadeleyi gerektiren, kap kacak karşıtı) bir teknik olduğu gibi, örneğin yiyeceği suda pişirmekten çok daha sağlıklı olan, en besleyici pişirme tarzıdır. Ya da, uzun ve şaşırtıcı biçimde ince olan "defne ağacından" yapılma bı-

çakları ele alalım; modern endüstriyel teknikler, zarif bir şekilde yontulan ve oldukça güçlü olan bu bıçakların benzerlerini üretememektedir.

Avcı ve toplayıcı yaşam tarzı, insan türü tarafından bugüne kadar ulaşılan en başarılı ve en uzun süreli adaptasyonu temsil eder. Yoğun bir yiyecek birikimi veya tek bir türün sistemli bir şekilde avlanması gibi tarım öncesi olgular, özellikle zevk verdiği için bunca uzun süre durağan kalan bir yaşam tarzını parçalamaya başlayan ilk belirtiler olarak değerlendirilebilir. Clark'ın deyimiyle, tarımın getirdiği "kifayetsizlik ve günbegün öğütülmüşlük," kültürün taşıyıcı aracıdır; üstelik bu aracın "rasyonelliği", yarattığı sürekli dengesizlikte ve mantıki ilerleyişinin bir sonucu olarak, aşağıda özetlemeye çalışacağım eşi benzeri görülmemiş bir yıkımı gerçekleştirmesinde yatar.

Toplayıcılığın, yaşamın sürdürülmesinde çok daha uzun süreli bir bileşen olduğu kabul edildiği için, avcı-toplayıcı terimini tersine çevirmek gerekmekle birlikte (ki bunu yapan mevcut antropologların sayısı hiç de az değildir), avcılığın doğası evcilleştirme ile belirgin bir karşıtlık içindedir. Bağımsız, özgür ve hatta eşit bir varlık olarak değerlendirilen avlanmış hayvan ile avcı arasındaki ilişki, bir çiftçi ya da çoban ile üzerinde mutlak bir denetim sağlanmış olan taşınabilir varlıklar arasındaki ilişkiden, nitel bakımdan açıkça farklıdır.

Düzeni dayatma ve şeyleri egemenlik altına alma arzusunun kanıtlarına, yeni ortaya çıkmış dinlerin baskıcı törelerinde ve kirlilik tabularında rastlanmaktadır. Dünyanın nihai olarak boyunduruk altına alınması anlamına gelen tarım, en azından bazı nitelikleri itibariyle, muğlak davranışların ortadan kaldırıldığı ve arınmışlık ile kirlenmenin karşıt kategoriler olarak tanımlanıp dayatıldıkları bir gelişim seyri izlemiştir.

Lévi-Strauss dini, doğaya yönelik bir insanbiçimcilik olarak tanımlamıştır; doğaya herhangi bir kültürel değer veya özellik dayatmayan eski tinsellik, doğaya katılımı esas almıştı. Kutsal olan, ayrı olan anlamına gelirken, şaman ve rahip türünden uzmanların denetiminde, günlük yaşamdaki

birer etkinlik olmaktan çıkarılan ritüel ve biçimselleştirme, hiyerarşi ve kurumlaşmış iktidarla yakından ilişkilidir. Din, gerçekliğin "daha üstün" düzeni aracılığıyla, kültürü yaratan ve meşrulaştıran bir olgu olarak ortaya çıkmıştır; tarımın doğal olmayan talepleri, toplumdaki dayanışmayı korumak gibi bir işlevi özellikle gerektirmiştir.

Anadolu'daki Çatal Höyük'te bulunan Neolitik köyde, her üç odadan biri, ritüel amaçlar için kullanılmıştır. Kurban öğesinin eşlik ettiği sistematik bir baskı biçimi olan saban ve tohum, Burkert'e göre, birer ritüel kurban olarak değerlendirilebilir. Evcilleştirilmiş hayvanların (hatta insanların) ritüel amaçlarla kesilmesi anlamına gelen kurban olgusu, tarım toplumlarıyla birlikte yaygınlaşmaktadır; üstelik kurbana yalnızca tarım toplumlarında rastlanmaktadır.

Bazı önemli Neolitik dinler sık sık, toprak ana mitolojisi aracılığıyla, tarımın doğada yarattığı tahribatı gidermeye yönelik sembolik çabalar içine girmişlerdir; bu çabaların, yitirilen bir bütünlüğün yeniden kazanılması bakımından hiçbir işe yaramadıklarını söylemeye bile gerek yok. Bu dinlerin bir diğer çarpıcı özelliği de bereket efsaneleridir; Mısırlı Osiris, Yunanlı Persefones, Filistinli Baal ve İncil'deki İsa, ölümleri ve yeniden dirilmeleri, sadece insan ruhunun değil, ama aynı zamanda toprağın sebatkârlığına da tekabül eden tapılardır. İlk tapınaklar, bir evcilleştirme alanı veya çiftlik avlusu olarak evreni model alan kozmolojilerin ortaya çıkışını temsil eder; ve bu kozmolojiler, insanın bağımsızlığını ortadan kaldıran anlayışın meşrulaştırılmasına hizmet etmiştir. Redfield tarafından da belirtildiği gibi, uygarlık öncesi toplum, "çoğunlukla ilan edilmemiş olan ama sürekli olarak farkında olunan ahlâki anlayışlarla bir arada tutulurken" din, yurttaşları yaratan ve ahlâki ilkeleri kamusal yönetime tâbi kılan bir yöntem olarak gelişmiştir.

Evcilleştirme, yoğun bir şekilde artan işbölümü anlamına gelen üretimi içermiş ve toplumsal katmanlaşmanın eksik kalan halkalarını tamamlamıştır. Bu ise, hem insan yaşamının niteliği hem de gelişimi açısından can alıcı bir dönüşüm anlamına gelmiş ve insanın gelişimini eşi görülmemiş bir şiddet

ve çalışma ile gölgelemiştir. Bu arada, avcı-toplayıcıları şiddete yatkın ve saldırgan insanlar olarak betimleyen masalların aksine, son zamanlardaki bulgular, örneğin Turnbull tarafından incelenen Mbuti ("pigmeleri") türünden çiftçi olmayan grupların, hayvanları saldırgan olmayan bir ruhla, hatta bir tür mahçubiyetle öldürdüklerini göstermektedir. Oysa herhangi bir uygarlığın veya devletin oluşumu ile savaş arasında vazgeçilmez bir ilişki bulunmaktadır.

İlk insanlar, farklı grupların toplayıcılık veya avcılık yaparken bölgeleri paylaşamamaları yüzünden birbirleriyle savaşmamışlardır. En azından, "toprak" mücadelesi, etnografik literatür içinde yer almamaktadır; kaldı ki, kaynakların çok daha bol olduğu ve henüz uygarlıkla ilişkinin kurulmadığı tarih öncesinde, böylesi mücadelelerin cereyan etmiş olması ihtimali çok daha düşüktür.

Gerçekten de, bu insanlar herhangi bir özel mülkiyet anlayışına sahip değildir; bölünmüş toplumun, ilk defa küçük bir toprak parçasını ekerek, "Bu toprak benimdir" diyen ve başkalarını kendisine inandıran kişinin eylemiyle ortaya çıktığını savunan Rousseau'nun bu çarpıcı değerlendirmesi kesinlikle doğrudur.

Pietro, Kolomb'un ikinci seferinde karşılaştığı yerlilerden, 1511'de şöyle söz ediyor: "Tüm kötülüklerin kaynağı olan 'benimki ve seninki'nin onlar arasında yeri yoktur." Birkaç yüzyıl sonra, hayatta kalmayı başaran Amerikan Yerlileri şöyle soruyordu; "Toprağı satmak? Neden havayı, bulutları ve o büyük denizi değil de toprağı satmak?" Tarım malı mülkü yaratıp yüceltmektedir. İngilizce'deki *belongings* (kişisel eşyalar) sözcüğünün kökeni olan *longing* (özlem) sözcüğünü hatırlayın; bu sözcükler, yitirilen bir şeylerin yerini doldurmak gibi sonuçsuz bir çabayı ifade ediyormuş gibi görünüyor.

Benzer şekilde, farklılaşmış bir kategori olarak çalışma, tarımdan önce yoktu. İnsanların ekinlere ve hayvan sürülerine prangalanması durumu, görece kısa olan bir dönemde ortaya çıkmıştır. Yiyecek üretimi, genel yokluğu ya da toplum içindeki ritüel ve hiyerarşik boşluğu gidermiş ve zorunlu emekle tapınakların inşa edilmesi türünden uygarlaşmış et-

kinlikleri doğurmuştur. İç ve dış gerçeklik arasındaki "Kartezyen bölünme" tam da bu noktada karşımıza çıkmaktadır; ve bu bölünmeyle birlikte doğa, üzerinde "çalışılacak" basit bir nesneye dönüşmektedir. Uygarlığın tüm altyapısı ve yoğunluğu giderek artan baskısı, yerleşikliğe ve köleliğe geçilmesiyle ortaya çıkan böylesi bir yaşama dayanmaktadır.

Erkekler tarafından kadınlara dayatılan şiddet de tarımla birlikte ortaya çıkmış ve kadınları birer ağır yük hayvanına ve çocuk bakıcısına dönüştürmüştür. Eleanor Leacock, tarım öncesi toplayıcı yaşamdaki eşitçiliğin, "erkeklere olduğu kadar kadınlara da eksiksiz bir şekilde uygulandığını" savunmuştur; bunu sağlayan şey, görevlerin özerk olması ve kararların, bu kararları hayata geçirecek kişiler tarafından verilmesi olgusudur. Üretimin olmadığı ve çocuk emeğini gerektiren zararlı otların yolunması türünden tatsız işlerin bulunmadığı bir dönemde, kadınlar ağır gündelik işler altında iki büklüm olmadıkları gibi, sürekli olarak çocuk doğuran bir varlık olarak da değerlendirilmemişlerdir.

Tarımın doğurduğu sürekli çalışma illetiyle birlikte, Cennetten kovulma söylencesinde Tanrı kadına şöyle demiştir; "Senin acını ve gebeliğini fazlasıyla arttıracağım; acı içinde çocuk doğuracaksın; bu arzu senin kocana ait olacak ve o seni yönetecektir." Benzer şekilde, bilinen ilk yasalar, örneğin Sümer kralı Ur-Namu'nun yasaları, arzularını evlilik dışında tatmin edecek tüm kadınların öldürülmesini emretmiştir. Whyte, kadınların "erkeklere ilk yenilgisinin, insanların avcılığa ve toplayıcılığa dayanan basit bir yaşamdan vazgeçmesiyle gerçekleştiğinden" söz ederken, Simone de Beauvoir, saban ile erkeklik uzvu arasında kurulan denklemde, kadınlar üzerindeki erkek otoritesinin sembolünü saptamıştır.

Vahşi hayvanların et üreten birer makinaya dönüştürülmeleriyle birlikte, "toprağı işleme" düşüncesi insanlara dayatılan bir erdem haline gelmektedir; bu erdemin anlamı, evcilleştirme ve sömürü doğrultusunda, insanların kendi doğasındaki özgürlükten koparılmasıdır. Rice'ın da işaret ettiği gibi, ilk uygarlık olan Sümerler tarafından kurulan ilk şehirlerin başlıca niteliği, bu şehirlerin, gelişkin bir örgütlenmeyi ve

görev dağılımını içeren fabrikalara sahip olmasıdır. Uygarlık bu noktadan itibaren, insan emeğine dayalı kitlesel yiyecek üretimini, binaları, savaşları ve otoriteyi temsil etmektedir.

Yunanlılara göre, çalışma bir melanetten başka bir şey değildi. Yunanlıların çalışmaya verdiği isim –*ponos*– Latince' de acı anlamına gelen *poena* sözcüğü ile aynı köke sahiptir. Çalışmanın kökenini bize hatırlatan bir diğer öğe de, Eski Ahit'teki Cennetten kovulma sahnesinde (Yaratılış 3:17-18) tarıma edilen bedduadır. Mumford tarafından da belirtildiği gibi; "Uyum, tekrar ve sabır, bu [Neolitik] kültürün... çalışma için gereken sabır kapasitesinin kilit öğeleri olmuştur." Paul Shepard'a göre, köylülerin "derin ve gizli duygularına, dürüstlük ve hantallık karışımı kabalıklarına ve mizahtan yoksun oluşlarına" yol açan şey, durağanlığı ve beklemeyi içeren bu monotonluk ve pasifliktir. Çiftçilikle birlikte ortaya çıkan evcilleşmiş yaşama, sabırlı bir duyarsızlık, dinî inançların vazgeçilmez özelliği olan düş yoksunluğu, somurtkanlık ve şüphe gibi nitelikler de atfedilebilir.

Yiyecek üretimi özü itibariyle siyasal tahakküm için gizli bir gönüllüğü içermesine rağmen ve uygarlaştırıcı kültür başından beri bu tahakkümün propaganda aygıtı olmasına rağmen, bu büyük dönüşüm olağanüstü mücadelelere tanık olmuştur. Fredy Perlman'ın *Er-Tarihe Karşı, Leviathan'a** *Karşı* (*Against His-story, Against Leviathan*) adlı çalışması bu açıdan eşsiz bir eserdir ve uygarlığın içindeki ve dışındaki bileşenler olan "iç" ve "dış proletaryalara" dikkat çeken Toynbee' nin görüşlerini muazzam bir şekilde zenginleştirmektedir. Buna rağmen, değnekle kazarak yapılan çiftçilikten, sabana dayalı tarıma ve gelişkin bir sulama sistemine varan süreçte, toplayıcı ve avcılar zorunlu olarak neredeyse tamamen soykırıma uğratılmışlardır.

Artı ürünlerin ortaya çıkışı ve depolanması, evcilleştirici bir tarzla şeyleri denetim altına alma ve statikleştirme arzusunun bir uzantısı, sembolleştirme eğiliminin bir başka boyutudur. Doğanın akışına karşı kazılan bir siperi andıran

---

* Leviathan: Tevrat'ta adı geçen büyük bir su canavarı. Ç.n.

artı ürün, sürü hayvanı veya bir tahıl ambarı olarak cisimleşmektedir. Depolanmış tahıl, eşdeğerliğin ilk aracı olduğu gibi, aynı zamanda sermayenin ilk biçimi olmuştur. Emek sarfiyatı ile toplumsal sınıflardaki aşamalı değişim, ancak servetin depolanabilir tahıl olarak ortaya çıkmasıyla birlikte başlamıştır. Tüm bu olup bitenlerden önce de yabani tahıllar var olmalarına rağmen (bu arada, yabani buğday yüzde 24 oranında protein içerirken, evcilleştirilmiş buğday yüzde 12 oranında protein içermektedir), kültürel eğilimler her türlü farklılığı yaratmıştır. Şehirlerdeki uygarlık sembolleşmeye olduğu kadar tahıllara da dayanmıştır.

Eski çağlarda doğaya düşman olduğumuzu, boş zamana sahip olmadığımızı savunan yaygın anlayışın son zamanlarda tamamen tersyüz edilmesiyle birlikte, tarımın kökenine ilişkin sırlara akıl erdirmek daha da zor hale gelmiştir. "İlk insanların," diye yazar Arme, "ağır çalışmadan ve açlıktan kurtulmak üzere hayvanları ve bitkileri evcilleştirdiklerini düşünmek artık mümkün değildir. Zira bunun tam da tersi oldu ve tarımın ortaya çıkışı masumiyetin sona erişi anlamına geldi." Uzunca bir süre hep şu soru sorulmuştur; "Tarım neden insan evriminde çok daha önceden geliştirilmedi?" Oysa daha yakın zamanlarda, Cohen'in deyimiyle, tarımın "avcılık ile toplayıcılıktan daha kolay olmadığını, yaşamın kalitesini yükseltmediğini ve daha lezzetli ve güvenli yiyecek kaynakları sağlamadığını" artık biliyoruz. O nedenle, günümüzde ortaya atılan ortak soru şudur; "Neden durup dururken tarım geliştirildi?"

Tarımın ortaya çıkışı konusunda, hiçbiri inandırıcı olmayan pek çok teori öne sürülmüştür. Childe ve benzeri tarihçilere göre, nüfus artışı, insan topluluklarının diğer türlerle daha yakın bir ilişkiye girmelerini gerektirmiş ve böylece, ek insan nüfusunun beslenmesi ihtiyacından ötürü, evcilleştirmeyi ve üretimi yaratmıştır. Ne var ki, nüfus artışının tarımı öncelemediği, tersine tarımın nüfus artışına yol açtığı olgusu son derece inandırıcı verilerle kanıtlanmıştır. Örneğin Flannery şu sonuca varır; "Dünyanın hiçbir yerinde, tarımın ortaya çıkışına nüfus baskısının yol açtığını gösteren herhangi

bir kanıt göremiyorum." Bir başka teoriye göre ise, Buzul Çağı'nın sonunda, yani yaklaşık 11.000 yıl önce, yaşanan büyük iklim değişikliklerinin avcı-toplayıcı yaşamı bozmuş ve doğrudan belli başlı ürünlerin işlenmesine yol açmıştır. Ancak son zamanlardaki tarihlendirme yöntemleri bu yaklaşımı geçersiz hale getirmiştir; yeni bir yaşam tarzını dayatabilecek denli kapsamlı olan herhangi bir iklim değişikliği yaşanmamıştır. Kaldı ki, her türlü iklimde uygulanabilecek –ya da reddedilebilecek– sayısız tarım türü bulunmaktadır. Bir diğer önemli hipoteze göre, tarım, kazara yapılan bir keşif ya da icat aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Örneğin, filizlenen tohumun bir yiyeceğe dönüşmesi gibi; sanki daha önceki türler buna hiç tanık olmamış gibi. Oysa Paleolitik insanlığın, bitkilerin ekilmeye başlandığı dönemden on binlerce yıl önce bile muazzam bir flora ve fauna bilgisine sahip olduklarından artık şüphe edilmediğini dikkate aldığımızda, bu teori oldukça zayıf kalmaktadır.

"Tarımı doğuran şey, giderek artan ya da kronik hale gelen bir yiyecek kıtlığı değildir" diyen Carl Sauer'in bu çıkarsaması, daha önce öne sürülen tüm teorileri göz ardı etmek için fazlasıyla yeterlidir. Böylece geriye, Hahn, Isaac ve diğerlerinin savunduğu düşünce kalmaktadır; en makûl hipotezlerden biri olan bu yaklaşıma göre, yiyecek üretimi başlangıçta dinsel bir etkinlik olarak ortaya çıkmıştır.

Evcilleştirilen ilk hayvanlar olan koyunların ve keçilerin, yaygın bir şekilde dinsel törenlerde kullanıldıkları ve kurban edilmek üzere yakın otlaklarda beslendikleri bilinmektedir. Daha da önemlisi, koyunlar evcilleştirilmeden önce, tekstil faaliyetlerinde değerlendirilmeye müsait olan yünden yoksundu. Darby'ye göre, uygarlığın ilk merkezleri olan güneydoğu Asya ve doğu Akdeniz'de tavuk, "beslenmeden ziyade, kutsal nedenlerle veya bir kurbanlık olarak" kullanılmıştır. Sauer şunu ekler; evcilleştirilmiş kümes hayvanlarının "yumurta ve et kaynağı olma niteliği, görece bu hayvanların evcilleştirilmelerinden sonra ortaya çıkan bir sonuçtur." Yabani sığırlar vahşi ve tehlikeliydi; ayrıca ne öküzlerin uysallığı ne de hadım edilmiş böylesi hayvanların sonradan değiş-

tirilen et sertlikleri öngörülmüş olamaz. Büyük baş hayvanlar ancak ilk tutsaklıklarından yüzlerce yıl sonra sağılmaya başlanmıştır; ayrıca çeşitli temsiller, bu hayvanların, ilk kez, dinî geçit törenlerinde koşum hayvanı olarak kullanıldığını göstermektedir.

Bir sonraki adımda denetim altına alınan bitkiler de benzer bir köken sergilemektedir. Eskiden Yeni Dünya'da, tören çıngırakları olarak kullanılan balkabakları bunun örneğidir. Johannessen, Meksika'nın en önemli ekini olan ve yerli Neolitik dinin merkezinde bulunan mısırın ıslah edilmesini, dinsel ve mistik motiflerle ilişkilendirmiştir. Benzer şekilde, Anderson, büyüleyici çarpıcılıklarından ötürü ekilen farklı bitkilerin seçilmesini ve geliştirilmesini araştırmıştır. Şunu da eklemek isterim ki, şamanlar, ritüel ve dinsel etkinlikler çerçevesinde bitkilerin ıslah edilmesi ve ekilmesi aracılığıyla tarımı başlatabilecek elverişli bir iktidar konumuna sahip olmuşlardır.

Tarımın ortaya çıkışına getirilen dinsel açıklama genellikle küçümsenmesine rağmen, bence böyle bir açıklama bizi tam da üretimin doğuşu üzerine yapılan yorumların özüne götürmektedir; üretim derken, zaman, dil, sayı ve sanat biçiminde yaygınlaşan ve nihayet tarımla birlikte maddi ve manevi dünyayı ele geçiren o yabancılaşmanın rasyonel olmayan kültürel gücünü kastediyorum. "Din," bu hastalığın ortaya çıkışını ve yayılmasını kavramsallaştıramayacak kadar dardır. Hakeza tahakküm de, din olarak adlandırdığımız patolojinin tek başına yaygınlaştıramayacağı ölçüde ciddi ve kuşatıcı bir olgudur.

Öte yandan, dinin birer bileşeni olan denetime ve tekbiçimliliğe dayalı kültürel değerler kesinlikle ve başlangıçtan itibaren tarımın da değerleridir. Tahıl türlerinin oldukça kolay bir şekilde birbirleri tarafından döllendiğini fark eden Anderson, son derece ilkel bir çiftçi grup olan Assam'daki Naga kabilesi üzerinde çalışmış ve bu kabilenin, bitkiden bitkiye herhangi bir farklılık sergilemeyen tahıllarını incelemiştir. Kültürün, üretimle birlikte başladığının somut örneği olan Naga kabilesi, "yalnızca ideal bir türe gösterdiği fanatik

bir bağlılıkla" kendi tahıl türünü son derece sade tutmuştur. Bu örnek, kültür ile evcilleşmenin tarım içindeki evliliğini ve bu evliliğin kaçınılmaz evlatları olan baskıyı ve çalışmayı götermektedir.

Bitkilerin nesillerindeki hassas değişim, aynı zamanda hayvanların evcilleştirilmesiyle de paralellik içindedir; hayvanların evcilleştirilmesi ile birlikte doğal seleksiyon bozulmakta ve daraltılarak yapay bir düzeye taşınan organik dünya, kontrol edilebilir bir tarzla yeniden oluşturulmaktadır. Tıpkı bitkiler gibi, hayvanlar da yalnızca işlenecek birer nesneye dönüştürülmüştür; örneğin bir mandıra ineği, otu süte dönüştüren bir tür makina olarak değerlendirilir. Özgürlük durumundan, birer aciz asalak durumuna getirilen bu hayvanlar, hayatta kalabilmek için tamamen insana muhtaç hale gelmişlerdir. Kural olarak, büyümeye daha çok, etkinliğe daha az enerjinin verildiği evcil memelilerde yeni nesillerin üretilmesiyle birlikte, beyin hacmi görece daha da küçülmüştür. En fazla evcilleştirilmiş sürü hayvanı olan koyunun sergilediği durgunluk, bu durumun en tipik örneğidir; zira yabani koyunlardaki çarpıcı zekâ, evcilleştirilen koyunlarda tamamen kaybolmuştur. Evcil hayvanlar arasındaki toplumcul ilişkiler, en kaba zorunluluklara indirgenmiştir. Hayvanların yaşam çemberinin üretime yönelik olmayan evreleri asgariye inmiş, aralarındaki kur oyunları azalmış ve hayvanın kendi türünü tanıma yetisi zayıflamıştır.

Çiftçilik aynı zamanda hızlı bir çevresel yıkım potansiyelini de beraberinde getirmiş ve doğa üzerinde kurulan tahakküm, uygarlığın ortaya çıktığı yemyeşil alanları kısa süre içinde çorak ve cansız bölgelere dönüştürmüştür. "Uçsuz bucaksız bölgelerin görünüşü tamamen değişmiştir" diyen Zeuner'in tahminine göre bu değişim, "Neolitik dönemin başlangıcından itibaren, hep daha fazla kuraklık doğrultusunda olmuştur." Bir zamanlar görkemli uygarlıkların filizlendiği bölgelerin çoğu günümüzde birer çöl haline gelmiştir ve bu ilk uygarlık oluşumlarının, çevrelerini kaçınılmaz olarak yıkıma uğrattıklarını gösteren pek çok tarihsel kanıt bulunmaktadır.

Akdeniz Havzası ile yanı başındaki Yakın Doğu ve Asya

boyunca tarım, verimli ve cömert toprakları tüketerek çorak ve kayalık arazilere dönüştürmüştür. Yunanistan'ın ormansızlaştırılmasından söz eden ve daha önceki zenginlikle bir kıyaslama yapan Platon, *Critias* adlı eserinde Attika'yı "hastalığa yenik düşen bir iskelet" olarak tanımlar. Geviş getiren hayvanların evcilleştirilen ilk iki türü olan keçiler ve koyunlar için açılan otlaklar, Yunanistan, Lübnan ve Kuzey Afrika'nın çıplak hale getirilmesinde ve Roma ile Mezopotamya imparatorluklarının çölleşmesindeki başlıca faktördür.

Tarımın, son yıllarda giderek daha da aydınlığa kavuşturulan ilk sonuçlarından biri de, çiftçilerin fiziksel sağlıkları üzerindeki etkisidir. Lee ve Devore araştırmalarında şunu görmüşlerdir; "toplayıcı halkların beslenme rejimi çiftçilerin beslenme rejiminden çok daha sağlıklıdır, açlığa nadiren rastlanmaktadır, toplayıcıların sağlık koşulları genellikle daha iyidir ve kronik hastalık vakaları çok daha seyrektir." Buna karşılık, Farb şu yorumu yapmıştır; "Üretim, sınırlı sayıda yiyeceğe dayanan daha düşük bir beslenme rejimi sağlar, çeşitli olumsuz koşullar ve iklimin beklenmeyen hareketlerinden dolayı daha az güvenilirdir ve harcanan insan emeği bağlamında çok daha pahalıdır."

Öte yandan, paleopatolojinin yeni alanlarında çok daha önemli sonuçlara ulaşılmıştır; örneğin, Angel, "yiyecek toplayıcılığından yiyecek üretimine geçişle birlikte, büyümede ve besin değerinde ortaya çıkan bariz düşüşe" işaret etmiştir. İnsan ömrü konusunda daha önce varılan sonuçlar da yeniden tartışmaya açılmaktadır. Florida'daki Kızılderili babaların ölmeden önce kendi ailelerindeki beşinci kuşağı gördüklerini anlatan on altıncı yüzyıldaki İspanyol canlı tanıklara rağmen, uzun süre, ilkel halkların 30'lu ve 40'lı yaşlarda öldüklerine inanılmıştır. Robson, Boyden ve diğerleri insan ömrünün uzunluğu konusundaki muammayı ortadan kaldırmış ve mevcut avcı-toplayıcıların, yaralanma ve şiddetli enfeksiyonlar dışında, çoğu zaman kendi çağdaşları olan uygar insanlardan daha fazla yaşadıklarını keşfetmişlerdir. Sanayi çağı boyunca, insan ömrü ancak yakın zamanlarda uzamıştır. Paleolitik dönemlerde ise, insanların çeşitli riskler bir kez atla-

tıldıktan sonra, uzun süre yaşayan hayvanlar oldukları olgusu artık yaygın bir kabul görmektedir. Uygarlıkla ilişki kurulmasıyla birlikte insan ömrünün bariz şekilde kısaldığını savunan DeVries haklıdır.

Jared Diamond şöyle yazmıştır: "Tüberküloz ve ishal hastalıkları çiftçiliğin ortaya çıkışıyla, kızamık ve hıyarcıklı veba ise büyük şehirlerin oluşumuyla birlikte başlamıştır." Muhtemelen insanlığın en büyük katili olan sıtma ve neredeyse tüm diğer bulaşıcı hastalıklar tarımdan bize kalan mirastır. Beslenme bozuklukları ve dejeneratif hastalıklar genel olarak evcilleşme ve kültürün saltanatıyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Kanser, kalp damarlarının tıkanması, kansızlık, diş hastalıkları ve ruhsal bozukluklar, tarımın musibetlerinden yalnızca birkaçıdır; ayrıca eskiden kadınlar doğum esnasında fazlaca zorlanmadıkları gibi, ya hiç acı duymamışlar ya da çok az duymuşlardır.

Tarım öncesi insanlar çok daha güçlü duyulara sahip olmuşlardır. R.H. Post, !Kung Sanları'nın, tek motorlu bir uçağın sesini 70 mil öteden duyabildiklerini ve Jüpiter'in dört uydusunu çıplak gözle görebildiklerini belirtmiştir. Harris ile Ross'un şu düşüncesi pek çok kişi tarafından küçümsenmiştir; "çiftçiler daha önceki avcı-toplayıcılarla kıyaslandığında, insan yaşamının niteliğinde –muhtemelen uzunluğunda da– topyekün bir gerileme yaşandığı görülmektedir."

En kalıcı ve yaygın söylencelerden birine göre, bir zamanlar, tarihin başlangıcından önce, huzurun ve mutluluğun hüküm sürdüğü bir Altın Çağ vardı. Örneğin Hesiod, "envai çeşit meyvesini, ağır çalışma rüşvetini almadan sunan yaşam kaynağı topraktan" söz eder. Açıkçası Eden, avcı-toplayıcıların yaşadığı yerdi ve tarihsel cennet imgeleri, düşkırıklığına uğramış toprak işçilerinin yitik özgürlüklerine ve rahatlarına olan özlemini ifade etmektedir.

Uygarlık tarihi, doğanın giderek daha fazla insan deneyimlerinden koparıldığını göstermektedir ve bunun bir yansıması da yiyecek seçeneklerindeki azalmadır. Rooney'e göre, tarih öncesi insanlar 1500'ü aşkın yabani bitki türü ile beslenirken, Wenke bize şunu hatırlatır; "Tüm uygarlıklar, yal-

nızca altı bitki türünden biri veya birkaçıyla beslenmiştir; bunlar buğday, arpa, darı, pirinç, mısır ve patatestir."

Pyke şu çarpıcı gerçeğe işaret eder; "yenilebilen farklı yiyeceklerin sayısı" yüzyıllar boyunca "hızlı bir şekilde azalmıştır." Dünya nüfusunun geçimi artık yalnızca 20 bitki türüne bağımlı hale gelmiştir ve doğal bitki nesillerinin yerine suni melezleri geçirilirken, bu bitkilerin genetik oluşumundaki çeşitlilik giderek azalmıştır.

İmal edilen yiyecek oranı arttıkça, yiyeceklerdeki çeşitlilik ortadan kalkma veya zayıflama eğilimi göstermektedir. Günümüzde dünya çapında yaygınlaşan beslenme rejimi artık öylesine aynılaşmıştır ki, Inuitli bir Eskimo da Afrikalı bir tüketici de, muhtemelen kısa bir süre sonra, Wisconsin'de üretilen süt tozunu ya da İsveç'teki bir fabrikada üretilen donmuş balıkları yiyecektir. Dünya'nın en büyük yiyecek üretici firmalarından biri olan Unilever türünden çokuluslu şirketler, fazlasıyla entegre hale gelmiş bir hizmet sektörünün öncülüğünü yapmaktadır; ve bu sistem bireyin beslenmesini, hatta doyurulmasını değil, fabrikasyon ürünlere dayalı eşi benzeri görülmemiş bir tüketimin tüm dünyaya dayatılmasını amaçlamaktadır.

Descartes, insanın temel görevinin, maddenin *her türlü* amaç için serbestçe kullanılması olduğu ilkesini açıkça ifade ettiğinde, doğadan kopma sürecimiz tamamlanmış ve Sanayi Devrimi'nin yolu açılmış oluyordu. Üç yüz elli yıl sonra bu ruh, Fransa'daki Doğal Tarih Müzesi Müdürü Jean Vorst'un kişiliğinde yeniden karşımıza çıktı; Vorst, türümüzün "akıldan ötürü" artık belli bir uygarlık barajını aşamayacağını ve böylece yeniden doğal bir ortamın parçası haline geldiğini belirtiyordu. Tarımın özgün ve azimli emperyalizmini mükemmel bir şekilde ifade eden Vorst sözlerine şöyle devam etmiştir; "Yeryüzü ilkel haliyle, yayılmamıza müsait olmadığından, insan muradına erebilmek için, yeryüzünü zincire vurmalıdır."

İlk fabrikalar tamamen tarımsal modeli taklit etmiştir; bu da, her türlü üretimin esas olarak çiftçiliğe dayandığını göstermektedir. İlk yerleşimcilerin, toprağı ilk defa işlemek

üzere bir sabana altı öküz koştukları Orta Amerika bozkır larını hatırlamamak mümkün değil. Frank Norris'in 1870' teki *The Octopus* (Ahtapot) adlı eserinde, saban takımlarının bir kerede 175 hat açtığı San Joaquin Vadisi'nde "büyük bir topçu birliği" gibi sürüldükleri sahne de unutulmazdır.

Günümüzde, organik olandan geriye ne kalmışsa, birkaç petro-kimya holdingi tarafından tamamen mekanik hale getirilmektedir. Bu holdinglerin suni gübreleri, böcek ve bitki zehirleri ile dünyadaki tohum stokunun neredeyse tümüyle tekellerin eline geçmesi, ekimden tutun da tüketime varıncaya dek yiyecek üretimini tamamen entegre hale getiren bir ortamı ifade etmektedir. "Uygarlık aynen şeker pancarı gibi monokültür üretmektedir" diyen Lévi-Strauss haklı olmakla birlikte, tamamen sentetik olan bu yönelim, yalnızca İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bizi tahakküm altına almaya başladı.

Tarım toprağa kattığı organik maddelerin çok daha fazlasını topraktan almakta ve erozyon yıllık monokültür raporlarının temel öğesi haline gelmektedir. Bazı yıllık raporlar, toprak konusunda ortaya çıkan vahim sonuçlarla dolup taşmaktadır; pamuk, soya fasulyesi ve mevcut evcilleştirilmiş haliyle tamamen tarıma bağımlı hale getirilen tahıl, en ölümcül veriler arasındadır. J. Russell Smith tahılı, "kıtaların katili... ve insan geleceğinin en büyük düşmanlarından biri" olarak adlandırmıştır. Bir Iowa tahılı kilesinin erozyon maliyeti iki toprak kilesine eşdeğerdir; bu da, tarım alanlarında çok daha geniş bir ölçeğe ulaşan endüstriyel yıkımı ifade eder. Devasa boyutlara varan monokültürlerin kesintisiz işleyişi ve gübre ya da humus uygulanmaksızın kimyasalların yaygın bir şekilde kullanılması, toprağı daha da kötüleştirmekte ve toprak kaybını çok daha yüksek bir düzeye çıkarmaktadır.

Egemen tarımsal anlayışa göre, asıl amaçları azami üretim olan teknisyenlerin denetiminde, toprağa bol miktarda kimyasal madde katmak gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında, suni gübreler ve tüm diğer kimyasallar, topraktaki karmaşık yaşam gerekliliğini ortadan kaldırmakta ve toprağı basit bir üretim nesnesine dönüştürmektedir. Zira tekno-

lojinin hedefi, biyosferin doğal dengesini bozan tamamen yapaylaşmış bir çevre, yani topyekün kontroldür.

Ancak, azalmaya başlayan büyük monokültürel kârları yükseltmek üzere giderek daha fazla çaba harcanırken, toprakta, yeraltı sularında ve yiyeceklerde ortaya çıkan zehirli kirlenme kimsenin umrunda değil. ABD Tarım Bakanlığı, ülkenin ekilebilir arazilerinde yılda iki milyar tonluk toprak erozyonu yaşandığını bildirmektedir. Ulusal Bilimler Akademisi, yüzey toprağının üçte biri aşkın kısmının daha şimdiden yok olduğunu tahmin etmektedir. Tek tip tarım ve sentetik gübrelerin yarattığı ekolojik dengesizlik, zararlı böceklerde ve ekin hastalıklarında muazzam bir artışa yol açmıştır; İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, böceklerden dolayı yaşanan mahsul kaybı iki katına çıkmıştır. Elbette teknoloji, daha sentetik gübrelemeler, "yabani ot" ve "haşere" öldürücü ilaçlarla bu kaybı gidermeye çalışmakta ve böylece doğaya karşı işlenen suçu daha da korkunç hale getirmektedir.

Savaş sonrası olgulardan biri de, yoksul Üçüncü Dünya'nın Amerikan sermayesi ve teknolojisi tarafından kurtarılması olarak yutturulan Yeşil Devrim'di. Ne var ki, Yeşil Devrim açları doyurmak yerine, büyük holding çiftliklerini geliştiren programın kurbanları olarak milyonlarca yoksul kişiyi Asya, Latin Amerika ve Afrika'daki tarım alanlarından kopardı. Eski kırsal komünalizmi ortadan kaldıran, yoğun bir fosil yakıt tüketimini gerektiren ve doğaya karşı eşi benzeri görülmemiş ölçekte bir saldırı başlatan Yeşil Devrim, sermaye merkezli tarım ticaretine yol açan muazzam bir teknolojik sömürü anlamına geldi.

Çölleşme, ya da tarımdan kaynaklanan toprak kaybı hızlı bir şekilde arttı. Dünya çapında her yıl, Belçika'nın yüzölçümünün iki katını aşkın bir bölge çöle dönüşmektedir. Dünya'daki tropikal yağmur ormanlarının kaderi, bu çoraklaşmayı daha da arttıran bir faktördür; söz konusu yağmur ormanlarının yarısı, son otuz yıl içinde ortadan kaldırılmıştır. Afrika'nın son vahşi bölgesi olan Bostwana'daki ormanlık alanlar, Amazon'un balta girmemiş ormanlarının önemli bir kısmı ve Orta Amerika'daki yağmur ormanlarının neredeyse

yarısı, sırf ABD ve Avrupa'daki hamburger pazarı için hayvan üretmek adına ortadan kaldırılmıştır. Şimdilik ormansızlaştırma tehlikesiyle karşı karşıya olmayan birkaç bölge ise, tarımın gitmek istemediği yerlerdir. Tıpkı 1980'li yılların ortalarında Afrika'da yaşanan şiddetli açlığın kaynağının toprak kaybı olması gibi, ABD'deki toprak kaybı da, ilk on üç koloninin kapsadığından çok daha büyük bir alan içermektedir ve nesilleri tükenen yabani hayvan ve bitki türleri birbirlerini izlemektedir.

Hayvanlara yeniden dönmek gerekirse, Yaratılış efsanesinde Tanrı'nın Nuh Peygamber'e söylediklerini anımsayabiliriz; "Ve senin korkun ve senin dehşetin, havadaki tüm kuşlar, yüryüzünde hareket eden tüm hayvanlar ve denizdeki tüm balıklar üzerinde olacaktır; onlar senin ellerine teslim edilmiştir." Yeni keşfedilen topraklar, üretimin öncü birlikleri tarafından ilk kez ziyaret edildiklerinde, geniş bir tanıtım literatürünün de gösterdiği gibi, yabani memeliler ve kuşlar kâşiflerden hiçbir şekilde ürkmemişlerdir. Oysa İncil'deki pasajda oldukça isabetli bir şekilde önceden dile getirilen tarımcı zihniyet, yabani varlıkların yırtıcılığı konusunda abartılı bir inanç yaymaktadır; bunun nedeni, ilerlemenin getirdiği yabancılaşma, hayvanlar dünyasıyla ilişkinin yitirilmesi ve ayrıca bu dünya üzerinde tahakküm kurma ihtiyacıdır.

Evcil hayvanların kaderi, tarımcı teknolojistlerin, kendi üretim sistemlerini mükemmelleştirmek üzere daima fabrikaları bir model olarak görmeleri olgusuyla belirlenmektedir. Doğa bu sistemlerden tamamen dışlanmıştır; çiftlik hayvanları, deforme edilmiş yaşamları boyunca, büyük ölçüde hareketsiz tutulmakta ve tamamen suni bir ortamda kitlesel ölçekte yetiştirilmektedir. Örneğin milyarlarca tavuk, domuz ve dana, tarlalarda özgürce dolaştıkları eski günler şöyle dursun, artık gün ışığını bile görememektedir; ve alçakça hapsedilen bu varlıkları beslemek üzere gün geçtikçe daha fazla otlak işlendikçe, kırlık alanlar da giderek daha ıssız bir hale gelmektedir.

Stresten kaynaklanan kavgalarda ölüm oranını azaltmak

üzere gagaları kesilen yüksek teknoloji ürünü tavuklar çoğu zaman dörtlü hatta beşli gruplar halinde "12'ye 18'lik" bir kafeste yaşamakta ve yumurtlama dönemlerinin düzene girmesi için, on güne varan sürelerle yiyecekten ve sudan yoksun bırakılmaktadırlar. Domuzlar, herhangi bir yalıtım maddesinin bulunmadığı çıplak beton zeminler üzerinde yaşamaktadır; fiziksel koşullardan ve stresten dolayı, ayak çürümesi, kuyruk ısırması ve birbirini yeme yaygın hastalıklardır. Dişi domuzlar, yavrularını metal bir ızgaranın ardından emzirmekte, anne ve diğer yavrular arasındaki doğal temas engellenmektedir. Danalar çoğu zaman karanlık içinde tutulmaktadır ve etraflarında dönmelerine, hatta normal bedensel duruşlarına bile imkân vermeyen daracık ahır tezgâhlarına zincirlenmişlerdir. Bunca işkence sonucu hastalığa karşı dayanıksız olma ihtimallerinin yüksek olmasından ötürü, bu hayvanlar sürekli olarak tıbbi bir perhize tâbi tutulmaktadır; zira otomatikleşmiş hayvan üretimi, hormonlara ve antibiyotiklere dayanmaktadır. Ortaya ne tür bir yiyeceğin çıkacağı olgusu bir yana, böylesine sistematize edilmiş bir acımasızlık, her türlü tutsaklığın ve köleliğin her biçiminin kaynağının ya da modelinin tarım olduğunu akla getirmektedir.

Yiyecek, bizlerle doğal ortam arasındaki en doğrudan ilişki biçimlerinden biri olmuştur; ne var ki gün geçtikçe daha fazla teknolojik üretim sistemine bağımlı hale getirilmekteyiz ve bu sistem bazı duyularımızı bile artık gereksiz hale getirmiştir. Bir zamanlar herhangi bir yiyeceğin değeri ve güvenilirliği bakımından can alıcı temel bir öneme sahip olan tat, artık hiçbir şekilde hissedilmemekte, daha ziyade bir etiketle belgelenmektedir. Bir bütün olarak ele alındığında, tükettiğimiz yiyeceklerin sağlıklılığı hızla azalmakta ve bir zamanlar yiyecek için işlenen topraklarda, âdeta açlığa zemin hazırlarcasına, bugün kahve, tütün, alkol hububatı, esrar ve diğer uyuşturucular üretilmektedir. Meyve ve sebze türünden işlenmemiş yiyecekler bile giderek tatsız ve yavan bir hale gelmektedir; çünkü beslenme ve zevk kaygısının yerini, işleme, ulaştırma ve depolama ihtiyaçlarından doğan kaygılar almıştır.

Tarımdan bize miras kalan topyekün savaş, Güneydoğu Asya'da Vietnam Savaşı esnasında milyonlarca dönümlük arazinin kullanılmaz hale getirilmesine yol açmıştı; ancak biyosferin talan edilmesi, gündelik global biçimiyle çok daha öldürücü bir düzeye erişmiştir. Üretimin bir fonksiyonu olarak yiyecek, asıl temel alanında tamamen başarısız kalmıştır; hepimizin bildiği gibi, dünyanın yarısı kötü beslenmeden mustariptir ve bizzatihi açlığın eşiğine dayanmıştır.

Bu arada, tarım öncesi sağlıklı beslenme rejimlerine karşılık, Eaton ve Konner, 31 Ocak 1985 tarihli *New England Journal of Medicine*'de "uygarlığın hastalıklarından" söz etmektedir; bu hastalıklar nasıl, ilaç, kozmetik ve fabrikasyon yiyecek üreticilerinin avı haline geldiğimizi, ne türden neşesiz ve kronik bir hastalık dünyasında yaşadığımızı gayet iyi açıklamaktadır. Genetik yiyecek mühendisliğinin yarattığı yeni hayvan türleri, yapay mikroorganizmalar ve bitkilerle birlikte, evcilleştirme yeni patolojik zirvelere ulaşmaktadır. Mantıki düşünmek gerekirse, üretim dünyası, tüm diğer doğal sistemleri bozup deforme ettiği ölçüde ilerleyeceğinden, insanlığın kendisi de eninde sonunda bu düzenin evcil bir hayvanı haline gelecektir.

Tarımla birlikte başlayan ve tarım aracılığıyla ilerleyen, doğayı boyunduruk altına alma projesi devasa boyutlara ulaşmıştır. Uygarlığın ilerleyişinin "başarısı", daha önceki insanlığın istemediği o başarı, giderek yakılmış bir cesedin küllerini andırmaktadır. James Serpell bu durumu şöyle özetlemiştir: "Kısaca ifade etmek gerekirse, yolun sonuna geldiğimiz anlaşılıyor. Artık daha fazla büyüyemeyiz; daha fazla tahribat yaratmadan üretimi yoğunlaştırmamız mümkün değil; ve dünya hızla bir çöplüğe dönüşmektedir."

Fizyolog Jared Diamond tarımın başlangıcını, "etkisinden hiçbir zaman kurtulamadığımız bir felâket" olarak tanımlamıştır. Gerçekten de tarım her bakımdan bir "felâket" olmuştur ve öyle olmaya da devam etmektedir; bugün canımıza kasteden yabancılaşmanın tüm maddi ve manevi kültürünü yaratan şey, bu felâketin kendisidir. İşte bu yüzden, tarım tasfiye edilmediği sürece özgürleşmek mümkün değildir.

6. bölüm

gerçeklik sanata karşı

Sanatın hep "saklı bir şeylerle" ilgili olduğu söylenir. Peki sanat bizim bu saklı şeylerle ilişki kurmamıza gerçekten yardımcı olmakta mıdır? Bence bizi onlardan daha da uzaklaştırmaktadır.

İnsanların düşünceli varlıklar olarak, ilk bir milyon yıl boyunca herhangi bir sanat yaratmadığı anlaşılıyor. Jameson'ın da belirttiği gibi, o "bozulmamış toplumsal gerçeklik" içinde sanata yer yoktu, çünkü böyle bir ihtiyaç yoktu. Elle yapılan aletler, son derece cüzi bir emek sarfiyatıyla süslenip, biçimleri mükemmelleştirilmekle birlikte, estetik kaygıların insan aklının vazgeçilmez bileşenleri olduğunu savunan eski klişe anlayışlar artık geçerliliğini yitirmiştir.

Günümüze ulaşabilen en eski sanatsal çalışmalar, baskı veya püskürtmeli boyalarla üretilen el çizimleridir; bu çizimler aynı zamanda, doğa üzerinde oluşmaya başlayan etkinin ilk dramatik belirtileridir. Daha sonra, yaklaşık 30.000 yıl önceki Üst Paleolitik çağda, aniden ortaya çıkan ve günümüzde Altamira ve Lascaux gibi isimlerle anılan mağara sanatıyla karşılaşıyoruz. Mağara sanatındaki hayvan figürleri, çoğu zaman akıllara durgunluk veren bir canlılığı ve natüralizmi içermelerine rağmen, aynı dönemde ortaya çıkan heykel sanatı, örneğin pek çok yerde rastlanılan "venüs" kadın heykelleri, oldukça yetkinleşmişti. Belki de bu, insanların evcilleştirilmelerinin, doğanın evcilleştirilmesinden önce geldiğini gösterir. Bir diğer çarpıcı husus da, ilk sanata ilişkin "sempatik büyü" ya da avcılık teorisinin, doğanın tehditkâr ol-

maktan çok cömert olduğunu gösteren yeni kanıtlarla birlikte çürütülmüş olmasıdır.

Öte yandan, böyle bir dönemde sanatta yaşanan gerçek patlama, daha önce hissedilmemiş türden bir huzursuzluk anlamına gelmektedir; Worringer'ın deyimiyle, ilk sanatsal çalışmalar, "algının büyük acısını dindirmeyi hedefleyen yaratımlardır." Sembolik olanın, bir hoşnutsuzluk anı olarak ortaya çıkışı söz konusudur. Bu sosyal bir huzursuzluktu; insanlar değerli bir şeyin yavaş yavaş ellerinden kaydığını hissediyorlardı. İlk ritüel ve törenlerin hızlı gelişimi, sanatın ortaya çıkışı ile paralellik içindedir ve "başlangıç" anının ilk ritüel yasalarını, yaşamın zaman dışı bir şimdide yaşandığı o eski cenneti çağrıştırmaktadır. Resmedilmiş temsil, kaybedilmekte olanı kontrol altına alma inancını, esasen şeyleri baskı altına alma inancını doğurmuştur.

El Juyo'da bulunan yarı insan yarı hayvan taş yüzlere baktığımızda, yine aynı dönemde ortaya çıkan sembolik bölünmenin ilk kanıtlarını görüyoruz. Dünya artık, ikili ayrımı ve doğa ile kültürün karşıtlığını başlatan zıt güçlere bölünmüş ve üretimci, hiyerarşik bir toplum belki de daha o zamandan itibaren oluşmaya başlamıştır.

Giderek karmaşık hale gelen toplumsal bir düzenin yansıması olarak, algısal düzenin özü olan birlik de parçalanmaya başlar. Böylelikle, duyularda oluşmaya başlayan hiyerarşi, özellikle de diğerlerinden hızlı bir şekilde koparılan ve mağara resimleri gibi yapay imgelerle mükemmelleştirilmeye çalışılan görsel duyu, duyumsal mutluluktaki eşzamanlılığın yerine geçme noktasına gelmektedir. Lévi-Strauss, gündüz vakti Venüs gezegenini çıplak gözle görebilen bir kabile halkını keşfettiğinde hayretler içinde kalmıştı; üstelik bazı yeteneklerimiz bir zamanlar son derece güçlü olmakla kalmayıp, aynı zamanda düzenlenmemiş ve bölünmemiş bir yapıya sahip olmuşlardır. Kültürel nesneleri fark edebilmesi için görme gücüne yapılan müdahaleye, entelektüel anlamdaki ivedilik baskısı eşlik etmiştir; estetik kaygıların öne çıkarılması adına gerçeklik ortadan kaldırılmıştır. O nedenle, sanat duyu organlarımızı bir anestezi gibi uyuşturmakta, do-

ğal dünyayı bu duyuların menzilinden çıkarmakta ve böylece kültürü doğurmaktadır. Ne var ki, kültür hiçbir zaman böylesi bir sakatlanmayı telafi edemez.

Avcı-toplayıcı yaşamı karakterize eden o eşitlikçi ilkelerden kopuşun ilk belirtileri, hiç de şaşırtıcı olmayacak şekilde, günümüzde ortaya çıkmaktadır. Örneğin, görsel sanatın ve müziğin şamanistik kökenine sık sık dikkat çekilmiştir; bu ise, sanatçı-şamanın ilk uzman olduğu anlamına gelmektedir. Artı ürün ve meta düşüncesinin, sergilediği sembolik etkinliklerle yabancılaşmayı ve katmanlaşmayı daha da ileriye götüren şaman ile birlikte ortaya çıkmış olması mümkün görünüyor.

Sanat, tıpkı dil gibi, sembolik bir mübadele sistemidir ve bu sistemin işleyişi yeni bir mübadeleyi doğurmaktadır. Ayrıca sanat, eşitlik içermeyen bir yaşamın ilk semptomları üzerinde inşa edilen bir toplumun bir arada tutulması için gerekli olan araçlardan biridir. "Sanat, insanları aynı duygu potası içinde eriten birleştirici bir araçtır" diyen Tolstoy'un bu sözleri, kültürün şafağında, sanatın toplumsal kohezyona sağladığı katkıları ifade temektedir. Toplumsallaştırıcı ritüel sanatı gerektirmiştir; sanatsal çalışmalar ritüel hizmetlerden doğmuştur; sanatın ritüel üretimi ile ritüelin sanatsal üretimi aynı anlama gelir. "Müzik", diye yazmıştı Seu-matsen, "tekbiçimleştirici bir olgudur".

Dayanışma ihtiyacı arttıkça, törene duyulan ihtiyaç da arttı; ayrıca sanat, hafızanın işlevini güçlendiren bir rol de üstlenmiştir. Sanat ve hemen ardından ortaya çıkan söylence, gerçek hafızanın bir benzeri olarak değerlendirilmiştir. Mağaralardaki durağanlık ya da resimler ve diğer semboller aracılığıyla ilerleyen ilk fikir aşılama girişimleri, kişiliksizleştirilmiş kolektif bir hafızaya ilişkin kuralları yazmak gibi bir niyet içermiştir. Nietzsche, hafızanın eğitilmesini, özellikle de zorunluluklar içerecek şekilde eğitilmesini, uygar ahlâkın başlangıcı olarak değerlendirmiştir. Sanatın sembolik süreci bir kez işlemeye başladıktan sonra, tüm zihinsel fonksiyonlara damgasını vurarak, hem hafızayı hem de algıyı tahakküm altına almıştır. Kültürel hafıza, betimlenen atalar

ile gelecekteki davranışların önceden belirlenip kontrol altına alınması da dahil olmak üzere, bir kişinin eylemlerinin başka bir kişinin eylemleriyle kıyaslanması anlamına gelmiştir. Böylece hafıza dışsallaşmış ve bireyin mülkiyetinden bile geri olan bir mülkiyet türüne benzemiştir.

Sanat özneyi âdeta bir nesneye, bir sembole dönüştürmektedir. Zaten şamanın görevi de gerçekliği nesneleştirmekti; hem dışsal doğa hem de öznellik aynı akıbete maruz kaldı, çünkü yabancılaşmış bir yaşam bunu gerektiriyordu. Sanat, bireyin doğadan koparılarak, özellikle toplumsal düzeyde tahakküm altına alınmasını sağlayan kavramsal bir dönüşüm ortamı yaratmıştır. Sanatın insan duygularını sembolleştirip yönlendirme yetisi her iki hedefi de gerçekleştirmiştir. Toplum ve doğa içindeki konumlanışımızı sürdürebilmemiz için bize kabul ettirilen zorunluluk, temelde sembolik dünyanın icadı, yani İlk Günah olmuştur.

Ritüelin doğasında da görüldüğü gibi, işbölümünün bir uzantısı olarak, dünya sanat aracılığıyla (insanlar arası iletişim dil aracılığıyla, varoluş da zaman aracılığıyla) dolaylandırılmalıdır. Gerçek nesne ve onun özgünlüğü ritüelde ortaya çıkmaz; törensel ifade koşullarının değişime açık olabilmesi için, bunun yerine soyut bir nesne kullanılmaktadır. Ritüel ve sembolik etkinlikler, standartlaşma ve biricikliğin yitirilişi anlamına gelen işbölümü için gerekli olan törelerdir. Bu süreç temelde özdeştir ve eşdeğerliğe dayanmaktadır. Avcı-toplayıcı yaşam tarzının, tarım (tarihsel üretim) ve din (sembolik üretim) tarafından adım adım tasfiye edilmesiyle birlikte, eşya üretimi ritüel bir üretim haline gelmektedir.

Bu aşamada yine karşımıza, papaz olma yolunda ilerleyen ve kendi ivedi arzularını sembol aracılığıyla öne çıkardığı için lider olan sanatçı-şaman çıkmaktadır. Kendiliğinden, organik ve içgüdüsel olan ne varsa, sanat ve söylence tarafından nötr hale getirilecektir.

Ressam Eric Fischl'in kısa bir süre önce Whitney Müzesi'nde düzenlediği etkinlikte, bir çift cinsel birleşmede bulunuyordu. Bir video kamera çiftin cinsel birleşmesini kaydediyor ve bir TV ekranından yine çiftin kendisine gösteriyor-

du. Adamın gözleri ekrandaki görüntüye kaymıştı; açıkçası ekrandaki görüntü, cinsel birleşme eyleminin kendisinden çok daha heyecan vericiydi. Lambayla aydınlatılan derinliklerdeki dramatik değişkenliği yansıtan uyarıcı mağara resimleri, Fischl'in deneyinde gözleri ekrana kayan adamın tutumuna benzer bir değişimi başlatmıştır. Bundan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz; en temel eylemler bile, kendi temsillerinin gerisine düşebilir. Kendiliğinden gerçek varoluştan kopma doğrultusunda şartlanma, başından beri sanatın temel amacı olmuştur. Benzer şekilde, izleyici kategorisi, yani denetlenen tüketim kategorisi hiç de yeni bir şey değildir; çünkü sanat, ortaya çıktığı günden beri, yaşamın kendisini bir tasavvur nesnesine dönüştürme çabası içinde olmuştur.

Global uzmanlaşmaya ve mekanik teknolojiye Demir Çağı'nın sonlarına kadar rastlanılmamasına rağmen, Paleolitik Çağ'ın yerini, Neolitik Çağ'da ortaya çıkan tarıma ve uygarlığa –üretim, özel mülkiyet, yazılı dil, yönetim ve din– bırakmasıyla birlikte, işbölümüne eşlik eden kültür, çok daha kapsamlı bir ruhsal çöküntü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Geç avcı-toplayıcı sanattaki canlı temsilin yerini, hayvanların ve insanların resimlerini sembolik figürlere indirgeyen, biçimci ve geometrik bir tarz almıştır. Bu dar stilizasyon, sanatçının kendisini ampirik gerçekliğin zenginliğinden koparak sembolik bir evrene hapsettiğini gösterir. Bu dönüm noktasına damgasını vuran şey, çizgisel kesinliğin getirdiği çoraklıktır ve akla, çizgiyi uygarlık ile özdeşleştiren Yoruba halkını getirmektedir. "Bu ülke uygarlaştı" cümlesinin Yoruba dilindeki tam karşılığı, "bu toprağın yüzünde çizgiler var" biçimindedir. Tamamen yabancılaşmış bir toplumun esnek olmayan yapılarına her yerde rastlamak mümkün; örneğin Gordon Childe bu ruhtan söz ederken, Neolitik bir köydeki tüm çömleklerin aynı olduğuna dikkat çekmiştir. Buna bağlı olarak, çarpışma sahneleri biçimindeki savaş ilk kez sanatta ortaya çıkmıştır.

Sanatsal çalışmalar bu dönemde hiçbir şekilde özerk değildi; yeni kolektivitenin ihtiyaçlarını karşılayan bir araç olarak sanat, doğrudan toplumun hizmetindeydi. Paleolitik dö-

nem boyunca herhangi bir tapınma kültü olmamasına rağmen, dinin etkileri artık hissedilmeye başlanmıştı; ve binlerce yıl boyunca sanatın işlevi hep tanrıları betimlemek olacaktı. Bu arada, Glück'ün Afrika kabile mimarisi hakkında vurguladığı şey tüm diğer kültürler için de geçerliydi; kutsal binalar, laik yönetim binalarının modelleriyle inşa edilmiştir. İlk imzalı çalışmalar bile geç Yunan döneminden önce ortaya çıkmamakla birlikte, burada sanatın oluşumu ve onun bazı genel özellikleri üzerinde durmamız konu dışına sapmak anlamına gelmez.

Sanat yalnızca bir toplumun sembollerini veya bir toplum için sembol yaratmakla kalmaz, ama aynı zamanda, yabancılaşmış toplumsal yaşamdaki sembolik ortamın temel bir bileşeni olarak ortaya çıkar. Oscar Wilde, sanatın yaşamı taklit etmediğini, tersi bir durumun söz konusu olduğunu söylemiştir; yani, yaşam sembolizmi izlemektedir. Tabii sembolizmi üreten şeyin –deforme edilmiş– yaşam olduğunu unutmamak gerekiyor. T.S. Eliot'a göre, her sanat türü, "anlaşılmaz olana yöneltilen bir saldırıdır." Aslında, sembolleşmemiş olana yöneltilen saldırıdır, demeliydi Eliot.

Gerek ressamlar gerekse şairler, hep dilin ardındaki ve içindeki sessizliğe ulaşmak istemişlerdir; bireyin, bu ifade biçimlerini benimsemekle, kendisini fazlasıyla dar bir alana sıkıştırıp sıkıştırmadığı sorusunu cevapsız bırakarak. Bergson, düşüncenin hedefine semboller olmaksızın yaklaşmaya çalışmasına rağmen, yabancılaşmanın tüm temellerini etkin bir şekilde ortadan kaldırmadığımız sürece, böyle bir saldırı sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Zira devrimci durumların en yüksek noktaya ulaştığı dönemlerde, kısa sürse bile, doğrudan iletişim filizlenebilmiştir.

Sanatın başlıca işlevi, duyguları nesneleştirmek ve böylece kişinin motivasyonlarını ve kimliğini bir sembole ya da metafora dönüştürmektir. Her türlü sanat, tıpkı sembolleşme gibi, başka bir şey için yaratılmış olan temsile ve bir tür vekâlete dayanmaktadır; bu yüzden, sanat özü itibariyle bir tahrifattır. Bize, nasıl hissetmemiz gerektiğini belleten temsili, sembolik tanımları "insan deneyimlerinin niteliğini zen-

ginleştirme" kisvesi altında kabul ediyor ve ruhsal sağlığımız için, ritüel ve söylence gibi kamusal duygu imgelerine ihtiyaç duyacak biçimde eğitiliyoruz.

Uygarlık içindeki yaşam, hemen hemen tümüyle bir sembol ortamında yaşanmaktadır. Sembolleşmenin çoğu zaman gevşek bir şekilde ifade edilen ağır topları, yalnızca bilimsel veya teknolojik etkinliği değil, aynı zamanda estetik biçimi de içermektedir. Örneğin, bir dizi sınırlı matematiksel figürün, sanatta yetkinliği sağladığı sık sık dile getirilir. Cézanne'ın ünlü bir deyimi vardır; "doğayı, silindir, dar açı ve koni ile değerlendirin." Kandinsky de benzer bir yorum yapar; "bir üçgenin dar açısının bir çember üzerinde yarattığı etki, Tanrı'nın parmağını Adem'in parmağına değdiren Michelangelo'nun yarattığı etkiden daha güçsüz değildir." Charles Pierce tarafından da belirtildiği gibi, semboldeki hikmet, onun başka bir sembole çevrilebiliyor olmasıdır; bu çevrilebilirlik sonsuz bir üretimi mümkün kılarken, gerçek olanı da her defasında ortadan kaldırmaktadır.

Sanat güzellikle köklü bir ilişki içinde olmamasına rağmen, sanatın doğayla rekabet etmekteki başarısızlığı, duyguları okşayan pek çok haksız kıyaslamaya yol açmıştır. Hawthorne, "ay ışığı bir heykeldir" diye yazmıştır; Shelley, tarlakuşunun "önceden tasarlanmamış sanatını" övmüştür; Verlaine, denizin tüm katedrallerden daha güzel olduğunu belirtmiştir. Ve sanatın sembolik ürünlerinin ötesinde olan gün batımları, kar taneleri ve çiçekler için benzer şeyler söylenip durmuştur. Bu anlamda, Jean Arp, "en mükemmel resmin" bile "yamuk yumuk, eski püskü bir suretten ve kupkuru bir yulaf lapasından" başka bir şey olmadığını savunmuştur.

Peki tüm bunlara rağmen kişi neden hâlâ sanata olumlu bir şekilde yaklaşır? Çünkü doğa ve yaşam ile olan ilişkimiz öylesine güdükleşip otantik olanı öylesine dışlamıştır ki, sanat telafi edici ve palyatif bir güç olarak kabul edilmektedir. Motherlant şöyle demişti; "kişi kendi gerçek yaşantısına katamadığı şeyi sanatına katar." Aynı şey sanatçı ve izleyici için de geçerlidir; tıpkı din gibi, sanat da tatmin edilmemiş arzulardan doğar.

Sanat, Nietzsche'nin şu aforizması bağlamında, ayrıca dinsel bir etkinlik ve kategori olarak da değerlendirilmelidir: "Gerçeğin bizi çürütmemesi için Sanatı icra ediyoruz." Sanat tarafından sağlanan teselli, gerçek nesne ile doğrudan kurulan ilişki yerine neden yaygın bir şekilde metaforun tercih edildiğini gayet iyi açıklar. Eğer zevk bir şekilde her türlü kısıtlamadan sıyrılsaydı, ortaya çıkacak sonuç sanatın antitezi olurdu. Öte yandan, tahakküm altına alınmış bir yaşamda özgürlük sanatın dışında var olmaz ve rengârenk yaşamın küçücük, deforme edilmiş bir kırıntısı bile memnuniyetle karşılanır. Klee bu durumu şu sözlerle itiraf etmiştir; "ağlamamak için yaratıyorum".

Yapmacık yaşamın bu ayrılmış ortamı, yaşamakta olduğumuz güncel karabasan açısından hem önemli hem de bu karabasanın suç ortağıdır. Sanat, kurumlaşmış ayrımları bakımından genel olarak dine ve ideolojiye tekabül etmekle birlikte, içerdiği öğeler gerçek değildir ve gerçeğe dönüştürülemezler; sanatsal çalışma, sembolik alan dışında gerçekleşmesi mümkün olmayan olasılıkları seçme eylemidir. Yukarıda sözünü ettiğimiz yitirme duygusundan doğan sanat ile din arasında bir uyum vardır. Üstelik bu uyumu sağlayan şey, yalnızca sanatın ideal bir alana hapsoluşu ve karşıt sonuçlar yaratma yetisinden yoksun olması değil, ama aynı zamanda sanatın son tahlilde, eleştirinin tamamen nötralize edilmesinden başka bir şey olmayışıdır.

Sık sık oyunla kıyaslanan sanat ve kültür –tıpkı din gibi– daha ziyade suçu ve baskıyı yaratan bir işlev üstlenmiştir. Sanatın gülünç işlevinin ve o meşhur aşkınlık iddiasının neye tekabül ettiğini, belki de Versailles'ın anlamını yeniden gözden geçirerek tahmin edebiliriz; Versailles, kendi bataklığında çürüyen işçilerin sıkıntısını yansıtır.

Sanatın arkasında yatan niyete işaret ederken dinsel amaçlarla paralellik içine düşen Clive Bell, sanatın bizi günlük mücadele alanından kurtarıp, "estetik bir coşku dünyasına" taşıdığını belirtmiştir. Sanatsal çalışmalar olmasa, uygarlığın "elli yıl içinde çatırdayacağını" ve yaşantının "içgüdülere ve çocuksu hayallere esir düşeceğini" savunan Mal-

Faux, böylelikle muhafazakâr sanat ekolüne başka bir övünç kaynağı sunmuştur.

Hegel de din ile sanat arasında bir "ortaklık" olduğunu saptamıştır; "sanat ile din arasındaki ortaklık, ikisinin de, tamamen evrensel olan meseleleri içerik olarak seçmesidir." Bu genelleştirici özellik ve somut referans içermeyen anlam, sanatın tanımlayıcı niteliğinin belirsizlik olduğunu göstermektedir.

Sanat çoğu zaman bir olumluluk olarak, gerçeğin zaman ve mekân çerçevesinden bağımsız tezahürü olarak değerlendirilmesine rağmen, böyle bir formülasyonun imkânsızlığı, sanattaki bir diğer yanılsamayı aydınlatmaktan başka bir işe yaramaz. Kierkegaard, estetik yaklaşımın tanımlayıcı özelliğinin, tüm bakış açıları arasında kurulan yararlı uzlaşma ve seçimlerin ortadan kaldırılışı olduğunu belirlemiştir. Bunun yansımasını, yalnızca kendi niyetini ve içeriğini reddettiği için sanata değer biçerek ebedî tavizler sunan ve "ne de olsa, bu sadece sanattır" biçiminde ifade edilen anlayışta da görürüz.

Kültür günümüzde bir meta iken, sanat star bir meta haline gelmiştir. Bugünkü durumu tam olarak anlaşılamayan sanat Horkheimer ile Adorno tarafından, merkezîleşmiş kültür endüstrisinin bir ürünü olarak değerlendirilmiştir. Oysa bizim tanık olduğumuz şey, güçlü olabilmesi için katılıma gereksinim duyan bir kültürün yaygınlığıdır; şunu da unutmamak gerekir ki, eleştirilmesi gereken husus, kültürün sözüm ona denetim altına alınmış olması değil, bizzat kültürün kendisidir.

Günlük yaşam, muazzam bir yaygınlığa ulaşan görüntü ve müzik tarafından, çoğunlukla temsilin temsili olan elektronik medya aracılığıyla estetize edilmiştir. Her tarafı saran görüntü ve ses, eşi görülmedik ölçüde bireysel anlamdan yoksun bir boşluk yaratmıştır. Bu arada, sanatçı ile izleyici arasındaki ayrım, yani estetik deneyim ile gerçek deneyim arasındaki kesin kopuşu yansıtan sınır ortadan kalkmıştır. Bu durum görüntüyü mükemmel bir kopya olarak çoğaltmaktadır; bir yanda gerçeklikten uzaklaşma ve manipülasyon,

diğer yanda sonsuz estetik deneyim ve siyasal güç gösterisi.

Öte yandan, yaşamın günden güne mekanikleşmesine karşı çıkan avangart hareketler, sanatın gösteriye dayalı doğasına karşı, ortodoks eğilimler kadar bile direnememişlerdir. Gerçekten de, Estetizmin ya da "sanat adına sanatın", yabancılaşmaya, yabancılaşmanın kendi araçlarıyla saldırma girişimlerinden çok daha radikal bir karşı çıkışı temsil ettiği söylenebilir. Yaşamı bir şekilde sanat etrafında örgütleme çabası içinde olan avangart ile kıyaslandığında, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru kaydedilen *art pour l'art* akımı dünyayı kendi tarzında reddeden bir gelişmeydi. Estetizm mantıklı bir kuşku bilincine dayanır; kuşku duyulan şey, işbölümünün işleyişinin deneyimi ortadan kaldırıp sanatı yeni bir uzmanlık alanına dönüştürmesidir. Sanat yanıltıcı hırslarını ortaya dökerek kendi eliyle kendisine bir içerik oluşturmuştur.

Modern kapitalizmin kendisine tanımadığı baskın bir rolün peşinde koşan avangart, çoğu zaman bir hayli kapsamlı iddialarda bulunmuştur. Avangart, yeniliği oldukça yüksek düzeylerde ödüllendiren teknolojik toplumun bir özelliği olan toplumsal kurumlaşma olarak da anlaşılabilir; zira, gerçekliğin sürekli bir şekilde güncelleştirilmesini savunan ilerlemeci düşünceye dayandırılmaktadır.

Ne var ki, avangart kültür, modern dünyanın şok edici ve sınırları parçalayıcı kapasitesiyle (sembolik alanda bile) baş edemez. Avangart'ın ölümü, ilerleme efsanesinin kendi başına bir çöküş olduğunu hatırlatmaktan başka bir anlama gelmez.

Dada son iki büyük avangart hareketten biriydi ve içerdiği negatif imgeler, Birinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı tarihsel çöküşle birlikte ortaya çıkan anlayışları bir hayli güçlendirmiştir. Dada'nın savunucuları zaman zaman, sanat düşüncesi de dahil olmak üzere, tüm "izmlere" karşı olduklarını iddia etmişlerdir. Ancak, ne resim sanatı resmi yadsıyabilir ne de heykel sanatı heykeli geçersiz kılar; zira, her türlü sembolik kültürün, algıyı, ifadeyi ve iletişimi aynı anda gerektirdiğini unutamayız. Burjuva sanatının katılığına ve alâ-

kasızlığına yönelttiği saldırılarla sanatın gelişiminde bir etken haline gelen Dada, gerçekten de yeni bir sanatsal tarz arayışını ifade ediyordu; örneğin Hans Richter'in anılarında, "Dada'nın görsel sanatta yarattığı yenilenmeden" söz edilmektedir. Eğer Birinci Dünya Savaşı, sanatı neredeyse tamamen öldürmüşse, Dadacılar da sanatı radikal bir şekilde yeniden canlandırmışlardır.

Gerçeküstücülük, sanatın politik misyonunu savunma iddiasında olan son ekoldür. Gerçeküstücüler, Troçkizmin ve/veya sanat dünyasındaki şöhretin peşine takılıp gitmeden önce, toplumun bilinçaltına hapsettiği "Mucizeviliğin" prangasını kırmanın yöntemi olarak rastlantısallığı ve ilkelliği benimsemişlerdi. Sanatı yeniden günlük yaşam içindeki yerine oturtacak ve böylece sanatın biçimini değiştirip onu yükseltecek olan bu sakat yaklaşım, sanat ile baskıcı toplum arasındaki ilişkiyi kesinlikle yanlış kavramıştı. Gerçek sınır, ikisi de aynı şey olan sanat ile toplumsal gerçeklik arasında değil, tersine, arzu ile mevcut dünya arasındadır. Yeni bir sembolizm ve mitoloji yaratmayı hedefleyen gerçeküstücüler, bu kategorilere âdeta yapışmışlar ve dolaylandırılmamış tutkulara şüpheyle yaklaşmışlardır. Breton tutkular hakkında şöyle der; "haz bir bilimdir; duyguların icra edilmesi kişisel bir kabullenişi gerektirir ve bu yüzden sanata ihtiyaç duyarsınız."

Sanatın ancak kendi vizyon alanını etkili bir kısıtlamaya tâbi kılarak varlığını sürdürebileceği inancını savunan modernist soyutlama, Estetizmin başlattığı akımı yeniden canlandırmıştır. Biçimsel bir dilde mümkün olabilecek süslemenin en yavan biçimini içeren sanat, öyküselliğe düşman olan "arılık" arayışı boyunca, giderek kendinden menkul hale gelmiştir. Herhangi bir şeyi temsil etmemesi güvence altına alınan modern resim, açıkçası, üzerinde boya olan düz bir yüzeyden başka bir şey değildir.

Ancak sanatı, sembolik değerinden arındırma stratejisinin, sanatsal çalışmanın nesneler dünyasında kendi halinde var olan bir nesne olduğu hususundaki ısrarın, neredeyse kendi kendisini geçersiz hale getiren bir yöntem olduğu orta-

ya çıktı. Otoriteye duyulan nefrete dayandığı varsayılan bu "radikal fiziksellik", sergilediği nesnellikle, hiçbir zaman basit bir meta statüsünden daha fazla anlam içermemiştir. Mondrian'ın steril parmaklıkları ve Reinhardt'ın tamamen siyah olan ve defalarca yinelenen kareleri, bu kabullenmişliği en az 20. yüzyılın genel mimarisindeki iğrençlik kadar yansıtmaktadır. Kendi kendisini tasfiye eden modernist sanat süreci, Rauschenberg'in 1953 yılındaki *Erased Drawing* (Silinmiş Çizim) adlı eserinde parodileştirilmiştir; Rauschenberg bu etkinliğini, de Kooning'in bir çizimini bir ay boyunca sildikten sonra gerçekleştirebilmiştir. Duchamp'ın 1917'deki bir sergide sergilediği idrar kabını unutmamak koşuluyla, bir bütün olarak sanat düşüncesi 1950'li yıllarda tartışmaya açık bir sorun haline gelmiş ve o tarihten itibaren giderek daha yoğun bir şekilde muğlaklaşmıştır.

Pop sanatı, sanat ile kitle medyası (örneğin, reklam ve komediler) arasındaki sınırların ortadan kalkmakta olduğunu gösterdi. Baştan savma bir tarzla kitlesel bir şekilde üretilen Pop sanatın görüntüsü, bir bütün olarak toplumu yansıtmakta ve Warhol gibi bir sanatçının kopuk, anlamsız ürünleri bu durumu gayet iyi özetlemektedir. Moda merkezli pazarlama hileleriyle art niyetli bir şekilde maniple edilen banal, ahlâki içerikten yoksun ve kişilerden arındırılmış imgeler; modern sanatın hiçliği ve dünyası ayan beyan ortadadır.

Sanat tarzlarının ve sanatsal yaklaşımların –örneğin, Kavramsallığa, Minimalizme ve Performansa dayalı yaklaşımların– 60'lı yıllarda hızla çoğalması ve çoğu sanat dalında gözlenen eskime, modernizmin resmî "arılığının" yerine, geçmişte başarılı olan tarzların eklektik bir karışımını geçiren "postmodern" dönemi başlattı. Kullanılarak tüketilmiş olan fragmanların geri dönüşümüne dayanan bu yorgun ve ruhsuz tarz, sanattaki gelişimin sona ermekte olduğunu gösterir. Daha da önemlisi, sembolik olanın global ölçekte yitirdiği değer karşısında, postmodern sanat yeni semboller yaratma yetisinden yoksundur ve zaten böyle bir çabaya da nadiren girmektedir.

Sanatın mevcut tıkanmışlığını değerlendiren Thomas Law-

son gibi istisnai eleştirmenler, "gerçekten rahatsız edici bir şüphenin giderek büyümesine" üzülmektedirler ve çarpıcı bir şüphe akımının bir bütün olarak sanat üzerine çökmekte olduğunu pek anlamamışa benziyorlar. Böylesi "eleştirmenler," sanatın özünün yabancılaşma olduğunu ve bu yüzden sanatın aşılması gerektiğini, sanat ile doğa arasındaki ezelî ayrım dünyanın ölüm fermanı olduğu için sanatın yok olmakta olduğunu kavrayamamaktadırlar.

Yapı-bozum kendi payına, Edebiyatın, "metinlerin" ya da kültür içindeki önemli sistemlerin şifresini çözme projesini gündeme getirdi. Ancak, saklı olduğu varsayılan ideolojiyi açığa çıkarmaya yönelik bu girişim, yapısalcılık ve postyapısalcılıktan devraldığı miras gereği, ideolojinin kökenini ve tarihsel dayanaklarını değerlendirmeyi reddettiğinden, sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Yapı-bozumun önde gelen ustalarından biri olan Derrida, dili, kişisel yorumdan ibaret olan bir tekbencilik (solipsizm) olarak ele almaktadır; Derrida eleştirel etkinlikte bulunmak yerine, yazıyı konu alan yazı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu yaklaşım, dayatılan bir gerçekliği yapı-bozuma uğratmaktan ziyade, yalnızca kişiye özgü akademisyen tavrını ifade eder; ve bu akademisyenliğin alanına giren Edebiyat, tıpkı kendisinden önceki modern resim gibi, asla böyle bir kaygıdan hareket etmez.

Bu arada, Piero Manzoni'nin kendi dışkısını kutuya koyup bir sanat galerisine satmasından ve Chris Burden'in kendi kendisini kolundan vurup bir Volkswagen'e zincirlemesinden bu yana, bizzat sanatın sonunu ilan eden ibret verici sanatsal maceralara tanık oluyoruz; bir diğer örnek de, Anastasi'nin, gözleri kapalı bir şekilde çizdiği kendi portreleridir. "Ciddi" müzik uzunca bir zaman önce öldü, pop müzik ise fenalık geçirmeye başlıyor; çöküşün eşiğine gelen şiir yitip gidiyor; Saçma olandan yola çıkarak Sessiz olana varan tiyatro sanatı ölüm döşeğinde; ve roman sanatı, ciddi bir şeyler yazmanın yegâne yöntemi olarak elde kalan kurgusal olmayan yazım tarzının karanlığına gömülmüş durumda.

Sözün artık çok daha az şey ifade ettiği, yılgınlığın ve tükenmişliğin her tarafı sardığı böylesi bir çağda, şüphe yok ki

sanat da çok daha az şey ifade etmektedir. Baudelaire, artık başkalarına sunacak herhangi bir onuru kalmayan bir toplumda, şairin onuruna sahip çıkmak zorunda kalmıştı. Aradan yüzyılı aşkın bir süre geçti; o günün koşullarında da geçerliliğini koruyan gerçeğe göz kapamak artık hiçbir şekilde mümkün olmadığı gibi, "zamansız" sanatın konumu ya da sağladığı teselli çok daha fazla yıpranmıştır.

Adorno kitabına şöyle başlar: "Günümüzde sanat konusunda hiçbir şeyin net olmadığını söylemeye, hatta düşünmeye bile gerek yok. Sanata ilişkin her şey problemli hale gelmiştir; sanatın iç yapısı, toplumla olan ilişkisi, hatta var olma hakkı bile." Ne var ki, *Aesthetic Theory* (Estetik Teori) sanatı onaylamaktadır; tıpkı Marcuse'ün, âdeta kapalı bir kutu olan kültür ideolojisine umarsızca saldıran son çalışması gibi. Habermas ve benzeri bazı "radikaller"in sembolik dolaylamayı ortadan kaldırma arzusunun irrasyonel olduğunu savunmalarına rağmen, bir husus giderek netleşiyor; bir şeyleri gerçekten kendi yüreğimiz ve kendi ellerimizle yaşamaya başladığımızda, sanatsal alan âdeta acınacak duruma düşer. Gerçekleştirmemiz gereken o köklü dönüşümle birlikte, sembolik olan geride bırakılmış olacak ve sanat, gerçeklik tarafından reddedilecektir. Böylece, oyun, yaratıcılık, bireysel ifade ve otantik deneyim işte o zaman yeniden filizlenecektir.

7. bölüm

tonalite ve totalite

Duyguların tanımlanması, her zaman dinlerin ve yönetimlerin başlıca uğraşlarından biri olmuştur. Ancak dışsal gerçeklik karşısında aleni bir kayıtsızlık sergileyen müzik, çağlar boyunca, bugüne kadar bilinmeyen ideolojik bir ifade gücü geliştirmiştir. Köken olarak müzik, çalışmanın ritmi ile birer ritüel görenek olan dansların ritmini oluşturmaya yarayan bir işlevsellikti –müziğin, antik Çin hiyerarşik toplumunun "armonisini" güçlendiren hayati bir sembolik takviye olarak değerlendirildiğini biliyoruz, tıpkı, Platon ve Aristoteles'e göre, müziğin toplumsal düzende kilit ahlaki işlevlere sahip olması gibi. "Tüm evren bir armoni ve sayıdır" biçimindeki Pisagor inancı, doğal ses dalgalarının her yanı kuşatan felsefi bir idealizm düzeyine sıçramasından kaynaklanıyordu ve bu olgu yankısını, yaklaşık olarak bin yıl sonra, evrenin "belirli seslerin armonisiyle bir arada durduğunu ve cennetlerin bile bu armoninin perde değişiklikleriyle tasarlandığını" iddia eden yedinci yüzyıl ansiklopedisti Sevillalı İsador' da buluyordu. Sançe Panza'nın, ormandaki orkestranın uzak seslerini duyduğunda ıstırap duyan bir düşese (kat edilen yeni bir bin yıldan sonra) dediği gibi, "Müziğin olduğu yerde Madam, kötülük olamaz."

Esasen, müzik olarak tanıdığımız anlaşılmaz öğeyi tanımlamak üzere pek çok şey söylenmiştir. Örneğin Stravinski, müziğin ifade edici, duygusal boyutunu yadsırken gayet ciddiydi: "Müzik fenomeni, sadece şeylerdeki düzeni, özellikle de *insan* ile *zaman* arasındaki düzeni kurmak üzere bize sunulmaktadır." Müziğin, kendi gerilim ve çözülme modelleri

aracılığıyla geçici bir karşı-dünya sunarak zamanın tahakkümünü hafiflettiği son derece anlaşılır görünüyor. Lévi-Strauss tarafından da belirtildiği gibi, "Müziksel çalışmanın iç düzeninden dolayı, müziği dinleme eylemi, zamanın akışını durağanlaştırır; tıpkı insanın rüzgârda uçan bir bez parçasını yakalaması gibi, dinleme eylemi de zamanı yakalayarak sarıp sarmalar."

Ancak, Stravinski'ye *karşıt olarak*, müzik hakkında ve müziğin zorlayıcı çekiciliği hakkında söylenmesi gereken çok daha başka şeyler var; Homeros'un da dediği gibi, "Sadece duyuyoruz, hiçbir şey bilmiyoruz". Bilindiği gibi, müziğin esrarlı tınısı kısmen evrensel eşzamanlılığından ve yanı başımızda oluşundan kaynaklanır. Müziğin belirsizliği de burada yatmaktadır ve bu tüm sanatın başlıca özelliğidir. "Beethoven'in doğduğu oda" adını taşıyan 1934 tarihli bir Eisenstadt fotoğrafı sanatın bu özelliğini ortaya koymaktadır; fotoğraf tam çekilmek üzereyken, bir Nazi birliği oraya varmış ve odadaki Beethoven büstünün önüne –fotoğrafın ön planında görünen– bir çelenk koymuştu.

Dolayısıyla, büyük bir içkinlik türü olan müzik, pek çok amaç ve felsefe tarafından sahiplenilmiştir. Marksist Bloch'a göre, müzik, ütopik ufkun "hemen ayaklarımızın dibinde başladığı" bir alandır. Müzik, elimizde olmayanı duymamızı sağlar ve Marcuse'ün şiirsel formülasyonunda olduğu gibi, müzik "olabilecek şeyin hatırlanmasıdır." Her ne kadar temsiliyet çoktan toplumla uzlaşmışsa da, müzikte her zaman bir özlem anı vardır. Bloch'tan bir alıntı daha yapmak gerekirse; "Eksik olan bir şeyler var ve ses en azından bu eksikliği açık bir şekilde ortaya koyar. Bu eksiklik, bizzat sesin kendisi için de karanlıktır ve ses ona susamıştır, yine de, resim gibi tek bir yerde durmak yerine, ses bir yerlere doğru sürüklenmektedir." Adorno, müziğin gerçekliğinin, "daha ziyade, örgütlü bir toplumdaki her türlü anlamı reddetmesiyle güvence altına alındığı" hususunda ısrar etmiştir; Adorno'nun bu ısrarı, yönetilen bir dünyada, reddedişin son kalesi olarak estetiğe geri çekilişi seçmesiyle uyum içerisindedir.

Ancak, tüm sanat dalları gibi, müzik de varlığını toplum-

daki işbölümüne borçludur. Her ne kadar müzik hâlâ genel bir yalıtılmışlık içindeki kişisel bir yaratım ve özerk bir alan olarak görülüyorsa da, toplumsal anlamlar ve değerler her zaman müzikle şifrelenmektedir. Bu gerçeklik, sıkça söylendiği gibi, müziğin kendisinden başka hiçbir şeyi çağrıştırmadığı ve müziğin esas olarak, hep kendi iç ilişkileri tarafından belirlendiği olgusuyla uyum içindedir. Müziğin, "toplumsal teori benzeri bir analog türü olarak" kavranabileceğini söyleyen Adorno'nun bu yanını da belirtmek gerekiyor. Aaron Copland'a göre, eğer müzik, "yaşamın vahşiliğini ve sancısını" bir anlık da olsa görmemizi sağlayan "mantık dışı kapıları" açık tutuyorsa, müziğin ideolojik bileşenlerinin de kabul edilmesi gerekir; hele de müzik, toplumsal gerçekliği ve onun karşıtlıklarını aştığını iddia ediyorken.

Weber, dünyanın yitirilmiş değerleri üzerinde yoğunlaştığı *The Rational and Social Foundations of Music* (Müziğin Rasyonel ve Toplumsal Temelleri) adlı çalışmasında, ona modern bürokratik toplumun gelişimini belirleyen rasyonel eşitlikten sıyrılmış gibi görünen mantıkdışı müziksel öğeleri (örneğin 7. akor) araştırır. Ancak eğer rasyonel olmayan doğa, eşdeğerliğe yönelik bir hakaret, kimliksizlikten arta kalan bir anımsama ise, saplantılı yasaları olan müzik böyle bir anımsama olmasa gerek.

Şikago Üniversitesi'nde gerçekleştirilen araştırmalar, melodik sezgi tarafından algılanabilen bin üç yüzden fazla ses perdesi olduğunu göstermiştir, ancak bunların sadece küçük bir bölümü hesaba katılmaktadır. Oktavın yapısındaki tekrar dikkate alındığında, piyanonun seksen sekiz ses tonu bile tam olarak çalınmamaktadır; ki bu, özgür veya doğal müziğin olmayışını gösteren bir başka örnektir.

Sözlere indirgenemeyen, ancak anlık olarak anlaşılabilen ve tercüme edilemeyen müzik, kendisine tam olarak ulaşmamıza kapalı olmaya devam ediyor. Lévi-Strauss, *The Row and the Cooked* (Çiğ ve Pişmiş) adlı çalışmasında müziği "insanlık biliminin başlıca gizemi, pek çok farklı bilgi dalının gelip çarptığı ve o bilgi dallarının gelişiminde kilit öneme sahip olan bir gizem" olarak tecrit edecek kadar ileri gidiyordu.

Bu sözler sorunun, yani müziğin özgür ifade ile toplumsal kurallar arasında kurduğu uzun ömürlü kombinasyon sorununun ana hatlarını oldukça sade bir şekilde ortaya koymaktadır; hatta buna, müzik anlayışımız olan Batı tonalitesinden kaynaklanan tarihsel tutum ile oluşturulan kombinasyon da diyebiliriz. Bu bağlamda, müziğin standartlaşan grameri, müziğin esasen neyi söylediği sorusuna fazlasıyla cevap verir. Müzikteki otoritenin derinliği, Nietzsche'nin "Gramere inandığımız sürece asla Tanrı'dan kurtulamayacağız" biçimindeki korkusuyla da açıklanabilir.

Ancak tonaliteyi tarihsel olarak değerlendirmeden önce, bu temel müziksel sözdizimi, Batı uygarlığının en büyük entelektüel kazanımlarından biri olarak görülen bu kültürel faaliyeti tanımlayacak birkaç söz söyleyelim. Her şeyden önce, Rameau'dan tutun da Schenker'e kadar, tonal armonilerin başlıca teorisyenlerinin ortaya attığı iddiaların tersine, tonalitenin, seslerin fiziksel düzeniyle ortaya çıkmadığını vurgulamak gerekiyor. Doğada hiçbir zaman aynı perdede sabitlenmeyen ton, her türlü doğal nitelikten yoksundur ve keyfi kurallara göre biçimlendirilmiştir; bu standartlaşma ve keskin kopuş, armonik ilerlemenin temelidir ve enstrümantal veya mekanik ifadeye yönelerek insan sesinden uzaklaşmaktadır. Keyfi bir şekilde dayatılan bir ölçek aracılığıyla sesin sürekliliğinde yapılan seçimin bir sonucu olarak, notalar arasında hiyerarşik ilişkiler kurulmaktadır.

Rönesans'tan beri (ve Schönberg'e kadar), Batı müziği, merkez öğesi tonik üçlü veya diğer notaları kendisine tâbi kılan tanımlanmış anahtar olan diyatonik bir ölçek temelinde ele alınmıştır. Tonalite esas olarak, tüm diğer tonlar üzerinde otoritesi olan –ve en sade deyimle tonik olarak adlandırılan– bir perde durumuna sahip olmak anlamına gelmektedir; bu anahtar nota niteliği sistematiği müziğimizin başlıca uğraşlarından biri olmuştur. Schenker, toniğin "diğer dost notalara hâkim olma arzusundan" bahsetmiştir; Schenker'in seçtiği bu sözlerden yola çıkarak, tonalite ile modern sınıflı toplum arasındaki ilişkiyi görebiliriz. Tonal otoritenin başlıca teorisyenlerinden biri olan Schenker, 1906'da bu tonal

otoriteden şöyle bahsetmişti; "Aynen bir devlet gibi, her tekil tonun tâbi olmak zorunda olduğu kendine has sosyal sözleşmeler üzerinde yükselen çok daha üstün bir kolektif düzen biçimi."

Günümüzde bile, bir müziksel çalışmada ortaya çıkan tonal merkezin, doğal armonik işleyişin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu ve bunu aşmanın mümkün olmadığını düşünen pek çok kişi vardır. Burada ideoloji ile kesin bir paralellik görüyoruz, zira, tonalite çerçevesinde oluşan hegemonya, sadece kendinden menkul olarak ele alınıyor. Diğer sosyal yapılara doğal ve objektif bir görünüm kazandırmaya yarayan ideolojik miyasma, aynı zamanda, tonalitenin özünde bulunan başlıca önyargıları da gizlemektedir. Ne de olsa tonalite, Arnold Schönberg'in belirttiği gibi, birliği sağlamaya yarayan bir "araçtır". Aslında, tıpkı toplumun sahte oluşu gibi, içindeki bütünlük özerk seslerden oluşmuş gibi gösterilen tonal müzik de, yanılsamalarla dopdoludur; bu izlenim ise müziğe, bölünmüş toplumdaki genel işbölümünü meşrulaştırarak yansıtma üstünlüğü vermektedir.

Dinamik bir şekilde söylemek gerekirse, tonalite, ahenksizlik ve ahenklilik akordunu kullanarak, bir gerilim ve gevşeme, devinim ve durgunluk duygusu yaratmaktadır. Tonikten uzaklaşma gerilim olarak, toniğe geri dönüş ise gevşeme, âdeta eve geliş olarak yaşanmaktadır. Tonal müzik, tonal akorun tüm diğer armonik kombinasyonları yönetmesiyle, onları kendine çekmesiyle ve otoriteyi, değişmezliği ve durağanlığı cisimleştirmesiyle birlikte, bir bütün olarak, sesin alçalıp yükselişinde veya bitişinde çözülme eğilimindedir. Müziğin de ötesinde, nostaljik anlamda acı veren bir dolaşım ve geri dönüş tutumu, burjuva kültürün genel seyrine eşlik eder ve tonalitenin özü olan bir tempo tarafından başarıyla ifade edilir.

Durağanlaşma noktasına yönelik bu periyodik tekleşme, son derece geniş müziksel yapıların ortaya çıkışını mümkün kılmış, böylece tonal beklentinin ve doyumun alanları birbirinden daha da uzaklaşmıştır. Nasıl ki tahakküm toplumu, gittikçe büyüyen bir yabancılaşma aracılığıyla kendi kulları

arasında bir anlaşma ve uzlaşma –armoni– oluşturmaya çabalıyorsa, tonalitenin, kesinlikten ve tonik durgunluktan ayrılıp çok daha uzaklara savrulması ve böylece mutluluğu çok daha uzun bir süre geciktirmesi de sürpriz değildir. İlerlemenin zorunlu yürüyüşü, tonalite egemenliğindeki armoninin rasyonelleşen zorlayıcı yönelimi ile örtüşmekte ve inatçı bir patriyarkal karakterle tamamlanmaktadır.

Tonalite ile geçen üç yüz yıl, tonalitenin daha önceki ritmik olanakları sindirmesine, ritmin son derece değişken iç çeşitliliğini daraltarak şematik bir "gerilim" ve "gerilimsizlik" değişikliğine dönüştürmesine ilişkin bilgileri âdeta mezara gömmüştür. Tonalitenin yükselişi, simetrik düşüncenin iktidara geldiği döneme, yani belirli bir tek biçimlilik aracılığıyla belirli bir bitişe ulaşma imkânı sağlayan müziksel yapının yeniden zapt edilmesine rastlamıştı. Chenneviére, tonalitenin yeniden sadeleştirilen ve entelektüelleştirilen notalama sistemini ele alırken, çoğunlukla cümlecikler arası simetrik dengeye ve akordaki tekrara yapılan vurguya dikkat çekerek "Batı müziğinin bu en radikal yoksullaşmasını" fark etmişti.

On dokuzuncu yüzyılın başlarında, William Chappell, "ulusal İngiliz havaları"ndan (halk şarkılarından) oluşan bir seçki yayınlamıştı. Bu seçkide, akademik armonik modeller, yaşayan halk melodilerine dayatılarak, daha eski melodiler sindirilmiş ve "düzensiz ezgiler düzeltilmişti". Temel majör tuş-minör tuş ikiliği üstün gelmiş ve Busoni'nin de belirttiği gibi, "Armonik semboller müzikteki ifadeyi kuşatmıştı". Tonalitenin ortaya çıkışı, ekonomik, politik ve kültürel yaşama hâkim olmaya başlayarak ulusallaşan ve merkezîleşen hiyerarşiyle de uyuşuyordu. Hazır yapım ifade yapıları, müziksel öznelliği ve arzunun türevlerini tekeline alır. Clifford Geertz şu isabetli saptamayı yapar: "Bizlerle ilgili en çarpıcı olgulardan biri olsa olsa şu olabilir; hepimiz doğal bir donanımla binlerce hayat yaşamak üzere dünyaya geliriz, ama eninde sonunda sadece tek bir hayat yaşamış oluruz."

Müzikteki tonalite, edebiyattaki gerçekçiliğe ve resimdeki perspektife benzetilebilir, ama her ikisinden de çok daha de-

rinlere kök salmıştır. Bu kökleşme, tonalite kitlesel müzik beğenisini ve tüketimini belirlediği için galip gelen anahtar merkezli evrensel bir müzik göstergesi altında, sınıfsal ayrımların ve toplumsal farklılıkların sözümona aşılmasını kolaylaştırır. Gezegenimizin hiçbir yerinde, insanın kullandığı bir ifade aracı olarak tonalitenin sağladığı ulaşılabilirlikle rekabet etmeyi göze alabilecek başka bir dil konuşulmamaktadır.

Bu yüzden, müziği es geçen her türlü tarih çalışması, son derece kısıtlı bir toplum kavrayışı riskini taşır. Örnek olarak, politik nedenlerden dolayı, imparatorluğunun her tarafında ayin müziklerinde tekbiçimliliği oluşturmak üzere Charlemagne tarafından on dokuzuncu yüzyılda sarf edilen çabaları, veya, dört yüz kavalı olan Winchester Katedrali'ndeki onuncu yüzyıl org düzenini gösterebiliriz; bunlar âdeta Batı teknolojisinin o sıralardaki zirveleridir. Bu uygarlığın değişen ruhunu kavramak üzere müziğin bize sağladığı "anahtarın" tüm diğer anahtarlardan daha iyi olduğu en azından tartışmaya değer bir olgudur. Yeniden tonalite üzerinde yoğunlaşmak gerekirse, geleneksel dönemleri esas alarak, tonalitenin en erken köklerini, Orta Çağ ile Rönesans arasındaki geçiş dönemine dayandırabiliriz.

Eğer, Orta Çağ toplumunu hiyerarşik olmaktan ziyade eşit olmayan bir toplum olarak niteleyen ünlü ortaçağcı Bloch bu tespitinde yanılmıyorsa, tonal sistemin cılız başlangıcını, döneminin toplumunu idealize eden daha ortakçı bir müziğin içinden çıkan yeni ve hiyerarşik bir müziksel ideolojinin şifrelenmesi olarak yorumlayan John Shepherd kesinlikle haklıdır. Desantralize ve yerel bir karaktere sahip Orta Çağ bakış açısı, farklı dünya görüşlerine ve müziksel yapılara karşı nispeten daha hoşgörülüydü ve bu farklılıkları, feodal ideolojik temelini yıkabilecek tehlikeler olarak değerlendirmiyordu. Ancak ortaya çıkan modern dünya, çok daha büyük ölçekteki işbölümünün, soyutlamanın, hoşgörüsüzlüğün ve totaliterleştirici bir karakterin tipik örneğiydi. Tekbiçimli resim ve sözel yüz yüze gelenekleri geride bırakan matbu okur yazarlık, bu değişimi kısmen açıklamaktadır, zira, taşınabilir mat-

bu literatür, bireylerin bir makinenin mekanik parçaları olarak kullanılmalarını mümkün kılan proto-endüstriyel bir model oluşturuyordu. Gerçekten de, matbaanın yaklaşık olarak 1500'lerde icat edilmesi, müziksel notalama için geniş bir alan yarattı ve böylece müziğin yaratıcısını ve seslendiricisini birbirinden ayırıp seslendiriciyi arka plana iterek, bestecinin rolünü olanaklı kıldı. Bunun bir sonucu olarak, Batı kültürü kısa süre içinde tamamen notalanmış müziksel çalışmaları yaratarak, belirli ana noktalara dayanan daha önceki üstün doğaçlamayı devre dışı bırakan biçimsel bir kompozisyon teorisinin oluşumuna yardım etti. Böylece, matbu okur yazarlık ve onun yoğun tekbiçimliliği, gittikçe büyüyen armonik bir netliğe yol açtı.

Hatta çeşitli müzikologlar, polifonik (çok sesli) müziğin tekil kısımlarının "dik kafalı bağımsızlıklarını", armoninin ve düzeninin lehine kontrol altına almak üzere, on üçüncü yüzyılın sonlarından beri yinelenen bir dayatmada bulunmuşlardır. On dördüncü yüzyılın başlıca müziksel yapısı olan ars nova, armoni öncesi polifoninin bu uzun geçiş döneminde hüküm süren bazı eğilimleri göstermektedir. Ars nova erken bir dönemde, özellikle de Fransa'da, Avrupa müziğinin bir daha ancak beş yüzyıl sonra Stravinski'nin *Rite of Spring* (Bahar Ayini) adlı eseriyle elde edeceği, son derece etkileyici bir ritmik karmaşıklık düzeyine erişmişti. Fazlasıyla soyut bir zaman kavrayışına dayanan bu karmaşıklık, olağanüstü bir notalama arıtımına yol açtı ve böylece, şarkı söyleyen sese, melodik bir inceliğe ve ritmik esnekliğe dayanan eski müzikten koptu. Biçimselleştirmenin her zaman daralmayı dayattığı görülüyor, buna karşılık, tonalitenin egemen olduğu ilişkilerdeki olgunlaşmamış duygular, on beşinci yüzyılın ortalarına gelindiğinde açıkça görülüyordu.

İçten gelen ritim duygusunun Orta Çağ'dan sonra uğradığı kayda değer kayıplar, gittikçe artan bir evcilleşmenin göstergesidir; tıpkı Rönesansın iki temel karakteristiği olan orkestranın uzmanlaşması ve orkestra içi uzmanlaşma ile daraltılarak yoğunlaştırılmış bir *virtuosi* sınıfının oluşumunun çok daha büyük ölçekli bir işbölümünü gerektirmesi gibi.

Benzer şekilde, seyirciye de yeni bir önem atfedilmiş ve çalan insanlar dışında herhangi bir gösteri içermeyen müziğin yerine, 1500'lü yılların sonuna doğru ilk defa, ne herhangi bir devinim yaratan ne de şarkı olarak söylenen, bilakis, pasif bir şekilde tüketilen bir müzik ortaya çıkmıştı.

Rönesans müziği, çoğu bakımdan ve önemli bir oranda vokal olarak kaldı, ancak bu dönem boyunca, enstrümantal müzik bağımsızlaştı ve ilk defa, herkesçe "mutlak müzik" olarak bilinen bir dizi özerk yapı geliştirdi. Giderek dinden arınmasının yanı sıra, Avrupa müziği, 1400-1600 yılları arasında Hollanda'nın sorgulanmayan liderliği altında, ticari kapitalizmin ilk yükseliş yıllarında Hollanda'nın sahip olduğu üstünlükle tamamen bağdaşacak şekilde, matematiksel bir boyut kazandı. Sesin gücü, bir kompozisyonun daha önce bağımsız olan birçok sesinin tek bir armoni gövdesinde toplanmasıyla yaratılan koronun kitlesel etkilerinden doğan bir sarhoşluğa erişti.

Ancak çeşitli noktalarda oluşan tonal armoniler henüz tümüyle bir tonalite değildi. Orta Çağ'ın başlangıcından on altıncı yüzyılın son kısmına kadar yeterli olan makamsal ölçekler, sekizden on ikiye çıkıp parçalanarak, daha az akıcı olan iki makam, majör-minör ikililiğini doğurdu. Edward Lowinski'nin deyimiyle, "Rönesansın son döneminin huzursuzluğu ve zevksizliği", sınıflı toplumun kültürel hegemonyasına bir katkı olarak, tonalite egemenliğindeki yapıların bitişmesini ve birleşmesini öne çıkardı. Modern armoni anlayışımız, dikey bir şekilde gruplaşmış pek çok perdenin toplamı olan perde kavrayışımız, hiyerarşikleştirilen toplumsal armoninin idealize edilmiş halidir.

Peter Clark, *The European Crisis of the 1590s* (1590'lardaki Avrupa Krizleri) adlı eserinde, 1592'deki bir İspanyol yazardan şu alıntıyı yapar: "İngiltere Tanrısız, Almanya bölünme içinde, Flanders (Belçika'da eski bir bölge) ayaklanma halinde, Fransa'da ise bunların tümü var." Söz konusu yüzyıl sona erdiğinde, Henry Karmen, "Muhtemelen Avrupa tarihinin hiçbir döneminde bu kadar çok halk ayaklanması aynı zamana rastlamamıştır" yorumunu yapıyordu. Tonalite henüz

zafer kazanmamıştı, ancak, çok kısa bir süre içinde, arzuyu yönlendirip pasifize etmekle üstüne düşeni yaparak, topluma egemen olan düşünceler arasındaki saltanatına kavuşacaktı.

Polifoni soldukça, modern anahtar sistemi, 1600'lü yılların başlangıcında, daha farklılaşmış yeni bir biçimle; yani ilk defa Monteverdi tarafından İtalya'da kurulan orkestra ile ortaya çıkmaya başladı. Duyguların bilinçli retorik sunumu olan orkestra, Batı'da, dinsel müziği karşısına alacak kadar büyük bir ölçekte ele alınan ilk seküler müzik yapısıydı. H.C. Colles'a göre, "gelişmekte olan tonalite duygusunun" ilk evreleri operada ve başka yerlerde, "yeni çalışmalara, sanatta yeni bir çağın yükselişine işaret eden düzenlilik ve süreklilik görünümünü vermeye başlamıştı."

On yedinci yüzyılda gittikçe artan merkezî bir tonalite ilgisi Descartes'a da yaradı. Matematikleştirilmiş mekanik rasyonelliği ve müziksel yapıya yönelik özel ilgisiyle Descartes, bilinçli olarak bilimsel felsefesini güçlü merkezî hükûmetin hizmetine verdiği aynı ruhla yeni tonal sistemi ilerletti. Adorno'ya göre, polifonik müzik belki de, Kartezyen bilinç tarafından saf dışı edilen "ötekiliği" en iyi ifade eden şeyleşmemiş, özerk öğeler içeriyordu.

1500'lü yılların sonunda toplumsal sorunların belirgin bir şekilde yenilenmesi, bu gelişmenin arka planını oluşturuyordu. Hobsbawm başlıca krizi 1600'lerde buluyordu; Parker ve Smith *The General Crisis of the Seventeenth Century* (On Yedinci Yüzyılın Genel Krizi) adlı eserlerinde Avrupa'nın "politik istikrarsızlığındaki bu patlamanın, özellikle 1625-1675 döneminde, ezici bir şekilde Devlete yöneldiğini" görüyordu. Palestrina ve Lassus ile zirveye ulaşan bir önceki yüzyıl, âdeta kontrapuanın altın çağı olmuş ve ideal statik toplumsal armonisini müziğe taşımıştı. Barok estetik, 1590'lı yılların başlangıcındaki krizlere hitap ediyor ve 1620'deki genel ekonomik çöküşle birlikte ciddi bir ivme kazanıyordu; bu ise klasik durgunluğun ve onun polifonik arıtılmışlığının reddinden başka bir şey değildir. Barok'un özü, onu kontrol altına almak üzere karmaşa ile birlikte hareket etmektir; böylece Barok, aralıksız devinim ile biçimcilik arasında bir kombinas-

yon oluşturmaktadır. Burada, etimolojiyi de aşan bir konsensusa bağlı olarak konçerto çağı başlıyor. Latin dilinde, uyumsuz öğeler arasında varılan anlaşma anlamına gelen *concertare* kelimesinden doğan konçerto, iyi bir şekilde armonileştirilmiş bir grup olarak, sistemin toplumsal mücadelelere denk düşen bir otorite talebini yansıtıyordu.

Armoni polifoni değil, homofonidir; polifoni ve homofoni kendi aralarında uzlaşmazdırlar. Pek çok sesin birleştiği ve her sesin kendi karakterini koruduğu bir yapı yerine, armonide esasen tek bir ses duyarız. Uyumsuzluğu esas alan Barok çağında, homofoni, polifoniyi sollayarak alenen ideolojik olan "fazla sesleriyle" onun yerine geçer. Bağımsız sesler, işlevi melodiye bir arka plan oluşturmak ve devinim halinde olan ezgiyi tonal sistem içindeki yerine oturtmak olan birleşik bir blok oluşturmak üzere birbirlerine karışırlar. Armoni bu dönemde, kendisini ilk defa müziğin temeli olarak kurumlaştırdı ve hatta süreç içinde melodinin doğasını bile değiştirdi. Ritim de armoniden etkilendi; gerçekten de, müziğin parçalara bölünmesi, ebedî bir armonik ritim tarafından dayatıldı.

Spengler, müziğin, başlıca Avrupa sanatı olarak 1670 dolaylarında resmi solladığını ileri sürmüştür. Müzik, tonalitenin tamamen kavrandığı bir zamanda bu üstünlüğü yakaladı; bundan böyle müzik, yaklaşık olarak iki buçuk yüzyıl boyunca, herhangi bir değişim olmaksızın, kuruluşu tamamlanan tonalitenin deyimleriyle yazılacaktı. Dunwell tarafından belirtildiğine göre, tonalitenin genelleştirici kuralı doğrultusunda, ivedi öznel ilginin dışlanması, yine aynı dönemde oluşan "mantıklı insan" kavrayışına denk düşmektedir; "mantıklı" yerine, "modern, evcilleştirilmiş" insan deyimini daha uygun bulsak bile.

Yine aynı döneme denk düşen başka çarpıcı tesadüfler var. Diğer tarih çalışmalarının yanı sıra, John Wolf'un *The Emergence of the Great Powers, 1685-1715* (Büyük Güçlerin Ortaya Çıkışı, 1685-1715) adlı çalışması, devlet iktidarının üstünlüğü ile merkezî tonalite arasındaki paralelliği aynı döneme dayandırmaktadır. Ve Bukhofzer'ın da yazdığı gibi,

"Hem tonalite hem de yerçekimi teorisi, barok dönemin keşifleriydi ve ikisi de tam olarak aynı zamanda yapıldı." Newton fiziğinin önemi, evrensel yerçekiminin, karşı konulmaz yasaları ve değişime yönelik direnişi vurgulayan bir model sunuyor olmasında yatmaktadır; yerçekiminin evrensel üstünlüğü ve onun düzenli devinimleri, politik ve ekonomik düzene tekbiçimli kozmolojik bir timsal sağladı; aynen tonalitenin yaptığı gibi. Yeni armonik sistemde, temel ses, yani en güçlü ve en baskın olan ses, baştan sona ve aşağıya doğru yönelir ve akorun başlıca sesi olan basa dönüşür; inanılmaz gibi görünebilir ama, tonalitenin yasaları ile yerçekiminin yasaları neredeyse birbirinin yerine geçer.

Yedinci yüzyılın sonlarına doğru, İngiltere, müzikte çok daha genel toplumsal akımlara öncülük etti. Peter Warlock'a bakacak olursak, North ve Mace adlı eleştirmenler, amatör viyol çalgıcısının gerileyişinden ve "parça yazımının yerini havai fişeklere ve kalıp yapımına bıraktığı" bir kompozisyon eğiliminden bahsetmişlerdir. Böylece aile oda müziği geriledi; köy komünalizminin şarkıları ve danslarıyla birlikte yok oluşu karşısında, pasif dinleyiş alışkanlığı yükseldi. Galip gelen tonalite, temel toplumsal ve sembolik yeniden yapılanmanın en önemli bileşenlerinden biriydi, üstelik sadece İngiltere'de de değil.

Barok dönemle birlikte, tonalitenin başlıca aracı, her türlü enstrüman ile biçimsel bir plan doğrultusunda ilerleyen çok ritimli bir kompozisyonu içermeye başlayan sonattı (tek ritimli eski *canzona*'nın tersine, "çalınan" veya "söylenen"). Sonat formu, armonik tonalitenin organik bir sonucuydu ve sonattaki simetri, tonalite gramerinin iç simetrik düzenine temelden bağlıydı; sonatın temel yapısı, başlangıçta tonikten uzaklaşarak yeni kutuplaşan bir anahtara doğru yönelen müziğin, dengenin sağlanması için, yeniden başlangıçtaki tonik bölgeye dönmesini gerektirir. Rosen'ın bize hatırlattığına göre, Mozart'ın operalarının iddialı finalleri bile, bir sonatın simetrik tonal yapısına sahiptir. Barok dönemin on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru sona ermesiyle birlikte kökleşen ve

nihayet herkesçe kabul edilen simetri, müziğin başlıca doyumlarından biri oldu.

Çatışma içinde olan iki temasıyla, temel dayanaklarıyla, gelişimi ve nakaratlarıyla sonat formu kapitalist bir dinamiği ön koşul olarak kabul eder; denge yönelimli ve kesinlikle dramatik olmayan füg, eski kontrapuanı bir filigrama dönüştürerek, daha da statikleşen hiyerarşik bir toplumu yansıtıyordu. Tonalitenin üstünlüğünü kesinleştirmesiyle birlikte, çoğunlukla ardışık bir ritme sahip olan Füg stili de doruğa çıktı. Öte yandan, ilk bakışta görülemeyen iç potansiyelini açığa vurarak ilerleyen klasik bir sonat, kendi kendisini yaratır. Füg, aynen bir hesabın rasyonel Aydınlanmaya uyması gibi, başlangıçtaki yasasına itaat ederek ilerlerken, sonatın temaları, endüstriyel kapitalizm ile doruğa çıkan doğa üzerindeki tahakkümde nitel bir sıçramayı duyuran dinamik bir boyutu sergiler.

On yedinci yüzyılın başlarında, Ruben'in stüdyosu âdeta bir fabrikaya dönüşmüştü; onun 1200 resmi aşkın verimine daha önce sanat tarihinde rastlanmamıştı. Eskiden zorunlu olmayan sonat formunu yüz elli yıl sonra kullanışlı hale getiren Haydn ve Mozart, birlikte 150 senfoni üretebiliyorlardı. Bu mekanizmanın, kitlesel kültür üretiminin ilk biçimi olduğunu söylersem, umarım çok ileri gitmiş veya bazı yaratıcıların dehasını inkâr etmiş olmam. Bir başka nitelik ise, yakın dönem karmaşık füg sisteminden farklı olarak, sonat müziğin, önceden tahmin edilebilir ve mutlu edici olma gerekliliğiydi. Robert Solomon'un deyimiyle, tonalitenin kendisini andıran "Sonat çevrimi, birinci ve ikinci ritimdeki çekişmelerden, eziyetlerden ve kuşkulardan sıyrılıp uzlaşmaya gömülerek mutlu sonla biter."

Sonat formu ilkesi aynı zamanda, genelleme aracılığıyla hâkimiyeti sağlamak üzere, giderek artan bir etkinlik düşüncesini, yani özgünlüğün dışlanmasına varan kümülatif bir dinamizmi de içerir. Sonatın, burjuva evriminde ortaya çıkan genelleştirici yapıları en mükemmel kazanımlar olarak cisimleştirmesi buradan kaynaklanmaktadır ve Avrupa kültürünün ve sermayesinin "evrensel" değerlerine ve dünya üzerin-

deki hegemonyasına yönelik seyri gayet iyi ifade etmektedir.

On sekizinci yüzyılda, müziğin modern özerklik nosyonu, özellikle Bach ve Mozart ile gündeme gelen aşkın gerçeklik iddiasıyla (ki günümüzde de ısrarla vurgulanıyor) biçimlenmeye başladı. Handel'in oratoryolarının kibirli ciddiyeti, emperyalist İngiltere'nin yükselişini ve bu yükselişi meşrulaştırma arzusunu ifade eder, ancak, ortaya çıkan burjuvazinin sosyal değerlerini en etkili şekilde, evrensel bir rasyonellik, nesnellik ve gerçeklik olarak eklemleyip birleştiren kişi herkesten çok Bach'tır.

Bach'ın öncelleri, gerçek bir tonalite yapılanmasını açıkça ortaya koymuşlardı, ancak, Barok'un son dönemindeki drama ve hedef yönelimini, daha yalın olan eski kontrapuan idealinin çeşitli yönleriyle birleştirerek bu yapılanmaya kusursuz bir mükemmellik kazandıran kişi Bach oldu. Daha statik bir şekilde matematikleştirilen eski formların, her ne kadar üstünlüklerini korumasalar da, on sekizinci yüzyılda var olmaya devam ettiklerini unutmamak gerekir; bu formların hayatta kalışı, Constant Lambert'in kaba bir şekilde Bach "dikiş makinası" olarak adlandırdığı ve tıpkı Mozart'ın "bazen hemen hemen hiçbir önemi olmayan bir düzenliliğin" etkisi alına girdiğini belirten Wagner'in bahsettiği o ardışık gelişmelerin bir uzantısıydı.

Her ne kadar Bach, armonik bir düzlem üzerinde yükselen ilahlaştırılmış bir tonaliteyi temsil ediyorsa da, bu köklü saplantıya ilişkin olarak çeşitli şüpheler de ifade edilmiştir. Örneğin Rousseau, armoniyi yalnızca Avrupa'nın kültürel çöküşünün bir diğer belirtisi, âdeta müziğin ölümü olarak görmüştür. Rousseau bu keskin yaklaşımını, armoninin melodiyi değersizleştirmesine, müziksel seslerin algılanışını kendi öğelerinin iç yapılanmasıyla sınırlamasına ve böylece dinleyicinin deneyimini kısa tutmasına dayandırıyordu. Gelişimini tamamlamış olan tonalitenin yapaylığı ve şeyleşmesi bağlamında Goethe de çeşitli kaygılar taşıyordu, ancak o, bu kaygılarını Rousseau'dan daha muğlak bir şekilde ifade etmişti.

1800'e gelindiğinde, tonal enstrümantal müzik, tüm güç-

lerine komuta edecek bir noktaya, resmin yaklaşık olarak üç yüz yıl önce vardığı bir noktaya ulaşıyordu. On sekizinci yüzyıl tonalitesinde, kısmen eşit bir yapının (oktavın, birbirlerine tamamen eşit olan on iki yarısese bölünmesi) kurulmasıyla gerçekleşen en büyük değişim, tonik ile dominant arasında ortaya çıkan çok daha keskin bir karşıtlık ve anahtar modülasyonun elde ettiği dizinin genişletilmesiydi. Yüzyılın başında, anahtarlar arasındaki ilişkiler, tekrar seslendirilmeyen sekizi aşkın parçayı içeren sürelerden oluşurken, Mozart, Haydn ve Beethoven, yüzyılın sonlarına doğru, armonik ilişkilerin otoritesini beş hatta on dakikaya çıkardılar.

Ancak tonal yörüngenin genişletilmesi, sonuç itibariyle, toniğin çekim gücünde bir zayıflama anlamına geldi; Beethoven'e gelindiğinde, yapısal tonalitede daha o zaman, yani Romantik çağın başlarında, kısmi bir çöküş görülebilmektedir. Beethoven'de yeni olan tema, duygusal ifadenin doruğa çıkışı, bunun yanı sıra çok daha çeşitli duyguların ifade edilmesi ve buna ek olarak, bireysel özgürlük mücadelesi motifinin, özellikle de Luddistlerin İngiltere'deki yenilgisi nedeniyle toplumda büyük ölçüde bastırılan duygusal ifadenin ve bireysel özgürlüğün merkez olarak alınmasıdır. Bach hakkında bunun tersini söyleyen pek çok kişi, onun, yabancılaşma olgusundan yola çıktığını ve sonuçta, toplumda uzlaşma içinde olmayan şeyleri kendi müziğinde uzlaştırmayı reddettiğini belirtmektedir; bu durum en açık şekilde, onun, Mozart'ın geç dönem müziğindeki ıstırabı ve yarım kalmışlığı anımsatan son dörtlülerinde görülebilir.

Romantik sanatın başlıca türü olan müzik, tamamen ayrıcalıklı bir uğraş olarak kabul edilme noktasına geldi. Gerçekten de, Haydn ve Mozart tarafından sergilenen gerçek bir hizmetkârlık rolü ile keskin bir karşıtlık oluşturacak şekilde, besteciye filozof statüsünün verildiği çağ, Beethoven dönemi veya onun hemen sonrasıydı. Toplumsal alana geçersek, müziğin ünlü "kurtarıcı gücü", başka hiçbir yerde, 1830'daki Brüksel devriminin patlak vermesine neden olan Auber'in *La Muette de Portici* operasının sahneye konulmasında olduğu kadar açığa çıkmadı. Yüzyılın sonlarında, "Sanatın tüm dal-

ları, müziğin bulunduğu düzeye erişme arzusundadır" diyen Walter Pater'ın bu değerlendirmesi, yalnızca müziği sanatın doruğu olarak kabul etmekle kalmayıp, onun tonalite ile zirveye ulaşan dayatmacılığını da yansıtmaktadır. Yine tonalitenin gördüğü beğeni anlamında, Schopenhauer, eşsiz bir felsefi yazı aracılığıyla, kelimelerden daha güçlü olduğu ve içsel bilinci daha dolaysız bir şekilde ifade ettiği için müziği övmüştür.

Adorno, "Romantizmin taşkın özleminden" söz ederken, Marothy romantik müzikte sık sık tekrarlanan yalnızlık ve nostalji temalarını ve geri gelememecesine kaybolan bir şeyleri yakalama anlayışı doğrultusunda harcanan çabaları ele almıştır. Bu satırlarda dile getirilen kurtuluş draması, yalnızca günün yazınsal modası olmayıp, Beethoven'in *Fidelio*'sunda da görüldüğü gibi, müzikte her zaman bulunabilen bir olguydu. Schubert, âdeta Avrupa'nın sanayileşmesine karşılık verircesine, sevinçli müzik diye bir şeyin olup olmadığını sormuş ve Romantik dönemin sonunda, hüzünlü ve çaresiz Brahms ile kötümser Mahler tarafından kendisine cevap verilmişti.

Armoni bu dönemin özgün alanıydı; orkestral gruplar, anlamı müziğin diğer boyutlarının üzerine çıkarmak ve perde ilişkilerini başlıca odak noktası olarak gerip yoğunlaştırmak üzere, her enstrüman ailesinin kitleselleşip bütünleşerek yaygınlaşmasını destekledi. Böylece artık, farklı uzman işlevlerin koordinasyonu üzerinden ilerleyerek, sesin zorunlu güçlerini istismar etmek üzere kurulan büyük orkestral güçlerin çağı gelmişti. Bu tarzla ve fazlasıyla sistematik bir müziksel yapı anlayışıyla birlikte, Romantik müzik, endüstriyel yöntemlerin mükemmelleşmesiyle paralellik içindeydi. On dokuzuncu yüzyılın ilerleyişiyle birlikte, gittikçe artan sayıda besteci, müziksel dilin, tonalitenin sözdizimsel ve biçimsel tehditlerinin, yani simetrik düzenliliğin içini boşaltan fazlasıyla standartlaşmış armonik bir sözcük öbeğinin tuzağına düştüğünü hissetmeye başladı. Kendi alışkanlıklarının ağırlığı altında iki büklüm olan müzik, eskiden sahip olduğu ifade gücünü artık kaybediyor gibi görünüyordu.

Tıpkı o sıralar ilk yaygınlaşmasının zirvesinde olan sermaye gibi, modern orkestra da, belirsiz bir büyüme yanılsamasının peşinde koşuyordu. Ancak, homojen seslerde sınırlı bir çeşitlilik ve ses renginde tek biçimlilik yaratmak üzere, Romantik abartı ve devasacılık (örneğin Mahler'in *Binler Senfonisi* adlı eseri) yine de daha sık kullanılıyordu.

Yaygınlaşmadan bahsedildiğinde, Wagner'in, sade ve ekonomik repertuarlı opera girişimleri akla gelir; bu girişimleri sonucunda ortaya çıkan harika çalışma, beş saatlik *Tristan ve Isolde*'nin şiddetli acısıydı. Ya da, algılanabilir tüm temsilleri aşmak isteyen Wagner'in, Nibelungen efsanesini, şehvetin o destansı ebedîliğini ve ölümü temel aldığı *Ring* dizisinden söz edilebilir ki büyük ihtimalle Nietzsche'yi "Wagner'in yükselişinin, İmparatorluğun yükselişine tesadüf etmesinde derin bir çarpıcılık var" yargısında bulunmaya sevk eden de bu dizidir. Kaiser I. Wilhelm'i bir kuğunun yanında, başında bir Lohengrin miğferiyle gösteren opera portresi, ikinci Alman Reich'ının toplumsal düzenini övdüğü ve yeniden kutsallaştırdığı için kendisine duyulan minnettarlığı yansıtmaktadır. *Tristan* Bismark Almanya'sının siyasal gelişiminin başlangıcına işaret ederken, Almanya otoriter ve gizemli hikmetini *Parsifal*'ın sahte erotik sofuluğunda buluyordu.

Wagner sanatın tüm dallarını, daha üstün bir opera formunun çatısı altında birleştirmeyi tasarladı ve bu projeyle dogmatik dinin yerine geçtiğini düşünüyordu. Böyle bir amaç, onun müziksel ürünlerinin görkemi ve şatafatı aracılığıyla, bu ürünlerin efsunlu boğuculuğu ve duygu bombardımanı aracılığıyla seyirci üzerinde kurulacak mutlak bir hâkimiyeti içeriyordu. Böylesine böbürlenen Wagner, edindiği neo-pagan ve neo-milliyetçi kazanımlar sayesinde, devlet ile kilisenin bütün olanaklarını kullandıktan sonra "Devlet ve Kilise ortadan kaldırılacaktır" demekten geri kalmayacaktı. Böylece Wagner'in sanatsal amaçları, endüstriyel kapitalizmin amaçlarından daha görkemliydi ve endüstriyel kapitalizmin iktidar dilini konuşuyorlardı.

Daha da önemlisi, Wagner aynı zamanda klasik armonik

sistemin topyekün çöküşünü temsil eder. Maksimum otoriteye ulaşmak üzere sarf edilen onca tumturaklı söze ve çabaya rağmen, Wagner'in müziği bir kuşku müziğidir. Onun müziği en azından tonalitenin gizli temeline bağlı kalmıştır, fakat, özellikle *Tristan* ile birlikte, tonal armoninin uzun süre etkisini koruyan geçerliliği artık yok oluyordu. Wagner tonal armoniyi nihai sınırlarına kadar genişletmiş ve onun son kaynaklarını da tüketmişti.

Mahler'in *Yeryüzü Şarkısı* adlı eserinin bir kısmı, "ifadesiz oluşuyla" göze çarpar. Göründüğü kadarıyla, Wagner'den sonra romantizm kül oluyordu, her ne kadar bu, yeni bir oluşumun belirtisi olsa da. Armoni içerden çöküşün işaretlerini vermeye devam ederken, majör/minör tonal sisteminin önceden sınırsız olan hâkimiyeti yerini giderek artan özgürlüklere bırakıyordu (örneğin Debussy). Bu arada, tıpkı sermayenin kendi istikrarı için daha fazla "Üçüncü Dünya" kaynağı talep etmesi gibi, fazlasıyla ihtiyaç duyulan folklorik kan nakli anlamında müzik de emperyalistleşmeye başladı (örneğin Bartok).

Arnold Schönberg'in 1908'deki *Fa Diyez Minör İkinci Dörtlü*'sü, armonik gelişimle kesin bir kopuşa gidiyordu; bu ilk atonal kompozisyondu. Buna uygun olarak söz konusu akım sopranonun şu sözleriyle başlamış oluyordu: "Ich fühle Luft von anderen Planeten" (Diğer gezegenlerden gelen havayı hissediyorum).

Adorno, atonal müziğin radikal açıklığını, "herhangi bir töreyle kısıtlanmayan hafifletilmemiş bir acının ifadesi", "genellikle kültüre düşman olan" ve "barbarlık öğeleri içeren" bir olgu olarak görüyordu. Tonalitenin reddedilişi, en yoğun öznelliğin ve teknolojik tahakküm altındaki öznenin yalnızlığının ifade edilişini fazlasıyla olanaklı kıldı.

Buna rağmen, insan duygularını evrenselleştiren ve nesnelleştiren eşdeğerlilik, "armoni yasalarının" merkezîleşmiş denetiminden sıyrılmakla birlikte hâlâ da mevcuttur. Schönberg'in gerçekleştirdiği "ahenksizliğin kurtuluşu", insan tutkularının, hemen hemen hiçbir çözülüş eğilimi taşımayan ahenksiz armoniler üzerinden, eşi görülmemiş bir ivedilikle

olmasını sağladı. Tonal imgelerin ve çözülüşün önüne geçilmesi, dinleyiciye küçük ama değerli bir destek veya bir tür güvenlik sağlar; Schönberg'in atonal çalışması, genellikle, gerçek duraksama noktalarının yokluğundan dolayı, neredeyse histeri düzeyine varacak şekilde duygusal görünür. "Çılgın bir şekilde erişilmez olana doğru gider" diye belirtmişti Leonard Meyer.

Bu anlamda atonalite, Birinci Dünya Savaşı'nın yaklaşık 5 yıl öncesinde baş gösteren genel anti-otoriter toplumsal çalkantıların en uç göstergelerinden biri oldu. Schönberg'in tonaliteyi terk edişi, Picasso ve Kandinski'nin resimde perspektifi terk edişiyle aynı döneme (1908) rastlıyordu. Ancak, kültürdeki "iki büyük negatif jest" olarak kavramlaştırılan bu değişikliklerle birlikte, besteci kendisini kamusal bir boşlukta buldu. Yabancılaşmayı sadık bir şekilde onaylamasıyla, yabanıl, zor ve hiddetli olmayan bir insan kavrayışı mizansenini sunmaktaki isteksizliğiyle, Schönberg'in atonalitesi, fazla kabul görmeme tehlikesiyle karşı karşıya olan bir meydan okumaydı. Dışavurumcu ressam August Macke, Schönberg'in oda müziğini izlediği bir akşamın ardından, meslektaşı Franz Marc'a 1911'de yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Tonalitenin tamamen terk edildiği bir müzik düşünebiliyor musun? Aklıma hep Kandinski'nin, hiçbiri tek anahtarla yazılmamış olan büyük besteleri geliyordu... her sesin kendi başına durmasını sağlayan bir müzik." Ne yazık ki, onların böylesine radikal ve liberter olan bir yaklaşım karşısındaki duyguları çok kişi tarafından paylaşılmadı, başkaları tarafından rağbet görmedi.

Macke'ın mektubunda da ima edildiği gibi, atonal yükselişten önce, müzik akorlarla tonal merkez arasındaki tanımlanmış ilişkiler aracılığıyla anlam kazanıyordu. Schönberg'in *Armoni Teorisi* adlı eseri bu sistemi çok güzel özetliyordu: "Tüm sonuçlar hep bir merkeze, bir çıkış noktasına havale edilmiştir... Tonalite herhangi bir şeye hizmet etmez; tam tersine kendisine hizmet edilmesini talep eder."

Öte yandan, atonalite ile birlikte müzikte bir değişimden çok daha fazla şeyin söz konusu olduğunu hisseden bazı to-

nalite savunucuları, açıkça, toplumsal açıdan otoriter olan bir yaklaşımı benimsiyorlardı. Örneğin Levarie ve Levy'nin *Musical Morphology* (Müziksel Morfoloji, 1983) adlı eseri, "Kaos var olmayıştır" biçimindeki bir felsefi tezden yola çıkarak, "Tonaliteye yönelik başkaldırı... eşitlikçi bir devrimdir" şeklindeki politik bir duruşa ulaşıyordu. Aynı kişiler daha sonra, "Saplantılı bir tonalite korkusunun hiyerarşi ve rütbe kavrayışına yönelik derin bir nefret uyandırmasından" herhangi bir hoşnutsuzluk duymadan, atonaliteyi "genel çağdaş bir olgu" olarak tanımlıyorlardı. Böyle bir tutum, hiyerarşik ses ilişkilerinin doğruluğunun inkâr edilemeyeceğini ve bu yüzden "atonal müzik diye bir şey"olmadığını söyleyen Hindemith'i hatırlatıyor. Bu tür yorumlar açıkça, egemen bir müziksel yapıdan çok daha fazlasını savunmaya çalışır; otoriteyi, standartlaşmayı, hiyerarşiyi ve böylesi değerlerle tanımlanmış bir dünyaya kültürel gramer tarafından sağlanan her türlü güvenceyi olduğu gibi korurlar.

Schönberg'in atonal deneyimi, bir bakıma, Birinci Dünya Savaşı yenilgisi ve onun yan sonuçlarıyla ortaya çıkan toplumsal ahenksizliğin kurbanı oldu. 1920'lerin başlarına gelindiğinde, Schönberg atonalitenin sistemsiz radikalizmini terk ediyordu; artık tek bir nota bile "serbest" değildi. Schönberg tonal bir merkezin olmadığı bir ortama, Adorno'nun da belirttiği gibi "özneyi neredeyse tamamen silen" ve tümüyle kural-egemen olan 32 perdelik bir dizi yerleştirdi. Aynı zamanda seriyalizm (dizicilik-ç.n) olarak da adlandırılan dodekafoni, Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte giderek sistematikleşen sanayinin yeni çehresine paralel olarak, tonalitenin bıraktığı boşluğu yeni bir itaat merkeziyle doldurdu. Schönberg, çözülüşün tonal yasalarının çöküşüyle serbest kalan sesleri kontrol altına almak üzere, on iki perdenin tümü arasında daha bütünlüklü bir dolaşımı güvence altına alan yeni kurallar oluşturdu ki bu kuralların, sermayenin geliştirilmiş yeni bir dolaşım sistemine, her zamankinden daha fazla duyduğu ihtiyacı yansıttığı söylenebilir. Seri tekniği, bürokratik olarak dayatılan yapılarda olduğu gibi, devinimin katı bir şekilde denetim altına alındığı topyekün bir entegrasyon türü-

dür. Bu tekniğin egemen müzik düzeni için oluşturduğu kavramsal dezavantaj, bir yandan onun standartlaşmış yeni talepleri doğrultusunda daha fazla dolaşım sağlanırken (diğer on bir perde duyulmadan, hiçbir perdenin tekrarlanmaması), diğer yandan bu yoğun denetimin aslında son derece kısıtlı bir üretime izin vermesidir. Bu durum, Schönberg'in en başarılı müritlerinden biri olan Webern'in çoğu çalışmasında göze çarpan yoğun ifade eksikliğinde ve güdüklükte rahatlıkla görülebilir; Webern'in *Viyolonsel ve Piyano için Üç Parça* adlı ilk dönem eserinin ikinci kısmı sadece on üç saniye sürerken, diğer eserlerinde de neredeyse notaların sayısı kadar aralıklar vardır.

Eski armonik sistem ve onun majör/minör anahtarlarının referans noktaları, rahatlıkla anlaşılabilen çıkış ve varış yerleri sağlıyordu. Seriyalizm ise, her türlü akoru olanaklı hale getirerek, her notaya eşit kullanım sağlar; bu da, daha dağınık ve geleneksiz bir tahakküm çağına uygun şekilde, bir bakıma yersiz yurtsuz ve bölük pörçük olan bir duyguyu ifade eder.

Birinci Dünya Savaşı'ndan itibaren, sanat müziği genel olarak parçalanmaya başladı. Stravinski, esmekte olan değişim rüzgârlarına rağmen tonal merkezin geçerliliğini kabul eden neo-klasik eğilime öncülük ediyordu. Yoğun olarak 18. yüzyılda başlamış olmasına rağmen, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, gittikçe artan sayıda besteci, müziğin teorik sorunlarına çözüm bulunamayacağını görmeye başlıyordu. Önemli bir seriyalist olan Pierre Boulez, müziğin fazlasıyla anakronistik (çağ aşımcı-ç.n) olan karakterini ve onun gelişim karşıtlığını bir "rezalet" olarak niteliyordu. Bununla birlikte, neo-klasik müzik, yeni seriyalist akımla en azından bir şeyler paylaşıyor gibi görünüyordu; büzülme ve kötümserliğe yönelen genel bir akıma bağlı olarak, çoğunlukla süssüz ve çatık kaşlı bir karakteri. Benjamin Britten, müzikteki ıstırap sorunuyla uğraşırken, Aaron Copland'ın çalışmalarının çoğu, gerçek bir canlılığın sağladığı enerjiden tümüyle yoksun olan sanayi kentlerindeki yalnızlığı anımsatıyordu. Bir diğer büyük gelenekçi olan Vaughan Williams, ustaca bestelediği *Altıncı Senfoni*'sini, olsa olsa su katılmadık bir nihi-

lizm ifadesi olarak tanımlanabilecek bir tarzla bitiriyordu.

Bu arada, 1950'li yıllara gelindiğinde, seriyalizm, fazlasıyla belirleyici olarak görülmeye, disiplini ise, "şans" müziğine (aynı zamanda şansa bağlı müzik veya belirsizlik müziği olarak da adlandırılır) vesile olacak kadar katı olarak değerlendirilmeye başlandı. Genelde John Cage ile özdeşleştirilen şans müziği, –elektronik veya bilgisayar yapımı bestelemenin daha da ilerleteceği– özneden kopuşun bir diğer boyutu gibi görünüyordu ki bu durumda insan sesi kaybolur hatta seslendirici bile sık sık saf dışı kalır. Ancak şu tezata bakın ki, gelişigüzel yöntemlerle üretilen estetik ürünler, tamamen düzenlenmiş olan bir müzik tarafından gerçekleştirilen ürünlerle aynıdır. Reich, Glass ve benzeri kişilerin minimalizmi, içerdiği şirin, basmakalıp düşünce yoksulluğuyla kitlesel olarak pazarlanan bir neo-muhafazakârlık gibi görünmektedir. Öğretmeni Le Corbusier'in acımasızlığını taklit eden Iannis Xenakis, sibernetikleştirici, bilgisayar-tapınıcısı yaklaşımın zirvesi olarak değerlendirilebilir; Xenakis, "mantıki-matematiksel sabit nicelikler" üzerine yaptığı araştırmadan yola çıkarak "müzik ile teknoloji arasında metalik bir alaşım" oluşturmaya çalışmıştır.

Sanat müziği bugün, etkisinin parçalanması ve bütünleştirici ortak-pratik dilinin yok oluşuyla âdeta sersemlemektedir. Ve artık bu müziğin tüm itici kuvveti –böylesine zayıflamış bir durum için itici kuvvet terimini kullanabiliyorsak tabi– dünya çapındaki güncel kapitalizmin getirdiği yabancılaşmada, nesneleşmede ve şeyleşmede yaşanan muazzam yükselişe tıpatıp uyan soğuk bir ifadesizlikten ibarettir. Ne de olsa, bölünen bir toplum sonuçta bölünmüş bir sanatla idare etmek zorundadır; çünkü mevcut manzarada "armoni" yoktur. Muhtemelen artık hiçbir müziksel bitişin sunulamayacağı bir çağda yaşıyoruz; şüphe yok ki müzik, bestelenip tonal, ritimli bir bitişe getirilemeyecek kadar başa çıkılmaz ve tatsız bir hale gelmiştir. Sanatın, hatta bir bütün olarak sembolleşmenin pek çok kişiye yapay göründüğü bu noktada, müziği canlı tutabilecek güçlerin nelerde yattığı, büyüleyiciliğin nerede olduğu sorusu ortaya çıkıyor.

"Sanatın tümü ölümlüdür, sadece bireysel ürünler değil, bizzat tüm sanat dalları böyledir" diye yazıyordu Spengler. Hegel'in de tahmin ettiği gibi, –müzik başta olmak üzere– sanatın ölüm döşeğinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Samuel Lipman'ın *Music After Modernism* (Modernizmden Sonra Müzik, 1979) adlı eseri, müziğin ölümcül hastalığını dile getirirken, müziğin bugünkü statüsünü "Bach'tan önce ortaya çıkıp Birinci Dünya Savaşı'na kadar süren yaratıcılık patlamasının sermayesinden beslenme" biçiminde belirler. Tonalitenin "yaratıcılığının" başarısızlığı, elbette, Lipman'ın sözlerindeki rastlantısal doğruluk gibi, sermayenin bir zehre dönüşerek hiç şaşmadan kendisini kendi eliyle yıktığı genel entropinin bir parçasıdır. Adorno bu durumu fark ederek "Geçmişte yapılıp da hâlâ bir parça iyi olan çalışmaların sayısı giderek azalıyor. Sanki kültürün tüm hazinesi tükeniyor" demişti. Bazıları ne pahasına olursa olsun tonalitenin müzelik örneklerine yapışarak, takviyesiz kalışlarına teessüf edip duracaklardır. Özne için tutulan tüm standart matemlerin anlamı burada ortaya çıkmaktadır ki buna örnek olarak şu çalışmaları gösterebiliriz; Constant Lambert'in 1934'teki *Music Ho! A Study of Music in Decline* (Müzik Ha! Gerilemekte Olan Müzik Üzerine Bir Çalışma) adlı eseri; "Anlaşılan üç yüz yıl boyunca bitmez tükenmez güzel müzik ürünleri veren damar artık kurumuştur" diyen Hery Pleasants'ın 1955'teki *The Agony of Modern Music* (Modern Müziğin Istırabı) adlı eseri; ya da Roland Stromberg'in 1975'teki *After Everything* (Her Şeyden Sonra) adlı eseri: "Ciddi müziğin topyekün bir çöküş noktasına ulaştığını düşünmemek... hayli zor." Ancak aynı ölüm kararı antika meraklısı olmayanlar tarafından da verilmektedir: Ünlü seriyalist besteci Milton Babbitt tarafından 1983'te verilen bir konferans "Ciddi Müziğin Muhtemel Olmayan Sürekliliği" adını taşıyordu. Babbitt daha önce, çağdaş sanat müziğinin azalan popüleritesi karşısında, küstahça ve gerçekdışı bir şekilde "müziksel kompozisyonun sosyal boyutlarının ve dinleyicisinin tamamen yadsınmasını" dile getirmiş ve "Dinleyip Dinlememeniz Kimin Umrunda?" başlıklı bir makale kaleme almıştı.

"Zor" müziğin dinleyici sıkıntısı çekmesi aşikâr ve dikkate değer bir olgudur. Eğer "Duyduğumuz tek şey kendimiziz" diyen Bloch bu tespitinde haklıysa, bundan, dinleyicinin müzikte çağımıza karşı duran öğeleri istemediği sonucunu çıkarabiliriz. Schönberg'in müziğinden, buruk ve boş bir dünyanın yansıması olarak bahseden Adorno, Milan Rankoviç'in şu cevabı vermesine neden olmuştu: "Böyle bir yansıma sevilemez, çünkü aynı boşluğu dinleyicinin ruhunda yeniden üretir." Sanatın genel sınırları hakkında sorulması gereken asıl soru ise, müzikteki yabancılaşmanın, toplumun yabancılaşmasına karşı verilecek mücadelede bir işe yarayıp yaramayacağıdır.

Öte yandan modern müzik parçalara ayrılıp eski tonal paradigmadan çıkarılmış olmasına rağmen, açıkçası, Barok, Klasik ve Romantik üstatlara gösterilen rağbeti silememiştir. Ve tonalite tüm boyutlarıyla müziksel eğitim alanında varlığını sürdürmeye devam ediyor; kompozisyon sınıflarındaki üniversite öğrencilerine, dominantın çözülüşü "gerektirdiği", toniğe ulaşarak "çözülmek zorunda olduğu" öğretilmekte ve öğrencilerin müzik anlayışı bir bütün olarak, bir zamanlar karşı çıkılamayan armonik sınıflandırmalara ve yasalara değer verecek şekilde biçimlendirilmektedir. Buraya kadar anlattıklarımızla netleşmiş olması gereken tonalite, saf müziksel anlamda bir ideolojidir ve inatla varlığını sürdürmektedir.

Tüm pop müzik (ve armonik sistemini klasik Avrupa tonalitesinden miras almış olan caz müziğinin neredeyse tümü) geleneklerin genellikle hor görüldüğü bir ortamda ayakta kalırken, sanat müziğinin geleneklerin saygı gördüğü bir yerde neden gerilediği aslında merak konusudur. Endüstriyel dünyada, hiçbir popüler müzik biçimi, kitlesel tonal bilincin uzmanlık alanı dışında varlığını sürdürememektedir. Richard Morton'ın da gayet güzel söylediği gibi: "Bu, kilisenin, okulun, büronun, geçit töreninin, toplantının, kafeteryanın, işyerinin, havalimanının, uçağın, otomobilin, kamyonun, traktörün, bekleme salonunun, lobinin, barın, cimnastik merkezinin, genelevin, bankanın ve asansörün tonalitesidir. Onsuz yürümekten bile korkan insanlar, anbean onu bir atkı

gibi boyunlarına sarıyorlar, onunla yürüyorlar, onunla koşuyorlar, onunla çalışıyorlar ve onunla dinleniyorlar. Tonalite her yanı sarmış durumda. İşte müzik budur ve şarkıları yazan da yine odur."

Ayrıca müzik, herhangi bir ürün çeşidi olarak, tümüyle ticarete dökülen kitlesel üretime tamamen entegre olmuştur. Yüzeysel varyasyonlara rağmen, müzik asla görünüşteki ebedî formülünü değiştirmemektedir; "iyi" şarkı, yani armonik olarak pazarlanabilen şarkı, bir 14. yüzyıl baladından çok daha az sayıda akor içeren şarkıdır. Müziğin ifade edici potansiyeli yalnızca, tüketici tercihinin hapsedici sınırları içinde varlığını sürdürmektedir ki Horkheimer ve Adorno'ya göre "Hiç kimsenin ondan yakasını kurtarmaması için, herkese bir şey sunulmuştur". Tüketim toplumunun tek boyutlu bir kuralı olarak müzik, pasifliğin eğitim kursudur.

Fondaki bir gürültüye indirgenen ve artık kendisi de kendisini ciddiye almayan müzik, aynı zamanda, geçmişte olduğundan çok daha fazla, çevrenin, her yerde hazır ve nazır olan başlıca öğelerinden biridir. Tonalitenin her yere dalışı bir bakıma meşgul edici ve yayılmacı bir denetimdir, zira yalıtılmışlığın sessizliği ve can sıkıcılığıyla oluşan boşluğu doldurmak gerekmektedir. Dünyanın günümüzdeki şeyleşmesini inkâr eden tonalite, bizi ferahlatarak, –Beckett'in de *Endgame* (Son Oyun) adlı eserinde belirttiği gibi– her şeyin olabileceğine, her şeyin değişebileceğine inandırma noktasına gerilemiştir. Ayrıca pop müzik, yalnızca otoriter tonalite ideolojisinden habersiz olan kitleselleşmiş bir kültürün sağlayabileceği kolektif kimliğin ivedi deneyimi olan bir özdeşleşme zevki sağlamaktadır.

Daha önceki pop müzik ile kıyaslandığında, rock müzik yalnızca güfte ve tempo (ve volüm) anlamında bir devrim sayılabilir; bugüne kadar hiçbir tonal devrim asla bulanık bir şekilde tasavvur edilmemiştir. Çeşitli çalışmalar (tonal) müziğin asiliği sakinleştirdiğini göstermiştir; punk müziğin, müziksel hicvi nasıl standartlaştırıp klişeleştirdiğini bir hatırlasanıza. Günlük baskıya destek vererek onun yardakçısı olan müzik, yalnızca, Sosyalist Realizmin yaptığı gibi, olum-

suz olanı tehlikeli ve kötü olarak görüp reddeden New Age kompozisyonu türünden aleni pasifikasyon müziği değildir. Yeni bir çığır açabilmek için, sahnede gitarlarını parçalayan rocker'lardan çok daha fazlasını yapmak kesinlikle gerekiyor, her ne kadar tonalitenin sınırları böylesi eylemlerin arkasında olsa da.

Tıpkı dil gibi, tonalite de tarihsel olarak özgürlük karşıtı oluşuyla karakterize olmuştur. Bizi tonal yapan toplumdur; tahakkümün tüm gramerlerinin aşılması ise, ancak böylesi bir toplumun bertaraf edilmesiyle mümkün olacaktır.

8. bölüm

kitleselleşen sıkıntı psikolojisi

Marcuse, uzunca bir zaman önce, 60'lardaki çalkantıların –kesilmeyen, ama daha dolaylı ve daha gözden ırak bir doğrultuda seyretmek zorunda kalan değişimlerin– hemen arifesinde, *One-Dimensional Man* (Tek-Boyutlu İnsan) adlı eserinde, yontulmuş kişilikler, hoşnutluk ve doygunluk tarafından karakterize edilen bir halk tanımı yapmıştı. Her tarafı kasıp kavuran bugünkü ıstırap dikkate alındığında, kim böyle tanımlanabilir? Aslında çok önceden başlamış olması gereken derin bir tartışma bu.

Bireyselliğin son kalıntılarını da ortadan kaldıran bu erozyon üzerine pek çok teorik çalışma yapıldı; ancak eğer durum gerçekten böyleyse, yani toplum artık tamamen homojenleşmiş ve evcilleşmiş insanlardan oluşuyorsa, nasıl oluyor da hâlâ tahammül kapasitemizi zorlayacak boyutta acılar ve kayıplar yaşanıyor? Şahsen tanıdığım pek çok kişi teker teker çıldırdı. Artık genelleşmiş olan bu acı, duygusal hastalıklar bağlamında, her şey insanı afallatan bir noktaya doğru gidiyor.

Marx, hatalı bir şekilde, derinleşen maddi bir yoksullaşmanın, bir başkaldırıya ve böylece sermayenin düşüşüne yol açacağını öngörmüştü. Sakın başkaldırıyı yeniden gündeme getiren olgu, giderek artan psikolojik acılar olmasın; hatta direnişin son umudu da bu olmasın?

Kaldı ki, acının "tek başına" hiçbir şeyin güvencesi olmadığı apaçık ortada. "Arzu devrimi 'istemiyor', o kendi gerçekliğinde devrimcidir" diyen Deleuze ve Guattari, daha sonra *Anti-Oedipus*'ta faşizmi hatırlayarak, insanların kendi çıkarlarına ters olanı arzuladıklarını, aşağılanmaya ve köleleşme-

ye gösterilen hoşgörünün yaygınlığını koruduğunu fark ediyorlardı.

Kitlesel bir reddediş, gerçekliğin tüm boyutlarına yönelen bir karşı duruşun en azından bazı belirtilerini gösterse de, ruhsal baskının ve kuşatılmışlığın arkasında toplumsal baskıların olduğunu biliyoruz. Toplumsallık bilinci, kişisel olanı göz ardı etmemelidir, zira bu, psikolojinin temel hatasını olduğu gibi tekrar etmek anlamına gelecektir. Eğer bugünkü karabasan içinde her birimizin kendi korkuları ve sınırlamaları varsa, bu durum, bütünün önceliğini ve bu bütünün her birimizdeki uzantısını es geçen bir kurtuluş yolunun olmadığını gösterir.

Stres, yalnızlık, bunalım, sıkıntı; bunların tümü günlük yaşamdaki çılgınlıklardır. Giderek devasa boyutlara ulaşan mutsuzluk, içten içe de olsa beraberinde, her şeyin farklı olabileceği düşüncesini getirmektedir. Teknolojik toplumda, bu yabancılaşma ve bunalım çölünde, herhangi bir sevinç kırıntısı kalmış mıdır? Akıl sağlığı uzmanları, sadece yüzde yirmimizin psiko-patolojik semptomlar sergilemediğini belirtmektedir. Yani, ciddi biçimde sağlıksız bir toplumun kronik ruhsal sefaletiyle belirlenen bir "normallik patolojisi" sergiliyoruz.

Arthur Barsky'nin *Worried Sick* (Kaygılı Hasta, 1988) adlı eseri, bunca tıbbi "ilerlemelere" rağmen, halkın daha önce asla böylesine "yoğun bir tıbbi bakım ihtiyacı" hissetmediği bir Amerika panoraması çiziyor. Aileyi ve kişisel yaşamı kuşatan genel kriz, sağlık arayışının, özellikle de duygusal sağlık arayışının, ciddi endüstriyel boyutlara ulaştığını göstermektedir. Kelimenin tam anlamıyla âdeta zehir saçan bir iş yaşamı, ailenin çözülüşüyle birleşerek sağlık sanayisi holdinglerini devasa boyutlarda büyütmektedir. Ancak dramatik olan şu ki, tıbbi bakıma geçmişe oranla daha çok ilgi gösteren sıkıntı içindeki bir toplum için mevcut tıbbi bakım modeli, sorunun çözümü değil, bizzat kaynaklarından biridir. Thomas Bittker, "Amerikan Psikiyatrisinin Sanayileşmesi"nden bahsederken,[1] Gina Kolata, ilaç artık herhangi bir ticari mal

1) *American Journal of Psychiatry*, Şubat 1985.

olarak görüldüğünden, doktorlara yönelik güvensizliğin boyutlarını ele almaktadır.[2]

Her şeyi olduğu gibi kabul etme biçimindeki ruhsal bozukluk, toplumsallığın yol açtığı şiddetli ıstırabın birey üzerinde yarattığı tahribatı azaltmak üzere, artık tamamen biyokimyasallarla tedavi edilmektedir. Sakinleştiriciler artık dünyanın en çok tavsiye edilen ilaçlarıdır ve anti-depresanlar da satış rekorları kırmaktadır. Geçici bir rahatlamaya tüm yan etkileri ve bağımlılık yaratan özellikleriyle birlikte– çabucak ulaşılırken, hepimiz gittikçe daha çok çöküyoruz. Durumu idare etmenin güçlüğü, "herkes âdeta tükenmiş gibi görünüyor" diyen Trish Hall'ün "Neden Tüm İnsanlar Hiç Zamanlarının Olmadığını Hissediyorlar" adlı makalesinden de anlaşılmaktadır.[3]

Ekim 1989'da yapılan bir anket, stresten kaynaklanan hastalıkların tüm işyerlerindeki başlıca tehlike olmaya başladığını gösteriyor; bundan bir ay sonra ise, Kaliforniya'da yapılan stres kaynaklı hastalık başvurularının 1982 ile 1986 arasında neredeyse beş kat arttığı haber veriliyordu. Daha yakın dönemlere ilişkin rakamlara dayanılarak, çalışanlara yardım programlarındaki yeni vakaların neredeyse üçte ikisinin psikiyatri ve stres semptomları içerdiği tahmin edilmektedir. Douglas La Bier, *Modern Madness* (Modern Çılgınlık, 1986) adlı eserinde, "İş nasıl bir şeydir ki günümüzde bu kadar tahribat yaratıyor?" diye soruyordu. Bu sorunun kısmi cevabı, "yarının bürosu" olan Bilgi Çağı'nın, dünün kan ter içindeki atölyesinden daha iyi olmayacağını gözler önüne seren ve giderek artan literatürde bulunmaktadır. Gerçekten de bilgisayarlaşma, eski işyeri denetim tekniklerinin tümünü katbekat aşan neo-Taylorcu bir iş denetimini gündeme getirmektedir. Curt Supplee, *Washington Post*'ta yayımlanan Ocak 1990 tarihli makalesinde, "teknolojik kırbacın" artık tüm beyaz yakalıları tehdit ettiğini belirttikten sonra şu sonuca varıyor: "Geleceği gördük ve bu bize acı veriyor." Bun-

---

2) *New York Times*, 20 Şubat 1990.
3) *New York Times*, 2 Ocak 1988.

dan birkaç ay önce ise, Sue Miller, *Baltimore Evening Sun*'da yazdığı bir makalede, Amerikan kadınlarının %93 gibi şaşırtıcı bir oranının "hüzün epidemisine yakalandığını" ortaya çıkaran ulusal çapta bir klinik psikoloji çalışmasına işaret ederek, mesleki tükenmişlik tablolarına bir yenisini ekliyordu.

Bu arada, ABD'deki intihar ve cinayet oranları hızla artıyor; halkın yüzde sekseni intiharı en azından aklından geçirdiğini itiraf etmektedir. 13-19 yaş grubundaki genç intiharları son otuz yıl içinde muazzam bir şekilde arttı ve akıl hastanelerine kapatılan aynı yaş grubundaki gençlerin oranı 1970'ten günümüze kadar yüksek boyutlara fırladı. Bu ıstırap pek çok farklı biçimde dışa vurmaktadır: Çocuklardaki aşırı şişmanlık son 15-20 yıl içinde yüzde elliyi aşkın bir artış gösterdi; yüksek okullardaki kadınlar arasında rastlanan yoğun beslenme bozuklukları (bulimia ve anorexia) giderek genelleşiyor; cinsel işlevsizlik yaygınlaşıyor; panikten ve tedirginlikten kaynaklanan saldırı vakaları, bunalımı bile sollayarak, en genel psikolojik hastalığımız olma noktasına ulaşıyor; yalıtılmışlık ve anlamsızlık duygusu, en saçma tarikatları ve televizyondaki İncil vaazlarını bile pek çok kişi için çekici hale getirmeye devam ediyor.

Kültürel semptomlardaki artış ise uçsuz bucaksız bir silsileye dönüşüyor. Genel kaçamak işlevlerine rağmen, çağdaş filmlerin çoğu karamsarlığı yansıtıyor; buna örnek olarak, Robert Philip Kolker'ın *A Cinema of Loneliness: Penn, Kubrick, Scorsese, Spielberg, Altman* (Bir Yalnızlık Sineması: Penn, Kubrick, Scorsese, Spielberg, Altman) adlı eserini gösterebiliriz. Hakeza, yakın dönemlerde yazılan romanların çoğu, toplumdaki yalnızlığı, erdemsizliği ve özellikle de gençlikteki tükenmişliği betimlemekte çok daha cesur davranıyor; örneğin Bret Easton Ellis'in *Less Than Zero* (Sıfırdan da Az), Fred Pfail'in *Goodman 2020* ve Harry Crews'ün *The Knockout Artist* (Nakavt Olan Sanatçı) adlı eserleri.

Bu genel yoksullaşma bağlamında, egemen değer ve erdemlerin başına gelenler, "kitle psikolojimizi" ve onun çarpıcı sonuçlarını yerli yerine oturtma bakımından son derece ilgi çekicidir. "Anlık zevklere" yönelik talebin gittikçe daha çok

süreklileştiğini, buna bağlı olarak hem soldan hem de sağdan öfkeli feryatların yükseldiğini ve baskı kurumlarının artan çürümüşlüğünü gösteren pek çok belirti var.

Kişisel iflas ve borç sorununa bir çözüm olarak kredi kartı sahtekârlığı ve özellikle de borçların kasten ertelenmesi, 1988'de bir-buçuk-milyar-dolar seviyesine ulaştı ve 1980 ile 1990 arasında iki katına çıktı. Federal öğrenci borçlarındaki savsaklamalar 1983 ile 1989 arasında neredeyse dörde katlandı.

Kasım 1989'da ABD Donanması'nda eşi görülmemiş bir olay yaşandı; donanma, son üç haftada dikkatsizlik sonucu ölümlere ve yaralanmalara yol açtığı kazalardan dolayı dünya çapındaki tüm operasyonlarını 48 saatliğine ertelemek zorunda kalıyordu. Bu erteleme esnasında yapılan teftişler, uyuşturucu kullanımı, mazeretsiz devamsızlık, vasıfsız personel ve donanmanın harekât kabiliyetini bir bütün olarak tehdit eden diğer sorunlarla ilgili tartışmaları yeniden alevlendirdi.

Bu arada, işyeri hırsızlığı oranları, bugüne kadar görülmemiş boyutlara ulaşmış durumda. Dallas Polis Örgütü, 1989'da, perakende satışlarda verilen fire oranının son beş yıl boyunca yüzde 29 oranında arttığını rapor ederken, kamuoyu araştırmaları yapan London House tarafından yapılan ulusal bir araştırma, fast-food çalışanlarının yüzde 62'sinin kasadan para çaldıklarını itiraf ettiklerini ortaya koyuyordu. 1990 Başlarında FBI, mağaza hırsızlığının 1984'ten itibaren yüzde 35 artarak, perakende satış kârını önemli ölçüde azalttığını bildiriyordu.

Kasım 1988 seçimleri son kırk yılın seçmen azalması rekorunu kırdı ve 1960'tan bu yana başkanlık seçimlerinin başbelası olan düşük katılım oranı aşağı inmeye devam ediyor. Kolej giriş sınavlarındaki not ortalaması, 70'li yıllar boyunca ve 80'li yılların başında düştü, ardından kısa bir süreliğine toparlandı ve nihayet 1988'de tekrar düşmeye başladı. Arthur Levin, kolej öğrencilerinin 80'li yılların başlangıcındaki portresini çizdiği *When Dreams and Heroes Died* (Düşlerin ve Kahramanların Öldüğü An) adlı eserinde, "genelleşen bir si-

niklik ve güven eksikliği"nden söz ederken, Robert Nisbet'in 80'li yılların sonunda yayımlanan *The Present Age: Progress and Anarchy in North America* (Bugünkü Çağ: Kuzey Amerika'da İlerleme ve Anarşi) adlı eseri, "başıboş dolaşan" genç kuşağın sistem üzerinde yarattığı feci etkilerden yakınıyordu. George F. Fill ise kendi payına, hükûmetin otoritesi de dahil olmak üzere tüm toplumsal düzenlemelerin, "halkın onlara inanma arzusuna" dayandığını hatırlatırken, Harvard'lı ekonomist Harvey Liebenstein, *Inside the Firm* (Firmanın İçinde) adlı eserinde, şirketlerin, çalışanlarının yapmak istedikleri iş türüne göre hareket etmeleri gerektiğini vurguluyordu.

Okulu yarım bırakma sorununa gösterilen kitlesel ilgiye rağmen, ülke çapında liseler, üniversite birinci sınıfa başlayacak olan öğrencilerinin yüzde yetmişini zar zor mezun edebiliyorlar. Michael de Courcy Hinds'in belirttiği gibi,[4] "ABD'li eğitimciler çocukları okulda tutmak için akla gelebilecek her şeyi deniyorlar." Asıl önemli olgu ise, okuma yazma öğrenmek istemeyen çeşitli yaş gruplarındaki insanların sayısındaki artıştır. David Harman, *Illiteracy: A National Dilemma* (Okumamışlık: Ulusal Bir İkilem, 1987) adlı eserinde durumun ne kadar şaşırtıcı olduğunu dile getirerek, "görünüşte çok basit olan yetenekleri edinmekten niçin böylesine kaytarıldığını" soruyordu.

Cevap şu olabilir; okumamışlık, tıpkı eğitim gibi, daha ziyade sırf işyerine sağladığı katkıyla değerlendirilmektedir. Giderek yaygınlaşan hoşnutsuzluk çerçevesinde, okur yazarlığın reddedilişi olsa olsa, sistemden kopuştaki yoğunlaşmanın bir diğer belirtisi olabilir. 1988 ortalarında, Hooper tarafından yapılan bir araştırma, işin, yaşamdaki önemli tatminler sıralamasında, on üzerinden sekizinci sırada olduğunu gösteriyordu, ve 1981-83'teki gerilemeden bu yana yıllık üretkenlik artışı, en düşük seviyesine 1989 yılında ulaştı. Uyuşturucu ile mücadele 80'li yıllarda hükûmete neredeyse 25 milyar dolara mal olurken, uyuşturucu "salgını", toplumu en

4) *New York Times*, 17 Şubat 1990

şiddetli şekilde çalışmanın reddi ve yaşamın gözden çıkarılması noktasında tehdit ediyor. Hem bu sorunu ele alacak, hem de bu acı ve sahte değerler manzarasını savunacak herhangi bir "uyuşturucuyla savaş" türü ise yoktur. Kaçış ihtiyacı giderek artmakta ve kendisini ayakta tutan tüm dayanakları çürümüş olan hasta toplumsal düzen yüzüstü kaldığını hissetmektedir.

Ne yazık ki, en büyük "kaçış" esas olarak yine çarpık güncele hizmet etmektedir; Sennet bu kaçışı "psikolojinin burjuva yaşamda giderek artan önemi" olarak adlandırmıştır. Buna, 60'lı yıllardan beri yeni terapi türlerindeki olağanüstü artış da dahildir ve bu olgu psikolojinin hâkim bir din olarak yükselmesine dayanmaktadır. Psikolojik bir toplumda birey kendisini bir sorun olarak görür. Toplumsal olanı yadsıdığı için, bu ideoloji eşi görülmemiş bir toplumsal hapsoluş teşkil etmektedir; psikoloji, insanların maruz kaldığı koşullardan bir bütün olarak toplumun da sorumlu olduğunu reddetmektedir.

Bu ideolojinin yarattığı sonuçlara her yerde rastlanabilir. Örneğin, iş stresi içinde boğulan insanlara "derin bir nefes almaları, gülmeleri ve yürüyüşe çıkmaları" türünden tavsiyelerde bulunulması gibi. Veya, çeşitli kullanım malzemelerinin geri dönüşümünü sağlama doğrultusunda ahlâki dayatmalarda bulunulması; sanki, kişisel bir tüketim ahlâkı, endüstriyel üretimin yarattığı global eko-krize gerçek bir çözüm oluştururmuş gibi. Ya da, Kaliforniya Özgüven Artırma Ekibi'nin, bu eyaletteki temel toplumsal çöküşe bir çözüm olarak özgüven oluşturma girişimleri.

Çağdaş yaşamın merkezine oturan bu bakış açısı, yabancılaşmayı, yalnızlığı, umutsuzluğu ve endişeyi meşrulaştırmaktadır, çünkü, sıkıntımızın gerçek boyutlarını göremektedir. Bu yaklaşım ıstırabı özelleştirmekte ve ancak toplumsal olmayan çözümlerin uygulanabilir olduğunu ileri sürmektedir. Adorno'nun deyişiyle, "içedönüklükten ibaret olan bu sınırsız sahtekârlık" tecrübeyi gizemlileştirip tahakkümü süreklileştirerek, Amerikan yaşamının tüm alanlarına yayılmaktadır.

Tedaviyi eksen alan bir dünya görüşüne gösterilen yaygın bağlılık, ruhsal sağlık adına, ruhsal hastalıklar edindiğimiz ve tedavinin zulmü altına giren bir kültür yaratmaktadır. Davranış uzmanlarının giderek yaygınlaşan etkisiyle birlikte, güçsüzlük ve yabancılaşma da yaygınlaşmaktadır; modern yaşam, artık çeşitli uzmanlıklar ve onların propagandacıları aracılığıyla yorumlanır hale gelmiştir.

Örneğin Gail Sheehy'nin *Passages* (Pasajlar, 1977) adlı eseri, hayattaki gelişmeleri, herhangi bir toplumsal ve tarihsel çerçeve olmaksızın ele alır ve böylelikle, Gail'in "özgür ve özerk kişiliğe" gösterdiği ilgiyi berbat eder. Arlie Russell Hochschild'in *Managed Heart* (Yönetilen Yürek, 1983) adlı eseri, giderek daha fazla hizmet sektörüne dayanan bir ekonomik sistemde "insan duygularının ticarileştirilmesi" üzerinde yoğunlaşır ve sınıflı toplumun mantığı ve bunun yarattığı mutsuzluk karşısında sergilediği cehaletle, totalitenin sorgulanmasını önlemeye çalışır. Anne Wilson Schaef'in *When Society Becomes an Addict* (Toplum Bir Müptelaya Dönüştüğünde, 1987) adlı eseri ise, taşıdığı başlığa rağmen, sadece kişiler arası ilişkileri ele alarak toplumun varlığının inkârına yönelik tamamen tutarsız bir girişimdir. Üstelik bu kitaplar, kitabevlerini ve süpermarketleri saran "rehber" terapi kitapları silsilesi içinde, gerçeklikten *en az* kaçanlar arasındadır.

Açıkça görüldüğü gibi, psikolojinin kaynağı kısmen, cemaatin veya dayanışmanın olmayışı ve giderek ivme kazanan toplumsal parçalanmadır. Burada vurgulanan şey, insanın *kişiliğinin* değiştirilmesi ve bürokratik tüketim kapitalizminin sonuçları ile onun yaşamımız ve bilincimiz için ifade ettiği anlamın ne pahasına olursa olsun kavranmasına engel olunmasıdır. Örneğin, Samuel Klarreich'in *Stress Solution* (Stresin Çözümü, 1988) adlı eserini ele alalım: "...İşyerinde olup biteni hesaba katmayan çeşitli yaklaşımları benimseyerek, neyin stresli olduğunu ve hayatımızı ne kadar etkileyebileceğini çoğu zaman belirleyebileceğimize inanıyorum." Böylece, üretkenlik kisvesi altında yurttaş artık, İvan İlliç'in de belirttiği gibi, herkesin terapinin müşterisi olma noktasına

doğru gittiği veya en azından onun bakışını kabullenme eğiliminde olduğu bir endüstriyel dünyanın müebbet mahkûmu olarak yetiştirilmektedir.

Psikolojik toplumda, her türlü toplumsal çatışma, bireylere özel bir sorun olarak benimsetilmek üzere, otomatikman ruhsal sorunlar düzeyine çıkarılır. Örneğin eğitim, "hiper devinim" olarak kategorize edilip, ilaçlar ve/veya psikiyatri ideolojisiyle üstesinden gelinmeye çalışılan neredeyse evrensel bir direniş ile karşılaşmaktadır. Çocuğun karşı çıkışını görüp anlamak yerine, kimsenin tedavi tuzağından kurtulmamasını güvence altına almak üzere, çoçuğun yaşamı daha çok istila edilmektedir.

Açıktır ki, toplumsal olandan geri çekiliş, ekseriyetle yenilgi deneyimini ve bu deneyim sonucunda ortaya çıkan boyun eğişi temel alarak, kişiselliği, gerçekliğin biricik alanı olarak sunmaktadır. Louise Banikow, "tekler dünyası"nın çaresiz bir sakinini şöyle betimler: "İsteklerim artık tümüyle kişisel. Yapmak istediğim tek şey aşık olmak." Ancak, her ne kadar psikoloji tarafından budansa da bir şeyleri gerçekleştirme talebi, biçimlendirilmiş iç dünyanın bileşenlerini parçalama tehdidini taşıyan yoğun bir açlık ve ıstırap boyutu tarafından yaratılan bir taleptir. Yukarıda da belirtildiği gibi, otorite karşısında kayıtsızlık, kurumlara yönelik güvensizlik ve giderek yaygınlaşan bir nihilizm, tedavinin ne bireyi tatmin ettiği ne de sonuç olarak toplumsal düzeni güvence altına aldığı anlamına gelmektedir. Toynbee, gözden düşen bir kültürün, proletaryaya umut taşırken aslında sadece yönetici sınıfın ihtiyaçlarına hizmet eden yeni bir kilisenin yükselişini desteklediğini belirtmiştir. Muhtemelen kısa bir süre sonra, insanlar bu kilisenin psikoloji olduğunu anlamaya başlayacaklardır ki, hayatın nasıl olabileceği konusundaki "gerçekdışı beklentiler" karşısında terapi dünyasının ayağa kalkması da bundan kaynaklanıyor olsa gerek.

Yarım yüzyılı aşkın bir süredir bürokratik ve tüketici bir sistemin düzenleyici ve hiyerarşik ihtiyaçlarını karşılamak üzere, modern denetim ve tespit araçlarına ulaşılmaya çalışılmaktadır. Özü gerçeğin en üstün biçimi olarak kabul eden

psikolojik yaklaşımın bu avutucu ideolojisi, bu denetim ihtiyacına hizmet etmiştir ve varlığını önemli oranda Sigmund Freud'a borçludur.

Freud'a ve onun çatışan güdülerden ve özün keyfî bir şekilde *id*'e, egoya ve süper egoya bölünmesinden oluşan Wagnerci teorisine göre, bireyin tutkuları başlangıçtan itibaren sabit ve tehlikeliydi. Uygarlığın işi, bu tutkuları dizginleyip denetlemekti. Psikanilizin tüm görkemi, diyordu Freud, zorunlu baskı teorisi üzerinde yükselmektedir; ki böyle bir yaklaşım açıkça tahakkümü desteklemektedir. Bu yaklaşıma göre, insan kültürü yalnızca acı veren yöntemlerle yaratılmıştır, uygarlığın sürmesi için arzudan sürekli olarak feragat edilmesi kaçınılmazdır ve çalışmanın sürekliliği, bastırılan sevginin enerjisine dayanmaktadır; "insan doğasının doğal saldırganlığı" tüm bunları gerektirmektedir, zira böyle bir insan doğası ebedî ve evrensel bir olgudur.

Tüm bu baskıların yozlaştırıcı gücünü gayet iyi anlayan Freud, nevrozun tüm insanların ayırt edici niteliği olma noktasına gelebileceğini düşünmüştür. Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde faşizmden duyduğu korku giderek büyümesine rağmen, Freud yine de, mutluluktan feragat etmeyi gerekçelendirerek, faşizmin yükselişine katkıda bulunmuştur. "Birkaç yıl sonra, –cehaletin ve mutluluk korkusunun en iyi örneklerinden birini ortaya koyan– patolojik bir dahinin, 'kahramanca özveri' sloganıyla Avrupa'yı yıkımın eşiğine getirdiğini" gözlemleyen Reich, Freud ve Hitler'den derin bir acıyla söz etmiştir.

Suçun ve baskının kaçınılmaz kaynağı olan Oedipus kompleksiyle birlikte, Freud bir kez daha mükemmel bir Hobbes' çu olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylesi bir evrensel koşul, (erkek için) çocukluk döneminde babadan korkma ve anneyi arzulama deneyimleri aracılığıyla, kişinin kendi kendisine dayattığı tabuların öğrenilmesine yarayan bir araçtır. Bu yaklaşım, mevcut kadınların tümüne sahip olan ve oğulları tarafından öldürülerek yok edilen güçlü bir babanın tahakkümü altındaki ilk kalabalıklar hakkında Freud'un uydurduğu gerici peri masalına dayanmaktadır. Böylesi bir antro-

polojik yaklaşım, kaleme alındığı zaman bile gülünçtü ve Freud'un en temel hatalarından birini, toplumu uygarlıkla eşitleme hatasını açık seçik gözler önüne sermektedir. Freud'un, suç ve utanç anlayışımızın asıl kökeni olarak ileri sürdüğü tuhaf ataerkillik şöyle dursun, uygarlık öncesi yaşamın tahakkümden uzak ve eşitlik içinde olduğu konusunda artık inandırıcı kanıtlar vardır. Freud, Oedipal geçmişin kaçınılmazlığına ve kültürel nedenlerden dolayı, hem Oedipal kompleksin hem de bizzat suçun geçerliliğine inanmaya devam etti.

Freud ruhsal yaşamı, kişinin kendi içine kapanması, toplum tarafından etkilenmemesi olarak ele almıştır. Böylesi bir hareket noktası, çocukluğun, hatta bebekliğin, determinist bir yaklaşımla değerlendirilmesine neden olduğu gibi, "yoksullaşma korkusu, ilkel anal erotizmden kaynaklanmaktadır" türünden düşüncelere de yol açmıştır. Freud'un, *Psychopathology of Everyday Life* (Günlük Yaşamın Psikopatolojisi) adlı eserini ve bu eserin 1904 ile 1924 yılları arasında yaptığı on baskıyı bir düşünün; her baskıya durmadan yeni "sürçme" örnekleri veya elde olmadan ifşa edici bir şekilde kullanılan sözcükler ekleniyordu. O yıllarda, Avusturya ve civarında meydana gelen onca çalkantıya rağmen, bu burjuva öznelerin duyduğu devrim korkusuyla ya da grevler, başkaldırılar türünden günlük toplumsal korkularla ilgili olarak Freud'un "sürçtüğü" tek bir örneğe bile rastlayamıyoruz. Freud'un evrenselci, tarihdışı düşünceleri açısından önemsiz oldukları için, böylesi konularda yapılan aleni hataların kolayca göz ardı edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Dikkate değer bir diğer nokta da, Freud'un ölüm içgüdüsünü "keşfetmiş" olmasıdır. Freud, gittikçe derinleşen bir kötümserlikle, yaşama içgüdüsü olan Eros'u, hayatta kalmaya çalışan türlerin taşıdığı temel ve yok edilemez bir ölüm ve yıkım tutkusu olan Tanatos'un karşısına çıkarmıştır. Bunu basitçe, "Hayatın biricik amacı ölümdür" biçiminde ifade etmiştir.[5] Bu keşfe, Birinci Dünya Savaşı'ndaki kitlesel kıyım-

5) 1920

ların, giderek mutsuz hale gelen bir evliliğin ve bir çene kanserinin başlangıcının eşlik ettiğini hatırlamak zor olmasa da, bu çarpık metafiziğin otoritenin haklı gösterilmesine sunduğu katkıdan şüphe edilemez. Ölüm içgüdüsünün kaçınılmazlığı –yani, saldırganlığın, kinin ve korkunun hep içimizde olacağı iddiası– kurtuluşun mümkün olduğu düşüncesi önünde bir engeldir. Sonraki on yıllarda ise, Melanie Klein'in ölüm içgüdüsünü temel alan çalışmaları, özellikle saldırganlığı sınırlandırmak üzere toplumsal baskılara yaptığı vurgudan dolayı, İngiliz yönetici çevreleri arasında sükse yaptı. Günümüzün başlıca neo-Freudcusu olan Lacan da, ıstırabı ve tahakkümü kaçınılmaz olarak değerlendiriyor gibi görünmektedir; Lacan özellikle ataerkilliğin doğal bir yasa olduğu hususunda ısrar ediyor.

Freud'un düşüncelerini buyurgan reçetelerden ziyade birer tanımlama olarak kabul eden Marcuse, Norman O. Brown ve başkaları, Freud'u radikal bir doğrultuda yeniden teorize ederlerken, Freud'un karanlık düşüncelerini, tasavvur edilebilir herhangi bir toplumsal dünyadan ziyade, yabancılaşmış bir yaşam için geçerli kabul eden yaklaşımın inandırıcılığı oldukça sınırlıdır. Hatta pek çok Freudcu feminist bile vardır; böylesi feministlerin, kadınların maruz kaldığı baskı karşısında psikanalitik dogmalardan medet umma çabası içine girmeleri çok daha uyduruk bir yaklaşım olarak ortaya çıkıyor.

Aslında Freud, "dişilik ilkesini" doğaya daha yakın, daha az yüceltilmiş ve erkeklikle kıyaslandığında, baskıdan daha az etkilenmiş olarak tanımlamıştır. Fakat, tüm değerleri için geçerli olduğu üzere Freud, erkek entelektüelliğinin dişi duygusallığı karşısındaki zaferi için, uygarlığın ilerleyişine oldukça yoğun bir vurgu yapmıştır. Freud'u sahiplenmeye yönelik çabaların en üzüntü verici yanı ise, bu çabalarda herhangi bir uygarlık eleştirisinin olmayışıdır; Freud tüm çalışmalarında, uygarlığın en yüce değer olarak kabul edilmesi ilkesini esas almıştır. Metodolojik bir anlayıştan yola çıkan Foucault ise, Freudcu yapıya yeni yönelimler kazandırmakla yetinenleri kastederek, herhangi bir sisteme yönelik arzunun

"mevcut sistemdeki katılımımızı daha da uzatacağı" uyarısını yapmaktadır.

Freud, cinsler arasındaki farklılık bağlamında, dişinin ikincil konumunu düpedüz onaylamıştır. Freud'un, kadınları, hadım edilmiş erkekler olarak değerlendirmesi, âdeta biyolojik bir determinizm vakasıdır; yani demek oluyor ki, kadınlar anatomik bakımdan basbayağı güçsüzdürler ve bunun sonucu olarak mazoşizme ve penisi kıskanmaya mahkûm olmuşlardır.

Freud'a yönelik bu kısa değerlendirmemin bütünlüğü ve derinliği hakkında herhangi bir iddiada bulunmuyorum, ancak, Freud'un bu inkârının[6] ne kadar sakat olduğu, Freudculuğun, "objektif" bilime içkin olan değerlerin ötesinde herhangi bir anlam ifade edip etmediği şimdiye kadar anlaşılmış olmalıdır. Bu temel hataya, Freud'un neredeyse tüm felsefesinin keyfî doğası eklenebilir. Temel toplumsal gerçeklikten belirgin bir şekilde kopuk olmasının yanı sıra –buna pek çok örnek verilebilir, ama özellikle unutulmaz olanı, cinsel istismarın her şeyden önce bir fantezi olduğunu açıkladığı ayartma teorisidir– Freud'un vardığı herhangi bir sonuç, gayet inandırıcı bir şekilde çürütülebilir. Sonuç olarak karşımıza, Frederick Crews tarafından özetlendiği üzere, "mekaniklik, şeyleşme ve keyfî bir evrenselcilikle zehirlenmiş bir doktrin" çıkmaktadır.

Tedavi konusuna gelince, onun kendi verilerini esas alarak söylemek gerekirse, Freud tek bir hastasını bile asla kalıcı bir şekilde iyileştirememiştir ve o tarihten günümüze dek psikanalizden herhangi bir sonuç elde edilememiştir. Ulusal Akıl Sağlığı Enstitüsü 1984 yılında, kırk milyonu aşkın Amerikalının akıl hastası olduğu tahmininde bulunurken, Regier, Boyd ve benzeri kişiler tarafından yapılan bir çalışma,[7] yetişkin nüfusun yüzde on beşinin "psikiyatrik bozukluğa" sahip olduğunu göstermiştir. Joel Kovel'in deyimiyle, giderek kötüleşen bu durumun apaçık boyutlarından biri, "kalıcı bir

---

6) *New Introductory Lectures* (Yeni Tanıtıcı Konferanslar, 1933)

7) Archives of General Psychiatry (Genel Psikiyatri Arşivleri, Kasım 1988)

kriz bataklığına saplanmış" ve inanılmayacak kadar çok bireyi duygusal olarak kötürümleştirdikten sonra, akıl sağlığı sanayisinden medet umar hale gelmiş modern ailedir.

Yabancılaşma tüm psikiyatrik koşulların özü ise, psikoloji yabancılaşanları inceleyen bir bilimdir, ancak bunun farkında değildir. Bireyin kendisini tanıyamaz hale geldiği total bir toplumun etkisi, Freud ve Psikolojik Toplum gibi ağır toplar tarafından, teşhis ve tedaviden bağımsız olarak görülmektedir. Böylece psikiyatri, insanı âdeta kötürümleştiren acıyı ve hüsranı kendisine çalışma alanı olarak seçer, bu olguları birer hastalık olarak yeniden tanımlar ve bazı durumlarda bu semptomları dizginler. Tüm bunlar olup biterken, iğrenç bir dünya, sürekli bir kendiliğindenliği ve sevgiyi içeren her türlü yaşamı dışlayan yabancılaştırıcı teknolojik rasyonelliğini sürdürmeye devam eder: Böylece kişi, duygularının yok oluşu pahasına, kendisini bir üretim aracına dönüştürmek üzere tasarlanmış bir disiplinin boyunduruğu altına girmektedir.

Akıl hastalığı, her şeyden önce, farkında olmadan bu disiplin tasarımından kaçış ve pasif bir direniş biçimidir. R.D. Laing, şizofreniden, kişinin iç canlılığını korumak üzere bir tür ölü numarası yaptığı, ruhsal bir uyuşma olarak söz etmiştir. Tipik bir şizofren, kendisini işyerindeki rolünü üstlenmeye hazırlayan uzun bir sosyalleşme döneminin doruk noktası olan 20 yaş civarındadır. Ve böyle bir yazgıya "uygun" değildir. Torrey'in *Schizophrenia and Civilisation* (Şizofreni ve Uygarlık, 1980) adlı eserinde ikna edici bir şekilde gösterdiği gibi, şizofreninin endüstriyalizmle yakından ilgili olduğu kayda değer bir tarihsel olgudur.

Son yıllarda, Szasz, Foucault, Goffman ve başkaları, "akıl hastalığı" değerlendirmelerine kaynaklık eden ideolojik önyargılara dikkat çekmişlerdir. Örneğin cinsel "bozukluk" vakalarına yönelik kültürel önyargılar "objektif" dil tarafından gizlenmektedir: 19. yüzyılda mastürbasyon bir hastalık olarak değerlendiriliyordu ve psikolojik kurumların eşcinselliği hastalık kategorisinden çıkarması ancak son yirmi yıl içinde mümkün olabildi.

Öte yandan, akıl hastalığının kökenlerini ve tedavisini çağrıştıran bir sınıfın varlığı uzunca bir süre önce anlaşıldı. Sadece, zenginler arasında "egzantrik" olarak adlandırılan durumların yoksullar arasında genellikle psikiyatrik bozukluk biçiminde tanımlanması –ve oldukça farklı bir şekilde yorumlanması– anlamında değil, Hollingshead ve Redlich'in *Social Class and Mental Illness* (Toplumsal Sınıf ve Akıl Hastalığı, 1958) adlı eserinden beri yapılan pek çok çalışma, yoksulların duygusal sakatlanmaya daha çok yatkın olduklarını göstermiştir. Roy Poster, deliliğin, gücü tasavvur ettiği için, hem kudretsizlik hem de sınırsız bir kudretlilik olduğunu gözlemlemiştir ki bu bize, yabancılaşmanın, güçsüzlüğün ve yoksulluğun etkisinden dolayı, kadınların erkeklere göre daha sık sinirsel çöküntüye uğradıklarını hatırlatıyor. Toplum, hepimizin maniple ve güvensizlik duygusuna kapılmasına yol açmaktadır: Kim böyle bir durumda "paranoyak" olmaktan ve bunalıma girmekten kurtulabilir? Kısacası, sözüm ona tarafsız ve akılcı olan sağlık modeli ile yüksek boyutlara varan ıstırap ve hastalık arasındaki uçurum giderek derinleşmekte ve bu sağlık modeli gözle görülür şekilde inandırıcılığını yitirmektedir.

Yayılmacı amaçlara sahip psikolojik tıbba son otuz yıldaki yükseliş trendini kazandıran şey, daha önceki toplumsal denetim biçimlerinin başarısızlığı olmuştur. Otoritenin tedavi modeli (ve bu modelin hizmetinde olan güya değerler-üstü profesyonel güç) devlet iktidarıyla fazlasıyla iç içe geçmiştir ve kişiselliği, geçmişe oranla çok daha yüksek boyutlarda istila etmiştir. Guattari'ye göre, "Psikanalitik kontrol hırsı sınır tanımamaktadır; eğer önünde herhangi bir engel olmazsa, hiçbir şey ondan kurtulamaz."

Anormal davranışların ilaçla tedavi edilmesi konusunda ise, Sovyetler'deki muhaliflere yönelik psikiyatrik yaptırımları veya davranış modifikasyonu da dahil olmak üzere ABD cezaevlerindeki bellek kontrol teknikleri dizisini bile geride bırakan çok daha vahim şeyler oluyor. Cezalandırma artık tedaviyi içermekte ve tedavi de yeni bir cezalandırma biçimine dönüşmektedir; legal mekanizma, tıbbi, psikolojik ve pe-

dagojik bir doğrultuda giderek büyüdükçe, tıp, psikoloji, eğitim, sosyal işler yepyeni kontrol ve disiplin boyutları kazanmaktadır. Ne var ki, korkuyu başlıca dayanak noktası olarak alan ve işlevsel olabilmek için yönetilenlerin işbirliğini her zamankinden fazla gerektiren yeni düzenlemeler, yurttaşlar arasındaki uyumu hiçbir şekilde garanti etmemektedir. Gerçekten de, bu yeni düzenlemelerin tümüyle başarısızlığa uğramasıyla birlikte, sınıflı toplum elindeki tüm taktikleri ve gerekçeleri yitirmekte ve yeni saldırılar yepyeni direniş mevzileri yaratmaktadır.

Günümüzde genellikle "toplumsal akıl sağlığı" olarak adlandırılan düzenlemenin kökeni, 1908'de kurulan Akıl Sağlığı Hareketi'ne dayandırılabilir. Çalışma saatlerinin, aynı zamanda Bilimsel Yönetim olarak da adlandırılan ve işçinin üretim sürecine yepyeni bir boyut kazandıran Taylorcu tarzda düşürülmesi çerçevesinde, bu yeni psikolojik saldırının dayanak noktası, "bireysel huzursuzluğun önemli oranda ruhsal sağlığın bozulmasından kaynaklandığı" hükmüydü. Toplumsal psikiyatri, bu endüstriyel psikolojinin daha da ilerlemiş, ulusallaştırılmış biçimini temsil etmektedir ve toplumsal dönüşüme yönelik radikal akımları hedeflerinden saptırıp, yaşamı tekrar üretkenliğin egemen mantığının boyunduruğu altına sokmak üzere geliştirilmiştir. 1920'lere gelindiğinde, Elton Mayo ve benzer kişilerin çalışmalarıyla, işçiler, eskiye oranla çok daha büyük ölçüde sosyal bilim uzmanlarının elinde bir nesneye dönüşmüşlerdi. Kolektif ve bireysel huzursuzluğu gidermek üzere, tüketimin bir yaşam biçimi olarak öne çıkarılmaya başlandığı dönem de bu olmuştur. *Work and Madness* (İş ve Delilik, 1983) adlı kitabın yazarı Diana Ralph'a göre, 1930'lu yılların sonlarına gelindiğinde, endüstriyel psikoloji "günümüzde toplumsal psikolojiyi tanımlayan başlıca buluşları çoktan geliştirmişti." Bunlara örnek olarak, kitlesel psikolojik testleri, akıl sağlığı ekiplerini, profesyonel olmayan yardımcı danışmanları, ayaküstü yapılan hasta ve aile terapisini ve iş yaşamına sunulan psikiyatrik danışmanlığı gösterebiliriz.

İkinci Dünya Savaşı esnasında "ruhsal açıdan uygun ol-

mıdıkları" gerekçesiyle bir milyonu aşkın kişinin silahlı kuvvetlere alınmaması ve stres kaynaklı hastalıklarda 50'li yıllardan itibaren gözlenen hızlı yükseliş, dikkatleri, modern endüstriyel yabancılaşmanın sakatlayıcı doğası üzerinde yoğunlaştırdı. Bu hastalıklarla mücadele etmek üzere devlet finansmanı arayışına girildi ve 1963'e gelindiğinde Federal Toplumsal Akıl Sağlığı Merkezi adlı bir düzenlemeyle bu finans kaynağı sağlanmış oldu. Yoksulların yanı sıra işsizleri de uyuşturmak üzere görece yeni olan sakinleştirici ilaçlarla desteklenen bu yeni düzenleme, özellikle kentlerde, o güne kadar tedavinin erişemediği bir devlet müdahalesinin başlangıcı oldu. Bu yüzden, bazı siyah militanların, bu yeni akıl sağlığı hizmetini daha rafine bir polis müdahalesi ve gettolara yönelik bir gözetim sistemi olarak görmesi pek de şaşırtıcı olmasa gerek. Böylece, kitlelere karşı her zaman tedirgin olan egemen düzenin kaygıları, her alanda olduğu gibi bu alanda da, bilimin sağlıklı, normal ve üretken olarak addettiği bir imajla giderilmiş oluyordu. Psikolojik Topluma hâkim olan baskıcı normallik, ifadesini, otoritenin en iyi arkadaşı olan amansız bir özdenetimde bulur.

Bir zamanlar çekirdek aile, Norman O. Brown'un "sınırsız bir şekilde yayılan teknolojik ilerleme kâbusu" olarak nitelediği olgunun ruhsal dayanaklarını teşkil ediyordu. Bazılarının dışsal dünyaya yönelik bir kalkan olarak düşündüğü aile, hep bir emniyet kemeri olarak egemen ideolojinin hizmetinde olmasının yanı sıra, kadının içe kapanma psikolojisinin üretildiği, kadın üzerindeki toplumsal ve ekonomik sömürünün meşrulaştırıldığı ve cinselliğe getirilen yapay kısıtlamaların korunduğu bir yer olmuştur.

Bu arada, Donzelot ve benzeri kişilerin çalışmalarında da görüldüğü üzere, devletin, eğitilemeyen ve sosyalleştirilemeyen çocuklar konusundaki sıkıntısı, aile üzerine düşen gölgelerin bir diğer boyutudur. Tıbbi tedaviyle oluşturulan iyilik imajı sayesinde devlet güçlenirken, aile hızlı bir şekilde işlevini yitirmektedir. Rothbaum ve Weisz, *Child Psychopathology and the Quest for Control* (Çocuk Psikopatolojisi ve Kontrol Arayışı, 1989) adlı eserde ele aldıkları konunun hızla yaygın-

laşmakta olduğunu tartışırlarken, Castel ve Lovell, daha önce yazdıkları *The Psychiatric Society* (Psikiyatrik Toplum, 1982) adlı kitapta "çocukluğun ilaç ve psikoloji tarafından tamamen sıkı bir disiplin altına alınacağı" günlerin yaklaşmakta olduğunu fark edebilmişlerdir. Bu eğilim bazı açılardan artık sadece bir tahmin olmaktan çıkmıştır; örneğin James R. Schiffman, "Psikiyatrik Hastanelere Kapatılan 13-19 Yaş Grubundaki Gençlerin Sayısı Dehşet Verici" başlıklı makalesinde,[8] âdeta bir paçavraya dönüştürülen ailenin bu yan ürününden söz etmektedir.

Terapi, mevcut psikolojik dinimizin kilit ritüellerinden biridir ve etkisi giderek büyümektedir. Amerikan Psikiyatri Kurumu'nun üye sayısı 1983'te 27.355 iken, 80'li yılların sonuna gelindiğinde bu sayı 36.223'e çıktı ve 1989'da en azından bir kısmı sağlık sigortası kapsamında olan 22 milyon kişi psikiyatristlere veya diğer terapistlere başvurdu. Psikoterapinin tahminen 500 türünü uygulayanlardan yalnızca küçük bir azınlığının psikiyatristler veya sağlık sigortası kapsamına girenler olduğu dikkate alındığında, bu rakamlar terapinin karanlık dünyasının yakınından bile geçmemektedir.

Philip Rieff, psikanalizi "kültürün ürettiği yalnızlığa dayanmayı öğrenmenin bir başka yöntemi" olarak tanımlamıştır ve özellikle mesafeli, sınırlı ve eşitliğin olmadığı bir olay olan terapi ilişkisini ve onun doğurduğu yapay durumu anlatmanın en iyi yolu da budur. Terapide çoğu zaman bir kişi konuşur, diğer kişi ise dinler. Müşteri neredeyse her zaman kendisinden bahseder, terapist ise neredeyse hiçbir zaman kendisinden bahsetmez. Terapist hastalarıyla sosyal ilişki kurmaktan titizlikle kaçınır ki, bu da hastaların günlük gerçeklikten koparılmış, bu fazlasıyla sınırlı zaman dilimi içinde konuştukları kişinin bir dost olmadığını anımsatan bir başka olgudur. Benzer şekilde, terapi ilişkisinin tamamen sözleşmeye dayanan doğası, kendi içinde, her türlü terapinin kaçınılmaz olarak yabancılaşmış bir topluma hizmet ettiğinin garantisidir. Yabancılaşmayla, saat başına ücret ödenerek

8) *Wall Street Journal*, 3 Şubat 1989.

kurulan bir ilişki aracılığıyla baş etmeye çalışmak, yukarıda sıralanan nitelikler bağlamında bir terapist ile bir fahişe arasındaki benzerliği göz ardı etmekten başka bir şey değildir.

Gramsci, "aydını", "onaylamaktan sorumlu memur" olarak tanımlamıştır ve bu formülasyon aynı zamanda terapistin rolüne de uymaktadır. Guattari'nin de belirttiği gibi terapist, insanları "tutkulu enerjilerini sosyal alanın dışına" yoğunlaştırmaya yöneltmekle, onları toplumun baskılarını kabul etme doğrultusunda maniple etmektedir. Müşterilerin deneyimlerine kaynaklık eden sosyal kategorileri değiştirme imkânına sahip olmayan terapist, bu kategorilerin insanlar üzerindeki denetimini daha da arttırmaktadır. Terapist tipik bir şekilde, müşterilerin ilgisini işle ilgili hikâyelerden çekip, sözümona "gerçek" alanlar olan kişisel yaşam ve çocukluğa yöneltmeye çalışır.

Terapinin bir işlevi olan psikolojik sağlık, büyük ölçüde eğitsel bir süreçtir. Rollerin ayrıldığı bir sistemdir söz konusu olan; müşteri, terapistin temel varsayım ve metafizik düşüncelerini kabul etmeye yöneltilir. François Roustang, *Psychoanalysis Never Lets Go* (Psikanaliz Asla Geçit Vermiyor, 1983) adlı eserinde bu konudaki kaygılarını şöyle ifade eder; "Başlıca amacı 'hazzı ve verimliliği' (Freud) sağlayacak kapasitedeki güçleri özgürlüğüne kavuşturmak olan terapi yöntemi, ya tedavinin ardı arkası gelmediği için.. ya da müşteri düşüncelerin dile getiriliş biçimine ve aynı zamanda psikanalizin tez ve önyargılarına adapte olduğu için, çoğu zaman yabancılaşmayla sonuçlanır."

Hans Lysenko'nun 1952'de yayımlanan "Psikoterapinin Etkileri" başlıklı kısa ama ünlü makalesinden bu yana, şu saptaması, sayısız diğer çalışma tarafından da doğrulandı: "Yoğun ve uzun süreli bir psikoterapi gören kişiler, aynı zaman dilimi içinde herhangi bir tedavi görmeyen kişilerden daha iyi durumda olmuyor." Öte yandan, terapinin veya tavsiyelerin, yarattığı sonuçlardan bağımsız olarak, pek çok kişinin kendisini daha iyi hissetmesini sağladığına da şüphe yok. Bu anormallik, terapi tüketicilerinin, dikkate alındıklarına, biri tarafından dinlendiklerine ve rahatlatıldıklarına inanmaları

olgusundan kaynaklanıyor olmalı. Giderek daha fazla yabancılaşan bir toplumda, bu hiç de az şey değildir. Ayrıca, Psikolojik Toplumun, mensuplarını kendilerini suçlayacak biçimde koşullandırdığı ve terapiye en çok ihtiyaç duyanların, en kolay şekilde sömürülebilenler olduğunu da unutmamak gerekiyor; terapiye en çok ihtiyaç duyanlar, en yalnız, en güvensiz, en sinirli ve en bunalımlı kişilerdir. *Natura sanat, medicus curat* (Doğa iyileştirir, doktorlar/danışmanlar/terapistler bakar) şeklinde eski bir deyişi hatırlamak zor değil; ancak içine gömüldüğümüz acı ve yalıtılmışlığın bu hiper yabancılaşmış dünyasında doğal olan ne kaldı ki? Buna rağmen dünyayı yeniden kurma gerekliliği pek de dile getirilmiyor. Eğer terapi iyileştirmek ve bütünleştirmek anlamına geliyorsa, bunun, mevcut dünyayı, toplumun de-terapize edilmesini de içerecek şekilde dönüştürmekten başka bir yolu var mıdır? Situationist Enternasyonal 1963 yılında "S.I., er ya da geç kendisini bir iyileştirici olarak tanımlamalıdır" sözlerini tamamen böyle bir ruhla ilan etmiştir.

Ne yazık ki, büyük komünal davalar söz konusu on yılın sonlarına doğru daha ziyade bir dejenerasyona dönüşerek, 60'lı yıllardaki coşkunun daha küçük ve daha kişisel çabalar içinde öğütüldüğü özgün bir terapi biçimini aldı. Naif eylemcilik, yenilginin ve düşkırıklığının istilasına uğradıkça, "Kişisel olan politik olandır" yaklaşımı sadece kişisel olana yol verdi.

İlgisini başka alanlardan çekip çocukluk ve bebeklik dönemindeki ilk gelişim evreleri üzerinde yoğunlaştıran Freudcu psikanalize verilen eleştirel karşılıklardan doğan İnsan Potansiyeli Hareketi 60'lı yılların ortasında başladı ve karakteristik özelliklerini yetmişli yılların başında kazandı. Bilinçli ego ve onun gerçekleştirilmesi üzerine yapılan post-Freudcu bir vurguyla birlikte İnsan Potansiyeli Hareketi, kişisel gelişim seminerlerinin çeşitli tür ve karışımlarını, vücut tanıma tekniklerini ve Doğu ruhani disiplinlerini de içeren bir terapi buketi ortaya attı. Buna göre, kısmi çözümler karmaşası içinde saklı olan yıkıcı bir potansiyel vardır; Adelaide Bry'nin de belirttiği gibi, bu nosyona göre, yaşam "sonsuz ve keyifli bir olasılıklar devri olabilir." Ruhsal çöküntü-

den hemen kurtulma isteği, bireylerin onuru ve tatmini açısından giderek daha fazla önem kazanırken, bu arayışın kültürel odağını gören Daniel Yankelovich,[9] 70'li yılların sonuna gelindiğinde, Amerikalıların yaklaşık olarak yüzde seksenin, dönüşüm için böyle bir terapi araştırmasına ilgi duydukları sonucuna varıyordu.

Ne var ki, çağdaş Psikolojik Toplumun doruk noktası olan İnsan Potansiyeli Hareketinin özelleşmiş yaklaşımları, aldatıcı olmayan uzun vadeli çözümler sağlamakta başarısız kalarak beklentileri boşa çıkardı. "Bu toplumdaki herkes büyük bir acı içindedir" diyerek bu gerçeği itiraf eden Arthur Janov, söz konusu acılara yol açan mevcut baskıcı topluma hiçbir şekilde değinmemektedir. Janov'un İlk Çığlık (Primal Scream) tekniği, 70'li yılların en gülünç her derde deva tekniği olarak bilinir. Bilimselciliğin bireylere güç verme iddiası, insanları otoriter yükümlülükler ve dünya görüşleri doğrultusunda sosyalleştirmek üzere başvurulan bio-elektronik geribesleme teknolojilerinden başka bir şeye dayanmıyordu. Moonies türünden tarikat gruplarının popülaritesi, bilinmeyeni keşfetme sürecini sabit deneyimlerle bize hatırlatmaktadır; yalıtılmışlık, bıkkınlık, bekleyiş ve öneri; gerek beyin yıkama faaliyetleri gerekse de şamanik vizyon arayışları bu deneyimlerden beslenmektedir.

Yoğun psikolojik manipülasyona bir örnek vermek gerekirse, Werner Erhard'ın *est* yöntemi, en popüler ve bir bakıma en karakteristik İnsan Potansiyelleri fenomenlerinden biri oldu. Erhard Eğitim Seminerlerine katılanlara, "onlar gibi olmayı tercih edin" diyerek yardımcı olan Werner Erhard epeyce zengin oldu. Kurbanı suçlama biçimindeki klasik tarza dayanan *est* yöntemi, çok sayıda kişiyi, neredeyse dinsel bir şekilde, sistemin en temel yalanlarından birine sarılma noktasına getirdi; bu yöntemin uygulayıcıları itaatkâr bir şekilde konformisttirler çünkü, mevcut duruma yol açan gelişmelerdeki "sorumluluklarını kabul ederler". Uygulayıcılarının topluma pasif bir şekilde entegre olmalarına yardımcı

9) *New Rules*, (Yeni Kurallar)1981.

olan Transandantal Meditasyon ise kendisini âdeta pazarlamıştır. Örneğin Transandantal Meditasyonun, modern toplumun çeşit çeşit "aşırılıklarına ve streslerine" uyum sağlamakta işe yaradığı iddiası, şirketlere pazarlanmasında kullanılan başlıca temaydı.

Büyük ölçüde rasyonelleşmiş teknolojik bir dünyanın tuzağına düşen İnsan Potansiyelleri arayışçıları doğal olarak, kişisel gelişim, duygusal yakınlık ve her şeyden önce de kendi yaşamları üzerinde belirli bir denetime sahip olma duygusuna ulaşmak istiyorlardı. Yetmişli yılların özyardım alanındaki best-seller kitapları[10] çoğunlukla kontrol sorunu üzerinde yoğunlaşır. Ne var ki, gerçekliği kişisel bir yaratı olarak vaaz etmek, bu kontrolü son derece dar bir şekilde tanımlama zorunluluğu anlamına geliyordu. Toplumsal gerçekliğin bir veri olarak kabul edilmesi bir kez daha, "duyarlılık eğitiminin", gerçekliğin hemen hemen tamamına yönelecek sürekli bir duyarsızlığa dönüşmesi olasılığı anlamına geliyordu; yani aynı yabancılaşmaya, cehalete ve esarete daha fazla yatkın hale gelme olasılığı.

İddia ettiği kadar başarılı olmasa da İnsan Potansiyelleri Hareketi, en azından sorunun bir hastalık olmaktan çıkarılması yönündeki görüşünü kamusal alanda geniş bir şekilde gündeme getirmeyi başardı. Günlük yaşam giderek daha fazla ölçüde tıbbın denetim ve hâkimiyeti altına girdikçe, daha eski, özellikle de Freudcu "bilimsel" davranış modellerinin çok daha kötü bir kopyası olan ve insanı âdeta şaşkına çeviren yeni bir terapi silsilesi ortaya çıktı. Terapiye ilişkin beklentilerde yaşanan değişimle birlikte, yalnızca pozitif düşünme ve içi boş olan itiraf yaklaşımının da ötesine geçen ve sükûnetten daha farklı olan radikal bir umut ortaya çıktı.

Hem ticarileşerek bir uzmanlık alanı haline gelen geleneksel terapiden hem de kitlesel olarak pazarlanan ve bir tür

---

10) *Power* (Güç), *Your Erroneous Zones* (Hatalı Olduğunuz Alanlar), *How To Take Charge of Your Life* (Nasıl Yaşamınızın Efendisi Olabilirsiniz), *Self-Creation* (Özyaratım), *Looking Out for #1* (1 Numaraya Göz Dikmek) ve *Pulling Your Own Strings* (Dizginleri Elinize Almak)

eğitim haline gelen seminer seanslarından daha ileri bir adımı ifade eden özyardım biçimlerinden biri de, günümüzde oldukça popülerlik kazanan "destek grubu"dur. Ticari olmayan, emsal-grup eşitliğine dayanan ve duygusal ıstırabın pek çok türüne hitap eden destek gruplarının sayısı son on yıl içinde dörde katlandı. Bireyin "Daha Yüksek Bir Güce" boyun eğmesi (ki bunu, kurumlaşmış her tür otoriteye boyun eğme olarak okuyabilirsiniz) esasına dayanan 12 aşamalı "anonim" grup (örneğin, Alkolikler Anonimi) ideolojisini uygulamayan bu destek grupları, hastalığın depolitize edici gücü veya yalıtılmışlık içinde yaşanan acılar karşısında büyük bir dayanışma kaynağı oluşturmaktadır.

Kişiliği yeniden biçimlendirmenin ve böylece yaşamı dönüştürmenin mümkün olduğunu savunan İnsan Potansiyelleri Hareketi, Yeni Çağcılığın (New Ageism) temel sloganı olan "Kendi gerçekliğini yarat" sloganıyla bir adım daha ileri gitmiştir. Giderek artan ve her tarafı istila eden yalnızlık dikkate alındığında, alternatif bir gerçeklik, daha doğrusu dinin ebedî avuntusu arzu edilir hale gelmektedir. Çünkü, 1980'li yılların ortalarından beri revaçta olan New Age, esas itibariyle, çaresizlik ve güçsüzlük duyguları altında iki bükülüm olan insanlar için gerçeklikten dinsel bir kopuşu, hatta mevcut ruhbilimsel kaçamaklardan çok daha kesin bir kopuşu ifade etmektedir. Din, gerçek yabancılaşmayı telafi etmek için, yabancılaşmamış bir alan yaratır; New Age ise, kabul edilemez mevcut durumu tersyüz ederek, yeni bir uyum ve barış çağının gelişini ilan eder. Hiçbir şey talep etmeyen, eklektik ve materyalist olan bu vekil dinde, her türlü teselli, her türlü gizemli saçmalık –medyumluk, kristal iyileştirme, reenkarnasyon, UFO'lar tarafından kurtarılma vb.– gider. "İnanıyorsanız doğrudur."

Evet, otoritenin buyurduğu şeylerle gittiği sürece her şey gider; örneğin, kızgınlık "sağlıksızdır", ne pahasına olursa olsun önüne geçilmesi gereken bir "olumsuzluktur". Söylendiğine göre, New Age'in "kaynağını" Feminizm ve ekoloji teşkil etmektedir, tıpkı Nazi hareketinin "kökenlerinin" militan işçilere dayanması gibi (Nasyonal *Sosyalist* Alman *İşçi* Partisi,

adını hatırlayalım). Bu ise akla, New Age'in başlıca etkili şahsiyetlerinden biri olan Carl Jung'u getirmektedir. Tüm eski inanç ve mitleri yeniden canlandırma çabası içinde olan Jung'un, bir psikolog olmaktan çok teoloji ve gericiliğin figürlerinden biri olduğu gerçeği "muhakeme yapmaktan yoksun" mutluluk avcıları tarafından ya bilinmemektedir ya da önemsenmemektedir. Daha da önemlisi, 1933-1939 yılları arasında Uluslararası Psikoterapi Derneği'ne başkanlık eden Jung, derneğin Nazileştirilmiş Alman seksiyonuna başkanlık etmiş ve (aynı adı taşıyan Reichmareşal'in kuzeni M.H. Göring ile birlikte) *Zentralblatt für Psychoterapie* adlı yayını çıkarmıştır.

Otto Kernberg'in *Borderline Conditions and Pathological Narcissism* (Sınır Çizgisi Koşulları ve Patolojik Narsisizm, 1975) adlı eseri ile Christopher Lasch'ın *The Culture of Narcissism* (Narsisizmin Kültürü, 1978) adlı kitabının yayımlanmasından beri, taraftar toplamaya devam eden bir başka düşünceye göre ise, "narsist kişilik bozuklukları" hepimizin başına gelen şeylerin en somut örneğidir ve çağımızdaki "kişilik yapısının dayandığı temeli" ifade etmektedir. Kendini sevmenin ve daha fazla tatmin isteğinin göstergesi olan Narcissus, suçluluk ve baskı bileşenleriyle birlikte, Oedipus kompleksinin yerine geçerek çağımızın miti haline gelmiştir; bu ise Freudcu toplumda olduğundan çok daha açıkça dile getirilip benimsenen bir değişime denk düşmektedir.

Bu arada, 60'lı yıllardan beri sürmekte olan bu değişimin, kişisel gelişim arayışı bağlamında, mensupları kendi arzularını daha az ciddiye alan New Age ile kıyaslandığında, İnsan Potansiyelleri Hareketine daha yakın olduğunu hatırlamakta yarar var. Yaygın New Age reçeteleri arasında olan "Sonsuz derecede yaratıcısınız", "Sınırsız bir potansiyele sahipsiniz" türünden sloganlar, kendi değişim ve gelişim kapasitelerinden şüphe eden kişiler tarafından belirsiz hüsnükuruntulara dönüştürülmekte ve öfkeyi dizginleyici bir rol oynamaktadır. Narsisizm kavramı klinik ve sosyal açıdan kısmen anlaşılmaz olmakla birlikte, bu kavram sık sık, geleneksel otoritenin bazı taraftarlarını ürküten dayatmacı ve saldırgan

bir tarzda ifade edilmektedir. Ancak şunu da eklemek gerekir ki, İnsan Potansiyelleri Hareketinin "kişinin kendi duygularıyla bağ kurması" doğrultusundaki faaliyetleri, duyguların –özellikle de öfkenin– aranan şeylerden daha güçlü şekilde var olduğu alanlarda, narsisizm kadar özgüven oluşturucu olamamıştır.

Otoriteye gösterilen bu içselleştirilmiş fedakârlık ve saygıdan vazgeçilmesi karşısında âdeta yas tutan çevrelerin bu kadar revaçta olması dikkate alındığında, Lasch'ın "Narsisizmin Kültürü" kitabı, Oedipus kompleksinden Narcissus'a geçiş bağlamında, en etkili sosyal analizlerden biri olmaya devam ediyor. Ebeveynler ve toplum tarafından dayatılan sosyal disiplinin damgasını vurduğu eski otoriter günlere nostaljiyle bakan "yeni solcu" Lasch, katı bir Freudcu olduğunu, hatta bu hususta düpedüz muhafazakâr olduğunu kanıtlamıştır. Mevcut baskıcı düzeni mümkün olabilecek yegâne ahlâk olarak kucaklayan Lasch'ın eserinde herhangi bir karşı çıkışa rastlamak mümkün değildir. "İçtepi kaynaklı" narsist kişiliği hırçın bir şekilde reddeden Lasch'a benzer bir tutum da, *Amusing Ourselves to Death* (Kendimizi Ölümle Eğlendirmek) adlı eserinde Neil Postman tarafından sergilenmiştir. Postman, artık herhangi bir "ciddiyeti" kalmayan, tersine "laçkalaşarak absürd hale gelen" politik söylemdeki çöküntüyü bir erdem olarak görür; buna yol açan şey ise, "eğlencenin ve zevkin", "ciddi kamusal katılımın" önüne geçtiğini savunan yaygın tutumdur. Mevcut politik çerçeveden narsistçe bir kopuşu, en azından pozitif veya yıkıcı bir gelişme olarak gören bir zamanların radikallerine Sennet ve Bookchin de dahil edilebilir. Oysa, Russell Jacoby[11] gibi ortodoks bir Freudcu bile, özverinin aşınmışlığı bağlamında "narsisizmin, bireysel sağlık ve mutluluk adına bir karşı çıkışı barındırdığını" kabul eder; Gilles Lipovesky ise, Fransa'daki narsisizmin, Mayıs 68 ayaklanmaları esnasında doğduğu kanısındadır.

Böylece narsisizm, arzunun basit bir şekilde öze yerleştirilmesinden veya özkimlik ve özsaygı duygularını her vesi-

11) *Telos*, Yaz 1980.

leyle koruma gerekliliğinden çok daha fazla şey ifade etmektedir. Başları "narsisizmle belada olan" insanların sayısı giderek artmakta ve böylesi insanlar, parçalanmış modern toplum ile onun kültürel ve ruhsal yoksullaşmasının yarattığı sevgisizliğin ve aşırı yabancılaşmanın ürünleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tahakküm altında geçen bir yaşam ve kifayetsiz bir gerçeklikle bu yaşamı idame ettirmenin anlamsızlığı nedeniyle hissedilen ve aynı bağımlılık anlayışının genellikle dizginlediği sınırsız bir öfke ile atbaşı giden derin boşluk duyguları, bir narsistin belirgin niteliklerini oluşturmaktadır.

Freudcu teori, başkaldırının genel özelliğini olgunlaşmamış bir "anal erotizm bağlılığı" olarak saptarken, narsistçe bir "huzursuzluk ve itaatsizlik"ten duyduğu korkuyu ifade eden Lasch ile paralellik içinde, toplumu göz ardı ederek mevcut baskıcı varoluşu savunmaktadır. Özerkliğe ve kişisel değere duyulan şiddetli özlem, bizzat değerin kendisini tartışma konusu yapan yeni bir değerler çatışmasını akla getirmektedir. Her birimizin içinde, kendi yetenekleri veya kendi nitelikleri için değil, bizzat kendisi için sevilmek isteyen bir narsist yaşamaktadır. Tehlikeli bir şekilde yardım karşıtı ve sermaye karşıtı olan bu içgüdüsel duruş kendinden menkul bir değerdir. Arnold Rothstein gibi Freudcu bir terapiste göre, "sırf kişi istiyor diye, dünyanın o kişiyi mutlu etmesini beklemek" tiksinti vericidir. Rothstein, nihayetinde, "insanın varoluş koşulları içinde örtük olarak bulunan göreceli pasifliğin, çaresizliğin ve zayıflığın" kabul edilmesini sağlayacak uzun psikanaliz reçeteleri yazmaktadır.

Birtakım kişiler de narsisizmi, nitel açıdan farklı bir dünyaya duyulan açlık olarak görmüşlerdir. Norman O. Brown narsisizmin "dünya ile sevgi birliği" tasarısına dikkat çekerken, feminist Stephanie Engel, "özgün narsist mutluluk anılarının çağrısı bizi bir gelecek düşüne doğru itmektedir" iddiasında bulunmuştur. Öte yandan Marcuse, narsisizmi, ütopik düşüncenin başlıca unsuru, bütünlüğü kutsayan ve öven efsanevi bir yapı olarak görmüştür.

Otantikliğe duyulan şiddetli isteği köreltmek amacıyla

beyhude çabalar içine giren Psikolojik Toplum, elbiselerden ve arabalardan tutun da kitaplara ve terapilere dek, her türlü yaşam biçimine hitap eden her türlü metayı sunmaktadır. Debord haklıydı; egemen ihtiyaç imgelerine kendimizi ne kadar çok kaptırırsak, kendi varlığımızı ve arzularımızı da o kadar az anlarız. Toplumun bize sağladığı imgeler, bize kendimizi kendi evimizde hissetme şansı tanımıyor; tersine, "narsisizmi" yıkıcı bir sıkıntı biçimi olarak önümüze süren ve insanı çileden çıkaran saçma sapan bir inkâr ve yitme duygusuyla karşılaşıyoruz.

Schiller, iki yüz yıl önce, uygarlığın modern insanda açtığı bir "yara"dan söz ederken işbölümüne işaret etmişti. "Psikolojik insan" çağını ilan eden Philip Rieff ise, "sonuncu düşmanın da, yani insanın içsel yaşamının hatta bizzat insan ruhunun teknoloji tarafından ele geçirildiği" bir kültüre dikkat çekmişti. Bürokratik-endüstriyel çağımızın uzmanlık kültüründe, içsel yaşamın yorumlanması ve değerlendirilmesi bakımından uzmanlara duyulan güven bile kendi başına, işbölümünün ulaştığı en ürkütücü ve saldırgan düzeyi göstermektedir. Biz, artık işlenen, standardize edilen, etiketlenen ve hiyerarşik denetime tâbi tutulan kendi deneyimlerimize giderek daha fazla yabancılaştıkça, teknoloji, sıkıntılarımızın arkasındaki güç ve ideolojik tahakkümün temel biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bizi kemiren mutsuzluğun tüm yanılsamaları ortadan kaldırmasıyla birlikte, bizi yozlaştıran güç giderek daha çıplak şekilde gözler önüne serilmektedir.

Lasch ve benzeri kişiler tüm bunlara içerleyip, çağdaş "psikolojik" ruhun dayatmacı doğasını dönüştürmeye çalışabilirler, ancak, nereye varacağı kestirilememekle birlikte, bu tartışmanın çerçevesi artık pek çok kişi için bir hayli genişlemiştir. Pekâlâ da bu yüzden Psikolojik Toplum, "Kişi değişebilir mi?" şeklindeki gözde sorusu aracılığıyla mevcut çatışmaları saptırmakta hatta ertelemekte başarısız kalıyor olabilir. Oysa asıl sorulması gereken soru şu olmalı; acaba, değişim-gücümüzü-bizden-zorla-gasp-eden-dünya eşi benzeri görülmemiş bir değişime zorlanabilir mi?

9. bölüm

postmodernizm felâketi

Madonna, "Eğleniyor muyuz bari?", süpermarket tabloidleri, Milli Vanilli, sanal gerçeklik, "yere yapışana kadar alışveriş edin", PeeWee'nin Büyük Macerası, New Age/bilgisayar "takviyeli", mega bulvarlar, Konuşan Kafalar, komik-strip filmleri, "yeşil" tüketim. Tamamen yüzeysellikten ve kinimizden müteşekkil bir varoluş. Toyota reklamı: "Yeni değerler: tüm o ıvır zıvırları koruyup taşımak;", *Details* dergisi: "Tarz Meseleleri"; "Neden, Neden Sorusunu Sorasınız? Bud Dry'ı Deneyin"; bir taraftan televizyonla alay edip bir taraftan da bıkıp usanmadan televizyon izlemek. Anlam denilen nosyonun gırtlağına dayanan ve bu nosyonu bertaraf eden bir tutarsızlık, parçalanmışlık, görececilik (yoksa rasyonelliğin sicilinin bunca bayağı olmasından mıdır?); aykırılıkların ne kadar kolayca moda haline geldiğini göz ardı ederek marjinale sarılmak. "Öznenin ölümü" ve "temsilin krizi".

Postmodernizm. Kökeni estetik içindeki bir temaya dayanan postmodernizm, Ernesto Laclau'ya göre "mümkün olabilen en geniş alanları" zapt ederek "kültürel, felsefi ve siyasal deneyimlerimizin yeni ufku haline gelmiştir." Richard Kearney tarafından da dile getirilen "yaygın inanca" göre "bildiğimiz şekliyle insan kültürü... artık sona yaklaşmıştır." Postmodernizm özellikle ABD'de, postyapısalcı felsefenin kavşağı ve oldukça yaygınlaşmış bir toplumsal durum haline gelmiştir; bu toplumsal durum, hem uzmanlaşmış bir *ethos*'un* hem de çok daha önemli bir şekilde, endüstriyel toplumun

* Yun. Alışkanlık, gelenek ve göreneğe dayalı tutum.

tellallığını yaptığı felaketin gelişidir. Başlıca özelliği belirsizlik olan postmodernizm, bir çağcıllık, her türlü çözümün sonraya ertelendiği bir çıkmaz, çıkış ve varış noktası üzerinde düşünmenin reddedildiği, muhalif yaklaşımların yadsındığı "yeni gerçekçiliktir". Hiçbir şey ifade etmeyen ve hiçbir yere varmayan PM (postmodernizm), tersyüz edilmiş bir binyılcılık ile evrensel sermayenin teknolojik "hayat" sisteminin gerçeğe dönüşmüş idealler yumağıdır. Bu yüzden, 80'li yıllarda tüm öğrencilerin bilgisayarla donatılmasını talep eden kurumların ilki olan Carnegie-Mellon Üniversitesi'nin, "ülkenin ilk postyapısalcı üniversite müfredat programını" hazırlıyor olması hiç de rastlantısal değildir.

Bu tüketici narsisizmi ve neredeyse kozmik hale gelen "ne farkı var?" yaklaşımı, bilinen felsefenin ölüm fermanını yazmakta ve Kroker ile Cook'a göre "parodinin, ucuz edebiyatın ve edebi tükenmişliğin arka planındaki çözülmeye bir tepki olarak ortaya çıkan parçalanmış ve bozulmuş" bir biçimi temsil etmektedir. Henry Kariel şu sonuca varır; "kısaca söylemek gerekirse, postmodernistlerin, endüstriyel toplumun momentumuna karşı koymaları için artık çok geç." Ne yüzeysellik, ne alışılmamışlık ne de olasılık; artık içine girdiğimiz krize yönelik eleştirilerimizi dayandırabileceğimiz hiçbir zemin kalmamıştır. Temsili postmodernist, sözümona perspektif açıklığı ve çoğulculuğu lehine, ulaşılabilir çıkarımlara karşı nasıl direniyorsa, bizim de, tam anlamıyla PM kültür içinde yaşadığımızda, içinde bulunacağımız koşulları nasıl dile getireceğimizi bilemez hale geleceğimizi öngörmemiz akla uygundur (akla uygun terimini kullanabiliyorsak tabi).

▪ dilin önceliği & öznenin sonu

Dili konu alan zihin meşguliyetlerinin giderek yoğunlaşması, sistematik düşünce anlamında daralmış odak ve geri çekilme biçimindeki PM iklime tekabül eden kilit bir faktördür. Sözüm ona "dilin kökenine inme" veya "linguistik dönüş", dilin insan dünyasını, insan dünyasının ise tüm dünyayı teşkil ettiğini iddia eden postmodernist-postyapısalcı

yaklaşımı bir hayli zorlamaktadır. Dil, bu yüzyılın önemli bir kısmında, Wittgenstein, Quine, Heidegger ve Gadamer gibi farklı şahsiyetlerle birlikte felsefenin ana gündemine otururken, iletişim teorisine, dilbilime, sibernete ve bilgisayar dillerine giderek daha fazla ilgi gösterilmesi, onlarca yıldır bilime ve teknolojiye yapılan benzer bir vurguyu da ortaya koymaktadır. Foucault, dile yapılan bu güçlü dönüşü, "yepyeni bir düşünce biçimine yönelik belirleyici bir sıçrama" olarak benimsemiştir. Daha az olumlu olan bu yaklaşım, 60'lı yıllardaki muhalif hareketin uğradığı yenilgiyle birlikte ortaya çıkan kötümserliğe dayanılarak en azından kısmen açıklanabilir. Bir önceki dönemin zaman zaman isyankâr olan entelektüel faaliyeti ile kıyaslandığında, 70'li yıllar, Edward Said'in "metinselliğin labirenti" olarak adlandırdığı dehşet verici bir geri çekilişe tanıklık etti.

Bu yüzden, "metinsellik fetişizminin", Ben Agger tarafından da belirtildiği gibi, "aydınların sözlerinin elinden alındığı bir çağın kapısını aralaması" herhalde bir paradoks olmasa gerek. Dil her geçen gün daha fazla itibar kaybetmekte; özellikle kamusal kullanım bakımından anlamdan yoksun hale gelmektedir. Sözcüklere artık hiçbir şekilde güvenilmemekte ve oldukça yaygınlaşan bu anti-teori akımının gerisinde, 60'lı yıllarda yaşanandan çok daha büyük bir yenilgi bulunmaktadır; Aydınlanma rasyonalitesinin uğradığı bütünlüklü yenilgiden söz ediyorum. Aklın kusursuz ve saydam ürünü olduğu varsayılan dile bel bağladık ve onun bizi getirdiği yere bakın: Auschwitz, Hiroşima, kitleselleşen ruhsal acılar ve topyekün imhanın sınırına gelmiş bir gezegen. Ve tam da bu noktada, tuhaf ve bölük pörçük dönüş ve kıvırmalarıyla birlikte postmodernizm sahneye çıkıyor. Edith Wyschograd'ın *Saints and Postmodernism* (Azizler ve Postmodernizm, 1990) adlı kitabı, sadece PM "yaklaşımın" her şeye yöneldiğini örneklemekle kalmıyor –anlaşılan hiçbir alan bu yaklaşımdan kurtulamıyor– aynı zamanda ikna edici bir şekilde yeni doğrultuyu değerlendiriyor; "postmodernizm daldan dala atlayan 'felsefi' ve 'edebi' bir tarz olarak, kendileri teorinin aygıtları olan mantık tekniklerine doğrudan başvuramaz, bunun

yerine, mantığın hükümranlığını yıkmak için, yeni ve kesinlikle gizli yöntemler yaratmalıdır."

Postmodernizm/postyapısalcılığın önceli olan akım, 50'li yıllarda ve 60'lı yılların önemli bir kısmında ortaya çıkmış ve linguistik modelin oturtulduğu merkezîyetçilik etrafında örgütlenmişti. Yapısalcılık; dilin, nesneler dünyasına, deneyime ve bu deneyimin uzantısına ulaşabilmemizi sağlayan yegâne araç olduğu ve anlamın bir bütün olarak kültürel sembol sistemleri arasındaki farklılık oyunlarıyla ortaya çıktığı savına dayanıyordu. Örneğin Lévi-Strauss, antropolojiye giden yolun, aynen bir dil gibi farkında olmadan inşa edilen toplumsal yasaları (örneğin evlilik bağlarını ve akrabalığı düzenleyen yasalar gibi) açıklamaktan geçtiğini savunmuştur. Anlamın bir sözce ile bu sözcenin işaret ettiği şey arasındaki ilişkiden değil, sembollerin kendi aralarındaki ilişkiden doğduğunu vurgulayarak postmodernizme etkili bir hamle kazandıran kişi ise İsviçreli dilbilimci Saussure oldu. Dilin kendisini çağrıştıran doğasının bu Saussurcu düşünceyle pekiştirilmesi, her şeyin dil içinde belirlendiği anlamına gelmekte, yabancılaşma, ideoloji ve baskı gibi farklı nosyonları un ufak etmekte ve dil ile bilincin tamamen aynı şeyler olduğu sonucunu doğurmaktadır.

Oldukça etkili bir neo-Freudcu olan Jacques Lacan da, dili bilinç tarafından yaratılan dışsal bir araç olarak değerlendiren yaklaşımı yadsıyan bir düzlemde bulunmaktadır. Lacan'a göre, bilincin tamamen dilin nüfuzu altında olup dil dışında herhangi bir varoluş alanı bulamamasının yanı sıra, "bilinçaltı bile tıpkı bir dil gibi düzenlenmiştir".

Daha önceki düşünürler, özellikle de Nietzsche ve Heidegger, farklı bir dilin veya dil ile kurulacak farklı bir ilişkinin, öyle ya da böyle yeni ve önemli kavrayışları beraberinde getireceğini çok önceden ifade etmişlerdi. Daha yakın zamanlarda baş gösteren linguistik dönüşle birlikte, bilginin dayandığı temel olarak, düşünen birey konsepti bile artık tartışma konusu olmaya başladı. Saussure, "dil, konuşmakta olan bir öznenin işlevi değildir" sonucuna varmıştı; bu yaklaşıma göre, dilin önceliği, dile ses verenin kim olduğu olgu-

sunu önemsiz hale getiriyor. Sahip olduğu kariyer yapısalcı ve postyapısalcı dönemlere denk düşen Roland Barthes, "konuşan, kişi değil dildir" derken, Alhtusser'in gözlemine göre tarih "öznesiz bir süreçtir".

Özne başlı başına dilin bir işlevi olarak düşünülürken, öznenin bastırılarak dolaylandırılması ve sembolik bir yapıya tâbi kılınması genel olarak gündemin ilk sıralarına doğru tırmanır. Böylece postmodernizm, "gösterilemeyeni göstermeye" ve dilin ötesinde neler olduğu sorusunu açıklamaya çalışırken sağa sola yalpalayıp durur. Bu arada, dil dışındaki dünyaya ilişkin bir referans noktasına sahip olup olmadığımız hususunda radikal şüphelerle uğraşılırken, asıl önemli noktalar gözden kaçırılmaktadır. Postmodernizm *ethos*'unun ağır toplarından biri olan Jacques Derrida, sanki sözcükler ile dünya arasındaki bağlantı keyfî bir bağlantıymış gibi hareket etmektedir. Nesneler dünyası Derrida için herhangi bir önem arz etmez.

▪ modernizmin tükenişi & postmodernizminin yükselişi

Derrida'ya geçmeden önce, kültürdeki bu büyük değişim ve bu değişimin belirtileri hakkında birkaç yorum daha ekleyelim. Postmodernizm iletişim ve anlama ilişkin bazı sorular ortaya atar ve böylece her şeyden önce estetik kategori bir sorun haline gelir. Zira, temsile, sanata ve edebiyata daha ılımlı yaklaşan modernizm, en azından bir tatmin ve anlam vizyonu sağlama vaadinde bulunmuştu. Modernizmin sonuna gelinene dek, "yüksek kültür", ahlâki ve ruhsal bilgeliğin beslendiği bir kaynak oldu. Artık böyle bir inancın kalmadığı anlaşılıyor; adım başı karşımıza çıkan dil sorunu olsa olsa, insanın hayal gücünün başlangıçta umut vaat eden öğelerinin uğradığı yenilgiyle ortaya çıkan boşluğu anlatıyordur. Modernizm 60'lı yıllarda gelişimini tamamlamış gibi görünürken, onun ağır topu olan resim (örneğin Rothko ve Reinhardt) yerini, tüketim kültürünün ticari dilini hiçbir eleştiriye tâbi tutmadan kabul eden pop sanata bırakmıştır. Bu sadece sanatla sınırlı da değil; bir bütün olarak postmoder-

nizm, moderniteyi dayanılır kılan umut ve düşlerin de ortadan kalktığı bir modernizmden başka bir şey değildir.

Görsel sanatlarda, kolayca tüketilebilen eğlence doğrultusunda ilerleyen yaygın bir "fast food" eğilimi göze çarpıyor. Howard Fox, "teatrallik postmodern sanatın biricik ve en yaylmacı niteliği olabilir" tespitinde bulunur. Bu çöküş veya tükenmişlik, Eric Fischl'in karanlık resimlerinde de ifadesini bulmaktadır; Fischl'in resimlerinde, yüzeyin hemen altında genellikle bir tür dehşet gizlenmiş gibidir. Amerika'nın eşsiz PM ressamı Fischl bu özelliğiyle, en az kendisi kadar uğursuz olan "Twin Peaks" programının ve postmodernizmin efsanevi televizyon şahsiyeti David Lynch'e benzer. Warhol' dan beri imge, mekanik bir şekilde kendi kendisini yeniden üreten bir meta haline gelmiştir ki, gerek derinlik yitiminin gerekse de sık sık dikkat çekilen ürkünçlük ve kötü önsezilerin temel nedeni de budur.

Postmodern sanatın durmadan dile getirilen eklektizmi, her taraftan, ama özelikle de geçmişten toplanan parçaların, genellikle parodi ve ucuz edebiyat biçiminde keyfî bir şekilde yeniden üretilmesidir. Tabii ki, ahlâktan, gerçeklikten ve tarihten arındırılmış olarak; artık kendisi bile kendisini ciddiye almayan bir sanat. İmge artık, başka yerlerdeki "gerçek" dünyada yerleşik olan bir "özgünlüğü" çağrıştırmıyor; bunun yerine, giderek daha yoğun bir şekilde sadece başka imgeleri çağrıştırıyor. İmgenin çağrışımlarında ortaya çıkan bu değişim, teknolojik kapitalizmin her zamankinden çok daha fazla dolaylanmış dünyasında nasıl kaybolup gittiğimizi, doğadan nasıl koparıldığımızı gayet çarpıcı bir şekilde yansıtmaktadır.

Postmodernizm terimi ilk defa 70'li yıllarda mimariye uygulandı. Christopher Jencks, modernizmin eksiksiz biçim düşünün terk edilip, "halkın çeşitlilik içeren dillerine" kulak verilmesi amacıyla, çoğulculuktan yana olan planlama karşıtı bir yaklaşımı kaleme almıştı. Las Vegas'ı öven Robert Venturi ile, PM mimarinin de artık tıpkı modernist mimari gibi halkı umursamadığını itiraf eden Piers Gough, bu konuda daha samimi davranıyor. Modernist kalıplar üzerinde yük-

seltilen sütun ve kolonlar, bu yapının gerisinde yatan tanımlanmamış servet birikimine ve iktidara pek de dokunmayan şakacılığın ve bireyselliğin inceltilmiş çehreleridir.

Postmodernist yazarlar, dışsal bir dünya yanılsamasını sürdürmek yerine, literatürün temel dayanaklarını sorgular. Roman sanatı, ilgisini yeniden kendisi üzerinde yoğunlaştırmaktadır; örneğin Donald Barthelme, her defasında okura, birer yapay yaratım olduklarını hatırlatan türden hikâyeler yazmaktadır. Postmodern edebiyat, ifadeye, bakış açısına ve temsilin diğer türlerine karşı çıkarak, kültürel ürünleri terbiye edip evcilleştiren biçimlerden duyduğu rahatsızlığı sergilemektedir. Dünya giderek daha fazla yapay hale gelip daha çok denetimimizden çıktıkça, artık hiçbir şey söylememe pahasına olsa bile, bu yeni yaklaşım aslında yanılsamaları açığa çıkaracaktır. Her yerde olduğu gibi burada da sanat yine kendisine karşı mücadele etmektedir; sanatın, dünyayı anlamamıza yardım ettiği biçimindeki eski iddiaları tüm dayanaklarını yitirirken, imgelem konsepti bile gücünü kaybetmektedir.

Bazılarına göre, öyküsel anlatımın veya bakış açısının yitirilmesi, bizim kendimizi tarihsel olarak konumlandırma yetimizi yitirmemizle eşdeğerdir. Postmodernistlere göre bu kaybediş bir tür kurtuluştur. Örneğin Raymond Federman, "her türlü anlamdan yoksun... bile bile mantıkdışı, irrasyonel, gerçekdışı, ardışıksız ve tutarsız olacağı anlaşılan" bir gelecek kurgusunu göklere çıkarmaktadır.

Onlarca yıldır yükselişte olan fantezi, postmodernizmin yaygın biçimlerinden biridir ve bize şunu hatırlatmaktadır; fantastik olan, uygarlığa karşı koyarken, tam da, uygarlığın kendi selameti için fanteziyi bastırmak üzere başvuracağı güçlerin aynısını kullanmaktadır. Ne var ki, hem yapıbozum ile hem de yoğun bir toplumsal siniklik ve boyun eğişle paralellik içinde olan böyle bir fantezide, kayda değer bir anlama ve iletme düzeyine rastlanılmamaktadır. Dilin dolambaçları arasında debelenerek boğulma raddesine gelen PM yazarlar, geleneksel edebiyatın bir zamanlar ileri sürdüğü gerçeklik ve anlam iddiaları karşısındaki ironik duruşlarını ifade etmek-

ten başka bir şey yapmıyor. Bunun en tipik örneklerinden biri herhalde Laurie Moore'un 1990 yılında yayımlanan *Like Life* (Yaşam Gibi) adlı romanıdır; kitabın gerek başlığı gerekse de içeriği yaşamdan geri çekilişi ve işlerin hep daha kötüye gitmesinden başka bir anlama gelmeyen Amerikan Rüyasının tersyüz edilmiş halini göstermektedir.

- güçsüzlüğün (empotansın) kutsanması

Postmodernizm, Aydınlanma hümanizminin baştacı olan iki temel ilkeyi yıkar: Dilin dünyayı biçimlendirme gücü ile bilincin özü biçimlendirme gücü. Böylece, hümanist öznellik ilkeleri tarafından vaat edilen kurtuluşa ve özgürlüğe ulaşma isteğinin tatmin edilemeyeceğine işaret eden postmodernist hiçlik nosyonuyla karşılaşırız. PM özü linguistik bir dizge olarak görür; William Burroughs'un da belirttiği gibi, "Senin 'Ben'in tamamen aldatıcı bir kavramdır."

Meşhur bireysellik idealinin uzunca bir zamandan beri baskı altında olduğu herkesçe bilinmektedir. Üstelik kapitalizm bir yandan bireyi ortadan kaldırırken diğer yandan da onu kutsamakta bir hayli ustalaşmıştır. Marx ile Freud'un çalışmaları, gerçekliğe hükmeden rasyonel Kantçı bir öze duyulan naif ve yanlış yönlendirilmiş inancın teşhir edilmesinde önemli bir rol oynarken, onların daha yakın zamanlardaki yapısalcı yorumcuları olan Althusser ve Lacan da bu çabaların güncelleşerek devam etmesine katkıda bulunmuştur. Ne var ki, günümüzde bu baskı öylesine yoğunlaşmıştır ki, "birey" terimi modası geçmiş bir kavrama dönüştürülerek, yerine, her zaman şu veya bu düzeyde bağımlılık içeren "özne" kavramı konulmuştur. Hatta Fransa'daki Interrogations grubu gibi bazı liberter radikaller bile, söz konusu kategorinin ideoloji ve tarih tarafından itibardan düşürüldüğü gerekçesiyle, bireyi değerin bir kriteri olarak görmeyi reddeden postmodernist koroya katılmıştır.

Kısacası postmodernizm, özerkliğin büyük ölçüde bir efsane olduğunu ve yetkinlik, irade gibi büyük ideallerin benzer şekilde yanlış yorumlandığını savunur. Ancak burada,

burjuva hümanist bir "özgürlük" kisvesi altında gizlenen otoriteyi teşhir etmeye yönelen yeni ve ciddi bir girişimle karşılaşacağımızı umarken, bula bula, bir etmen olarak güçsüzleştirilen, hatta var olmadığı iddia edilen, tamamen bertaraf edilmiş bir özneyi buluyoruz. Öyleyse geriye kurtuluşu gerçekleştirecek kim ya da ne kalıyor; yoksa kurtuluş da bir başka hüsnü kuruntudan mı ibaret? Postmodern yaklaşım iki şeyi birden istiyor; hem öznellik türünden gözden düşmüş düşünceleri eleştirisinin odak noktası yapmayı, hem de düşünen kişiyi ortadan kaldırmayı. Çağdaş hümanizm karşıtlığının yaygın cazibesini kabul eden Fred Dallmayr, en ağır zayiatın hayal gücü ve değerler anlayışı alanlarında verildiği uyarısında bulunmaktadır. Dilin başlıca araçlarından başka bir şey olmadığımız değerlendirmesinde bulunmak, her şeyden önce bütünü yakalama kapasitemizi sıfıra indirmek anlamına gelir; üstelik de bizler, bütünü yakalamaya her zamankinden çok ihtiyaç duyduğumuz bir dönemde yaşıyorken. Postmodernizmin kimileri için pratikte, öznesiz bir liberalizmden başka bir anlam ifade etmemesinde şaşılacak bir şey olmadığı gibi, otantik ve bağımsız bir dişi kimliği tanımlamaya veya yeniden elde etmeye çalışan feministlerin de bu felsefeyi savunanları inandırıcı bulmamaları olasıdır.

Postmodern özne, tabii özne oluştan geriye bir şey kalmışsa, daha ziyade, teknolojik sermayenin bizzat kendisi çıkarları için oluşturduğu bir kişilik gibi görünüyor; Marksist teorisyen Terry Eagleton bu kişiliği şöyle tanımlıyor; "dağıtılıp bertaraf edilmiş, ahlâki özü ve fiziksel içselliği boşaltılmış, şu veya bu tüketim eyleminin, medya serüveninin, cinsel ilişkinin ve moda trendinin gelip geçici bir işlevi haline getirilmiş libidinal bir bağlaşıklık yumağı." Eagleton'ın, PM tarafından ilan edilen günümüzün olmayan-öznesi hakkındaki bu tanımı postmodernistlerin bakış açısına uymasa bile, onun bu sert özetlemesinin çok dışında herhangi bir zemin bulmamız pek olası görünmüyor. Postmodernizmle birlikte yabancılaşma bile bir çözülme içine giriyor; çünkü artık yabancılaştırılacak bir özne bile geriye kalmamıştır! Hiçbir şey günümüzdeki parçalanmayı ve çaresizliği bundan daha çıplak şekilde

gözler önüne seremeyeceği gibi, mevcut öfke ve sevgisizlik de ancak bu kadar göz ardı edilebilir.

▪ Derrida, yapıbozum & différance

Postmodernizmin geçmişi ve genel özellikleri hakkında şu ana kadar söylediklerimiz şimdilik yeterli olsun. En etkili ve özgün postmodern yaklaşım, Jacques Derrida'nın, 60'lı yıllardan beri yapıbozum olarak biline gelen yaklaşımı olmuştur. Felsefe dünyasında Postmodernizm her şeyden önce Derrida'nın yazmaları demektir ki bu ilk ve en uç yaklaşım, felsefenin de ötesine geçerek, popüler kültürde ve onun uzantılarında bile yankısını bulmuştur.

Şüphesiz "linguistik dönüş" Derrida'nın ortaya çıkmasıyla gerçekleşti ve David Wood'un, yapıbozumu "günümüz felsefesinde hiçbir şekilde engellenemez bir hamle" olarak tanımlamasına yol açtı; zira düşüncenin kaçınılmaz çıkmazları yazılı dil biçiminde ortaya çıkmaktadır. Dilin masum veya nötr olmadığı, tersine bir dizi kayda değer önyargıyı içerdiği olgusunu keşfederek kariyer yapan Derrida, insan söyleminin köklü bir şekilde kendisiyle çelişen doğası olarak gördüklerini açığa çıkardı. Matematikçi Kurt Gödel'in "Tam Olmama Teoremi"ne göre, herhangi bir biçimsel sistem ya tutarlı olur ya da tam olur, ama ikisi birden olamaz. Böyle bir yaklaşımla önemli bir paralellik içinde olan Derida da, dilin sürekli olarak kendisine karşı işlediğini ve daha yakından incelendiğinde, ne kastettiğimiz şeyi söyleyebileceğimizi ne de söylediğimiz şeyi kastedebileceğimizi iddia eder. Ancak tıpkı kendisinden önceki semiyologlar gibi hareket eden ve insanın tüm faaliyetlerini öncelikle birer metin olarak yorumlayan Derrida da, yapıbozumcu bir yöntemle metinlerin ideolojik içeriklerinin açığa çıkarılabileceğini önermekten geri durmaz. Bu yönteme göre, dilin metafiziğine içkin olan temel çelişki ve gizleme stratejisi, en geniş anlamda açığa çıkarılarak daha ayrıntılı bir bilme türüne ulaşılacaktır.

Kaynaklık ettiği politik beklentilerin sürekli olarak Derrida tarafından çıtlatıldığı bu sonuncu iddianın durumunu en

çok zorlayan şey yapıbozumun içeriğidir; yapıbozum, dili, yukarıda belirtilen nedenlerden ötürü, anlamın kalıcılaştırılmasını ya da kesin iletiyi engelleyen ve sürekli bir şekilde ilerleyen bağımsız bir güç olarak görür. Derrida kendi kendine oluşan bu değişkenliği *différance* olarak adlandırmıştır ki çöküntüye uğrayan anlam olarak kavramlaştırdığı düşünce tam da budur; yani, daha önce de belirtildiği gibi, dilin dışında kalan herhangi bir alan olmadığı, hiçbir anlam için "orası" diye bir yerin bulunmadığı anlamına gelen kendinden menkul bir dil doğası. Niyet ve özneyi tamamen saf dışı bırakan bu yaklaşımın ortaya çıkardığı şey herhangi bir "iç gerçeklik" falan değil, dili karakterize eden *différance* ilkesi tarafından üretilen sonsuz olası anlamlar silsilesidir. Dilde anlam olup olmadığı sorununu içinden çıkılmaz hale getiren bir diğer nokta da, Derrida'nın, dilin eğretilemeye dayandığı ve bu yüzden herhangi bir gerçeği doğrudan ifade edemeyeceği hususundaki ısrarıdır; Nietzsche'den alınan bu nosyon, felsefe ile edebiyat arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktadır. Yapıbozumun gözü pek ve yıkıcı doğasına önemli bir katkı sağladığı varsayılan tüm bu kavrayışlar, şüphe yok ki bazı önemli sorunları da beraberinde getirmektedir. Örneğin, eğer anlam muğlaksa, nasıl oluyor da Derrida'nın argüman ve terimleri de aynı zamanda muğlak olmuyor, onlar da tersyüz edilebilir terimler olmuyor? Derrida'nın bu eleştirilere verdiği yanıta göre, bu terimler, onun bu terimlere yüklediği anlam bakımından muğlaktır; ne var ki onun yüklediği "anlam", açık ve tanımlanabilir hiçbir anlamın var olamayacağı biçimindedir. Ortaya koyduğu proje bir bütün olarak önemli ölçüde her türlü sistemin iddia ettiği her türlü aşkın gerçeğin alaşağı edilmesini hedeflemesine rağmen, Derrida *différance* kavrayışını başlıca felsefi ilke statüsüne yükseltmektedir.

Derrida'ya göre Batı düşüncesinin, felsefenin bizzat dil tarafından yaratıldığı biçimindeki önemli yanlışı gözden kaçırmasına yol açan şey, konuşmanın yazı üzerindeki hâkimiyetidir. Telaffuz edilen sözün ayrıcalık kazanmasıyla birlikte bir tür sahte dolaysızlık anlayışı üretilmekte, konuşulan şeyin o an orada mevcut olduğu ve temsilin galip geldiği biçi-

minde asılsız bir kanı oluşmaktadır. Ancak konuşma artık hiçbir şekilde yazılı sözden daha "otantik" değildir, hele dilin kendisinin inşa ettiği başarısızlıktan hiç muaf değildir ve (temsili) şeyleri doğru bir şekilde veya kesin bir şekilde iletememektedir. Batı metafiziğini karakterize eden şey, yanlış yerde konumlandırılmış bir var olma arzusu ve temsilin başarısı için gerekli olan yansıtılmamış arzudur. Gözden kaçırılmaması gereken bir diğer nokta da şudur; Derrida, dolaylanmamış bir varoluş olasılığını reddettiği için, temsilin verimliliğini yerden yere vurmakta ama bir kategori olarak ona hiçbir şekilde dokunmamaktadır. Derrida bu oyunla alay etmekte, ama kendisi de oyunu aynı şekilde oynamaktan geri kalmamaktadır. Böylece (sonradan sadece "farklılığa" indirgenecek olan) *différance*, gerçeğin ve anlamın var olmamasından dolayı bir kayıtsızlığa dönüşerek, yaygın sinizm içindeki yerini almaktadır.

Derrida daha önce, felsefenin varoluş alanı içindeki yanlış ilerlemesini ele almış ve Husserl'in âdeta kendisine işkence edercesine bu ilerlemenin peşine takılmasına göndermede bulunmuştu. Bunun ardından "gramatoloji" teorisini formüle eden Derrida bu teorisinde, Batı'daki ses merkezli veya konuşma eksenli eğilimlere karşıt bir tutum olarak yazıya eski önceliğini yeniden kazandırıyordu. Derrida bu çalışmasını, aralarında Rousseau, Heidegger, Saussure ve Lévi-Strauss' un da bulunduğu ve ses merkezlilik günahını işlemiş çok önemli kişilere yönelttiği eleştirilere dayandırmakla beraber, onun, bunlardan ilki hariç diğer üçüne çok şey borçlu olduğunu da unutmamak gerekiyor.

Sanki, yapıbozumcu yaklaşımının aleni zorluklarını birdenbire fark etmiş gibi, Derrida'nın oldukça samimi felsefi incelemelerini içeren eski yazmaları, 70'li yıllarla birlikte doğrultu değiştirmeye başladı. 1974 tarihli *Glas,* Hegel ile Gent' in birbirine karıştırıldığı, gelişigüzel çağrışımların ve kötü söz oyunlarının argümanların yerine geçtiği bir keşmekeştir. Derrida'nın en yakın hayranlarını bile şaşırtmasına rağmen, *Glas* şüphesiz dilin kaçınılmaz belirsizliğinin ana eksenini ve düzenli söylemin iddialarını geçersiz kılma arzusunu yansı-

tır. 1978 tarihli *Spurs* ise, Nietzsche üzerine yapılan ve so nuçta Nietzsche'nin yayımladığı herhangi bir eseri ele alma yerine, onun kendi not defterinin kenarına elle yazdığı "şem siyemi unuttum" cümlesine takılıp kalan, kitap uzunluğundı bir çalışmadır. Çalakalem yazılan bu kısa cümlenin anlamı ve önemi (varsa tabi) konusunda sonsuz ve tereddüt dolu ola sılıklar sıralanıyor. Şüphesiz Derrida bu cümleden yola çıka rak, aynı şeyin, Nietzsche'nin tüm eserleri için de söylenebi leceğine işaret etmektedir. Zira yapıbozuma göre, düşünce, kesinlikle (ki pek de kesin olmadığını söyleyelim) göreli, par çalanmış ve marjinal olana ilişkindir.

Eğer anlam diye bir şey varsa, bu, şüphesiz tersyüz edilebilecek türden bir şey değildir. Platon'un *Phaedrus* adlı eserini yorumlayan bu bileşim-bozum ustası, şu değerlendirmede bulunacak kadar ileri gider; "en azından fiilî, dinamik ve yanal bakımdan, her metin gibi *Phaedrus* da, Yunan dilinin sistemini oluşturan tüm o sözcüklerle iç içe geçmekten kurtulamazdı."

Aynı şey, Derrida'nın reddettiği, yalın/eğretisel, ciddi/ şakacı, derin/yüzeysel, doğa/kültür ve *ad infinitum* gibi ikili karşıtlar için de geçerlidir. Derrida, dilin, bizzat kendi kendisinin başına musallat ettiği ve bir tanımlama ya da yönlendirme yanılsaması yaratan bu ikili karşıtları, belli başlı kavramsal hiyerarşiler olarak görür. Daha da ileri giden Derrida, biri diğeri üzerinde baskın olan bu ikili düzeneğin hâkimiyetini kıracak yapıbozumcu çalışmanın, kavramsal olmayan fiilî hiyerarşilerin siyasal ve sosyal açıdan yıkılmasına yol açacağını iddia eder. Ne var ki, her türlü ikili karşıtlığı otomatikman kendi başına metafizik bir önermedir; yani ne kadar muğlak olurlarsa olsunlar, karşıtlarda linguistik gerçeklikten başka bir şey görmemek gibi bir hataya düşülerek politika ve tarih es geçilmiş oluyor. Yapıbozum her türlü çiftli sistemi parçalamakla, "farklılığın herhangi bir muhalefet olmaksızın tasavvur edilmesini" hedeflemektedir. Oysa daha küçük bir dozajla bu şüphecilik giderilerek etkileyici bir yaklaşıma dönüştürülebilecek olgular, her türlü belirginliğin reddedildiği problemli bir reçete haline getiriliyor. Ne evet ne de

hayır diyebileceğimiz bir duruşu benimsemek, göreliğin felce uğratılmasıyla aynı anlama gelmekte ve böylece "güçsüzlük", "muhalefetin" baskın gelen ortağına dönüşmektedir.

Derrida'nın tam olarak olgunlaşmamış yapıbozumcu görüşlerini daha da genişletip onlara derinlik kazandıran (ve kimilerine göre Derrida'yı bile aşan) Paul De Man'ın durumu ibret vericidir. De Man'ın 1985 yılındaki ölümünden kısa bir süre sonra, gençliğinde işgal altındaki Belçika'da, Yahudi karşıtı ve Nazi yanlısı bazı makaleler yazdığı ortaya çıktı. Yale mezunu bu ferasetli yapıbozumcunun statüsü, hatta kimilerine göre bizzat yapıbozumun ahlâki ve felsefi değeri, söz konusu sansasyonel ifşaatla birlikte sorgulanmaya başladı. Tıpkı Derrida gibi, De Man da, "dili kullanırken sorgulamadan kabul ettiğimiz iki yüzlülüğe, muğlaklığa ve yalana" vurgu yapmıştı. De Man'ın aleyhine olsa bile, bence bu düşünceyle tutarlı olan yaklaşım Derrida'nın, De Man'ın işbirlikçi yılları üzerine yaptığı dolaylı yorumdu. Derrida kısaca şöyle demişti; "Nasıl yargılayabiliriz, kim bir şey söyleme hakkına sahip?" Yapıbozumun bu acınası tanıklığı, yine de anlık bir anti-otoriterlik olarak değerlendirildi.

Derrida yapıbozumun "her türlü kalenin yıkımına ön ayak olacağını" duyurmuştu. Oysa yapıbozum, mevcut konumunu korumak ve kendi siyasal görüşlerinin başka alanlara yansımasını engellemek için, eşi benzeri görülmemiş metinsel komplikasyonlar icat ederek güvenli bir akademik ortamda kalmakla yetindi. Derrida'nın en çok kullandığı terimlerden biri olan sirayet kavramı, farklılık ilkesi çerçevesinde dili, anlamlardan oluşan zengin bir hasat olarak değil, anlamın her yerde ortaya çıktığı ve neredeyse aniden tekrar buharlaşıp yok olduğu bir tür sonsuz kaybolma ve bayağılık olarak tanımlar. Dilin kesintisiz ve tatminsiz olan bu akışı, tüketici sermaye ve onun sonsuz değersizlik dolaşımının odak noktasındaki olgularla kurulabilecek en gerçekçi paralelliktir. Böylece Derrida kasıtsız bile olsa, tahakküm altındaki yaşamı evrenselleştirip ebedîleştirmekte ve bu yaşamın imgelerini insanlar arasındaki iletişim olarak sunmaktadır. Kısacası, Derrida'nın, yapıbozumun yıkacağını iddia ettiği

"her kale", yıkılmak şöyle dursun, daha da güçlendirilip sağlamlaştırıldı.

Derrida hem epeyce yaygınlık kazanmış Fransız *explication de texte* geleneğini, hem de açıklık ve denge ideallerini taşıyan klasik Kartezyen dile gösterilen Galyacı saygıya duyulan tepkiyi temsil eder. Öte yandan yapıbozum da, belli bir dereceye kadar, 1968'de eşiğine gelinen devrimin özgün bir öğesi olarak, yani öğrencilerin kaskatı hale getirilmiş Fransız yüksek eğitim sistemine karşı giriştikleri başkaldırının bir unsuru olarak ortaya çıktı. Yapıbozumun bazı kilit kavramları (örneğin sirayet) Blanchot'un Heidegger hakkında yaptığı yorumlardan alınmakla birlikte, Derridacı düşüncenin bazı çarpıcı özgünlüklerini yadsımamak gerekiyor. Varoluş ve temsil sürekli şekilde birbirini sorgulayarak, sürekli olarak kendisini parçalayan sistemi ortaya koymaktadır ki bu bile tek başına önemli bir katkıdır.

Ne yazık ki, anlamların birbirlerini seçtiği ve böylece herhangi bir söylemin (ve bu yüzden eylem biçiminin) başka bir söylemden daha iyi olduğunu kanıtlamanın mümkün olmadığı metafizik sistemi bir yazım sorununa dönüştürmek pek de radikal bir tutum sayılmaz. Yapıbozum şu sıralar en büyük rağbeti İngiliz ekolünün başındakilerden, profesyonel derneklerden ve diğer saygın kurumlardan görmektedir, çünkü temsil sorununu bile oldukça zayıf bir şekilde gündeme getirmektedir. Derrida'nın felsefeye uyguladığı yapıbozum, dayanaktan yoksun olduğunu gözler önüne serdiği bir konseptle bütünlük içinde olması gerektiğini itiraf etmektedir. Dile bağımlı bir gerçeklik nosyonunu savunulamaz bulmasına rağmen, yapıbozum meşhur "dil hapishanesi"nden kurtuluş bağlamında herhangi bir şey vaat etmez. Ne dilin özüne ne de sembolik olanın üstünlüğüne pek dokunulmamakta, tersine, herhangi bir tatmin sağlamamalarına rağmen yine de kaçınılmaz olgular olarak gösterilmektedir. Hiçbir çıkış yok; aynen Derrida'nın bir zamanlar dediği gibi: "Sorun kişinin kendisini baskıcı olmayan yeni bir düzende var etme sorunu değildir (yeni olabilecek hiçbir düzen yoktur)."

▪ temsilin krizi

Sağladığı katkı, gerçekliğe olan güvenimizin erozyona uğramasından ibaret olmakla birlikte, yapıbozum, gerçekliğin -ki bunun iki yapay örneği olarak reklam ve kitle kültürünü belirtmek yeterlidir– bu erozyonu çok önceden başardığını unutmaktadır. Böylece postmodernin mükemmel örneklerinden biri olan bu bakış açısı, en çaptan düşmüşünden tutun da mersiye tarzına veya düşünce ötesi bir düzeye uzanan bir düşünme faaliyeti talep etmektedir. John Fekete bu durumu kısaca, "Batılı düşüncenin en yoğun krizi, en derin sinir harabiyeti" olarak özetlemiştir.

Gerçekten de günümüzdeki temsil silsilesi, teknolojik sınıflı toplum içinde geçen yaşamımızın radikal bir şekilde yoksullaştırılmasına hizmet ediyor –teknoloji artık mahrumiyet anlamına gelmiştir. Klasik temsil teorisine göre, anlam ve gerçek, kendilerini iletecek olan temsil biçimlerinden önce gelecek ve bu temsil biçimlerini belirleyeceklerdi. Oysa şimdi, imgenin bireysel bir öznenin ifadesi olmaktan çok anonim tüketim teknolojisinin bir metası haline geldiği postmodern bir kültürde yaşamakta olduğumuz söylenebilir. Bilgi Çağı'nda her zamankinden çok daha fazla dolaylandırılmış yaşamımız günden güne imgelerin, sembollerin, pazarlama ve deneme tekniklerinin manipülasyonu altına girmektedir. Bizim zamanımız, diyor Derrida, "doğadan arındırılmış bir zamandır".

Temsilin kriz içinde olduğu olgusu, postmodernin tüm formülasyonları tarafından kabul edilmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Derrida, kökleri bizzat temsile dayanan felsefi projenin doğasına yönelik bir karşı çıkışı geliştirerek temsil ve düşünce arasındaki ilişki hakkında cevaplanması mümkün olmayan bazı sorular ortaya atmıştı. Yapıbozum temsilin epistemolojik iddialarını yumuşatarak, örneğin dilin, temsil görevini yerine getirmekte yetersiz olduğunu göstermektedir. Ancak temsilin bu iddiaları yumuşatılırken, temsilin baskıcı doğasına hiçbir şekilde dokunulmamakta, temsil dışında bir varoluş alanının veya yalın bir duruşun ancak

ütopik bir hayal olacağı hususunda ısrar edilmektedir. Bu yaklaşıma göre, dolaylanmamış hiçbir ilişki ve iletişim biçimi var olamaz ki böylece elimizde kala kala semboller ve temsil kalmaktadır; bu yüzden yapıbozum, sonsuz ve zorunlu bir şekilde ertelenen varoluşun ve tatminin arayışıdır.

Derrida ile aynı geri çekilişi paylaşan Jacques Lacan, en azından temsilin kötücül özünü daha fazla açığa çıkarmıştır. Freud'un görüşlerini daha da derinleştiren Lacan, öznenin sembolik düzene, yani dile tâbi kılınmakla hem var edildiğini hem de yabancılaştırıldığını saptamıştır. Lacan, varoluşun yitirilmiş umutlarının yeniden yeşertilebileceği dil öncesi bir duruma dönüş olasılığını yadsımakla birlikte, hiç olmazsa, dizginlenmemiş arzuların sembolik dünyaya boyun eğişine ve böylece biricikliğin dile teslim oluşuna yol açan o öldürücü darbeyi görebilmiştir. Lacan *jouissance* (keyiflilik) kavramını sözle anlatılamaz bir kavram olarak nitelemiştir, çünkü keyiflilik eksiksiz bir şekilde ancak dilin alanı dışında gerçekleşebilir; ve bu keyiflilik, para veya yazı tarafından kirletilmemiş bir dünyaya ve temsilin olmadığı bir topluma duyulan özleme tekabül eder.

Sembolik bir anlam oluşturmanın imkânsızlığı, postmodernizmin en temel ve bir o kadar da ironik sorunlarından biridir. Nelerin temsil edilebileceğini nelerin edilemeyeceğini belirleyen o ince sınır çizgisine saplanıp kalan postmodernizm, temsilin reddedilmesine karşı çıkan yarım yamalak bir çözümle yetinmiştir. (Sembolik olanın baskıcı ve yabancılaştırıcı doğasına ilişkin argümanları sıralamak yerine, okura, sembolleşmeyle birlikte içine düştüğümüz kültürel yabancılaşmanın beş ana öğesi olarak ele aldığım zaman, dil, sayılar, sanat ve tarım adlı bölümlere bakmasını öneriyorum.) Bu arada yabancılaşa yabancılaşa tükenmiş bir hale gelen günümüz toplumu, kültür tarafından sağlandığı iddia edilen teselliyi artık umursamamaktadır; ve dolaylanmanın derinleşip yoğunlaşmasıyla birlikte, kültürün belki de başından beri hep bu anlama geldiği ortaya çıkmaktadır. Öte yandan, dolaylanmamış bir varoluşun imkânsız olduğunu ısrarla vurgu-

hiyan postmodernizmin, temsilin kökenleri üzerinde durmayı yanaşmaması elbette şaşırtıcı değildir.

Postmodernizm, uygarlık öncesi dönemin yitirilmiş bütünlüğüne duyulan özleme karşılık verirken şöyle der; kültür artık insan varoluşunun öylesine temel bir öğesi haline gelmiştir ki, kültürü derinlemesine kavramak tamamen imkânsız hale gelmiştir. Bu ise bize, uygarlığın özünü, özgürlüğün ve bütünlüğün bastırılması olarak gören, ama çalışmanın ve kültürün daha önemli olduğuna karar veren Freud'u anımsatmaktadır. Freud, uygarlığın sakatlayıcı doğasından yana yapılan tercihlerin içerdiği çelişkiyi ya da uzlaşmazlığı itiraf edecek kadar samimi davranmışken, postmodernizm aynı dürüstlüğü göstermemektedir.

Floyd Merrell'e göre, "Derridacı düşüncenin kilit noktası, hatta belkemiği", onun, kültürün kökeni sorununu tartışma dışı tutma kararı olmuştur. Çalışmaları boyunca, Batı düşüncesinin temel iddiaları ile Batı uygarlığını karakterize eden baskı ve zorbalık arasında gidip gelen Derrida, kültürün kökenine ilişkin tüm nosyonları son derece kararlı ve etkin bir şekilde reddetmiştir. Öyle ya, postmodernistler nedensel düşünme tarzına tenezzül etmezler. "Doğa" bir yanılsamadır, peki öyleyse "doğal olmayan" terimi ne işe yarar? Situationistlerin o harika "Kumsal kaldırım taşlarının altındadır" sloganının yerine, Foucault'nun *The Order of Things* (Şeylerin Düzeni) adlı eserinde formüle ettiği "baskıcı hipotez" nosyonuyla dile getirilen meşhur küçümsemesi geçmiştir. Freud'un bize sağladığı kültür kavrayışında, kültür gelişmeyi engelleyen ve nevroz yaratan bir olgu olarak karşımıza çıkıyor; postmodernizm ise, kültürün sahip olabileceğimiz yegâne şey olduğunu ve kökenlerini, tabi eğer varsa, kavrayamayacağımızı savunur. Açıkçası postmodernizm, modernleşme sürecinin tamamlanması ve doğanın tamamen yitirilmesiyle birlikte elimizde kalan tek şeydir.

Postmodernizm, *Endgame* adlı eserinde "artık doğa yok" yorumunu yapan Beckett'i taklit etmekle kalmaz, aynı zamanda, geçmişte dil ve kültür dışında kabul edilebilir herhangi bir alanın var olmadığını savunur. "Doğa", diyordu

Derrida, Rousseau'yu tartışırken, "hiçbir zaman var olmamış tır." Böylece yabancılaşma bir kez daha kapsam dışı tutul maktadır; böyle bir konsept ise zorunlu olarak, postmoder nizmin anlaşılmaz bulduğu bir otantiklik düşüncesini içerir Derrida bu bağlamda, "hiçbir zaman var olmayanın, yani hiçbir zaman verilmeyen fakat yalnızca hayal edilen bir öz varlığın yitirilmesinden" söz etmiştir. Öte yandan, yapısalcı lığın getirdiği sınırlamalara rağmen, Rousseau ile uzlaşma eğiliminde olan Lévi-Strauss'un yaklaşımı, onun köken üzerine yaptığı araştırmaların bir göstergesidir. Gerek yaşamın başlangıcı gerekse de amacı bağlamında özgürleşmeyi hep bir mihenk taşı olarak alan Lévi-Strauss, "bozulmamış" bir toplum ile bütünlüğün henüz kırılmadığı kirlenmemiş bir dünya arayışından hiçbir zaman vazgeçmedi. Bu yüzden Derrida kasıtlı bir şekilde Rousseau'yu bir ütopik, Lévi-Strauss'u ise bir anarşist olarak değerlendirirken, tehlikeli bir aldatmacadan ibaret olan "bir tür özgün an-arşi doğrultusunda atılan yeni adımlara" karşı uyarıda bulunur.

Oysa asıl tehlike, en basitinden, gerek doğayı gerekse de dünyada ve kendi benliklerimizde kalan son doğallıkları da ortadan kaldırma noktasına gelen yabancılaşmaya ve tahakküme karşı koymamaktır. Bu tehlikeyi fark eden Marcuse şöyle demişti; "her türlü düşünme biçiminin kökeninde hazza duyulan özlem bulunur ve geçmişteki hazzı yeniden elde etme güdüsü, düşünme sürecinin arkasındaki gizli itici güçtür." Köken sorunu aynı zamanda soyutlamanın ve felsefi kavramsallığın nasıl ortaya çıktığı sorununu da içermektedir ki, Marcuse, baskıdan arındırılmış bir yaşama nasıl erişilebileceği sorununu ele alırken, bizzat kültüre karşı koyma noktasına gelmiştir. Şüphesiz Marcuse, insanlığın "önemli bir şeyi unuttuğu" düşüncesini pek aşamadı. Novalis'in "Felsefe bir sıla hasretidir" biçimindeki kısa yorumu köken sorununa dikkat çeken bir diğer örnektir. Bir kıyaslama yapmak gerekirse, Kroker ve Cook'un şu sözlerinin doğruluğu yadsınamaz; "postmodern kültür bir unutuştur, nereden gelindiğinin ve nereye varılacağının unutuluşudur."

▪ Barthes, Foucoult & Lyotard

Diğer postyapısalcı/postmodernist şahsiyetlere dönecek olursak, bir zamanların başta gelen yapısalcı düşünürü Roland Barthes anılmaya değer. Barthes *Writing Degree Zero* (Sıfır Yazım Derecesi) adlı eserinde, dilin ütopik bir şekilde kullanılabileceği ümidini ve kültürde kırılması mümkün olan bazı denetleyici şifrelerin bulunduğunu ifade eder. Ne var ki, 70'li yılların başlangıcıyla birlikte, eğretiselliği kabul edilmeyen dili eğretisel bir bataklık olarak görmeye başlayan Barthes, Derrida'nın çizgisine geldi. Buna göre, felsefe bizzat kendine has dili tarafından âdeta bir kördüğüme dönüştürülmekte, dil ise çoğu zaman ilettiği konulara hâkim olamamaktadır. Barthes, *The Empire of Signs* (İşaretlerin İmparatorluğu, 1970) adlı kitabıyla birlikte, daha o zaman her türlü eleştirel ve analitik niyetten vazgeçmişti. Görünüşte Japonya'yı konu alan bu kitap, "herhangi bir gerçekliği dile getirme veya tahlil etme iddiasında olmayan" bir kitap olarak sunulmuştu. Kitabın çeşitli bölümlerinde, biçimlerin herhangi bir anlama sahip olmadığı, her şeyin yüzeysellikten ibaret olduğu anti-ütopik bir yaşam alanı bağlamında, haiku ve kumar makinaları gibi birbirinden farklı kültürel formlar ele alınmaktadır. *The Empire of Signs*, ilk bütünlüklü postmodern çıkışı temsil edebilir ki, 70'li yılların ortalarına gelindiğinde yazarı, metinlerin zevki olarak adlandırdığı nosyonla birlikte, kamusal söylemin geçerliliğine karşı sergilenen Derridacı küçümsemeyi aynen sürdürdü. Yazı yazma artık kendi başına bir amaç ve tamamen kişisel bir estetik haline gelerek düşünceyi geri plana itmişti. 1980 yılındaki ölümünden önce Barthes, "her türlü entelektüel yazım tarzını" ve özellikle de ucu politik olana değen her türlü yazın faaliyetini açıkça reddetmişti. Barthes, *Barthes by Barthes* (Barthes Barthes'i Anlatıyor) adlı son çalışmasını yazdığı dönemde, gerçek yaşamındaki Dandysizminin* eşlik ettiği sözcük hedonizmiyle bir-

---

* 19. yüzyılda, İngiltere'de bir düşünce akımı haline gelmiş, aşırı şıklık ve moda düşkünlüğü.

likte, kavramları geçerlilikleri veya geçersizlikleri bağlamında değil, sadece birer yazım taktiği olarak kullanılabilirlikleri bağlamında değerlendirmiştir.

1985 yılında AIDS postmodernizmin en etkin ve en çok tanınan şahsiyetlerinden birini, Michel Foucault'yu kurban aldı. Zaman zaman "insanın ölümünün filozofu" olarak tanımlanan ve çoğu kişi tarafından Nietzsche'nin modern ardıllarından biri olarak değerlendirilen Foucault'nun geniş kapsamlı tarih çalışmaları (örneğin delilik, cezai uygulamalar ve cinsellik üzerine yaptığı çalışmalar gibi) onu geniş kitlelere tanıttığı gibi, görece daha soyut ve ahistorik olan Derrida ile Foucault arasındaki farkları da ortaya koymuştur. Yukarıda da belirtildiği gibi, yapısalcılık çok önceden bireyi özellikle linguistik açıdan tamamen değersizleştirmişken, Foucault insanı "tamamen yeni bir icat, henüz iki yüz yaşında bile olmayan bir varlık ve bilgimizin, kısa bir süre sonra ortadan kalkacak olan basit bir detayı" olarak nitelendirmiştir. Foucault, temsil edilen ve bir nesne olarak, özellikle de modern insan bilimlerinin görsel bir icadı olarak gündeme getirilen "insan"ın teşhiri üzerinde durur. Kendine has tarzına rağmen, Foucault'nun çalışmaları, burjuva rasyonalitesinin gizli gündemini teşhir etme bağlamında, Erving Goffman, Horkheimer ve Adorno'nun çalışmalarından (örneğin, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden) daha fazla popülerlik kazandı. Foucault, 1800'lü yılların başından itibaren kilit kurumlarda (aile, çalışma, ilaç, psikiyatri, eğitim) işletilmeye başlanan "bireyselleştirme" taktiklerine işaret ederek, bu taktiklerin yükselmekte olan kapitalist modernite içindeki normalleştirici, disipline edici rollerini açığa çıkarmış ve "bireyin" hâkim düzen tarafından yine kendi bekâsı için yaratıldığını savunmuştur.

Tipik bir postmodernist olan Foucault, kökensel düşünme tarzını ve bir döneme damgasını vuran herhangi bir söylemin arkasında veya altında bir "gerçeklik" bulunduğu nosyonunu reddeder. Benzer şekilde, özne tamamen söylem tarafından yaratılan bir yanılsama, hâkim linguistik kullanım tarafından yaratılan bir "ben"dir. Böylece, Foucault'nun, bilginin "arkeolojileri" olarak kavramlaştırılan ayrıntılı tarihsel anla-

tımları, birer teorik değerlendirme olarak sunulmaktadır; sanki bu anlatımlar herhangi bir ideolojik yada felsefi varsayım içermiyorlarmış gibi. Foucault'ya göre, sosyal olanın, çeşitli dönemlerdeki çerçeveler veya onun deyimiyle *epistemler* olmaksızın kavranması mümkün değildir; ve *epistemler* değiştikçe onların dayandıkları temel de değişir. Kendi öznelerini oluşturan hâkim söylem, görünüşte kendi kendisini biçimlendirmektedir; bir hayli çetrefilli olan bu tarih yaklaşımı, öncelikle Foucault'nun, sosyal gruplara hiçbir şekilde değinmemesi, tersine sadece düşünce sistemleri üzerinde yoğunlaşması olgusundan kaynaklanır. Foucault'nun yaklaşımının yarattığı bir diğer sorun da, herhangi bir çağın *epistemin*, söz konusu çağda yaşayanlar tarafından bilinemeyeceği olgusudur. Ancak Foucault'nun kendi yorumuna dayanarak söylemek gerekirse, eğer bilinç özellikle kendi göreliliğinin farkında olmamaksa veya şeylerin daha önceki *epistemlerde* nasıl durduğunu bilmekten ibaretse, o zaman Foucault'nun kendi yüce ve derin bilinci de aynı şekilde imkânsızdır. Bu zorluk, *The Archaeology of Knowledge* (Bilginin Arkeolojisi, 1972) adlı kitabının sonlarında itiraf edilmekle birlikte, fazlasıyla göze batan cevaplandırılmamış aleni bir sorun olarak kalmaya devam etmektedir.

Postmodernizmin karşı karşıya bulunduğu ikilem şudur: Eğer bilgi için ne herhangi bir gerçeklik ne de herhangi bir dayanak kabul ediliyorsa, o zaman bilgiye dayalı teorik yaklaşımların statüsünün ve geçerliliğinin ölçütü ne olacaktır? Eğer rasyonel dayanak olasılığını ortadan kaldırırsak, o zaman ne tür bir zemin üzerinde hareket edeceğiz? Böyle bir kavrayışı paylaşmak şöyle dursun, karşı çıktığımız toplumun ne olduğunu nasıl anlayacağız? Foucault'nun Nietzscheci perspektivizm konusundaki bu ısrarı, dizginlenemez bir yorum çoğulculuğu anlamına gelmektedir. Foucault bilgiyi ve gerçeği, bu nosyonlar düşünce sistemlerine, tabi onun kendi sistemleri dışındakilere, eklemlenebildikleri ölçüde görelileştirmiştir. Foucault bu konuyla ilgili olarak sıkıştırıldığında, kendi görüşlerini rasyonel bir şekilde gerekçelendirmekte yetersiz kaldığını bizzat itiraf etmiştir. Böylece liberal Habermas,

belirli bir sosyal doğrultu için tutarlı olabilecek herhangi bir argüman sunamadıkları için, Foucault, Deleuze ve Lyotard gibi postmodern düşünürlerin birer "neo-mukafazakâr" oldukla rını iddia eder. Postmodernizmin göreliliğe (veya "çoğulculuğa") sarılması aynı zamanda, belirleyici standartların bulunmaması durumunda, bir sosyal eğilimin başka bir sosyal eğilime hâkim olma hakkını içermesini engellemenin mümkün olamayacağı anlamına da gelmektedir.

Aslında iktidar sorunu Foucault'nun üzerinde yoğunlaştığı temel konudur ve bu sorunu ele alırken kullandığı yöntemler bir hayli çarpıcıdır. Foucault, modern toplumun mihenk taşı olan kurumları ele alırken, bu toplumun maksatlı bir kontrol etrafında toplandığını ve kapitalizmin hiçbir kurtuluş umudu bırakmayan mantıksal finalini ifade eden "hapsedici bir süreklilik" anlamına geldiğini savunur. Oysa iktidar, öznelerin hem iktidarın ürünü hem de öğeleri oldukları bir ilişkiler yumağı veya hapishanesidir. Böylece her şey iktidara eklemlenmektedir ve bu yüzden, karşısında savaşılacak "temel", baskıcı bir iktidar bulma çabası sonuçsuz kalacaktır. Modern iktidar sinsidir ve "her yerde oluşmaktadır". Tıpkı Tanrı gibi, hem her yerdedir hem de hiçbir yerde.

Foucault ne kaldırım taşları altında bir kumsal bulur ne de herhangi bir "doğal" düzen tanır. Kesin olan bir şey varsa o da, her birine karşı bir şekilde direnilmesi gereken, ardışık iktidar rejimleridir. Ne var ki, Foucault'nun karakteristik postmodern tarzda insan özneleri nosyonundan bir bütün olarak nefret etmesi, böyle bir direnişin uç verebileceği yeri görmemizi bir hayli zorlaştırmaktadır; Foucault'nun, bizzat iktidarın bir varyantı olmayan herhangi bir direniş biçimi bulunmadığı biçimindeki görüşlerini şüphesiz yabana atmamak gerekiyor. Foucault, iktidar ile bilgi arasındaki ilişkiyi değerlendirirken –iktidara yönelik her direnişin onun bir varyantı olması bağlamında– başka bir çıkmazla karşılaşmıştır. İktidar ile bilgiyi, asla birbirinden kopartılamayan ve biri doğrudan diğerini gerektiren olgular olarak görme noktasına gelmiştir. Bu karşılıklı ilişkinin ışığında, tutarlı olabilecek bir şeyler söylemenin zorluğu, sonunda Foucault'nun iktidar

teorisinden tamamen vazgeçmesine yol açtı. Bu görüşlerinin içerdiği determinizm, bir bakıma, Foucault'nun siyasal sürece katılımının giderek zayıflaması anlamına geldi. O nedenle, örneğin situationistler kara listeye alınırken, Foucaultculuğun medya tarafından yaygın bir şekilde desteklenmesi hiç de şaşırtıcı değildir.

Castoriadis bir zamanlar, Foucault'nun iktidar ve iktidar karşısındaki muhalefet konusundaki görüşlerine değinirken şöyle demişti; "Seni eğlendirdiği sürece diren –ama herhangi bir strateji olmaksızın diren, çünkü o zaman artık bir proleter değil, iktidar olacaksın." Foucault'nun kişisel eylemciliği, teoriden ve ideolojiden yoksun bir yaklaşıma, özellikle de yerel mücadelelere katılan "özgün entelektüelin" benimsediği yaklaşıma dayanan bir deneysellik düşünü cisimleştirmişti. Böyle bir taktik, teoriyi yalnızca somut durumlarda kullanılan bir olgu olarak, özgün kampanyalar için başvurulan bir tür "alet kutusu" olarak görür. Ne var ki, iyi niyete rağmen, teoriyi çabuk bozulan işlevsel "aletlere" indirgemek, yalnızca toplumun anlaşılır bir şekilde tahlil edilmesini yadsımak anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda, tahakkümün ve yabancılaşmanın kilometre taşı olan işbölümünün de kabul edilmesi anlamına gelir. Farklılıklara, yerel bilgiye ve benzeri olgulara saygı gösterme arzusundan hareket edilerek, indirgemeci ve totaliter bir eğilimle teoriye aşırı bir değer yüklenilmesine karşı çıkılmaktadır, ancak bu karşı koyuş yalnızca, koca bir yaşamı onca uzman için daraltılmış bir uzmanlık alanı haline getiren güncel kapitalizmin yarattığı atomizasyonu kabul etmek amacıyla sergilenmektedir. Rebecca Comay'ın da isabetli bir şekilde belirttiği gibi, eğer "bütünü incelemenin küstahlığı ile parçaları evirip çevirmenin ürkekliği arasında sıkışıp kalmışsak", nasıl olur da ikinci alternatif (yani Foucault'nun alternatifi) genel olarak liberal reformizmden daha ileri bir adımı temsil edebilir? Foucault' nun düşünce sisteminin bir bütün olarak, bizi, tarihteki hümanist reformistlerin geride bıraktıkları yanılsamalardan kurtarmak üzere formüle edildiği hatırlandığında, oldukça isabetli bir soru sorduğumuz anlaşılıyor. Böylece, onca sözü

edilen "özgün entelektüel"in, yeni bir uzmandan, sorunların kaynağına değil özgünlüklerine saldıran yeni bir liberalden başka bir şey olmadığı ortaya çıkıyor. Kaldı ki, Foucault'nun, büyük ölçüde ceza reformu alanında yoğunlaşan eylemliliğinin içeriğine baktığımızda, bir liberal için bile hafif kalacak kadar gevşek bir duruş görürüz. Keith Gandal'a göre, Foucault 80'li yıllarda, "College de France'da sahip olduğu kürsüden faydalanarak, kanunlarla ve cezayla ilgilenen tarihçileri, avukatları, yargıçları, psikiyatristleri ve doktorları bir araya getirmeye çalışmıştır." Yani bütün aynasızları. "Cezaevi yapısının göreliliği üzerine yaptığım çalışmalar", demişti Foucault, "başka cezalandırma biçimleri üzerinde düşünmemi sağlayan bir ilham kaynağı oldu." Kısacası Foucault bu toplumun ve cezanın meşruluğunu açıkça kabul etmiştir; böyle bir mantığın doğal bir sonucu olarak, Foucault'nun hiç şaşırtıcı olmayan bir diğer tutumu da, geleceğe ve insanın potansiyellerine duydukları derin inanç nedeniyle anarşistleri çocuksu olmakla suçlayıp bir kenara itmesi olmuştur.

Gelelim Lyotard'a. Jean-François Lyotard'ın çalışmaları –postmodernizmin bir azizliği olarak– birbirleriyle keskin çelişkiler içinde olmanın yanı sıra, aynı zamanda postmodernin ana temalarından birini ifade ederler; toplum bir bütün olarak kavranamaz ya da kavranmamalıdır. Postmodernizmi genellemelere veya "üst anlatılara yönelik şüphecilik" olarak özetleyen Lyotard, anti-totaliterleştirici düşüncenin en etkin örneklerinden biridir. Bütünü kavramanın sağlıksız olduğu kadar da imkânsız olduğu düşüncesi, Fransa'da 60'lı yıllardan beri Marksist ve Komünist akımlara duyulan muazzam tepkiden kaynaklanır. Lyotard'ın asıl hedefi, bir zamanlar Fransız siyasal ve entelektüel yaşamında son derece güçlü olan Marksist gelenek olmakla birlikte, Marksist geleneğin de ötesine geçerek sosyal teoriyi tümüyle reddeder. Örneğin Lyotard, her türlü yabancılaşma –yani başlangıçtaki birliğin, bütünlüğün veya masumiyetin, kapitalizmin parçalanmışlığı ve kayıtsızlığı tarafından bozulması– kavrayışının eninde sonunda toplumu baskıcı bir şekilde birleştirmeyi hedefleyen totaliter bir girişime dönüşeceğine inanma noktasına gelmiş-

tir. Bu yaklaşımın tipik bir sonucu olarak, 70'li yılların ortalarında yayımladığı *Libidinal Economy* adlı çalışmasında, Lyotard teoriyi, terör olduğu gerekçesiyle kınar.

Bu aşırı tepkinin, ancak Marksist solun güçlü hâkimiyeti altında kalmış bir kültürde ortaya çıkabileceği söylenebilir, fakat başka bir açıdan bakıldığında, bu tepkinin daha geniş ölçekte hayal kırıklığına uğramış olan postmodern duruma mükemmel şekilde uyduğu görülür. Kant sonrası Aydınlanmacı değerleri topyekün reddeden Lyotard'ın bu yaklaşımı, her şeye rağmen, rasyonel eleştirinin, en azından Kantçı, Hegelci ve Marksist üst anlatı teorisinin güvenilir değer ve inançları bağlamında, iç karartıcı tarihsel gerçeklikler tarafından çürütüldüğü gerçeğinin somut bir ifadesidir. Lyotard'a göre, postmodernist dönem, entelektüel ustalığın ve gerçeğin tüm efsanelerinin sonunu ilan etmekte ve bunların yerine "dil oyunlarından" oluşan bir çoğulculuk ile herhangi bir epistemolojik güvence ya da felsefi dayanak olmaksızın geçici olarak kabul edilip yaygınlaştırılan Wittgenstein'cı "gerçek" nosyonunu geçirmektedir. Dil oyunları, pragmatik, deneysel ve yerelleştirilmiş birer bilgi temelidir; teorinin veya tarihsel yorumların etraflı görüşlerinden farklı olarak, dil oyunları, katılımcıların, bu oyunların kullanım değeri üzerindeki fikir birliğine bağımlıdır. Böylece Lyotard'ın ideali, üst anlatıların ya da büyük ideallerin "içkin dogmatizmi" değil, bunun yerine, "küçük öyküsel anlatımlar" yumağıdır. Ne yazık ki, böylesine pragmatik bir bakış açısı şeyleri olduğu gibi kabul etmek ve eşyanın tabiatı gereği hâkim konsensusa bağımlı kalmak zorundadır. O nedenle, Lyotard'ın yaklaşımı, günlük normlarda bir gedik açma bakımından, sınırlı bir değere sahiptir. Onun sağlıklı anti-otoriter şüpheciliği totaliterleşmeyi baskıcı ve dayatmacı bir olgu olarak görmekle birlikte, Lyotard, anlam ile serbestçe oluşturdukları fikir birliğine dayanan dil oyunlarının Foucaultcu görelilliğini gözden kaçırmakta ve her şeyin eşit değere sahip olduğunu kabul etme eğilimi içine girmektedir. Gerard Raulet tarafından da belirtildiği gibi, genellemenin reddedilmesi, heterojenliğe belirli bir sığınak sağlamaktan ziyade, aslında

homojenliğin mevcut mantığına itaat etme anlamına gelir.

İlerlemeyi sanık sandalyesine oturtmak, elbette her türlü eleştirel yaklaşımın ön koşullarından biridir, ne var ki, heterojenlik arayışı, söz konusu heterojenliğin kaybolmasını ve bu kayboluşun nedenlerini kavramaya yarayacak bir bilinci de içinde taşımalıdır. Postmodern düşünce genel olarak, kültürel ya da sosyal heterojenliğin dayandığı temelin işbölümü ve şeyleşme tarafından yok edildiğini savunan yaklaşımlardan tamamen bihabermiş gibi hareket eder. Postmodernizm, neredeyse var-olmayanı koruma gayreti içindedir ve mevcut yoksullaştırıcı gerçekliğin üstesinden gelmek için gerekli olan geniş düşünme tarzını reddeder. Bu noktada, Lyotard için can alıcı bir öneme sahip olduğu anlaşılan teknoloji ile postmodernizm arasındaki ilişkiye kısaca göz atmak ilginç olabilir.

Adorno, çağdaş totaliterciliğe varan çığırın, Aydınlanma tarafından ortaya atılan ve aynı zamanda araçsal akıl olarak da bilinen doğa karşısında zafer kazanma ideali tarafından açıldığını saptamıştır. Lyotard, tahakküme karşı verilecek savaş için bilginin parçalanmasını temel bir gereklilik olarak görür; ne var ki böyle bir yaklaşım, tersine, parçalanmış bilgi anlamına gelen yalıtılmışlığın sosyal determinasyonu ve söz konusu yalıtılmışlığın amacını es geçtiğini görmemizi sağlayabilecek bir genellemeyi imkânsız hale getirmektedir. Onca göklere çıkarılan "heterojenlik", Lyotard'ın tercihen göz ardı edeceği buyurucu bir totalitenin öğütücü sonuçlarından başka bir şey değildir. Eleştiri hiçbir yerde Lyotard'ın, eleştiriye kapalı olan teknik rasyonalitenin kabulüne dayalı postmodern pozitivizminde olduğu kadar saf dışı bırakılmamıştır. Anlamın, anlam bozuma tâbi tutulduğu ve "olguların" kendi başlarına esasen nasıl bir birlik oluşturacaklarını görmekten vazgeçildiği bir çağda, Lyotard'ın toplumun bilgisayarlaştırılmasını alkışlaması da pek şaşırtıcı olmasa gerek. Nietzscheci Foucault'yu fazlasıyla çağrıştıran Lyotard, iktidarın giderek daha fazla gerçeğin kriteri haline geldiğine inanır. Kendisine bir dava arkadaşı arayan Lyotard, modern teknolojiyi aynı şekilde memnuniyetle karşılayan ve günümüz en-

düstriyel toplumunun hegemonik değerlerine sıkı sıkıya sarılan postmodern pragmatist Richard Rorty ile buluşmaktadır.

Lyotard 1985 yılında Paris'teki Pompidou Merkezi'nde, Myrn Krueger gibi sanatçıların yapay gerçekliklerine ve mikrobilgisayar çalışmalarına yer verdiği göz kamaştırıcı bir yüksek teknoloji sergisi düzenledi. Bu olağanüstü serginin düzenleyicisi, yaptığı açılış konuşmasında şöyle diyordu: "Dünyanın daha büyük bir açıklığa ve sadeliğe doğru değil, tersine, bireyin içinde bir hayli kaybolacağı ama yine de daha fazla özgürleşebileceği bir karmaşıklığa doğru evrilmekte olduğunu... göstermek istedik." Anlaşılan, bizim ve doğanın hizmetinde olan efendilerimizin planlarıyla çakıştığı sürece, genellemelere pekâlâ da izin verilmektedir. Ancak, teknolojik ve sosyal sistemlerin labirenti içinde kuşatılmışlığımızın yarattığı bir dünya ile birey arasındaki sabit bariyerlerin kırılması anlamına gelen kimlik erozyonu ile özdeşleştirilen ve söz konusu sergiye isim olarak seçilen Lyotardcı "tinsellik" terimi daha özgün bir noktaya işaret eder. Lyotard'ın bu durumu onayladığını ve örneğin yaşamı duygusuzlaştıran, deneyimleri tekdüzeleştiren ve doğal dünyanın kökünü kurutan yeni iletişim teknolojisinin "çoğulculaştırıcı" potansiyelini övdüğünü söylemeye gerek bile yok. Şöyle yazıyor Lyotard: "Tüm halklar bilimden faydalanma hakkına sahiptir"; sanki bilimin ne anlama geldiği konusunda kendisinin en ufak bir fikri varmış gibi. Lyotard "halkın özgürce tüm bilgi bankalarına ulaşmasını" buyurur. Şu cümleler ise insanı dehşete düşüren bir özgürleşme yaklaşımı sergiliyor: "Bilgi bankaları yarının ansiklopedileri; postmodern erkek ve kadının 'doğası'dırlar."

Frank Lentricchia, Derrida'nın yapıbozumcu projesini "felsefe tarihinde ancak Hegel'in boy ölçüşebileceği zarif ve yetkin bir çalışma" olarak niteler. Postmodernistlerin, genel teorilerin veya üst anlatıların neden var olamayacağı ya da neden var olmamaları gerektiği biçimindeki değerlendirmelerini desteklemek üzere bir genel teoriye bel bağlamaları katıksız bir ironiden başka ne olabilir ki. Sartre, geştalt teo-

risyenleri ve sağduyu bize, postmodernizmin "totaliterleştirici akıl" olarak göz ardı ettiği şeyin aslında bizzat algının kendisine içkin olduğunu söylemektedir; ilkesel olarak, insan bakarken bir bütünü görür, soyut parçaları değil. Bir başka ironi de, Charles Altieri'nin Lyotard hakkındaki gözlemidir. "Bu düşünür yetkin öyküsel anlatımlara içkin olan tehlikeleri gayet iyi fark etmektedir, buna rağmen yaygınlaşmış soyutlamanın otoritesine tamamen sadık kalmaya devam etmektedir." Postmodernizm anti-genellemeci bir eğilimi ilan eder, ama onun uygulayıcıları, özellikle de Lyotard, kültürü, moderniteyi ve elbette her biri çoktan birer genellemeye dönüşmüş olan benzer konuları irdelerken, oldukça yoğun bir şekilde soyutlamaya başvurur.

"Özgürleşmiş bir insanlık", diye yazıyordu Adorno, "hiçbir şekilde bir totalite olamaz." Ne var ki, bu totalitenin kendisi olan ve intikam alırcasına totalleştiren sosyal bir dünyaya saplanıp kalmış durumdayız. Postmodernizm, o meşhur parçalanma ve heterojenliğiyle, totaliteyi unutmayı tercih edebilir, ancak totalite bizi unutmayacaktır.

▪ Deleuze, Guattari & Baudrillard

Gilles Deleuze'un "şizo-politikası", en azından kısmen, genellemeyi bir çıkış noktası olarak kabul etmeyen egemen postmodernist yaklaşıma dayanır. Aynı zamanda "nomadoloji" olarak da adlandırılan bir "kök-gövdesel yazım" tarzını kullanan Deleuze'un bu yöntemi, kapitalizmin kendi dinamikleri aracılığıyla kendisini yenilemesini sağlayan tahakküm yapılarının bölgesizleştirilmesini ve şifrelerinin çözülmesini savunur. Deleuze, psikanalizde birlikte uzmanlaştığı ve zaman zaman birlikte çalıştığı, yeni yetme Félix Guattari ile beraber, sistemin şizofren eğilimlerinin, sistemi yıkımın eşiğine getirecek kadar yoğunlaşmasını ummaktadır. Deleuze, Yoshimoto Takai'nin, tüketimin yeni bir direniş türü oluşturduğu biçimindeki saçma sapan inancını paylaşıyor görünmekte ya da en azından böyle bir inanca bir hayli yaklaşmaktadır.

Radikal bir stratejiyle totaliteye kendi kendisini imha etmeyi dayatan böylesi bir totalite inkârı, aynı zamanda, temsile karşı koymakta yetersiz kalan postmodernist tarzı anımsatmaktadır; bu tarza göre, anlamlar bir merkeze nüfuz etmezler, ulaşamadıkları bir şeyi temsil etmezler. Deleuze'un bu yaklaşımı Charles Scott tarafından "temsil etmeden düşünme" olarak tanımlanmıştır. Şizo-politika, yüzeyselliği ve süreksizliği över; nomadoloji tarihin karşıtıdır.

Deleuze, kendisi ile Guattari'nin en tanınmış çalışması olan *Anti Oedipus* ve sonraki çalışmalarında, aynı zamanda "öznenin ölümü" biçimindeki postmodern temayı da işlemektedir. Deleuze'un üzerinde yoğunlaştığı sosyal teoriye göre, insan olan ve olmayan parçaların, aralarına herhangi bir ayrım konulmaksızın eşleştirilmesiyle oluşturulan "arzu makinaları" insanların yerine geçmeye çalışırlar. Deleuze toplum içindeki bireysel bir özne yanılsamasına karşı çıkarken, özneyi artık evrenin merkezine konulamayacak bir olgu olarak tasvir eder. Radikal olduğu farz edilen bu niyete rağmen, kişinin, yabancılaşmanın benimsenmesi, hatta bir çürüme ve değersizleşme duygusundan kurtulması imkânsız görünüyor.

Jean Baudrillard 70'li yılların başında yayımladığı *Mirror of Production* (Üretimin Aynası, 1972) adlı kitabında, özellikle üretimi ve çalışmayı kutsaması bağlamında, Marksizmin burjuva temelini teşhir etmişti. Baudrillard'ın bu katkısı, Solun 68 Mayıs olayları karşısında üstlendiği gerici rolden sonra zaten inişe geçen Fransız Marksizminin ve Fransa'daki Komünist Partisinin çöküşünü daha da hızlandırdı. Ne var ki, o tarihten günümüze, Baudrillard postmodernizmin en karanlık eğilimlerini temsil eden bir kişiye dönüştü ve özellikle Amerika'da, çağdaş dünyaya ilişkin görüşlerinin zerre kadar inançtan yoksun olması hasebiyle elde ettiği ün sayesinde ultra-mecalsizler arasında âdeta bir pop yıldızı haline geldi. Baudrillard'ın tıpkı bir karabasanı andıran iğrençliği ile çürümekte olan bir kültür arasındaki talihsiz yankılanmaya ek olarak, onun (Lyotard ile birlikte), görece daha derin düşünürler olan Barthes ve Foucault gibi düşünürlerin 80'li yıllarda ölmelerinden sonra ortaya çıkan boşluğu dol-

durması beklentisiyle bu kadar rağbet gördüğü de doğrudur.

Derrida'nın, temsil dışında bir referans noktası bulunamayacağı biçimindeki yapıbozumcu nitelemesi Baudrillard için, realitenin kapitalizm tarafından herhangi bir dayanağı olmayan simulasyonlara dönüştürüldüğü negatif bir metafiziği ifade eder. Bu yaklaşıma göre, sermaye kültürü, kendi açmaz ve çelişkilerinin ötesine geçerek, Adorno'nun her şeyiyle yönetilen toplumunu temsil eden ve daha ziyade bir bilim-kurguya benzeyen bir öz-yeterlilik düzeyine erişmiştir. Artık ne herhangi bir direniş söz konusu olabilir ne de "geriye gidilebilir"; çünkü geriye kalan tek alternatif, postmodernizm tarafından son derece acımasızca ortadan kaldırılan doğal olana ve kaynağa duyulan nostaljiden ibaret olacaktır.

"Gerçek olan, eşdeğer çoğaltımının yapılmasına imkân verendir." Doğa o kadar gerilerde bırakılmıştır ki, özdeklik artık kültür tarafından belirlenmektedir; daha doğrusu, artık medya simulasyonu gerçekliği biçimlendirmektedir. "Suret asla gerçeği saklayan şey değildir –tersine, gerçek var olmayanı saklamaktadır. Suret gerçektir." Aynen Debord'un "gösteri toplumu'nda olduğu gibi; özü, öğeyi ve tarihi, gösterinin sadece kendisine hizmet edeceği ölçüde, simulasyonların hiçliğine gömme.

Elektronik medya teknolojilerinin, günümüzün "Bilgi Çağı"nda giderek her şeye hâkim olduğuna şüphe yok, ama Baudrillard'ın karanlık vizyonundaki abartı da bir o kadar açıktır. İmgelerin gücüne yapılan vurgu, bu imgelere kaynaklık eden maddi belirleyicileri ve nesnellikleri, yani kârı ve büyümeyi anlaşılmaz hale getirmemelidir. Medyanın gücünün artık gerçeğin var olmaması anlamına gelmesi, Baudrillard'ın, iktidar "artık her yerde bulunamaz" biçimindeki iddiasından kaynaklanır; oysa her iki iddia da herhangi bir dayanaktan yoksundur. Bu sarhoş edici retorik, Bilgi Çağı'ndaki temel bilginin, üretkenlik, kârlılık, verimlilik ve benzeri katı gerçekliklere dayandığı olgusunu ortadan kaldıramaz. Gezegenimiz imgelerle tamamen mahvedilmediği sürece, simulasyon üretimin ayağını kaydıramaz; tabii bu, ilerlemeci bir mantık gereği, yapay olanın kabul edilişinin, doğal olan-

dan arta kalanın erozyona uğratılmasına büyük bir katkı sunmadığı anlamına gelmez.

Gerçeklik ile temsil arasındaki farklılığın ortadan kalktığını iddia eden Baudrillard, bizi, hep bir suretten ibaret olan bir "hiper gerçeklik"le baş başa bırakır. Daha yakından bakıldığında, Baudrillard'ın, böyle bir gelişmenin kaçınılmazlığını itiraf etmekle kalmayıp, aynı zamanda onu övdüğü de anlaşılır. En geniş anlamıyla, kültürel olan, anlamın ve önemin bütünüyle ortadan kalktığı yeni bir nitel düzeye erişmiştir. "Gerçeğin" yalnızca biçimsel bir kategori olarak varlığını sürdürdüğü "herhangi bir sonuç doğurmayan olaylar çağında" yaşıyoruz ve Baudrillard bunun sevindirici bir gelişme olduğunu düşünmektedir. "İnsanların bir alternatif peşinde koşmak üzere günlük yaşamlarından feragat etmek istediklerini de nereden çıkarıyoruz? Tam tersine insanlar bunu bir alınyazısı olarak görmek istiyorlar... monotonluğun yerine daha büyük bir monotonluk koymak istiyorlar." Eğer bir "direniş" olacaksa, Baudrillard'ın bu direniş için yazdığı reçete, toplumu daha fazla şizofren olmaya teşvik eden Deleuze'un yazdığı reçetenin aynısı olacaktır. Her iki reçete de, tamamen sistemin sunduklarından ibarettir: "Tüketmemizi istiyorsunuz –Peki, hep daha fazlasını, ne rast gelirse onu tüketelim; her türlü yararsız ve saçma amaç için tüketelim." Baudrillard'ın "hiper uyum" olarak adlandırdığı radikal strateji budur.

Baudrillard'ın hiper abartmalarının işaret ettiği fenomenleri, tabi herhangi bir fenomen varsa, çoğu kez en fazla tahmin edebiliriz. Tüketici toplumun hem tekbiçimliliğe hem de dağılmaya doğru ilerlemesi belki de bir paragrafta bir an gözümüze ilişebilir... öyleyse değerlendirmelerin sık sık kozmik bir şekilde şişirilip birer saçmalığa dönüştürülmesini neden umursayalım ki. Postmodernizmin en uç teorisyeni olan ve şimdilerde en çok satan kültürel bir nesne haline gelen Baudrillard, "her türlü söylemin uğursuz anlamsızlığından" dem vurmuştur; tabii ki, bu terimin, kendi kişisel saçmalıklarına işaret eden mükemmel bir gönderme olduğunu fark etmeksizin.

Japonya bir "hiper-gerçeklik" olarak nitelenmeyebilir, ancak ABD ile kıyaslandığında, Japon kültürünün daha fazla yabancılaştığını ve daha fazla postmodern olduğunu belirtmek gerekiyor. Masao Miyoshi'ye göre, "Barthes, Foucault ve pek çok düşünür tarafından dile getirildiği üzere, modern öznelliğin çözülüşü ve ölümü, aydınların kronik bir şekilde kişiselliğin yokluğundan yakındıkları Japonya'da, uzunca bir zamandan beri göze çarpmaktadır." Her türlü uzman tarafından sağlanan fazlasıyla uzmanlaşmış bir bilgi seli, anlam belirsizliği ile ardı arkası gelmeyen yeniliklerin at başı gittiği, yüksek teknolojiye dayalı Japon tüketim *ethos*'unun temel özelliğidir. Yoshimoto Takai muhtemelen en verimli ulusal eleştirmendir; ancak onun aynı zamanda moda dünyasının, alışveriş yapmanın erdem ve değerlerine methiyeler düzen erkek modellerinden biri olması nedense kimseye pek tuhaf gelmiyor.

Yasuo Tanaka'nın müthiş bir popülerlik kazanan *Somehow, Crystal* (Bir Şekilde, Kristal, 1980) adlı eseri, inandırıcı bir şekilde Japonya'nın 80'li yıllardaki kültürel fenomeniydi; öne çıkmış isimlerle sürüklenen, yüzsüz bir şekilde tüketim yanlısı olan (ve Bret Easton Ellis'in 1991 yılında çıkan *Amerikan Sapığı* adlı kitabına biraz benzeyen) bu saçma sapan roman, söz konusu on yıla damgasını vurdu. Ancak Japonya'nın yaşamakta olduğu postmodernizm şafağını belirleyen şeyin, yüzeyselliği bile geride bırakan bir siniklik olduğu anlaşılıyor; bu ülkedeki en derinlikli postmodernist tahlillerin –örneğin, *Now is the Meta-Mass Age* gibi– ülkenin en gözde pazarlama ve perakende satış ağına sahip olan Parco Corporation tarafından yayımlanması başka türlü nasıl açıklanabilir ki. Shigesatu Itoi, kendi televizyon programı ve çeşitli yayınları olan ve sürekli olarak dergilerde boy gösteren gözde bir medya yıldızıdır. Bu idolün şöhreti neye dayanıyor dersiniz? Gayet basit; Japonya'nın en büyük ve en yenilikçi giyim mağazaları zinciri olan Seibu'nun yeni ürünleri için yazdığı cafcaflı reklam dizilerine. Kapitalizmin en ilerlemiş haliyle ve postmodern tarzda var olduğu bir yerde, bilgi tamı tamına elbise satın alınır gibi tüketilmektedir. "Anlamın"

modası geçmiş, önemi kaybolmuştur; her şey tarzdan ve dış görünüşten ibarettir.

Postmodernist ruhun herkesi sarıp sarmaladığı, hazin ve anlamsız bir yere doğru hızla sürükleniyoruz. Frederic Jameson şöyle diyor: "Büyük metafizik uğraşlar, varoluşa ve yaşamın anlamına ilişkin temel sorular, daha önce hiçbir uygarlıkta böylesine alâkasız ve anlamsız görünmemişlerdir." Peter Sloterdijk ise şu saptamayı yapar: "Kültürel alandaki hoşnutsuzluk yeni bir nitelik kazanmıştır; kültür karşımıza evrensel ve yayılmacı bir siniklik olarak çıkıyor." Devasa boyutlara varan şeyleşme ve parçalanmayla daha da hızlanan anlam erozyonu, sinik kişiliği her yere yaymaktadır. Psikoloji bir zamanlar "sınır çizgisindeki karasevdalıydı", oysa artık "kitlelerin ilahıdır".

Perspektivizme ve değersizleşmeye postmodern tarzda teslim oluş, güncelliği bir yabancılaşma –elbette modası çoktan geçmiş bir kavram– olarak görme niyetinde değildir; tersine, yabancılaşmayı normal, hatta sevimli bulmaktadır. Robert Rauschenberg'e baksanıza: "Sabunluk, ayna ve Kola şişeleri gibi şeylerin nahoş olduğunu düşünen insanlar için gerçekten üzülüyorum, herhalde bütün gün boyunca etrafları böyle şeylerle çevrilidir ve bu durum onların canını sıkıyor olmalıdır." Mesele sadece "her şeyin kültür olması", saldırgan olan meta kültürü olması değildir; sorun aynı zamanda, nitelikli ayrımlara ve görüşlere ulaşmak üzere kültürün reddedilmesini sağlayabilecek şeylerin postmodernizm tarafından baş tacı edilmesidir. Postmodernin, farkında olmadan bize yaptığı tek iyilik, yaşamın günümüzdeki dehşet verici yoksullaşmasına eşlik eden ve onun suç ortağı olan kültürel bir dünyadaki çürüme ve ahlâksızlaşmayı ifade etmesidir; postmodernin biricik "katkısı" budur.

Hepimiz, tehlikeli bir şekilde çığrından çıkmış bir dünyayı, o kendi kendisini ve bizi imha edene kadar tahammül etmemiz gerektiği şeklindeki bir olasılığın farkındayız. "Açıkça söylemek gerekirse, sırf kişiler yabancılaşıyor diye kültür kendisini tasfiye edemez" diye yazan John Murphy sözlerini şöyle tamamlıyor, "yine de yabancılaşmanın bir normallik

olarak değerlendirilebilmesi için, ilginç bir toplum biçimi icat edilmelidir."

İyi de, kötürümleştirilmemiş bir dünyanın yaratılmasını olanaklı kılacak canlılık ve karşı koyuş nerede? Barthes Nietzscheci bir "söylem hedonizmi" önermişti; Lyotard, "Haydi pagan olalım" tavsiyesinde bulunmuştu. İşte bu kadar barbardır bunlar! Onların baştan sona izafi olan akademik sterillikleri ve onca ıvır zıvırları elbette bütünüyle boş ve ruhsuzdur. Böylece postmodernizm bizi çıkışı olmayan kör bir sokakta çaresiz bırakmaktadır; hiçbir eleştirinin geçerli olmadığı bir yerde; hiçlikle baş başa.

2. kısım

nihilistin sözlüğü

1. hoşçuluk

Hoş-çuluk *isim. Başkalarının samimi davranıp davranmadığından hareketle gerçekliğe yaklaşmayı esas alan şu veya bu ölçüde sosyal olarak düzenlenmiş eğilim; kişinin kendi adına düşünmesini veya hareket etmesini imkânsız hale getiren uygun davranış zorbalığı; eleştirel yaklaşım ya da bağımsızlığın yokluğu üzerinde şekillenen etkileşim biçimi.*

Hepimiz dostça, içten ve sevimli olanı, yani hoş olanı tercih ederiz. Ne var ki hepimizin, her şeyi radikal bir şekilde yeniden değerlendirmesini gerektiren yaygınlaşmış krizlerin bu sefil dünyasında, hoş olan belki de yanıltıcı olandır.

Tahakküm çoğu zaman güler yüzlü ve kültürlüdür. Auschwitz toplama kampı, Goethe'leri ve Mozart'ları zevkle dinleyen yöneticileriyle hatırlanır. Benzer şekilde, Atom bombasını icat edenler, korkunç görünümlü canavarlar falan değil, tersine hoş liberal aydınlardı. Yaşamı bilgisayarlaştıranlar ve bu çürüyen düzeni başka biçimlerde ayakta tutanlar için de aynı şey geçerlidir; tıpkı, gerçek dehşetini saklayarak acımasız bir çalış-tüket döngüsünün belkemiğini oluşturanların –gerek özyönetime gerekse de başka biçimlere dayanan– iş dünyasının hoş insanları olması gibi.

Sahip oldukları hoşluk etiği sayesinde hiçbir kazanım elde edemedikleri ritüelleşmiş aptalca durumlara –tekrar, tekrar– düşen barışseverler, hoşçuluğun vakalarından biridir; aynı şey, "kendi" örgütlerine hükmeden ve yerden yere vurulmayı hak eden o ideolojiye karşı çıkmayı reddeden Earth First'çüler ve sağladığı çarpıcı katkılar şimdilerde liberalizmle gölgelenme tehlikesiyle karşı karşıya olan *Fifth Estate* için de geçerlidir. Ekolojiden tutun da feminizme kadar, tüm tek gündemli davalar ve bu davaların hizmetinde olan militanlık, sistemin sadece aşırılıkları karşısında değil, bir bütün

olarak sistemin kendisiyle köklü bir kopuşa gitme gerekliliği karşısında yan çizmekten başka bir şey değildir.

Hoş olan, taktiksel ve analitik düşünme tarzının en tehlikeli düşmanıdır: Kabul edilebilir olmalısınız; radikal düşüncelerin kişisel davranışlarınızda fırtına yaratmasına izin vermemelisiniz. Karşı karşıya bulunduğumuz her günkü boğazlaşmanın önceden paketlenmiş yöntemlerini ve sınırlarını kabul etmelisiniz. Derinlere kök salmış bir uyumluluk, "oyunu kuralına göre oynama" –yani otoritenin kuralına göre– ilkesi doğrultusunda koşullandırılmış tepki verme tarzı; işte gerçek Beşinci Kol budur ve bu da içimizdedir.

Sağlıklı olma doğrultusunda atılacak asgari adım olarak etkili olmayı gerektiren parçalanmış sosyal yaşam dikkate alındığında, hoşçuluk giderek daha fazla aciz, konformist ve tehlikeli hale gelmektedir. Hoşçuluk mutluluğu sağlayamaz, sadece daha fazla rutinlik ve yalnızlık getirir. İçtenliğin tadına ancak toplumun öğütücülüğüne karşı çıkılarak varılır. Hoşçuluk hepimizi olduğumuz yerde, sözüm ona tiksindiğimiz şeyleri şaşkın bir şekilde yeniden ürettiğimiz yerde tutar. Öyleyse, bu karabasana ve bizi onun içinde tutanlara hoş davranmaktan vazgeçelim.

2. teknoloji

Tek-no-lo-ji *isim. Webster's sözlüğüne göre; endüstriyel veya uygulamalı bilim. Gerçekte ise; emekte/üretimde/endüstriyalizmde işbölümü ve bunun bizim ve doğanın üzerinde yarattığı sonuçlar. Teknoloji bizimle doğa arasındaki dolaylamalar ve bizi birbirimizden ayıran ayrımlar bütünüdür. Teknoloji, içinde çürümekte olduğumuz bu hiper yabancılaşma düzeyinin üretimi ve yeniden üretimi için gerekli olan her türlü ruhsuzluğu ve zehirlenmişliği ifade eder. Teknoloji, hiyerarşinin ve şeyleşmenin her aşamasında ortaya çıkan tahakkümün biçimi ve örgüsüdür.*

Hâlâ teknolojinin "nötr" olduğunu, "sadece bir araçtan" ibaret olduğunu söyleyenler, teknolojinin nasıl bir içeriğe sahip olduğunu henüz pek anlamamışlardır. Teknolojinin global ve kişisel ölçekte yarattığı ezici, kaçınılmaz sonuçlara ek olarak, Jünger, Adorno, Horkheimer, son birkaç on yılda da Ellul ve diğerleri, soruna yönelik daha derin yaklaşımların ortaya çıkmasına öncülük etmişlerdir. Saygın bir filozof olan Jaspers otuz beş yıl önce şunları yazmıştı: "Teknoloji kendi başına ne iyi ne de kötü olan basit bir araçtır. Her şey, insanın teknolojiyi nasıl kullandığına, onu hangi amaçla kendi hizmetine soktuğuna ve hangi koşullara tabi tuttuğuna bağlıdır." Bu sözlerdeki arkaik cinsiyetçilik bir yana, uzmanlaşmaya ve teknik ilerlemeye duyulan bu üstünkörü inanç giderek daha gülünç hale gelmektedir. Marcuse'ün 1964'teki yorumu kesinlikle hedefi çok daha yakından tutturmuştu; "belki de teknik akıl kavramının özü ideolojidir. Sadece teknolojinin uygulanış tarzı değil, bizzat teknolojinin kendisi tahakkümdür... yöntemsel, bilimsel, ölçülüp biçilmiş kurnazca bir denetimdir." Söz konusu denetim bugün, canlı dünya ile aramızdaki ilişkinin hızla yok olması, yüksek teknoloji yöntemini esas alan evcilleştirici ve öldürücü emperyalizm tarafından zehirlenip, bilgisayarlaşma tarafından başımıza mu-

sallat edilen çığrından çıkmış bir Bilgi Çağı hiçliği olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlar daha önce asla böylesine güçsüzleştirilip, her konuda makinalara bağımlı hale getirilmemiştir; yeryüzü teknolojiden dolayı hızla imhanın eşiğine gelirken, bizim ruhlarımız da teknolojinin hükmedici yasalarından dolayı sinikleşerek donuklaşmıştır. Herhangi bir bütünlük ve özgürlük anlayışına ancak, teknolojik ilerlemenin can damarı olan kitlesel işbölümünün ortadan kaldırılmasıyla varılabilir. Derinliği olabilecek yegâne özgürleşme projesi budur.

Popüler literatür, teknolojinin ne olduğu konusunda henüz eleştirel bir bilinç yansıtmaktan uzaktır. Sadece iki korkunç örnek vermek gerekirse, McCorduck'ın *Machines Who Think* (Düşünen Makinalar) ve Simon'ın *Are Computers Alive?* (Bilgisayarlar Canlı mıdır?) adlı çalışmaları, sürüklendiğimiz yönü tamamen benimsemektedir. Çok daha yakın zamanlarda çıkan başka bazı çalışmalar, yaygın teknoloji yanlısı propaganda karşısında buharlaşıp giden bazı düşünceler içermelerine rağmen, iç karartıcı değerlendirmelerle son bulmaktadır. Murphy, Mickunas ve Pilotta tarafından derlenen *The Underside of High-Tec: Technology and the Deformation of Human Sensibilities* (Yüksek Teknolojinin Aşağıyüzü: Teknoloji ve İnsan Duyarlılığının Deformasyonu) adlı çalışmanın iddialı başlığı, eserin kapanış bölümüyle tamamen geçersiz hale getirilmektedir; güya biz teknolojiye ilişkin önyargılarımızdan vazgeçer geçmez teknoloji insanileşecekmiş! Siegel ile Markoff'un *The High Cost of High Tec* (Yüksek Teknolojinin Yüksek Maliyeti) adlı çalışması da bundan farksız; teknolojinin yarattığı güçsüzlüğün çeşitli düzeylerde ele alındığı onca bölümden sonra, bir kez daha her şeyin kullanım tarzına bağlı olduğunu öğreniyoruz: "Eğer teknolojiyi, insanlığın konforuna, özgürlüğüne ve barışına hizmet eden bir araca dönüştürmek istiyorsak, bir toplum olarak yüksek teknolojinin bütün sonuçlarını kavramak zorundayız." Böylesi bir ikiyüzlülük ve/veya samimiyetsizlik kısmen de olsa, büyük yayın kuruluşlarının radikal düşünceleri yaygınlaştırmama arzusundan kaynaklanmaktadır.

Yukarıda belirtildiği biçimiyle idealizme sığınma, pek de yeni bir engelleme taktiği sayılmaz. Kimilerince bu yüzyılın en özgün ve derin düşünürü olarak kabul edilen Martin Heidegger, bireyin ancak bu ölçüde endüstriyel teknolojinin sınırsız yayılmacılığının hammaddesi haline dönüşebileceğini görmüştür. Ancak Heidegger'in bulduğu dehşet verici çözüm, Nazi hareketi içinde "global teknoloji ile modern insan arasındaki nihai buluşma" olmuştur. Ne yazık ki Nasyonal Sosyalizm retoriği tekniğin abartılmasından başka bir şeye dayanmıyordu; üstelik de soykırımı endüstriyel bir üretim alanına dönüştürecek ölçüde. Naziler ve onlara kolayca kanan saflara göre, sorun yine teknolojinin gerçekte ne olduğu değil, ideal olarak nasıl kavrandığıydı. Alman Yol Sistemi Genel Müfettişi 1940 yılında bu yaklaşımı şöyle ifade etmişti: "Çimento ve taşlar maddi şeylerdir. Onlara biçim ve ruh veren insandır. Nasyonal Sosyalist teknoloji her türlü maddi eserinde ideal bir içeriği hedefler."

Heidegger'in bu tuhaf tutumu, teknolojiye ve onun pratik sosyal realite içindeki sistematik doğasına karşı çıkmayan tüm iyi niyetli yaklaşımların boşa çıkacağını bize hatırlatan çarpıcı bir örnektir. Heidegger, teknolojiye gerçekten eleştirel yaklaşıldığında ortaya çıkacak politik sonuçlardan korkuyordu; böylece onun apolitik teorisi, içerdiği niyetin tersine, modernitenin en dehşet verici gelişimine hizmet etti.

Earth First!, doğayı her şeyin üstüne koyduğunu iddia eder ki bu öncelikle dar kafalı bir "politikadır." Oysa Dave Foreman gibi kasıntı bir maçoda (ve radikallere karşı uyarıda bulunan "derin ekoloji" teorisyenlerinde) pekâlâ da Heidegger'inki gibi bir akıl tutulması bulunabilir ki bu da, anlaşılır nedenlerle, benzer bir sonuç yaratabilir.

3. kültür

Kült-ür *isim. genelde, belirli bir toplumun gelenek, düşünce, sanat, alışkanlık vb. özelliklerinden oluşan bütün olarak yorumlanmaktadır. Uygarlık çoğu zaman kültürün eşanlamlısı olarak verilmekte, bu ise uygarlığın da –aynen evcilleştirmede olduğu gibi– kültürün içinde var olduğunu gösterir. Situationistler 1960 yılında şöyle demişlerdi; "kültür, toplumun kendisi üzerine düşünmesini ve kendisine kendisini göstermesini sağlayan araçlar yumağı olarak tanımlanabilir." Barthes'in yorumu daha samimidir, "kültür bize arzuyu gösteren bir makinadır. Arzu ederiz, hep arzu ederiz ama hiçbir zaman anlamayız."*

Kültür bir zamanlar daha çok saygı görüyor ve anlaşılan "yaşanacak" bir şey olarak değerlendiriliyordu. Oysa şimdi durum değişti; artık vurgu bizim kültürden ne kadar yoksun kaldığımıza değil, kültürün bizi ne kadar yoksunlaştırdığına yapılıyor. Bizi kesinlikle dizginlemek üzere işleyen kültür, herhangi bir tatmin sağlamamakta ve biz hem global hem de kişisel ölçekte doğanın yok oluşuyla karşı karşıya geldikçe, bu tatminsizlik çıplak bir şekilde gözler önüne serilmektedir. Biz sembolik etkinliğin giderek daha fazla boğucu hale gelen ortamında can çekiştikçe, doğanın karşıtı olan kültür de ahenksizleşip bozularak solmaktadır. İster üstün ister sıradanlaşmış olsun, ister saray ister mezbele kültürü olsun, karşımıza hep aynı bilinç hapishanesi, yani sembolik olanın baskıcılığı çıkmaktadır.

Yabancılaşmanın ortaya çıkışından ve devamından bağımsız olarak ele alınamayan kültür, bir tür teselli olarak, şeyleştirdiği gerçeklik için ödenen bir bedel olarak varlığını sürdürmeye devam ediyor. Kültür bütünlük ile bütünün tahakküme dönüşen parçaları arasındaki bölünmüşlüğü ifade eder. Zaman, dil, sayı ve sanat; bunların tümü de, kendi ö-

zerk varoluşlarıyla bizi tahakküm altına alan kültürel dayatmalardır.

Günümüzün dergi ve gazeteleri, toplumdaki temel bir hastalığın kaynağı olarak kültürel gerilemeye ve tarihsel bellek yitimine işaret eden makalelerle dolup taşıyor. Ağır uyuşturucu kullanımı, intihar ve duygusal hastalık oranlarının hızla yükselmekte olduğu postmodern çağımızda, modanın çehresi anlamsızlık ile somurtkanlık arasında gidip gelmektedir. Yaklaşık bir yıl önce, bir U.C. yetkilisiyle birlikte Berkeley'den Oregon'a gitmiştim. Pek çok konunun yanı sıra, 60' lı yıllardan söz ettikten sonra, bir ara, ondan kendi kuşağını tanımlamasını istedim. Bana öğrenci arkadaşlarının yaşadığı aşksız cinsellikten, giderek artan eroin kullanımından ve "tüketimle maskelenen bir çaresizlik duygusundan" söz etmişti.

Öte yandan, kültür konusundaki yaygın inkâr halen de devam ediyor. D.J. Enright kültür üzerine derlediği bir seçkide, bilgece bir yorumda bulunur; "kişisel sıkıntı ve hoşnutsuzluk ne kadar bayağı bir şekilde ifade ediliyorsa, bu hastalıklar da bizi o kadar amansız bir şekilde kuşatıyor." Otantikliğe sembolik yaklaşım çerçevesinde, endişe öncelikle kültürel biçim veya ifade aracılığıyla giderilmeye çalışılıyor ve bu da bizi muhtemelen daha önce hiç karşılaşmadığımız boyutta bir iflas durumuna getiriyor. Robert Harbison'ın *Deliberate Regression* (Kasıtlı Gerileme) adlı eseri, kültürün temel hiçliği konusundaki ezelî cehaleti teşhir eden bir başka çalışmadır; "ilkele duyulan ilginin ve kurtuluşun öğrenmekten vazgeçmekte olduğu inancının hemen hemen düşüncenin tüm alanlarında bir faktör haline gelmesi, fazlasıyla ilginç bir öyküdür."

Şüphesiz, ortalıkta herkesin rahatlıkla görebileceği bir enkaz duruyor. Artık postmodernizmin geri dönüştürülmüş keşmekeşinden ibaret olan tükenmiş bir sanattan tutun da, bilgi bankalarında "yarının Ansiklopedisini... postmodern insanın 'doğasını'" bulan Lyotard gibi postyapısalcı teknokratların ortaya attığı "muhalefet", "mikropolitika", "şizopolitika" türünden tamamıyla güçsüz yapılara kadar, her şey genel bir

parçalanma ve çaresizliğin semptomlarını yansıtıyor. Peter Sloterdijk *Critique of Cynical Reason* (Sinik Aklın Eleştirisi) adlı çalışmasında, sinikliğin, karşı çıkışın şu anda sunabileceği yegâne kapsamlı bakış açısı olduğuna işaret eder.

Ancak yaşadığımız ıstıraplar bizi kültüre karşı koymaya sevk etmediği sürece, kültür denilen efsane varlığını korumaya devam edecek ve yine aynı şekilde, kültürün dolaylanmamış bir yaşamın yerini doldurmasına izin verdiğimiz sürece, siniklik de var olmaya devam edecektir.

4. yabanıl

Yaban-ıl *sıfat. vahşi olan ya da serbestçe var olan hayvanlar ve bitkiler gibi, doğal bir varoluşa sahip olan; evcilleşme durumundan tekrar eski vahşi durumuna dönüşen.*

Gerçek hayatın, alçaltıcı bir iş yaşamı, tüketiciliğin kof döngüsü ve yüksek teknoloji bağımlılığının dolaylandırılmış hiçliği tarafından çürütüldüğü bir yokluk içinde yaşıyoruz. Günümüzde, çaresizliğin üstesinden çeşitli etkinliklerle gelmeye çalışan, gezegenin ve (evcilleştirilmiş) genel öznelliğin geleceğinden daha az çorak olmayan bir gelecek düşü kuran tek kişi, işkolik bir yupi stereotipi değildir. Hepimiz, hem doğanın hem de kendi doğamızın enkazıyla, dayanılmaz bir anlamsızlık duygusuyla ve devasa boyutlara varan bir yalan silsilesine tekabül eden bir samimiyetsizlikle karşı karşıyayız. Ekonomik sefaletten çok daha mutlak olan bir fakirleşme, uygarlığı neredeyse terk edilmiş ıssız bir Ölüm Bölgesi haline getirirken, büyük çoğunluk için her şey hâlâ bir aldatmaca ve ruhsuzluktan ibaret. Bilgisayarlaşmanın sağladığı "Destek" mi dediniz? Buna oynamaca desek daha doğru olur. Ayırt edici özelliği hızlanmış bir iletişim olan Bilgi Çağı mı? Yok canım, bu en azından iletilmeye değecek bir deneyimi gerektirir. Bireyin eşi görülmemiş ölçüde saygı gördüğü bir dönem mi? Bunun tercümesi de şu; ücretli kölelik, derinleşen verimlilik krizini atlatmak için üretimin bir noktasında işçinin özyönetimi stratejisine başvurur, pazar araştırmaları ise, had safhaya varan bir tüketim kültürünün çıkarları doğrultusunda her "yaşam tarzı"na hitap etmek zorundadır.

Âdeta baş aşağı duran günümüz toplumunda, yabancılaşmadan kaynaklanan kitlesel uyuşturucu kullanımı medya ile sınırlandırılmaya çalışılmaktadır ki bunun sonuçları da en az, seçimlere katılım oranındaki düşüşü durdurabilmek umu-

duyla harcanan yüz milyonlarca doların akıbeti kadar can sıkıcıdır. Bu arada modern dünya, televizyonuyla, söylemiyle ve tüm ağır toplarıyla, eğitimsizliğin yaygınlaşmasını beyhude bir şekilde durdurmaya çalışırken, artık hiçbir şekilde dikiş tutmayan duygusal sağlığımızı da, otuz saniye bile sürmeyen propaganda spotlarıyla koruyacağını sanmaktadır. Giderilmesi neredeyse imkânsız hale gelen bir bunalımın, yalnızlığın ve sinikliğin hüküm sürdüğü endüstriyel yaşamda, şüphesiz önce ruh ölecektir, ardından da bir bütün olarak gezegenin ölümü gelecektir. Evet, bu çürüyen düzeni tüm kategorileri ve dinamikleriyle ortadan kaldırmazsak, aynen böyle olacaktır.

Öte yandan, kısmi (ve bu yüzden yanlış) muhalefet biçimleri bilinen rotalarında ilerlemeye devam ediyor. Birinin başkasını temsil etmesinin meşru olduğu yalanını esas alarak, seçim denilen hokkabazlığın ömrünü uzatmaya çalışan Yeşiller ve onların meslektaşları, böylesi bir muhalefete örnek teşkil ederler; bu türden kişiler, sırf yeni bir protesto alanı açma adına, gerçek muhalefeti göz ardı etmektedir. Barış "hareketi", acınası biçimde tekdüze olan her yeni jestiyle, otoritenin, mülkiyetin ve güçsüzlüğün en iyi dostu olduğunu kanıtlamaktadır. Sanırım tek bir örnek yeterli olacaktır: Mayıs 1989'da, Berkeley Halk Parkı direnişinin yirminci yıldönümü kutlanırken, bin kadar eylemci, hayranlık verici bir şekilde harekete geçerek, 28 işyerini yağmalayıp, 15 polisi yaralamıştı. Bunun üzerine, barış dalkavuğu sözcü Julia Talley şöyle buyurmuştu: "Barış hareketi içinde böylesi şiddet gösterilerine yer yoktur." 3 Haziran katliamının başlamasından sonra, Tiananmen Meydanı'ndaki öğrencilerin ölümcül bir şekilde yanlış yönlendirilmesi ve işçilerin hükûmet askerlerine karşı savaşmalarının engellenmesi de aynı mantığın ürünüdür. Mevcut çürümüşlükle nihai bir kopuşmaya gidilmesini engelleyen üniversitenin, reform olarak adlandırılan o ağır çekim boğazlamanın bir numaralı faili olduğu da bilinen bir gerçektir. Earth First!, temel sorunun evcilleşme olduğunu, tarımın kendi başına bir kötülük olduğunu kabul etmesine rağmen, bu hareketin pek çok taraftarı, türümüzün tek-

rar yabanıl hale gelebileceğini görememektedir. Radikal çevreciler, ulusal ormanları ağaç çiftliklerine dönüştürme girişimlerinin, eninde sonunda kendilerini de boyunduruk altına alacak bir proje olduğunu fark ediyorlar. Ne var ki, yabanıl olanı sadece vahşi doğa içinde koruma altına almaktan ziyade, aynı çabayı tüm yaşam alanları için göstermelidirler.

Freud, güdüleri zorla bastırmayan ve anıtsal bir baskıya başvurmayan herhangi bir uygarlık bulunmadığını belirtmişti. Ancak Freud'a göre, kitleler temelde "tembel ve akılsız" oldukları için, uygarlık meşrulaşmaktadır. Böyle bir model ya da varsayım, uygarlık öncesi yaşamın hayvani ve acımasız olduğu düşüncesine dayanır; neyse ki bu nosyon, son 20 yıl içinde, sevindirici bir şekilde tersyüz edilmiştir. Başka bir deyişle, tarımdan önce insanlık, bugün hiçbir şekilde idrak edemeyeceğimiz ölçüde bir zarafet, huzur ve doğayla özdeşleşme durumunda yaşamıştır.

Freud'un, "iktidar ve baskı araçlarının mülkiyetini elde etmenin yöntemini kavrayan bir azınlık tarafından, direnen bir çoğunluğa uygulanan bir olgu" olarak tanımladığı uygarlığın baskı aygıtlarının topyekün tasfiyesiyle birlikte, otantikliğin şimdilik uzakta olan manzarası yakınlaşacaktır. Ya, daha korkunç bir evcilleşmeye ve eninde sonunda imhaya varacak bu yolda pasif bir şekilde ilerlemeye devam edeceğiz, ya da yaşam ile vahşi doğanın yabanıl ve tutkulu bir şekilde kucaklanmasına, saatlerin, bilgisayarların ve de iş denilen irade ve düş yoksulluğunun enkazı üzerinde dansedeceğimiz neşeli bir başkaldırıya varacak yeni bir yöne sapacağız. Yaşamlarımızın, böylesine öfkeli ve düşsel amaçlardan başka ne gibi bir gerekçesi olabilir ki?

5. işbölümü

İş-böl-ümü *isim. 1. üretimi teşkil eden maksimum verimliliği elde etmek üzere, çalışmanın, özgün ve daraltılmış görevlere dönüştürülmesi; üretimin en önemli boyutu. 2. insan etkinliklerinin parçalanarak, yabancılaşmanın pratik kökeni olan bölünmüş zorunlu çalışmaya indirgenmesi; uygarlığı doğuran ve ilerleten temel uzmanlaşma.*

Uygarlık öncesi yaşamın göreceli bütünlüğü her şeyden önce, insanların, daraltıcı ve hapsedici bir şekilde birbirinden farklı rol ve işlevler içinde öğütülmemesine dayanıyordu. Bugün son derece derin bir şekilde yaşadığımız deneyim çöküntüsünün ve uzmanlaşmanın saltanatı karşısındaki güçsüzlüğümüzün kaynağı işbölümüdür. Bu yüzden, uygarlığın kilit ideologlarının işbölümüne methiyeler düzmekte birbirleriyle amansız bir çekişme içine girmeleri hiç de şaşırtıcı değil. Örneğin, Platon'un *Cumhuriyet*'inde, devletin varlık nedeninin, insanlığın, işbölümünde ifadesini bulan "doğal" eşitsizliğine dayandığı vaaz ediliyor. Durkheim'ın, "insan dayanışmasının" kriteri ve temel ahlâki değeri olarak kutsayıp göklere çıkardığı parçalara bölünmüş eşitsiz bir dünyanın, işbölümüne tekabül ettiğini tahmin etmekte zorlanmazsınız herhalde. Durkheim'dan önce, Franz Borkenau'ya göre, iş denilen soyut kategoriyi yaratan şey, yaklaşık olarak 1600 yılları civarında işbölümünde yaşanan büyük artış olmuştur; bunun da, bedensel varlığımızın sadece (soyut) bilincimizin bir nesnesi olduğunu savunan tüm modern ve Kartezyen görüşlere kaynaklık ettiği söylenebilir.

İşbölümünün üretimde nitel bir artışı temsil ettiğini belirleyen Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Ulusların Zenginliği) adlı eserinin daha ilk cümlesinde, endüstriyalizmin bu temel öğesini ayrımsamıştır. Bundan yirmi yıl sonra Schiller, işbölümünün, üyelerinin kendi insanlıklarını geliştire-

meyecekleri bir toplum üretmekte olduğunu kabul etmiştir. Marx sorunun her iki boyutunu da görebilmiştir; "işbölümünün bir sonucu olarak", işçi, "bir makinaya indirgenir." Yine de Marx'ın vardığı nihai sonuç, insan özgürleşmesinin kaçınılmaz koşulu olarak, azami üretime tapmak olmuştur. Kısacası Marx, sermayenin gelişimine eşlik eden insani çöküntüyü, zorunlu bir kötülük olarak görmüştür.

Marksizm, işbölümünü onaylayan bu belirleyici tercihinden vazgeçemez ve zaten Marksizmin ağır topları da bu kabullenişi yansıtmaktadır. Örneğin, işbölümü ile yalnızca proletaryanın bilinçlenmesinin önündeki bir engel olarak ilgilenen Lukacs, "egemen meta biçiminin şeyleştirici etkisini" görmekle yetinerek, işbölümünü göz ardı etmiştir. E.P. Thompson, fabrika sistemine geçişle birlikte, "endüstri öncesi emekçinin veya zanaatkârın ayırt edici niteliği olan isyancı mizacının, köklü bir değişime uğratılarak, itaatkâr bir bireysel işçiye dönüştürüldüğünü" belirlemiştir. Ne var ki, Thompson, bu dönüşümün başarılmasında temel rolü oynayan işbölümüne, şaşılacak derecede az ilgi göstermiştir. Marcuse, bir yandan baskının olmadığı bir uygarlığı kavramlaştırmaya çalışırken diğer yandan da, bıkıp usanmadan her ikisi arasındaki uzlaşmazlığı kanıtlamaya çalışmıştır. İşbölümüne içkin olan "doğallık" karşısında eğilen Marcuse, "otoritenin rasyonel icraatinin" ve "bütünün ilerlemesinin" bu doğallığa bağlı olduğunu savunmuştur; ne var ki yine aynı Marcuse, (*Eros and Civilization* adlı eserinde) birkaç sayfa sonra, "işbölümündeki uzmanlaşma arttıkça emeğin yabancılaşması da artmaktadır" sonucuna varır.

Ellul, "canlı bir bedenin, uzmanlaşmanın keskin bıçağıyla nasıl parçalandığını", özneyi başka öznelerden ve doğadan koparan işbölümünün "kapalı bir evren" yaratarak bireyleri nasıl cahilleştirdiğini gayet iyi anlamıştır. Bu çöküntüyü Horkheimer da benzer şekilde özetlemiştir; "böylece, tüm etkinliklerine rağmen, bireyler daha da pasifleşmekte; doğa karşısında sahip oldukları onca güce rağmen, kendileri ve toplumla olan ilişkilerinde daha da güçsüz hale gelmektedir." Bu bağ-

lamda Foucault, verimliliğin en temel çağdaş baskı biçimi olduğunu vurgulamıştır.

Bununla birlikte, güncel Marksçı düşünce, teknolojik ilerlemenin yüzü suyu hürmetine, işbölümünü nihai bir erek olarak yüceltme tuzağı içinde kalmaya devam ediyor. Braverman'ın, pek çok bakımdan mükemmel olan *Labor and Monopoly Capital* (Emek ve Tekelci Sermaye) adlı eseri, bir alçalmaya dönüşen çalışmayı teşhir etmesine rağmen, sorunu, "üretimin kontrolünü kapitalist ellerden çekip alacak irade ve arzunun" kaybedilmesinden ibaret olarak görür. Keza Schwabbe'ın *Psychosocial Consequences of Natural and Alienated Labor* (Doğal ve Yabancılaşmış Emeğin Psikososyal Sonuçları) adlı eseri, üretim üzerindeki her türlü tahakkümün kaldırılmasına ve özyönetimi esas alacak bir üretim projesine adanmıştır. Şüphesiz, Schwabbe'ın, işbölümünü göz ardı etmesinin nedeni, işbölümünün üretime içkin olmasıdır; Schwabbe, özgürleşme ile üretimi aynı kulvarda yarıştırmanın saçmalık olduğunu anlamıyor.

İşbölümü hep, giderek daha fazla özerkleşerek istence kapalı hale gelen bir aygıtın çark dişlisi olan zorunlu çalışmayı dayatma eğiliminde olmuştur. Modern zamanların en büyük barbarlığı halen de, teknoloji tarafından, bir diğer deyişle işbölümü tarafından dayatılan köleliktir. "Uzmanlaşma", diye yazmıştı Giedion, "hiçbir kesintiye uğramadan yoluna devam ediyor" ve bu yolculuğun bizi getirdiği çorak, sevgisiz dünyayı, bugün her zamankinden çok daha açık bir şekilde görüp hissedebiliyoruz. Robinson Jeffers şu sonuca varır: "İnsan doğasının tamamen bozulması, her türlü anlamın ve doğa ile ilişkinin yitirilmesi pahasına ilerleyen endüstriyel uygarlığın, tüm bunlara değebileceğini sanmıyorum."

Bu arada, teknolojik kalkınmaya atfedilen "tarafsızlık" ve "kaçınılmazlık", herkesi işbölümünün boyunduruğu altına alan başlıca efsane olmaya devam ediyor. Bir yandan tahakküme karşı çıkıp diğer yandan da tahakkümün temel ilkesini savunanlar, yaşadığımız esareti uzatmaktan başka bir şey yapmıyor. "Oldukça gelişmiş bir endüstriye ve fazlasıyla çeşitlenmiş olan kamusal bilgi hizmetlerine sahip bir toplum-

da bile," arzunun ve düşlerin pekâlâ mümkün olabileceğine inanan radikal post-yapısalcı Guattari'yi bir hatırlasanıza. Yetkin bir yabancılaşma karşıtı olan bu Fransızımız, "endüstriyel toplumların özü olan kötürümleşmeyi" gözler önüne seren naif kişilerle alay ederken, "uzmanların tüm davranışları sorgulanmayı gerektirir" türünden bir reçete yazmaktan da geri durmuyor.

Bana göre, "işbölümünün ne kadarından kurtulmalıyız?" sorusuna verilecek cevap, "kendimiz ve gezegenimiz için ne kadar bütünlük istiyoruz?" olmalıdır.

6. ilerleme

İler-leme *isim. 1. [arkaik] resmî bir yolculuk, tıpkı bir hükümdarınki gibi. 2. kalkınma veya büyüme anlamına gelen tarihsel gelişme. 3. tarihin ya da uygarlığın ileriye yönelik akışı, tıpkı bir dehşet gösterisinde veya ölüm yolculuğunda olduğu gibi.*

Muhtemelen Batı uygarlığında, hiçbir düşünce, ilerleme nosyonu kadar önemli olmamıştır. Şu da bir gerçek ki, Robert Nisbet tarafından da belirtildiği gibi, "yirminci yüzyılın bu son demlerinde her şey, Batı'nın ilerleme dogmasına duyduğu güvenin, tüm alanlarda ve düzeylerde hızlı bir şekilde azaldığını gösteriyor."

İlerleme düşüncesi, anti-otoriter çevrelerde de zor günler geçiriyor. Sendikalist mankafalar, tıpkı yakın Marksist akrabaları gibi, yabancılaşmayı sendikalar, konseyler ve benzeri yapılar aracılığıyla örgütlemeye yanaşmayanları, bir zamanlar az çok başarılı bir şekilde marjinaller ve güçsüzler olarak haklayabiliyorlardı. Ne var ki, (ilerlemenin köşe taşları olan) verimliliğe ve üretime gösterilen eski saygının yerini, günümüzde artık, fabrikalara yönelik Luddistçe bir yaklaşım almakta ve iş karşıtlığı radikal söylemin başlangıç noktası haline gelmektedir. Hatta bazı yaşlı leoparların meramlarını farklı biçimde sunma çabalarına bile tanık oluyoruz; isimlerindeki ikinci sözcükten rahatsız olan Dünya Sanayi İşçileri, isimlerinin üçüncü sözcüğünü reddetme noktasına bile gelebilirler (tabi bunu örgüt olarak yapmayacaklardır).

Yaşanmakta olan eko-kriz şüphesiz ilerlemeyi itibardan düşüren faktörlerden biridir, ancak, bunca kişinin hâlâ ilerlemeye gösterdiği sadakât can sıkıcı bir sorun olarak kalmaya devam ediyor. İyi de, ilerleme, tam olarak ne anlama geldi?

İlerlemenin belirtileri, birçok bakımdan, daha tarihin başlangıcından itibaren kendisini hissettirmiştir. Örneğin, tarı-

mın ortaya çıkışı ve uygarlığın başlamasıyla birlikte doğaya dayatılan ilerici yıkım bu belirtilerin ilkidir; Yakın Doğu, Afrika ve Yunanistan'daki pek çok büyük bölge, kısa süre içinde birer çöle dönüştürülmüştür.

Şiddet bağlamında ise, çoğunlukla pasif olan eşitlikçi toplayıcı-avcı yaşam tarzından, tarımın/uygarlığın şiddetine geçiş hızlı bir şekilde gerçekleşmiştir. Peter Wilson'a göre, "İntikam, kan davaları, savaş ve çatışmaların, evcilleşmiş halklar arasında ortaya çıktığı ve o halkların tipik özellikleri olduğu anlaşılmaktadır." Üstelik söz konusu ilerleme boyunca şiddetin de kendi içinde ilerlediğini belirtmeye gerek bile yok; mega-ölümü icat eden devlet silahlarından tutun da, son zamanlarda büyük bir patlama yapan cinayetlere ve seri cinayet işleyen katillere dek varan bir ilerleme.

Hastalık bile neredeyse tümüyle uygar yaşamın bir icadıdır; bilinen tüm salgın hastalıklar, tarihsel gelişme karşılığında ödenen birer bedeldir. Tarih öncesinin bütünlüğünden ve bedensel canlılığından, günümüze damgasını vuran çeşit çeşit hastalığa ve kitlesel ruhsal sıkıntılara gelinmiştir; daha fazla ilerleme uğruna.

İşbölümündeki gelişmeyi cisimleştiren günümüzün Bilgi Çağı, ilerlemenin diğer zirvelerinden biridir; dolaylanmamış kavrayışın daha büyük olanaklar sağladığı eski zamanların aksine, verilerden başka bir şeyin elde kalmadığı mevcut sibernetik Bilgi Çağı, bilgiyi baskıcı totalitenin elinde basit bir araca dönüştürmektedir. İlerleme anlamın kendisini bile yenilgiye uğratmıştır.

İlerlemenin model aldığı bilim, doğayı tutuklayıp sorgularken, teknoloji de doğayı (ve insanlığı) zorunlu çalışma cezasına çarptırmıştır. Özün parçalanması anlamına gelen uygarlıktan tutun da, Descartes'ın düşünceyi (beden de dahil olmak üzere) tüm diğer nesnelerden koparmasına ve yüksek teknolojiye dayalı çorak güncelliğimize dek varan akıl almaz bir ilerleyiş. Endüstriyel mekanizmanın ilk mucitleri iki yüz yıl önce, bu mekanizmanın boyunduruğu altına giren İngiliz tekstil işçilerinin direnişiyle karşılaşmış ve kendi icatlarını finanse eden kapitalist işverenleri dışında herkes tarafından

birer suçlu olarak değerlendirilmişlerdir. Günümüzün bilgisayarlaşmış köleliğinin tasarımcıları ise, yeni yeni yükselmeye başlayan muhalefete rağmen, birer kültürel kahraman olarak göklere çıkarılmaktadır.

Daha büyük bir direnişin ortaya çıkmaması durumunda, sınıflı toplumun gelişiminin iç mantığı, nihai hedefi olan tamamen teknikleştirilmiş bir yaşam olarak karşımıza çıkacaktır. Toplumun ilerlemesi ile teknolojinin ilerlemesi arasındaki eşdeğerlik, her iki ilerleme biçiminin her noktada kesişmesi nedeniyle artık çok daha açık bir şekilde görülebilmektedir. Walter Benjamin'in son ve en iyi çalışması olan *Theses on the Philosophy of History* (Tarih Felsefesi Üzerine Tezler), lirik bir şekilde ifade edilen aşağıdaki yorumu içerir:

> "İsviçreli ressam Klee'nin 'Angelus Novus' adlı tablosu, bakışlarını kilitlediği bir yerden ayırmak üzereymiş gibi görünen bir meleği tasvir eder. Meleğin bakışları sabit, ağzı açık ve kanatları açılmış haldedir. Tarih meleği tam da böyle resmedilir. Meleğin yüzü geçmişe dönüktür. Bizim bir olaylar zincirini gördüğümüz yerde, melek sadece, enkaz üstüne enkaz yığan ve sonra tümünü kendi ayaklarının dibine savuran bir tek felâket görür. Melek burada kalmak, ölüleri canlandırmak ve parçalanan şeyleri tekrar bütünleştirmek niyetindedir. Fakat Cennet'ten bir fırtına eser; bu fırtına meleğin kanatlarını öylesine şiddetli bir şekilde zorlamaktadır ki, artık kanatlarını zapt etmesi mümkün değildir. Fırtına karşı konulmaz şekilde meleği, sırtını döndüğü geleceğe doğru sürüklerken, meleğin önündeki enkaz yığını göğe kadar yükselmektedir. İşte bu fırtına bizim ilerleme dediğimiz şeydir."

7. yapay zekâ, yapay yaşam

Son on yılda, bir parça yavaşlamasına rağmen, Yapay Zekâ arayışı, bilim ve teknolojinin bugüne kadar ki en yüksek zirvesine doğru ilerlemektedir. Yapay Zekâ'nın başarılması, insan ırkının eylemlerinde, kültüründe ve kendisini algılayışında köklü bir değişim anlamına gelecektir; bunu, bu doğrultuda şu ana kadar katedilen mesafeden rahatlıkla anlayabiliriz.

Marvin Minsky, on yıl önce, beyni, etten müteşekkil 1-1.5 kiloluk bir bilgisayar olarak tanımlamıştı ve bu tanımlama o günden beri Churchill'ler ve benzeri diğer Yapay Zekâ teorisyenleri tarafından tekrarlanmaktadır. Bilgisayar insan aklını veya beynini çağrıştıran bir metafor olarak hizmet etmeye devam ediyor; öyle ki, kendimizi birer düşünen makina olarak görme eğilimi sergiliyoruz. Zihinlerimizdeki sözcük hazinesine sızan mekanik terimleri bir hatırlasanıza.

Bizi doğal ve bütün olandan koparıp, makina modellerinin revaçta olduğu bireysellikten ve bedensellikten arındırılmış bir geleceğe doğru sürükleyen şey, çizgiselliği ve homojenleştirmeyi esas alan kitlesel üretim trenidir. Yapay Zekâ' nın (ve robotların) ilerlemesiyle birlikte, insan gereksiz bir varlık haline geliyor.

Aklı, bilgi-işlem veya sembol-manipülasyonu yapan bir makina olarak gören ölçümcü metafor, makinalara merkezî kavramlar olarak bakmamıza yol açan bir psikoloji yaratmıştır. Bu anlamda, bilişsel psikoloji, varlığını, bilgi teorisi ile bilgisayar biliminin matematiksel konumlanışına dayandırmaktadır. Gerçekten de Yapay Zekâ sektörü, şimdilerde, bilişsel psikoloji ile akıl felsefesi alanlarındaki çalışmalarla atbaşı gitmektedir. Bilgisayarı model alma anlayışı, sadece akademik disiplinlere değil, aynı zamanda çeşitli popüler kullanım alanlarına da damgasını vurmaktadır.

Aaron Sloman ve Monica Croucher 1981 yılında şöyle yazmıştı; "Robotlar Neden Duygulara Sahip Olacaklar?" Benzer

bir yazı da "Duygusal Makina" başlığıyla, Aralık 1983 tarihli *Psychology Today* dergisinde çıkmıştı; her iki yazıda da Yapay Zekâ fütursuzca övülmektedir. Daha yakın bir döneme gelmek gerekirse, John Searle, *Scientific American* dergisinin Ocak 1990 tarihli sayısında "Beyindeki Bellek Bir Bilgisayar Programı mıdır?" sorusunu ortaya atarken, Patricia Smith Churchill ve Paul Churchill artık standart hale gelen "Makina Düşünebilir mi?" sorusunu sormaktadır. Bana kalırsa, tüm bunlara verilecek cevaplar, böyle soruların varlığından daha önemsizdir.

Adorno 30 yıl önce, bireyin, yüksek teknoloji ve bu teknolojinin eleştirel düşünce üzerinde yarattığı sonuçlar tarafından tamamen deforme edilerek önemsizleştirileceğini daha o zamanlar fark etmişti. "Düşünme ile eşdeğer hale getirilmek istenen ve bunun başarılması durumunda bizzat düşünmenin kendisini ortadan kaldıracak olan bilgisayar, bilincin tamamen iflas etmesini talep eder." Bundan çok daha önce, 1950'de, Alan Turing şu öngörüde bulunuyordu; "2000 yılına gelindiğinde, kelimelerin ve genel olarak öğretilen düşüncenin kullanımı öylesine köklü bir şekilde değişecektir ki, rahatlıkla, düşünen makinalardan söz edebileceğiz." Turing'in bu öngörüsü makinaların durumunu değil, geleceğe damgasını vuracak etiği ifade ediyordu. Giderek büyüyen yabancılaşma, söz konusu proje hakkında kocaman bir değişim silsilesini de beraberinde getirmektedir; şüphesiz projenin nihai hedefi, insan olmanın tüm anlamlarını yeniden tanımlamak olacaktır. Son kertede, belki de bilgisayarların "duyguları" bile kabul edilecek ve insan duyarlılığından arta kalan niteliklerle karıştırılacaktır.

Bu arada, söylendiğine göre, fizikçi Steven Wolfram'ın bilgisayar simulasyonları, kendiliğinden oluşan fiziksel süreçleri kopyalayacakmış; bu ise, doğanın bile devasa bir bilgisayar olduğu anlamına gelen kuşkulu bir düşünceye yol açmaktadır. Daha somut ve bu yüzden daha ürkütücü bir düzlemde sürmekte olan çalışmalardan biri de, bilgisayar simulasyonları aracılığıyla sentetik yaşam yaratma girişimleridir ki bu yönde kaydedilen gelişmeler, Şubat 1990 yılında Santa Fe'de

yapılan ikinci Yapay Yaşam Konferansı'ndan beri önemli haberler arasında yer almaya devam ediyor. Dolayısıyla, canlı olmanın anlamı da kültürel bir yeniden tanımlamaya tâbi tutulmaktadır.

Tüm bunlara bağlı olarak yaşanan bir diğer harika gelişme de, Ulusal Sağlık Enstitüsü tarafından yürütülen İnsan Genomu Projesidir; hükûmetin 3 milyar dolar tahsis ettiği bu proje ile, insanın büyümesini tayin eden 3 milyar rakamlı genetik zincirdeki şifrelerin çözülmesi hedeflenmektedir. Bu devasa Genom Projesi, bizi çevreleyen paradigmaları insansızlaştırmanın bir başka örneğidir; bir Nobel ödülü adayı, bu zinciri tamamen tanımanın, insanların *gerçekte* ne tür varlıklar olduğu konusunda bize önemli fikirler vereceğini savunmuştur. Bu iğrenç indirgemeciliğe, projenin, genetik mühendisliğinin önüne açacağı potansiyel alanlar eklenebilir.

Yapay Zekâ'yı da içine alarak bilgisayarlaşan sinirbilim, sinirsel bir düzeyde, yapay olan ile insani olanın arasında bir arabirim oluşturma çabası içindedir. Kontrol altına alınmadığı taktirde bu eğilim, tüm türlerin siber-düzenlenişinden başka bir anlama gelmeyeceği gibi bizlerde de kalıcı genetik değişiklikler yapma potansiyeli içermektedir.

David Churchbuck, 5 Şubat 1990 tarihli *Forbes*'de şöyle yazıyordu; "Bilgisayar Oyunlarının En Büyüğü: Daha Güvenli, Daha Ucuz ve Maniple Edilmesi Daha Kolay Olan Bir Rüyada Yaşamak Varken, Ne Diye Gerçek Olana Yapışalım ki? Bilgisayarlar Çok Kısa Bir Süre İçinde Böyle Bir Dünyayı Olanaklı Hale Getireceklerdir." Churchbuck bu uzun yazısının ilerleyen bölümlerinde, her türlü ortamı taklit edebilen "siber uzay" oyunlarının, video oyunlarındaki bu nitel sıçramanın gelip kapıya dayandığından söz ediyor. Giderek daha fazla yabancılaşarak hiçleşen bir dünyanın had safhaya vardırdığı edilgenlik ve yalnızlık herhalde en iyi bu şekilde ifade edilebilir.

Teknolojiyi hâlâ, egemen değerlerden ve toplumsal sistemlerden bağımsız olan "tarafsız" basit bir "araç" olarak görenler, bu ölüm yolculuğu kültürüne dur deme iradesini gösteremeyecek kadar kör ve suçludur.

8. cemaat

Cem-aat *isim. 1. aynı çıkarlara sahip olan insanların oluş turduğu yapı. 2. [Ekoloji] karşılıklı ilişkilere sahip olan organiz malar bütünü. 3. dayanışmayı sağlamak üzere dile getirilen bir kavram; genellikle bir birleşme zemininin olmadığı durumlarda veya söz konusu birliğin gerçek içeriği dayanışmanın ilan edilen politik hedefleriyle çeliştiği durumlarda vurgulanır.*

Cemaat terimi, diyelim ki bir mahalleden daha fazlasını ifade etmesine rağmen, radikal değerlerin kilometre taşı olmaya devam eden muğlak bir terimdir. Nükleer denemelerin yapıldığı alanlarda kurulan pasifist kamplardan tutun da, fedakârlık+manipülasyon yaklaşımlarıyla "halkın hizmetinde" olan solculara, hatta birer proto-faşist olan *Afrikaaner* yerleşimcilerine varana dek, tüm kesimler bu terime başvurmaktadır. Cemaat kavramı birbirinden farklı hedefler ve amaçlar için kullanılmasına rağmen, özgürleştirici bir nosyon olarak bir kurgudan ibarettir.

Cemaatin *yokluğunu* herkes hissetmektedir, çünkü, insan grupları, fiilî "cemaat" olarak adlandırılan yapıya *karşı* mücadele etmek, hatta bu yapının dışında var olmak zorundadır. Çekirdek aile, din, milliyet, iş, okul, mülk ve rollerdeki uzmanlaşmadan oluşan çeşitli kombinasyonların, uygarlığın dayatılmasından itibaren, var olan her cemaati şu veya bu ölçüde biçimlendirdiği anlaşılıyor. İşte bu yüzden bir yanılsamayla karşı karşıyayız; zira, nitel olarak daha üstün bir cemaat biçiminin uygarlık içinde var olabileceğini savunmak, uygarlığı onaylamak anlamına gelecektir. Öte yandan pozitivizm bu yanılsamayı daha da katmerli hale getirerek, köken itibariyle sosyal olanın evcilleşme ile bir arada var olabileceğini iddia etmektedir. Bu bağlamda, tıpkı cemaat gibi, tahakküme eşlik eden bir diğer olgu da, nihayetinde, orta sı-

nıf tarafından yükseltilen ve sisteme saygıyı esas alan karşı çıkış tarzıdır.

Örneğin *Fifth Estate*, cemaati destekleyip neredeyse her cümleye katarak, daha önce (kısmen) geliştirdiği uygarlık eleştirisini yumuşatmaktadır. Bu arada, bazı istisnai Hollywood filmleri (örneğin, *Emeralda Ormanı, Kurtlarla Dans* gibi), özgürleştirici dayanışmanın uygarlık karşıtlığından ve endüstriyel modernitenin "cemaatine" karşı verilecek mücadeleden doğacağını, bizim anti-otoriter yayınlarımızdan daha çarpıcı bir şekilde ifade ediyor.

Jacques Camatte, sermayenin, biçimsel tahakküm aşamasından gerçek tahakküm aşamasına yükselişini incelemiştir. Öte yandan, mevcut cemaate verilen destek ile gerçek bir dayanışma ve özgürlük için duyulan arzunun sürekli bir erozyona uğradığını gösteren çarpıcı kanıtlar da yok değildir. Tıpkı, Fredy Perlman'ın, *Er-Tarihe Karşı, Leviathan'a Karşı* adlı eşsiz eserinin sonlarına doğru belirttiği gibi; "Bilinen bir şey varsa o da, yapaylıkların en büyüğü olan ve tüm dünyayı kuşatanların ilki ve biricik güç olan Leviathan'ın her şeyi çürüttüğüdür... İnsanların akıl sağlıklarından, maskelerinden ve zırhlarından kurtularak delirmelerinin tam zamanıdır, çünkü onlar Leviathan'ın büyüleyici kentinden çoktan kovulmuşlardır."

Cemaatin reddedilişi, kişinin kendi kendisini hapsettiği bir yalıtılmışlık olarak değerlendirilebilir, yine de bu, giderek daha yıkıcı hale gelen dünyanın çarkında sıradan bir dişliye dönüşmekten daha yeğ ve daha sağlıklı bir seçimdir. Devasa boyutlara varan bir yabancılaşma, gerçek sosyalin sahte komünalden daha üstün olduğu hususunda ısrar edenlerin tercih ettiği bir koşul değildir. Cemaatin içeriğinden dolayı, böyle bir yabancılaşma her halükârda kaçınılmazdır. Uygarlaştırılıp edilgenleştirilmiş bir varoluşun dayattığı yabancılaşmaya karşı yükseltilecek muhalefet, bu yabancılaşmayı cemaat olarak adlandırıp kutsamak yerine, hiç olmazsa onun gerçek adını koyabilmelidir.

Cemaatin savunulması, her zamankinden daha gerekli o-

lan radikal kopuşa sırtını dönen tutucu bir jesttir. Esiri ol duğumuz bir yapıyı savunmanın anlamı nedir?

Gerçekte, cemaat diye bir şey yoktur. Ve bizi, bugünküyle arasında hiçbir benzerlik bulunmayan bir dünyaya götürecek olan yaşam dolu bir bağlılık ve duygudaşlık vizyonunu, ancak cemaat adı altında bize dayatılanlardan vazgeçtiğimiz zaman yakalayabiliriz. Hakeza, meşru ve amaçlarımızla uyumlu olabilecek tek anlayış, mevcut cemaat kategorilerinin topyekün reddine dayanan negatif bir "cemaat" anlayışı olabilir.

9. toplum

Top-lum *isim. Latincede; arkadaş, yoldaş. 1. karşılıklı ilişkilere sahip olan birey ve gruplar tarafından oluşturulan örgütlü bütün. 2. bireyin, doğanın ve insan dayanışmasının yok oluşu pahasına ilerleyen totalleştirici curcuna.*

Toplum şimdilerde her tarafta çalışma ve tüketim değirmeni tarafından öğütülmektedir. Dostluğun yeşerebileceği bir ortamdan fersah fersah uzak olan bu zorunlu oluşum, dayanılmaz acılar ve sevgisizlikler pahasına gerçekleşmektedir. Dört bir yanda kol gezen uyuşturucu, iş ve cinsellik bağımlılığının da gösterdiği gibi, daha fazla şeye sahip olmak, hiçbir zaman kaybettiklerimizi telafi edemez. Açıkçası, özü tatminin yadsınması olan bir toplumda, tatmine ulaşmak umuduyla her şey tüketilebilir ve zaten tüketilmektedir de. Ne var ki, böyle bir ölçüsüzlük, en azından tatmine duyulan açlığı ve içinde bulunduğumuz koşullara gösterilen derin hoşnutsuzluğu göstermektedir.

Kitlesel bir ölçekte yayılan iğrenç materyalist mistisizme örnek olarak, her türlü hileyi, örneğin New Age'in her derde deva ilaçlarını pazarlayan reklamcı kalpazanlardan söz edilebilir; etrafına hastalık saçan ve kendi kendisini yutan New Age, kısmen bile olsa, gerçeklikle yüz yüze gelme cesareti ve samimiyetinden tamamiyle yoksundur. New Age tutkunlarına göre, psikolojinin ideolojiden geri kalır yanı yoktur ve toplum bir saçmalıktır.

Bu arada, "uyuşmuş bir şekilde çaresizlik içinde doğan kuşakları" inceleyen Bush, kendisinden beklendiği üzere, "ahlâki boşluklarını" dışa vuran kurbanları suçlayacak kadar iğrençleşti. Yaşanmakta olan çöküntünün derinliği, en iyi şekilde, lise öğrencileri üzerinde yapılan ve 19 Eylül 1991'de yayımlanan araştırmada özetlenmiştir; bu araştırmaya göre,

lise öğrencilerinin % 27'si, bir önceki yıl intiharı "ciddi bir şekilde düşünmüştür."

Belki de, yabancılaşmaya –kitlesel bunalımlara, okur yazarlığın reddine, panikten kaynaklanan davranış bozukluklarındaki yükselişe– giderek daha fazla tanık olan toplumsallık, nihayet kendisini siyasallık olarak dışa vurmaktadır. Seçimlere katılım oranındaki sürekli düşüş ve hükûmete duyulan derin güvensizlik gibi olgular, Kettering Vakfı'nın Haziran 1991'de şu belirlemede bulunmasına yol açıyordu; "siyasal kurumlarımızın meşruluğu, liderlerimizin sandığından çok daha fazla sorgulanmaktadır." Aynı yılın Ekim ayında üç eyalet üzerine yapılan (ve köşe yazarı Tom Wicker tarafından 14.10.1991 tarihinde açıklanan) bir başka çalışmada ise "yönetenler ile yönetilenler arasında giderek derinleşen tehlikeli uçuruma" dikkat çekiliyordu.

Kötürümleştirilmemiş bir yaşama ve dünyaya duyulan özlem, ürpertici bir olguyla çatışmaktadır; modern toplumdaki ilerlemenin temelinde yatan bu olgu, doymak nedir bilmeyen sermayenin büyümeye ve yayılmaya duyduğu ihtiyaçtır. Doğu Avrupa ve SSCB'deki devlet kapitalizminin çöküşü, kapitalizmin bildik türevinin "galibiyetini" ve hükümranlığını ilan etti; ne var ki bu bildik türev şimdilerde, "sosyalizm" ile sürdürdüğü sözde mücadelede üstesinden geldiğini iddia ettiği çelişkilerden çok daha keskin olan çelişkilerle karşı karşıyadır. Şüphesiz Sovyet endüstriyalizmi nitel bakımdan kapitalizmin hiçbir varyantından farklı değildi ve daha da önemlisi, işbölümüne, doğanın tahakküm altına alınmasına ve aşağı yukarı aynı dozda ücretli köleliğe dayanan hiçbir üretim biçimi, ne insan mutluluğunu ne de ekolojik yaşamın devamını sağlayabilir.

Zehir saçan ozonsuz bir ölümcüllüğün damgasını vurduğu bir dünyanın yaklaşmakta olduğunu şimdiden görebiliyoruz. Bir zamanlar insanlığın önemli bir kesimi umudunu teknolojiye bağlamışken, teknolojinin bizi öldüreceğini artık kesinlikle biliyoruz. Bilgisayarlaşma, katmerlenmiş sıkıcılığı ve gizli zehirleriyle birlikte, döneme uygun bir şekilde, duygusal bir varoluştan koparılan ve aradığı kutsallığı Sanal Gerçek-

lik'te bulan toplumumuzun üzerinde durduğu yörüngeyi ifade etmektedir.

Sorun, Sanal Gerçekliğin içerdiği kaçış değil, zira hangimiz kaçışlar olmaksızın dayanabiliriz ki? Benzer şekilde, Sanal Gerçeklik pek de bilincin saptırılması anlamına gelmez, çünkü onun *bizzat kendisi*, doğal dünyadan tamamen yabancılaşma *bilincini* taşır. Sanal Gerçeklik, Rubens'in, çıplak kadınların arasına katılan ama onlardan uzak duran zırhlı şövalyeleri betimlediği Barok resimlerini andıran derin bir patolojiyi ifade eder. Sanal Gerçekliğin yayılmasına öncülük eden *Whole Earth Review* dergisinin "alternatif" tekno-keşlerinin gerçek yüzü burada açığa çıkmaktadır. "Araçların" fetişleştirilmesi ve toplumun ilerlediği doğrultunun en ufak bir eleştiriye bile tâbi tutulmaması, Sanal Gerçekliğin yapay cennetinin göklere çıkarılmasına yol açmaktadır.

Yüksek teknolojiye dayalı simulasyon ve manipülasyonların yarattığı tüketim çılgınlığı, varlığını, toplum içinde giderek yaygınlaşan iki eğilime borçludur; bunlar, işbölümünün uzmanlaşması ve bireylerin yalnızlaşmasıdır. Felâketin en dehşet verici boyutu da bu noktada ortaya çıkıyor; felâket, kendileri kötü olmayan insanlar tarafından yaratılmaktadır. Bilinçli bir denetime hiçbir şekilde hayat hakkı tanımayan toplum, bizzat bu denetimi engelleyecek biçimde düzenlenmiştir.

Egemen, baskıcı düşünceler toplumun tüm kesimlerine nüfuz etmezler; bu düşüncelerin başarısı daha ziyade, onlara karşı yükseltilen muhalefetin parçalanmış doğası tarafından güvence altına alınmaktadır. Öte yandan, toplumu en çok dehşete düşüren şey, kendi temelini oluşturmalarından kuşkulandığı yalanların ta kendisidir. Bu dehşet ve engelleme, koşulların yok edici gücünü olayların gücüne bağımlı kılmaya pek de benzememektedir.

Adorno 60'lı yıllarda, toplumun giderek daha fazla tuzağa düşüp daha derinden sakatlandığını belirtmişti. Adorno'ya göre, bu sakatlanmanın nedenlerini toplum içinde aramak bile, eninde sonunda anlamsız hale gelecektir; çünkü toplumun kendisi bir nedendir. O nedenle, doğal bir dünyanın

yüz yüze ilişkilerinden oluşacak bir toplum –eğer hâlâ böyle adlandırılabilecekse– uğruna verilecek mücadele, günümüz toplumunu, her şeyi beraberinde sürükleyen monolitik bir ölüm yürüyüşü olarak gören bir anlayışa dayanmak zorundadır.

bir devlet düşmanı ile röportaj:

john zerzan

Ne zaman anarşizmden bahsedilse, çoğu insanın aklına, kaos, kargaşa ve sağa sola rastgele atılan bombalar gelir. Ancak, yazar ve sosyal eleştirmen John Zerzan'a göre, anarşizmin, sokaklara yayılan dehşetle bir ilgisi yoktur. Zerzan'a göre, anarşizm daha ziyade üzerimizdeki her türlü tahakkümün yıkılması anlamına gelir. Bu tahakküm yalnızca ulus-devlet ve diğer hiyerarşik kurumlardan ibaret değildir; ataerkillik, ırkçılık ve homofobi türünden evrenselleşmiş biçimleri de vardır.

Zerzan yirmi beş yıldan beri kültürümüzün dayandığı kökenleri ortaya çıkarmakla uğraşmaktadır, ancak onu asıl olarak Elements Of Refusal *ve* Future Primitive *adlı kitapları sayesinde tanıdık. Bunlara ek olarak,* "Yıldızlararası Yolculuklardan Niçin Nefret Ediyorum"*dan tutun da* "Sembolik Düşüncenin Çöküşü"*ne kadar pek çok farklı konuda birçok deneme yazmıştır. Zerzan tüm bu çalışmalarında, felsefenin, dinin, ekonominin ve diğer ideolojik yapıların, tahakkümü, nasıl Darwinci evrimin, Tanrının iradesinin veya ekonomik zorunlulukların doğal bir sonucu olarak rasyonelleştirdiklerine ışık tutmaya çalışmaktadır. Zerzan bizi, yaşamın vazgeçilmez olguları olarak kabul ettiğimiz bu öğelere yeniden bakmaya, tüm bu olguların tahakkümü nasıl daha da kolaylaştırdığını görmeye davet etmektedir. Daha da derinlere inen Zerzan, zaman, sayılar ve hatta dil ile tahakküm arasında bir ilişki bulunduğunu savunur.*

Eugene, Oregon'daki evinde Zerzan'la yaptığım görüşme,

iki anarşist arasında olması gereken türden serbest bir görüşmeydi. (Her ne kadar kendimi anarşist olarak görüyorsam da, kitaplardakiler dışında daha önce herhangi bir anarşistle tanışmamıştım.) Bu görüşmede beklemediğim şey, Zerzan'ın yumuşak kişiliğiydi. Zerzan'ın yazdıkları öylesine keskin, uzlaşmaz ve inat doluydu ki, görüşmeye giderken, kişi olarak aynen yazdıkları gibi keskin biri olmasından korkmuştum. Ama sevindirici bir şekilde hayal kırıklığına uğradım; zira Zerzan, bugüne kadar tanıdığım en ince ve nazik kişilerden biri. Aslında bu benim için şaşırtıcı olmamalıydı. Çünkü Zerzan'ın da belirttiği gibi, anarşizm yalnızca tahakkümden kurtulma arzusunu değil, aynı zamanda başkalarını tahakküm altına almama arzusunu da içermektedir.

Julie Mayeda da bu röportajdan katkılarını esirgemedi.

Derrick Jensen

Jensen: Tarihte, toplumsal ilişkilerin tahakküm üzerinde şekillenmediği bir toplum var olmuş mudur?

Zerzan: Evet, insanlar milyonlarca yıl boyunca böyle yaşadı. Bu özgür yaşam, yalnızca on bin yıl önce tarımın ortaya çıkıp ardından da uygarlığı yaratmasıyla yok oldu. Ve o tarihten beri, böyle bir yaşamın hiçbir zaman var olmadığına, baskının ve boyun eğişin, "kötü" insan doğasının panzehiri olduğuna kendimizi inandırmak için elimizden geleni yaptık. Bu yaklaşıma göre, otorite, bizi, uygarlık öncesi yoksunluktan, vahşetten ve cehaletten kurtaran nadide bir kurtarıcıdır. *Mağara insanı* ve *Neandertal* denildiğinde oluşan izlenimleri bir hatırlasanıza. Bu izlenimler bir kez zihinlerimize yerleştirildikten sonra, din, hükûmet ve angarya olmadığında ne halde olacağımızı bize hatırlatmak için kullanılmaktadır. Gerçekten de bu izlenimler, muhtemelen uygarlığı tümüyle haklı çıkaran en büyük ideolojik gerekçelerdir.

Ancak sorun şu ki, bu izlenimler tamamen gerçek dışıdır. Son otuz yıl içinde antropoloji ve arkeoloji alanlarında âdeta bir devrim oldu ve giderek daha fazla kişi, evcilleşme –hem hayvanları hem de kendimizi evcilleştirme– ve tarım öncesi yaşamın, ağırlıkla, doğayla özdeşleşmenin, duyusal bilgeli-

ğin, cinsel eşitliğin ve sağlığın hüküm sürdüğü bir yaşam olduğunu kabul etme noktasına geliyor.

Jensen: Bunu nereden biliyoruz?

Zerzan: Kısmen –henüz tamamen yok etmeyi başaramadığımız– günümüzdeki avcı-toplayıcı toplulukları inceleyerek ve bu topluluklar doğal ortamlarından koptuklarında, veya çoğu zaman doğrudan baskıya, hatta katliama maruz kaldıklarında yok olan eşitlikçi yaşamlarını gözlemleyerek. Ayrıca, eski çağlara ait arkeolojik bulguları yorumlayarak. Örneğin, antik toplumların yaşadığı başlıca yerleşim bölgelerini incelediğimizde, bir bölgenin pek çok araç gerece, başka bir bölgenin daha az araç gerece sahip olduğunu gösteren herhangi bir bulguya rastlamıyoruz. Tersine, her defasında, tüm bölgelerin aşağı yukarı aynı miktarda araç gerece sahip olduğunu görüyoruz; bu da o insanların eşitliği ve paylaşımı esas aldıklarını kanıtlamaktadır.

Üçüncü bir bilgi kaynağı ise, Avrupalı ilk kâşiflerin değerlendirmeleridir. Bu kâşifler, tekrar tekrar, yerkürenin her tarafında karşılaştıkları ilkel halkların cömertliğinden ve erdemliliğinden bahsetmişlerdir.

Jensen: Tüm bunların "vahşiliğin yüceltilmesinden" ibaret olduğunu söyleyen şüpheci kişilere ne diyorsunuz?

Zerzan: Böylesi kişilere kibarca, konu hakkında daha çok şey okumalarını öneririm. Bu anlattıklarımın anarşist teoriyle ilgisi yoktur. Bunlar ortalama bir antropoloji ve arkeoloji bilgisidir. Bazı ayrıntılar üzerinde görüş ayrılıkları vardır, ama genel çerçeve anlattığım gibidir.

Jensen: Peki ya kelle avcıları ve yamyamlara ne demeli?

Zerzan: Bizim kültürümüzün, napalm bombaları ve nükleer silahları icat ettiğini dikkate aldığımızda, diğer kültürlerin daha küçük ölçekteki şiddetini yargılayacak bir konumda olup olmadığımızdan doğrusu emin değilim. Öte yandan, ne kelle avcılığı yapan grupların ne de yamyamların gerçek avcı-toplayıcı olmadıklarını belirtmek gerekiyor. Bu gruplar çok önceden tarım yapmaya başlamışlardı. Tarımın genellikle çalışmayı arttırdığı, paylaşımı azalttığı, şiddeti körüklediği ve insan ömrünü daha da kısalttığı artık genel bir kabul

görmektedir. Bu, tüm tarım toplumlarının ille de şiddet uyguladıkları anlamına gelmez, daha ziyade, şiddetin gerçek avcı-toplayıcıların belirgin özelliği olmadığı anlamına gelir.

Jensen: Eğer eskiden her şey böylesine mükemmel idiyse, o zaman tarım neden ortaya çıktı?

Zerzan: Bu oldukça zor bir soru ve uzunca bir zamandan beri antropologların ve arkeologların canını sıkmaktadır. Yüzbinlerce yıl boyunca –yani Aşağı ve Orta Paleolitik çağlar boyunca– yaşamda son derece küçük değişimler oldu. Ardından Üst Paleolitik çağda, birdenbire, nereden çıktığı belli olmayan bir patlamaya rastlıyoruz; aniden sanat ortaya çıkıyor, sanattan hemen sonra tarım, onun ardından da din.

Bazı teorisyenler bu ani değişimi, zekâdaki ilerlemeye dayandırmışlardır, ancak milyonlarca yıl önceki insan zekâsının bugünküne eşit olduğunu artık biliyoruz. Örneğin, kısa bir süre önce *Nature* dergisinde çıkan bir yazıda, insanların, sekiz yüz bin yıl gibi uzunca bir süre önce, Mikronezya ve pek çok Pasifik adası civarında deniz yolculukları yaptıkları belirtiliyordu. Dolayısıyla uygarlığın daha önce ortaya çıkmamış olmasının, insan zekâsıyla herhangi bir ilgisi yoktur. Kaldı ki zekâ teorisi tamamen avutucu ve ırkçı bir rasyonelleştirmedir: Yeterince zeki olan insanların ille de bizimkisi gibi bir yaşam kuracaklarını varsaydığı için avutucudur. Günümüzde ilkel yaşam biçimini tercih eden insanların, başka bir yaşamı sürdüremeyecek kadar aptal olduklarını varsaydığı için de ırkçıdır. Bu mantık şunu demeye getiriyor; eğer o insanlar yeterince akıllı olsalardı, onlar da bizler gibi asfalt, ağaç testeresi ve hapishane icat ederlerdi.

Öte yandan, tarımın, nüfus artışı sonucu ortaya çıkmadığını da biliyoruz. Nüfus meselesi hep bir bilmece olarak kalmıştır: Doğum kontrol teknolojisine sahip olmayan avcı-toplayıcı insanlar nasıl nüfuslarını böylesine düşük tutabilmişlerdir? Uzunca bir süre, bu insanların çocuklarını öldürdükleri ileri sürülmüştür, ancak bu teori günümüzde sorgulanmaya başlanmıştır. Bence, gebeliği çeşitli bitkilerle önlemelerine ek olarak, o insanlar bedenleriyle çok daha uyumlu bir şekilde yaşamışlardır.

Jensen: Peki insanların yaşam biçimi neden bu kadar uzun bir süre boyunca istikrarlı oldu ve niçin böylesine aniden değişti?

Zerzan: Bence iyi gittiği için istikrarlı oldu ve o yaşamın birdenbire değiştiğini de sanmıyorum. Muhtemelen binlerce yıl süren ağır bir değişimle yavaş yavaş işbölümüne doğru ilerledi. İnsanların, neleri kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya olduklarını fark edememeleri için, bu değişim son derece ağır –neredeyse hissedilemeyen– bir şekilde gerçekleşmiş olmalıdır. İşbölümünün yarattığı yabancılaşma –birbirimizden, bedenlerimizden ve doğal dünyadan yabancılaşma– böylelikle kritik bir birikim noktasına ulaştı ve aniden uygarlık olarak adlandırdığımız patlamaya dönüştü. Uygarlığın nasıl tutunduğu konusuna gelince, sanırım Sigmund Freud doğru bir belirlemede bulunmuştur: "Uygarlık, iktidar ve baskı araçlarının mülkiyetini elde etmenin yöntemini kavrayan bir azınlık tarafından, direnen bir çoğunluğa uygulanmış bir olgudur." Bugün olan biten de budur, o nedenle durumun başlangıçta daha farklı olduğunu düşünmemizi gerektiren herhangi bir neden yok.

Jensen: İşbölümünün nesi yanlış?

Zerzan: Eğer yaşamdaki başlıca amacınız kitlesel üretim ise, o zaman herhangi bir yanlışlık yok. Zira mevcut yaşam biçimimizin merkezinde işbölümü bulunmaktadır. Buna göre, her insan, bir makinanın dişlisi olarak hareket etmelidir. Ancak başlıca amacınız bütünlük, eşitlikçilik, özerklik ve bozulmamış bir dünya ise, o zaman işbölümünde sayısız yanlışlık var.

İşbölümü genelde modern yaşamın bir "verisi" olarak görülmektedir ki bu haliyle bile nadiren fark edilmektedir. Etrafımızda gördüğümüz her şey, işbölümü olmaksızın mümkün olamazdı. İşte sorun da burada; işbölümünün eseri olan uygarlık belasından kurtulmak, bizzat işbölümünün ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir.

Sanırım sorunun kaynağı şurada yatmaktadır; kişinin yaşamı, o kişinin herhangi bir sürecin yanlızca bir boyutunu yaşamasına, bu sürecin yalnızca küçük bir parçası olmasına

bağlı olduğu sürece, kişi bütün veya özgür olamaz. Bölünmüş bir yaşam, toplumdaki temel bölünmüşlüğü yansıtır. Hiyerarşi, yabancılaşma; hepsi bu noktada başlar. Profesyonellerin ve uzmanların çağdaş dünya üzerinde etkin bir denetime sahip olduğu veya bu denetimin her zamankinden çok daha hızlı bir ivme kazandığı olgusunu kimsenin inkâr edemeyeceğini sanıyorum.

Jensen: Aynen yiyecek üretiminde olduğu gibi. Her yıl daha az sayıda firma, giderek yiyecek kaynaklarımızın daha büyük bir oranını kontrol etmeye başlıyor. Bunu mümkün kılan tek şey, pek çoğumuzun yiyeceklerimizi nasıl üreteceğimizi bilmememizdir.

Zerzan: Üstelik sadece yiyecek de değil. Çok değil, kısa bir süre önce, kendi radyonuzu kendiniz yapabiliyordunuz. İnsanlar radyolarını hep kendileri yaparlardı. Hakeza, on yıl önce hâlâ kendi arabanız üzerinde çalışabiliyordunuz, ama bu bile giderek zorlaşıyor. Dolayısıyla, gün geçtikçe belirli alanlarda uzmanlaşan ve belirli teknolojileri denetimleri altında tutan kişilere daha çok esir düşüyoruz. Başkalarına haddinden fazla bel bağladığınız zaman, günlük yaşamınız için gerekli olan şeyleri yapma yeteneğinizi kaybettiğiniz zaman, bir birey olarak siz de öneminizi yitirmeye başlarsınız.

Jensen: Peki birbirimize güvenmemiz gerekmiyor mu?

Zerzan: Elbette gerekiyor. Anarşizmin amacı, insanları, aralarında herhangi bir bağlantı olmayan yalıtılmış adacıklara dönüştürmek değildir; esasen bunun tam da tersidir. Ancak, iyi işleyen bir toplumun sağlıklı karşılıklı bağımlılığı ile, en temel ihtiyaçlarınız için uzmanlaşmış başka kişilere bel bağlamanın getirdiği tek yönlü bağımlılık arasındaki farkı anlamak gerekiyor. Tek yönlü bağımlılık söz konusu olduğunda, uzmanlaşmış yeteneklere sahip olan kişiler üzerinizde iktidar kurmuş oluyor. Bu kişilerin "yardımsever" olup olmamaları hiç önemli değil.

Uzmanlaşmış yeteneklere sahip insanlar denetimi ellerinde tutmak için, bu yeteneklerini koruyup yüceltmek zorundadır. Bu mantığa göre, uzmanlar olmadığında tamamen yok oluruz; karnımızı doyurmak gibi son derece basit bir işi bile

nasıl yapacağımızı bilemez hale geliriz. Oysa ki, insanlar iki milyon yıl gibi uzunca bir süre boyunca karınlarını kendileri doyurdular ve bunu da bizden çok daha başarılı bir şekilde yaptılar. Mevcut global yiyecek sistemi son derece yetersiz, insanlık dışı ve çılgıncadır. Dünyayı böcek zehirleri, gübreler ve yakıt emisyonlarıyla mahvediyoruz, buna rağmen, milyarlarca insanın koca bir yaşamı açlık içinde geçiyor. Halbuki, hiçbir şey kendi yiyeceğinizi üretmek veya toplamak kadar basit değildir.

Jensen: Geçtiğimiz yıl Peru'daki Japon büyük elçiliğini işgal eden Tupac Amaru Devrimci Hareketi'nin birkaç üyesiyle bir röportaj yapmıştım. Görüştüğüm kişiye, bu hareketin ne istediğini sordum. Bana şu cevabı verdi: "Kendi yiyeceğimizi kendimiz üretip kendimiz dağıtmak istiyoruz. Bunu nasıl yapacağımızı gayet iyi biliyoruz; yalnızca bunu yapmamıza izin verilmesini istiyoruz."

Zerzan: Kesinlikle doğru.

Jensen: Çalışmalarınızda, zaman ile tahakküm arasında bir ilişki bulunduğunu ileri sürüyorsunuz.

Zerzan: Zaman kültür tarafından icat edilmiştir. Zamanın kültür dışında var olduğu herhangi bir alan yoktur. Bir kültürün zamanın tahakkümü altına girme oranı, tam da o kültürün yabancılaşmasının mutlak ölçüsüdür. Kendimize şöyle bir bakalım. Yaşamımızdaki her şey zamanla ölçülmektedir. Zaman, daha önce asla bugünkü kadar somutlaşıp maddeleşmemiştir.

Jensen: Gerçekten de bir saatin *trik trakları* elle dokunacak kadar somut hale gelmiştir.

Zerzan: Evet saat zamanı somutlaştırıyor; âdeta şeyleştiriyor. Soyut bir kavram maddi bir nesneymiş gibi ele alındığında, şeyleşme dediğimiz olgu ortaya çıkıyor. Zamanın bir saniyesinin hiçbir değeri yoktur, ancak ona bağımsız bir varoluş atfetmek yaşam deneyimimize ters düşmektedir. Antropolog Lucien Levy-Bruhl şöyle yazmıştı: "Zaman anlayışımız, insan aklının doğal bir niteliğiymiş gibi görünüyor, ancak bu bir yanılgıdan ibarettir. İlkel düşünüş tarzının söz konusu olduğu yerlerde, böyle bir anlayışa nadiren rastlarız."

"İlkel" insanlar şimdiki zamanda yaşarlar, tıpkı bizlerin de eğlenirken şimdiki zamanda yaşamamız gibi. Güney Afrika'daki Mbutiler'in, "mevcut anın doyurucu bir şekilde yaşanmasıyla, geçmişin ve geleceğin, kendi başlarının çaresine bakacağına" inandıkları söylenmiştir. Kuzey Amerika'daki Pawnee'lere göre, yaşamda bir ritim vardır ama ilerleme yoktur. İlkel insanlar, genellikle doğum günlerine ilgi duymaz ve ömürlerini ölçmek gibi şeylerle uğraşmazlar. Gelecek konusunda ise, henüz var olmayanı kontrol altına almaya pek hevesli değillerdir, tıpkı doğayı egemenlik altına alma niyetinde olmadıkları gibi. Mevsim bilincine sahiplerdir, ama bu hiçbir şekilde mevcut anı onlardan çalan yabancılaşmış bir zaman bilincine dönüşmez. Bizim böyle bir yaklaşımı anlamamız oldukça zordur, çünkü, zaman nosyonu benliğimizde öylesine derin bir kök salmıştır ki, zamanın olmadığını düşünmek hemen hemen imkânsızdır.

Jensen: Yani saniyelerin sayılmamasından çok daha öte şeyler söylüyorsunuz.

Zerzan: Ben zamanın var olmamasından söz ediyorum. Sonsuz bir ilerleme içinde açılan bir yumak biçimindeki zaman, tüm olayları, kendisi olaylardan bağımsız kalarak, birbirine bağlayan zaman; böyle bir şey yoktur. Ardışıklık vardır. Ritim vardır. Ama zaman yoktur. Zamanın bu şekilde şeyleşmesi, kitlesel üretim ve işbölümü nosyonuyla bağlantılıdır. *Trik, trak*, aynen söylediğiniz gibi: Aynılaşan saniyeler. Aynılaşan insanlar. Sonsuz bir şekilde tekrarlanan aynılaşmış gündelik işler. Ancak, iki olayın hiçbir şekilde aynı olmadığını, her anın bir önceki andan farklı olduğunu anlamaya başladığınızda, zaman diye bir şey ortada kalmaz. Eğer olaylar hep bir romandaki gibi cereyan ediyorsa, o zaman sadece rutin imkânsız hale gelmekle kalmaz, zaman nosyonu da anlamsızlaşır.

Jensen: Bunun tersi de doğru olabilir.

Zerzan: Kesinlikle. Zamanı dayatmadan, rutin olanı dayatamazsınız. Freud, tekrar tekrar, uygarlığın tutunabilmesi için, ilkin, *zamansız* ve verimsiz mutluluğu ortadan kaldırması gerektiğine işaret etmiştir. Ben bunun iki aşamada ger-

çekleştiğine inanıyorum. Birincisi, tarımın ortaya çıkışı zamanın önemini arttırdı; özellikle de, yoğun emek sarfiyatı gerektiren ekim ve biçim dönemlerini ve takvimleri tutan rahiplere tahsis edilen artı hasadı belirleyen döngüsel zamanın önemini. Babillilerin ve Mayaların yaptığı buydu. Ardından, uygarlığın yükselişiyle birlikte, –mevsimlerin ritimleriyle olan bağlantısından dolayı, hiç olmazsa henüz doğal dünyadan tamamen kopmamış olan– döngüsel zaman, yerini çizgisel zamana bıraktı. Çizgisel zamana geçişle birlikte, tarih ortaya çıkıyor, ardından İlerleme ve onun ardından da geleceğe tapma. Artık öyle bir noktaya gelmişiz ki, ne idüğü belirsiz bir gelecek hayali uğruna, türleri, kültürleri ve muhtemelen tüm dünyayı feda etmeye hazırız. Bir zamanlar, en azından ütopik bir geleceğe sahiptik, ancak günümüz toplumu olarak buna bile artık inanmıyoruz.

Aynı dönüşüm kişisel yaşamımızda da gerçekleşmektedir; belirsiz bir gelecekte mutlu olma umuduyla, mevcut anı yaşamaktan vazgeçiyoruz; herhalde emekli olduktan sonra mutlu olacağız, veya belki de ölüp cennete gittikten sonra. Cennete yapılan vurgunun kendisi, çizgisel zamanda yaşamaktan duyulan mutsuzluktan kaynaklanmaktadır.

Jensen: Bana öyle görünüyor ki, çizgisel zaman sadece doğal ortamın yıkımına yol açmakla kalmıyor, aynı zamanda bu yıkımdan doğuyor. Ben gençken pek çok kurbağa vardı. Oysa şimdi daha az kurbağa var. Pek çok ötücü kuş vardı. Şimdi daha az var. İşte bu çizgisel zamandır.

Zerzan: Evet, üstelik saatin icadıyla birlikte, çizgisel zaman mekanik zamana dönüştürüldü. Bu çabanın merkezinde Hıristiyan Kilisesi bulunuyordu. İktidarlarının zirvesinde oldukları Ortaçağ'da yaklaşık kırk bin manastırı yöneten Benediktin papazları, insanları "saatinde" çalışmaya zorlamakla, insan yaşamının, bir makinanın doğal olmayan ritimlerinin boyunduruğu altına girmesine yardım etmişlerdir. On dördüncü yüz yıl ilk kamusal zamanlamanın yanı sıra, aynı zamanda, saatlerin dakikalara, dakikaların da saniyelere bölünmesine tanık oldu.

Bununla birlikte, zaman her adımda direnişle karşılaştı.

Örneğin Temmuz 1830'daki Fransız Devrimin'de, tüm Paris halkı kendiliğinden meydan saatlerine ateş etmeye başlamıştır. 1960'lı yıllarda da (ben dahil) pek çok kişi saat takmaya son verdi. Hatta bugün bile, çocukların zamana karşı gösterdiği direnişin kırılması gerekiyor. Çoğunlukla isteksiz olan bir nüfusa, zorunlu bir okul sistemi dayatılmasının başlıca nedeni de budur zaten: okul kişiye, belirli bir zamanda belirli bir yerde olmayı öğretir ve böylece kişiyi mesleki yaşamına hazırlar. Stuationist Enternasyonal'in üyelerinden biri olan Roul Vaneigem bu konuda harika bir saptama yapmıştır: "Çocuğun günleri büyüklerin zamanından yakasını sıyırır; çocukların zamanı, düşsellikle, tutkuyla ve gerçeklik tarafından tutsak edilen düşlerle dopdoludur. Dışarda ise, kolları saatli eğitimciler çocukları izlemekte ve onların gelip saatlerin devrine ayak uyduracakları anı beklemektedirler."

Jensen: Aynı zamanda rakamların da bizi yabancılaştırdığını söylemiştiniz.

Zerzan: Büyük bir ailenin üyeleri sofraya oturduklarında, birinin eksik olup olmadığını, sayım yapmaksızın, anında bilirler. Sayı, ancak şeyler homojenleştirildiğinde gerekli hale gelir. Kaldı ki sayı sistemi öyle tüm halklar tarafından da kullanılmamaktadır. Örneğin Yanomamolar ikinin ötesinde saymazlar. İkinin ötesini saymamalarının nedeni aptal olmaları değildir; esasen dünya ile farklı bir ilişki içindedirler.

Yabanıl varlıkların köleleştirilip hasada dökülmesiyle birlikte ortaya çıkan ilk sayı sistemi, kuşku yok ki, evcilleştirilen hayvanların sayılması için geliştirilmişti. Ardından, yaklaşık beş bin yıl önce Sümerlerin, ticareti kolaylaştırmak amacıyla matematiği kullandığını görüyoruz. Daha sonra Euclid, mülkiyet ve vergilendirme gibi nedenlerle tarlaların ölçülmesi ve köle emeğinin tahsisatı için –kelime anlamı "toprağın ölçülmesi" olan– geometriyi geliştirdi. Aynı zorunluluk bugün bilimi yönlendiriyor; öyle ki, artık koca bir evreni ölçüp biçerek köleleştirmeye çalışıyoruz. Bir kez daha belirteyim; bu anlattıklarımın özgün anarşist teoriyle bir ilgisi yoktur. Pek çok kişi tarafından modern bilimin babası olarak değerlendirilen René Descartes, bilimin amacının "bizi doğanın

efendisi ve sahibi yapmak" olduğunu ifade etmiştir. Descartes ayrıca, evreni, tahakkümün bu iki biçimini –yani sayıları ve zamanı– birbirine sıkıca bağlayan devasa bir saat düzeneği olarak tanımlamıştır.

Jensen: Peki teknolojinin ilerlemesi basitçe meraktan kaynaklanıyor olamaz mı?

Zerzan: İnsanlar bunu bir nakarat gibi tekrarlayıp duruyorlar: "Cinleri tekrar şişeye koyamazsınız"; "İnsanlardan bildiklerini unutmalarını istiyorsunuz" deyip duruyorlar. Oysa bu yalnızca, mevcut çılgınlığı, insan doğası deyip rasyonalleştirmenin bir başka yoludur. Ve bu yaklaşım eski ırkçı zekâ teorisinin yeni bir varyasyonudur: Hopiler çapayı icat etmediklerine göre, merak sahibi olmasalar gerek. Elbette insanlar doğal olarak meraklıdır –ama neyi merak ederler? Sen veya ben nötron bombası yapmak ister miydik? Elbette hayır. Demek oluyor ki, benim nötron bombası yapmak istemeyişim, meraklı olmadığım anlamına gelmez. Yani merak değerlerden bağımsız değildir. Belirli merak biçimleri belirli mantıkların ürünüdür ve bizim kültürümüzün sahip olduğu merak, basit bir eğilimi veya öğrenme arzusunu değil, yabancılaşmanın mantığını izler.

Jensen: Yabancılaşma sizin için neyi ifade ediyor?

Zerzan: Karl Marx yabancılaşmayı, üretim araçlarından kopma biçiminde tanımlamıştır; bizim şeyleri kendi kullanımımız için üretmemiz yerine, emeğimizin ürünleri sistem tarafından bize karşı kullanılmaktadır. Ben bu tanımı bir adım daha ileriye götürerek, yabancılaşmanın, kendi kişisel deneyimlerimizden uzaklaşma, doğal varoluş biçimimizden çıkma anlamına geldiğini söylemek istiyorum. Dünya ne kadar teknolojikleşip yapaylaşıyorsa, doğal ortam ne kadar yok oluyorsa, biz de o kadar yabancılaşıyoruz.

Sanıyorum evcilleşme öncesi insanlar, kendi özleriyle, aklımızın ucundan bile geçmeyecek bir ilişki içindeydi; örneğin duyular düzeyinde. Laurens Van der Post, güney Afrika'daki kabile halklarından biri olan Sanların, tek motorlu bir uçağın sesini yetmiş mil öteden duyduklarını ve Jüpiter geze-

geninin dört uydusunu çıplak gözle gördüklerini söylemiştir. Post ayrıca, Sanların, bir fil, bir aslan ve bir antilop olmanın ne demek olduğunu biliyor gibi göründüklerini belirtmiştir. Daha da önemlisi, Sanların bu kavrayışına, söz konusu bu hayvanlar tarafından da karşılık verilmiştir. Avrupalı ilk kâşifler, vahşi hayvanların başlangıçta insanlardan korkmadıkları konusunda sayısız örnekler vermişlerdir.

Jensen: Geçtiğimiz yıl bir arşivi karıştırırken, kuzey Kanada'ya ayak basan ilk beyaz adam olan on sekizinci yüzyıl kâşifi Samuel Hearne tarafından yazılan bir yazıyla karşılaştım. Hearne yazısında, Kızılderili çocuklarının kurt yavrularıyla oynayışlarından söz ediyor. Çocuklar kurt yavrularının yüzlerini toprak boyasıyla kırmızıya boyuyorlar ve onlarla yeterince oynadıktan sonra, yavruları incitmeden mağaralarına geri götürüyorlarmış. Ve bu durumdan ne yavrular ne de yaşlı kurtlar rahatsızmış.

Zerzan: Oysa şimdi uçaklardan ateş ederek kurtları kurşuna diziyoruz. İşte, alın size ilerleme.

Jensen: Daha geniş ölçekte bakmak gerekirse, ilerleme ne anlama geldi?

Zerzan: İlerleme ekolojik bir felâket ve bireyin neredeyse tamamen insanlıktan çıkması anlamına geldi. Sanırım artık daha az insan ilerlemeye inanıyor, ama çoğu kişi ilerlemeyi hâlâ kaçınılmaz görmektedir. Elbette ilerlemenin kaçınılmazlığını kabul edecek şekilde koşullandırılmışız; hatta ilerlemeye tutsak edilmişiz. İlerleme düşüncesinin günümüzdeki amacı ise, insanları giderek teknolojiye bağımlı hale getirmektir. Örneğin, sağlığımızı korumamız için, tıp alanındaki yüksek teknolojiye ihtiyacımız var, ama öte yandan, mevcut sağlık sorunlarımızın esasen teknoloji tarafından yaratıldığı olgusunu unutmuş gibi görünüyoruz. Yalnızca kimyasal maddelerin yol açtığı kanser hastalıkları değil, neredeyse tüm hastalıklar, ya uygarlık ile yabancılaşmanın ya da doğal yaşam alanlarının büyük oranda yok olmasının sonuçlarıdır.

Jensen: Örneğin ben, sanayileşmemiş toplumlarda pek duyulmayan ama sanayileşmiş toplumlarda giderek yaygınla-

şan Crohn hastalığı adlı bir sindirim rahatsızlığı yaşamaktayım. Endüstriyel uygarlık âdeta benim bağırsaklarımı tüketme pahasına ilerliyor.

Zerzan: Sanıyorum pek çok kişi ilerleme efsanesinin içinin ne kadar boş olduğunu anlamaya başlıyor. Esasen sistemin başındaki yöneticiler bile artık *ilerleme* sözcüğünü pek fazla kullanmıyorlar. Bu yöneticiler artık *ataletten* söz ediyorlar, yani şöyle demek istiyorlar: "Her şey ortada. Ya katlanırsınız ya da hapı yutarsınız." Şimdilerde hiç kimse Amerikan Rüyasından veya "muhteşem yeni yarınlar"dan falan bahsetmiyor. İnsan soyu artık global ölçekte dibe vurmuş durumda. Günümüzde asıl mesele, hangisinin işçileri daha çok sömürüp çevreyi daha çok yok edeceği hususunda çokuluslu şirketler arasında süren rekabettir. Bireysel düzlemdeki rekabet de aynı şekilde işlemektedir. Eğer bilgisayarlardan anlamazsanız, iş bulamazsınız. İşte ilerlemenin bizi getirdiği yer burasıdır.

Tüm bunlara rağmen, ben yine de iyimserim, çünkü, bir bütün olarak yaşam tarzımızın yapmacıklığı daha önce hiçbir zaman –en azından görmek isteyenler için– bugünkü kadar açığa çıkmamıştır.

Jensen: Yalanlara rağmen gerçeği görmeyi başarsak bile, yapabileceğimiz bir şey kaldı mı geriye?

Zerzan: Yapılması gereken ilk şey, statükoyu sorgulamak ve bu ölüm-kalım meselelerini inkâr etmek yerine, bu sorunları ele alan yaygın bir söylem oluşturmaktır. Bu inkârcı yaklaşım artık daha fazla sürdürülemez, çünkü, gerçek ile bize anlatılanlar arasında oldukça keskin bir karşıtlık bulunmaktadır; hele de bu ülkede.

Ya da belki yanılıyorum. Belki de sonsuza dek bu karşıtlıkla birlikte yaşayacağız. Unabomber manifestosunda, insanların, doğal dünyanın, özgürlüğün ve tatminin artık ortadan tamamen kalktığını bile fark edemeyecek kadar koşullandırılabileceğini belirtmiştir. Hazımsız ve nevrotik bir şekilde ortalıkta topallayarak, hergün Prozac tabletlerini alacak ve her şeyin bundan ibaret olduğunu sanıp duracaklardır.

Unabomber olayı, bu toplumdaki verili söylemi neden ye-

niden tanımlamamız gerektiği bağlamında mükemmel bir örnektir. Unabomber'ın yaklaşımı öylesine bastırılmıştır ki, düşüncelerini ifade edebilmek için insanları öldürmek zorunda olduğunu düşünmüştür. Bu ise toplumsal tartışmalarımıza hâkim olan inkâr ve baskının boyutunu gayet iyi bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu inkâr küçük reformlarla değişmeyeceği gibi, gezegenimiz de artıkların geri dönüşümüyle kurtarılamaz. Böylesi ihtimalleri ciddiye almak sadece aptalca değil, aynı zamanda suçtur da. Olup biteni görmek zorundayız. Gerçeklik ile karşı karşıya geldikten sonra, ancak o zaman bu gerçekliği nasıl değiştirebileceğimiz üzerine kafa yorabiliriz.

Ben kişi olarak umudumu, her alandaki aleni yoksullaşmanın insanları sistemi sorgulamaya ve sisteme karşı koyacak iradeyi toplamaya sevk edeceğine bağlıyorum. Herhalde şu sıralar şafak öncesi karanlıktayız. Herbert Marcuse'ün *One Dimensional Man* (Tek Boyutlu İnsan) adlı kitabının, 1964 yılı civarında yayımlandığı günler hâlâ aklımda. Marcuse kitabında, insanların modern tüketim toplumu tarafından, hiçbir değişim umudu kalmayacak ölçüde maniple edildiğini söylüyordu. Ama çok geçmeden, iki yıl içinde insanlar ayağa kalktılar. Altmışlı yıllar benim kişisel iyimserliğimin oluşumuna yardımcı oldu. Doğru bir zamanda doğru bir yerdeydim; önce Stanford'da kolejde, ardından da, Berkeley'in karşı koyundaki Haight-Ashbury'de yaşadım. Altmışlı yılların, yapılması gerekenin kenarından bile geçmediğini söyleyen insanlara katılıyorum, ancak bu yıllar bize bir olabilirlik duygusu kazandırdı; yani toplumun her zaman farklı bir yol bulma şansı vardır.

Elbette işler umulduğu gibi gitmedi, ama otuz yıl sonra bile ben hâlâ o olabilirlik duygusunu taşıyorum ve berbat, ruhsuz bir dönemde yaşıyor olmamıza rağmen, o duygu içimi ısıtıyor. Bazen, günümüz gençlerinin umutlu olduklarını gördüğümde şaşırıp kalıyorum, çünkü bu gençlerin bir hareketin kısmi başarılarını görüp görmediklerinden bile emin değilim.

Jensen: Bazıları altmışlı yılların toplumsal değişimin son

büyük patlaması olduğunu, ve o yıllardan itibaren her şeyin baş aşağı gittiğini söylüyor.

Zerzan: Bazen ben de böyle düşünüyorum, sanki büyük bir patlama olmuş ve bu patlamadan sonra her şey soğumuş. 1976'daki punk patlaması çok heyecan vericiydi, ama bu patlamanın yeni bir değişim dalgası başlatacağı pek düşünülmüyordu.

Bence altmışlı yıllardan çok daha büyük bir patlamaya doğru yaklaşıyoruz; bunun nedeni sadece artık ölüm-kalım noktasına gelmiş olmamız değil, aynı zamanda geçmişe oranla artık daha az yanılgıya sahip olmamızdır. O zamanlar, yani altmışlı yıllarda, inanılmaz bir idealizm düzeyine sahiptik, ne var ki bu idealizm önemli ölçüde yanlış konumlanmıştı. Değişimi gerçekleştirmenin çok önemli çabalar gerektirmediğine inanıyorduk. Kurumlara gözü kapalı bir şekilde güvenmiş ve ayrıntılar üzerinde fazlaca kafa yormamıştık. Ayaklarımız yere basmıyordu. İşte eğer o devrimci enerji bugün yeniden geri gelse, o zamankinden çok daha etkili olacaktır.

Jensen: *Elements of Refusal* (Reddedişin Unsurları) adlı kitabınızda, içinde bulunduğumuz yüzyılın başlarında, ortalıkta ne kadar çok devrimci enerji bulunduğundan söz ediyorsunuz. Birçok bakımdan, diyorsunuz, Birinci Dünya Savaşı bu enerjiyi şiddet aracılığıyla ortadan kaldırmaya yönelen devlet destekli bir girişimdi.

Zerzan: Savaş, hiç şüphe yok ki, her zaman iyi bir bahane gerektirir; hele de devletin gerçek düşmanları kendi vatandaşları olduğunda. Arşidük Ferdinand'ın suikastle öldürülmesi, ölmekte olan Avusturya-Macaristan rejiminin ihtiyaçlarına uyuyordu, ama savaşa yol açan şey hiç de bu değildi.

Savaşın gerçek nedeninin, Avrupa'nın her tarafındaki muazzam huzursuzluk olduğuna inanıyorum. 1913 ve 1914 yıllarında Rusya baştan başa yoğun grevlerle sarsılıyordu. Avusturya-Macaristan içsavaşın eşiğindeydi. Devrimci hareketler ve radikal sendikalar Amerika Birleşik Devletleri, Almanya, Fransa, İtalya ve İngiltere'de yükselişe geçmişti. İngiltere Kralı V. George bile, savaşın hemen arifesinde, 1914

yazında "En sorumlu ve ağırbaşlı yurttaşlarımın ağzında iç savaş çığlığı dolaşıyor" derken bu gerçeğe işaret ediyordu. Bir patlamanın gerçekleşmesi gerekiyordu, ama bu patlamı nasıl gerçekleşecek ve kime yönelecekti? Söz konusu devrimci enerjinin boşalımını uzun ve anlamsız bir savaş aracılığıyla kontrol etmekten daha iyi bir yöntem olabilir miydi?

Üstelik bu işe de yaradı. Çoğu sendika ve sol parti savaşı destekledi, desteklemeyenler ise –ABD'deki Wobbly'ler gibi– devlet tarafından tamamen ortadan kaldırıldı. Savaştan sonra, çok az insan devrimi savunma cesareti gösterdi, ancak bu kişiler, aynen Mussolini ve Bolşevikler örneğinde olduğu gibi, gerçek devrimciler değil, savaş sonrasında ortaya çıkan boşluğu kendi çıkarları doğrultusunda kullanan oportünistlerdi.

Jensen: Sizce günümüzdeki tüm bu yabancılaşma nereye kadar gidecek? Bir patlamaya dönüşecek mi?

Zerzan: Bilmiyorum. Ancak, sanıldığı gibi mutlu, tasasız tüketiciler olmadığımızdan kesinlikle eminim. Böyle olduğumuzu sanabiliriz ama, vücutlarımız her şeyi daha iyi biliyor. Kısa bir süre önce Elaine Showalter'ın *Hystories*: *Hysterical Epidemics and Modern Culture* (Histeri Hikâyeleri: Histeri Salgınları ve Modern Kültür) adlı kitabını inceledim. Showalter kitabında doksanlı yılların "histerileri"nden söz ediyor. Kronik Bitkinlik Sendromu, Körfez Savaşı Sendromu, yeniden düzenlenmiş hafıza, şeytana tapma vb. Pek çok kişi bu kitaptan rahatsız oldu, sanki Showalter bu sorunların tüm insanların kafasını meşgul ettiğini söylüyormuş gibi. Ama bana öyle geliyor ki, Showalter çok daha çarpıcı bir olguya işaret ediyor; hepimiz öylesine mutsuzuz ve mutsuzluğumuzu öylesine temelden inkâr ediyoruz ki, bu krizler fiziksel nedenlerle veya bu nedenler olmaksızın ortaya çıkıyor. Showalter'ın yaklaşımının, söz gelimi Körfez Savaşı Sendromu örneğinde, hükûmeti aklamaya çalıştığı iddia edilebilir. Oysa aslında Showalter'ın teorisi, hükûmetin Amerikalıları zehirlediği teorisinden çok daha radikaldir; Amerikalılar hükûmetleri tarafından o kadar çok zehirlenmişlerdir ki bu iş artık bir klişeye dönüşmüştür. Modern yaşamın çığ gibi psiko-

jenik hastalıklar üretecek kadar sakatlayıcı, yabancılaşmış ve tuhaflaşmış olduğunu söylemek, bundan sadece hükûmeti değil tüm sistemi sorumlu tutmak anlamına gelir.

Jensen: İyi ama, kendi hükûmetmiz tarafından zehirlenmemiz ne anlama geliyor? Bu henüz üzerinde durmadığımız bir sorun; yani günün birinde sürdürülebilir bir yaşam kurmayı öğrensek bile, bu yeni yaşamımızı ortadan kaldırmak üzere ortaya çıkacak olan güçlerle baş etmek zorunda kalabiliriz. Biz sürdürülebilir cemaatler geliştirdiğimizde ve egemen kültür de kaynaklarımızı elimizden almak istediğinde neler olacağını hepimiz biliyoruz; cemaatlerimiz ortadan kaldırılacak ve kaynaklarımız çalınacaktır.

Zerzan: Evet bu bir gerçekliktir. Şiddetin zorunlu karşılık olmadığını düşünmek isteriz, ama doğrusu ben bundan emin değilim. Şüphesiz, çalkantılar yeterince büyük olursa, şiddete pek fazla ihtiyaç olmayacaktır. Mayıs 1968'de on milyon Fransız işçisi –ister fabrika işçisi deyin ister gök bilimci– ani bir greve giderek işyerlerini işgal etmeye başladı. Öğrenci gösterileri kıvılcımı çaktı, ancak olaylar bir kez başlayınca, tüm bu hoşnutsuzluklar peş peşe ortaya döküldü. Polis ve ordu tam anlamıyla çaresizdi, çünkü neredeyse ülkenin tümü olaylara katılmıştı. Hükûmet bir ara NATO kuvvetlerine başvurmayı düşündü. Ne yazık ki, kendi daha az radikal olan gündemlerini devrimci enerjiye tercih etmek isteyen solcular ve sendikalar sayesinde, ayaklanma kontrol altına alındı. Ama kısa süreliğine de olsa halk gerçekten ülkenin kontrolünü ele geçirdi. Ve bu ayaklanma tamamen şiddetsiz bir ayaklanmaydı.

Jensen: Ama ayaklanma hiçbir uzun vadeli değişim yaratamadı.

Zerzan: Hayır, ama devletin baskı güçlerinin aslında ne kadar kırılgan olduğunu gösterdi. Böylesine kitlesel bir ayaklanma karşısında devlet çaresizdir. Aynı şeyi, Sovyetler Birliği ve Doğu blokundaki devlet kapitalizmi yıkıldığında bir kez daha gördük. Bu yıkım esnasında pek de fazla şiddet yoktu. Bu ülkelerdeki devlet kapitalizmi aniden, olduğu gibi çöktü. Elbette bu çöküşün herhangi bir radikal değişim yarat-

tığını söylemiyorum, sadece tarihte –hatta günümüzde bile– birçok kansız ayaklanmanın gerçekleşebildiğine işaret ediyorum.

Jensen: Peki şiddet söz konusu olduğunda, bu şiddete mantıklı ve etkin bir şekilde nasıl karşılık verilebilir? Baskıyı ortadan kaldırmak için, baskıcılara baskı yapmak zorunda kalınabileceği olgusunu içine sindirebiliyor musun?

Zerzan: İşte bu çok zor bir nokta. Kristof Kolomb bu kıyılara çıktığında, barışçıl yerli halk onu kollarını açarak karşıladı. Bana sorarsanız, yapılması gereken en zarif şey onun boğazını kesmekti. Buna pek kimsenin itiraz edeceğini sanmıyorum, itiraz edenler varsa bile, bunlar muhtemelen kendilerine, ailelerine ve cemaatlerine yönelmiş bir şiddet deneyimi yaşamamış olanlardır. Ancak burada bir soru ortaya çıkıyor: Şiddet kullanma düşüncesi bu barışçıl halka nereden bulaşmış olacaktı? Bu onların yöntemi değildi.

Belki de yenmemiz gerekenlere benzememiz gerekecek. Alman filozofu Theodore Adorno yabancılaşmanın üstesinden yabancılaşma ile gelinmesinden söz ediyor. Bu nasıl olacak? Bilmiyorum, ama bu konu üzerine düşünüyorum. En iyi şekilde nasıl katkı sunabileceğim konusunda çok düşündüm –ve üstelik pek çok kişiye oranla çok daha fazla seçeneğe sahip olmak gibi bir ayrıcalığım olduğunu da fark ettim– ama şimdilik kültürel eleştiriyle yetinmeyi uygun buluyorum. Benim için sözcükler tüfekten çok daha iyi bir silah.

Jensen: Açıkçası ben de aynı şeyi seçtim. Ama yine de her sabah uyandığımda, kendi kendime soruyorum, yazsam mı daha iyi, yoksa bir barajı uçursam mı daha iyi; çünkü Kuzeybatı kıyılarındaki som balıklarını sözcüklerin yokluğu değil, barajın varlığı öldürüyor. Eylemle ne kadar öldürüyorsak eylemsizlikle de en az o kadar öldürüyoruz.

Zerzan: Bu bana punk-rock grubu X'in vokalisti olan Exene Cervenka'nın bir sözünü anımsattı. Şöyle demişti; "Ben Unabomber Ted'den (Kaczinsky) çok daha fazla kişi öldürdüm, çünkü son on beş yılda bir sürü vergi verdim, o ise hiç vermedi." Bu söz hepimizin bu suça ortak olduğunu yansıtmaktadır.

Oregon Üniversitesi'nde kısa bir süre önce yaptığım bir konuşmada bu konulara epeyce değindim. Konuşmamın sonlarına doğru şöyle demiştim: "Sistemi devirme çağrısının saçma göründüğünü biliyorum, ama aklıma gelen ve üstelik çok daha saçma olan tek şey de sistemin olduğu gibi sürmesine izin vermektir."

Jensen: Dörtbir yanımızı saran bu yabancılaşmanın çöküşe ve ardından da yenilenmeye doğru gittiğini nereden biliyoruz? Çok daha yoğun bir yabancılaşmaya doğru gidiliyor olamaz mı?

Zerzan: Bu, hasarın ne kadar ters tepiyor olması sorunudur. Tarihin bazı anlarında, fiziksel dünya dengemizi bozacak kadar bizi rahatsız ettiğinde, herhangi bir durum bir anda tersine döner. Bana muazzam bir umut veren yaşanmış, harika bir öykü var: Pavlov'un laboratuvarındaki köpekler belirli uyarımlara tepki verecek şekilde koşullandırılmıştı. Ayrıca tamamen eğitilip evcilleştirilmişlerdi. Ama köpeklerin yaşadığı bodrumu su bastığında, göz açıp kapayıncaya kadar öğrendikleri her şeyi unutmuşlardı. Bizler de aynı şeyi en azından onlar kadar iyi yapabilmeliyiz.

notlar

zamanın başlangıcı, zamanın sonu

1. Oswald Spengler, *The Decline of the West*, I.Cilt (New York, 1926), s.131.
2. Elias Canetti, *Crowds and Power* (New York, 1962), s.397, (Kitle ve İktidar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul).
3. Guy Debord, *Society of Spactacle* (Detroit, 1977), 125. tez, (Gösteri Toplumu, Ayrıntı Yayınları, Istanbul).
4. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklarung* (Amsterdam, 1947), s. 274.
5. Pek çok antropoloğun yanı sıra, bu muğlaklığı yaratan kişilerden biri de Cioran'dır: "İlk çağa ilişkin saçmalıklardan yola çıkarak, dil öncesi bir cennete, zaman üzerinde üstünlük sağlanmış bir çağa geri gitmek söz konusu değildir." E.M. Cioran, *The Fall Into Time*, (Şikago, 1970), s. 29. Bu muğlaklığın bir başka nedeni de, bu "geri gidişi," en temel "devrimin" düzleminde zorunlu bir toplumsal dönüşüm olarak tasavvur edememe başarısızlığıdır.
6. Spengler, *age.*, s.390.
7. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston, 1964), s. 326.
8. Lucien Levy-Bruhl, *Primitive Mentality* (New York, 1923), s. 93. Şunu da belirtmek gerekir ki, Paul Radin'in *Primitive Man as Philosopher* (New York, 1927) adlı eseri, ilk düşünceyi "mistik" ve "esrarengiz" niteliklerin hâkim olduğu bireyselleşmemiş bir düşünce olarak gören Levy-Bruhl'un bu yaklaşımının zorunlu bir düzelticisidir. Radin, bireyselliğin, kişisel ifade tarzının ve hoşgörünün ilk insanlığa damgasını vurduğunu kanıtlamıştır.
9. H. ve H. A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Şikago, 1946), s. 23.
10. Marie-Louise von Franz, *Time: Rhythm and Repose* (Londra, 1978), s. 5.
11. Jacquetta Hawks, *Man on Earth* (Londra, 1954) s. 13.
12. John G. Gunnell, Political Philosophy and Time (Middletown, Conn, 1968), s. 13; Mircea Eliade, Cosmos and History (New York, 1959), s.86.
13. Thomas J. Cottle ve Stephen L. Klineberg tarafından belirtilmiştir, *The Present of Things Future* (New York, 1974), s. 166.
14. *Age.*, s. 168.
15. Avcı-toplayıcı yaşam tarzı, insanlığın bugüne kadarki yaşamının %99'u aşkın kısmını kapsamıştır.
16. Eric Alden Smith ve Bruce Winterhalder, *Hunter Gatherer Foraging Strategies* (Şikago, 1981), s. 4.
17. Örneğin, bkz., Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Şikago, 1972).
18. G.J. Whitrow, *Along the Fourth Dimension* (Londra, 1972), s. 119.
19. Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York, 1963), s. 51; E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress* (Oxford, 1973), s. 3; W.K.C. Guthrie, *In the*

Beginning (Ithaca, 1957), s. 69.
20. Norman O. Brown, *Love's Body* (New York, 1966), s. 148.
21. Walter Benjamin, *Illuminations* (New York, 1978), s. 328.
22. Mircea Eliade, *Shamanism* (Princeton, 1964), s. 508, 486.
23. Loren Eisely, *The Invisible Pyramid* (New York, 1970), s. 113.
24. Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (New York, 1976), s. 28.
25. Grinnell, *age.*, s. 17.
26. Grahame Clark ve Piggott, *Prehistoric Societies* (New York, 1965), s. 43.
27. Erich Kahler, *Man the Measure* (New York, 1943), s. 39.
28. Leslie Paul, *Nature Into History* (Londra, 1957), s. 179.
29. Kahler, *age.*, s. 40.
30. Roderick Seidenberg, *Posthistoric Man* (Chapel Hill, 1950), s. 21.
31. Arnold Gehlen, *Man in the Age of Technology* (New York, 1980), s. 13.
32. Kahler tarafından belirtilmiştir, *age.*, s. 44.
33. Adolph E. Jensen tarafından belirtilmiştir, *Myth and Cult Among Primitive Peoples* (Şikago, 1963), s. 31.
34. Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life* (New York, 1965), s. 22.
35. Eliade, *Myth and Reality*, s. 95-96.
36. Elman Service, *The Hunters* (Englewood Cliffs, N.J., 1966), s. 90-81. Son zamanlarda yapılan çalışmaların bu tabloyu değiştirdiği anlaşılıyor; örneğin, John Nance, *The Gentle Tassaday: A Stone Age People in the Philippine Rain Forest* (New York, 1975).
37. Özellikle de Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (Londra, 1949).
38. E.M. Cioran, *The New Gods* (New York, 1974), s. 10.
39. Horkheimer ve Adorno, *age.*, s.14.
40. Morton Fried, "Toplumsal katmanlaşmanın Evrimi," Stanley Diamond' dan alınmıştır, *Culture in History* (New York, 1960), s.715.
41. Gale E. Christianson, *The Wild Abyss* (New York, 1978). s. 20.
42. Lawrence Wright, *Clockwork Man* (New York, 1968), s. 12.
43. G.J. Whitrow, *The Natural Philosophy of Time* (Oxford, 1980), s. 56.
44. Henry Elmer Barnes, *The History of Western Civilization* (New York, 1935), s. 25.
45. Richard Glasser, *Time in French Life and Thought* (Manchester, 1972), s. 6.
46. Martin P. Nilson, *Primitive Time-Reckoning* (Londra, 1920), s. 1.
47. William Irwin Thompson, *The Time Falling Bodies Take to Light: Mythology, Sexuality and the Origins of Culture* (New York, 1981), s. 211. Walter Benjamin'in ünlü "Aynı zamanda barbarlığın belgesi olmayan hiçbir uygarlık belgesi yoktur" deyimi en fazla ve en başta takvim için geçerli olabilir.
48. Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible* (New York, 1971), s. 177.
49. Burada, Marcuse'ün belleğe verdiği yüksek değerle çarpıcı bir paralellik kurulduğu anlaşılıyor (döngüsel zaman yaklaşımındaki karşılıklı onay da

buna dahildir). Bkz., Martin Jay, "Anamnestic Totalization: Reflections on Marcuse's Theory of Rememberence," *Theory & Society* cilt 11 (1982): No. 1

50. J.B. Bury, *The Idea of Progress* (new York, 1932), s. 8-9.
51. Christianson, *age.*, s. 86.
52. Nicolas Berdyaev, *The Meaning of History* (Londra, 1936), s. 1.
53. Wright, *age.*, s. 39.
54. Glasser, *age.*, s. 54.
55. Lewis Mumford, *Interpretations and Forecasts, 1922-1972* (New York, 1972), s. 271.
56. Lewis Mumford, *Technics and Civilization* (New York, 1934), s. 16.
57. Glasser, *age.*, s. 56.
58. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (Fairlawn, N.J., 1957), s. 186.
59. Söz konusu dönemde Avrupa'da zirveye çıkan Aptallar Bayramı töreni, dinsel otorite ile alay edilen bir törendi. Bu törende, grotesk kostümler giyen ve üst sınıf din adamlarını temsil eden bir karakter, kiliseye götürülür, giysilerinin içi dışa gelecek şekilde geriye doğru kıçı üzerine oturtulur ve yan dans eder ya da ayinin düzenini bozardı.
Ayrıca, 1348 ile 1350 yılları arasında Avrupa'yı kırıp geçiren Kara Veba salgınını, bir bakıma, insan bünyesinin, modern zamanın saldırısına verdiği kitlesel bir tepki olarak değerlendirmek mümkündür.
60. Jacob Bronowski, *The Ascent of Man* (Boston, 1974), s. 78.
61. Yi-Fu Tuan, *Space and Place* (Minneapolis, 1977), s. 123.
62. Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400-1800* (Londra, 1967), s. 60.
63. Ernst Kantorowiscz, *The King's Two Bodies* (Princeton, 1957), s. 274. Ayrıca, Gustav Bilfinger de, 1890'lı yıllarda, orta çağdan modern çağa geçişi, zamanın doğasında gerçekleşen bir değişim olarak değerlendirmiştir.
64. Jacques LeGoff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages* (Şikago, 1980), s. 51.
65. S. Lilley, *Men, Machines and History* (Londra, 1948), s. 44.
66. Mumford, *Technics and Civilization*, s. 14.
67. Marks'tan Engels'e, 28 Ocak 1863, *The Letters of Karl Marx* (Englewood Cliffs, N.J., 1979), s. 168.
68. Charles Newman, Cioran'ın *Fall into Time* adlı eserinin girişi, s. 10.
69. Arnold Cohen, *Man in the Age of Technology* (New York, 1980), s. 94.
70. Horkheimer ve Adorno, *age.*, s. 7.
71. Sebastian de Grazia, *Of Time, Work and Leisure* (New York, 1962), s. 310-311.
72. John Milton, *Paradise Lost* (Oxford, 1968), X, 1054-5.
73. Octavio Paz, *Alternating Currents* (New York, 1973), s. 146.
74. E.P. Thompson, "Zaman, İş-Disiplini ve Endüstriyel Kapitalizm," *Past and Present* sayı 38 (Aralık 1967).

75. Örneğin, John Zerzan, "Endüstriyalizm ve Evcilleştirme," *Fifth Estate*, Nisan 1976.
76. 22 Eylül 1792 tarihinde, zaman yeni Cumhuriyet için yeniden başladı. Yeni takvimin ilk yılında, tatil günlerinin sayısının yarı yarıya azaltıldığı belirtilmiştir; hiç de cazibesi olmayan bir gelişme!
77. Benjamin, *age.*, 264.
78.Georges Poulet, *Studies in Human Time* (New York, 1956), s. 273.
79. Robert Louis Stevenson, *Virginibus Puerisque and Other Papers* (New York, 1893), s. 254-5.
80. Benjamin, *age.*, s. 253.
81. Stuart Ewen, *Captains of Consciousness: Advertising and the Roots of the Consumer Culture* (New York, 1976), s. 330.
82. John Zerzan, "Birinci Dünya Savaşının Kökeni ve Anlamı," *Telos* 49 (Sonbahar 1981), s. 97-116.
83. Raymond Klibansky, "Tarihin Felsefi Karakteri," Raymond Klibansky ve H.J. Paton tarafından yayınlanan *Philosophy and History: The Ernst Cassirer Festschrift* (New York, 1963) adlı eserde, s. 330.
84. John Berger, *Permanent Red* (Londra, 1960), s. 112.
85. "Tarih, içinden uyanmaya çalıştığım bir karabasandır," James Joyce, *Ulysses* (New York, 1961), s. 34.
86. Donald M. Lowe, *History of Bourgeois Perception* (Şikago, 1982),s. 117.
87. Theodor W. Adorno, *The Jargon of Authenticity* (Evanston, III., 1973), s.
88. Örneğin, Huxley'in *After Many a Summer Dies the Swan* (New York, 1939) ve *Time Must Have a Stop* (New York, 1944) adlı eserleri.
89. N.J. Berrill, *Man's Emerging Mind* (New York, 1955), s. 163-4.
90. Ludwig Wittgenstein, *Notebooks, 1914-1916* (Şikago, 1979), s. 74.
91. Joost A.M. Meerloo, *The Two Faces of Man* (New York, 1954), s. 23.
92. Roul Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life* (Londra, 1975), s. 220. (Günlük Yaşamda Devrim, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.)
93. *Age.*, s. 228.
94. Zamanın mı yoksa teknolojinin mi "önce geldiği" konusunda, Jacques Ellul'un *The Technological System* (New York, 1980) adlı eserini hatırlamak gerekiyor. Ellul'un teknolojiye atfettiği tüm temel ve tahakkümcü nitelikler, daha köklü bir şekilde zamanın nitelikleridir. "Teknoloji, biçimin ve varoluşun özdeş olduğu tek yerdir" diyen Ellul'un bu düşüncesinin uzamsal niteliği, onun en yaygın görüşlerden yalnızca bir adım uzak olduğunu ele vermektedir, s. 231.
95. Service, *age.*, s. 67.
96. Richard Schlegel, *Time and the Physical World* (E. Lansing, 1961), s. 16.
97. Samuel Beckett, *Waiting for Godot* (New York, 1954), s. 32.
98. george W. Morgan, *The Human Predicament: Dissolution and Wholeness* (Providence, 1968), s. 41.

99. Loren Eisely, *The Invisible Pyramid*, s. 102.
100. Robert Lowell, *Notebook, 1967-68* (New York, 1969), s. 60.
101. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York, 1955), s. 213.
102. Örneğin, Norman O. Brown, *Life Against Death* (Middletown, Conn., 1959), s. 95, 103.
103. Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* (New York, 1978), s. 53.
104. Burt Alpert, *Getting Gödel's Goat: A Stoned Jogging Journal Through Hofstadter* (San Francisco, 1982), s. 1.
105. Aldous Huxley, *After Many a Summer Dies the Swan*, s. 117.
106. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (New York, 1973), s. 370.
107. Benjamin, *age.*, s. 263.
108. Spengler tarafından belirtilmiştir, *age.*, s. 103.
109. Örneğin, Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind* (Boston, 1977), s. 280.
110. William Morris, *News From Nowhere* (Londra, 1915), s. 278.

dil: kökeni ve anlamı

1. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Şikago, 1966), s. 245. (Yaban Akıl adıyla Türkçeye çevrildi.)
2. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia* (Londra, 1974), s. 72. (Minima Moralia, Metis Yayınları, Istanbul.)
3. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (New York, 1967), s. 428.
4. Paul A. Gaeng, *Introduction to the Principles of Language* (New York, 1971), s. 1.
5. Rosalind Coward ve John Ellis, *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject* (Londra, 1977), s. 1.
6. Hans-George Gadamer, *Truth and Method* (New York, 1982), s. 340. Ayrıca, Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key* (Cambridge, 1980), s. 103: "Şüphe yok ki, dil, insan aklının en önemli, ama aynı zamanda en gizemli ürünlerinden biridir."
7. A.S. Diamond, *The History and Origin of Language* (New York, 1959), s.
6. Fizikçi-felsefeci David Bohm, fiilin üstünlüğünü yeniden sağlayarak dildeki gelişmeyi tersine çevirmek amacıyla, "reomod" olarak adlandırılan yeni bir dil modeli önermiştir. Bohm'un amacı, Descartes'tan beri Batı'da sürekli olarak vurgulanan, ayrıca Fritjof Capra ve David Dossey gibi "kutsal" bilimadamları tarafından âdeta bir rekabet alanına dönüştürülen özne-nesne bölünmüşlüğünü azaltmaktır.
8. Benjamin Lee Whorf, "Bilim ve Dilbilim," S.I. Hayakawa tarafından yayımlanan *Language in Action* (New York, 1941) adlı eserde, s. 311-313.
9. H.E.L. Mellersh, *The Story of Early Man* (New York, 1960), s. 106-107.
10. Arnold J. Toynbee, *A Study of Early Man* (New York, 1947), s. 198.

11. Ernst Cassirer, *An Essay on Man* (New Haven, 1944), s. 135.
12. Heidegger ve Ricoeur ile birlikte, "linguistik" fenomenolojiye doğru başlatılan yönelimi ifade eden "İnsan dildir" biçimindeki kaskatı deyimi hatırlamak yararlı olabilir. Heidegger, *Being and Time* adlı eserinde, algının yalnızca dil tarafından sağlanan temel çerçeve içinde var olabileceğini savunurken, Ricoeur, her türlü deneyimin daha baştan semboller dünyası tarafından dolaylandırıldığı sonucuna varmaktadır. Bkz., Don Ihde, *Existential Technics* (Albany, 1983), s. 145.
13. George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation* (New York, 1975), s. 224.
14. "...sözcükler, semboliktirler ve ifade ettikleri nesnelere hiçbir şekilde benzemezler." George Santayana, *Dominatons and Powers* (New York, 1951), s. 143.
15. E.M. Cioran, *The Fall Into Time* (Şikago, 1970), s. 12.
16. Roland Barthes, "Edebiyat ve Anlamlılık," *Cultural Essays* (Evanston, 1972), s. 278.
17. Max Horkheimer, "Aklın Sonu," Andrew Arato ve Eike Gebhardt tarafından yayınlanan *The Essential Frankfurt School Reader* (New York, 1978), adlı eserden, s. 47.
18. Cassirer, *age.*, s. 25.
19. Mayra. Bloom, "Çocuğunuza Okumayı Öğretmeyin," (editöre mektup), *Co-Evolution Quarterly* (Kış 1981), s. 102.
20. Hayvanların dil öğrenme yetisine sahip olup olmadıkları konusunda yapılan tahminlerden oluşan geniş literatür konumuzun dışındadır; primatların ve diğer hayvanların eğitiminde katedilen başarı, bu hayvanların yalnızca evcilleştirilebilecekleri anlamına gelir. Bir evcilleştirme olan dilin kökeni ve doğası böylece gözden kaçırılmış oluyor.
21. Noam Ziv ve Jagdish N. Hattiangad, "Dilde Öz ile Evrimin Karşılaştırılması," *Word: Journal of the International Linguistics Association* (Ağustos 1982), s. 86.
22. "İnsanlar arasında sembolik diller aracılığıyla sağlanan iletişimin başlangıcı, yaklaşık olarak bile tarihlendirilemez." Vanne Goodall, *The Quest for Man* (New York, 1975), s. 203.
23. Bernard Campbell, *Mankind Emerging* (Boston, 1976), s. 193.
24. "Düşüncelerini saklaması için insana konuşma yetisi bahşedilmiştir." Bu isabetli sözlerin sahibi, bir diplomat ve devlet adamı olan Talleyrand'dır (1754-1838).
25. Peter Caws, "Keşfin Yapısı," *Science* No. 166 (1969), s. 1380.
26. Olivia Vlahos, *Human Beginnings* (New York, 1966), s. 140.
27. Émile Durkheim, *Division of Labor in Society* (Glencoe, 1960), s. 50.
28. Julian Jaynes, *The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind* (Boston, 1976), s. 130.

29. Jaynes dilin, taş alet teknolojisinde hızlı bir gelişimin yaşandığı Üst Paleolitik çağda (yaklaşık olarak İ.Ö. 40.000) ortaya çıktığını savunmaktadır. Ancak dilin ortaya çıkışını çok daha erken bir çağa dayandıran görüşün savunucuları arasında bile Taş Çağı'nın son dönemleri can alıcı bir öneme sahiptir; örneğin, "dilin durumu Üst Paleolitik çağdan önce ne olursa olsun, bu çağdan itibaren dilde çarpıcı değişimlerin yaşandığı kesindir." John E. Pfeiffer, *The Creative Explosion* (New York, 1982), s. 71.
30. Frederick Engels, *The Part Played by Labor in the Transition from Ape to Man* (Peking, 1975), s. 4-6.
31. Bu, cinsel farklılığa dayalı belirli bir bölünmenin olmadığı anlamına gelmez. Ancak cinsel işbölümüne fazlasıyla büyük bir rol atfetmek de aynı şekilde yanlıştır ve sürekli olarak bu yanlışa düşülmektedir. Önde gelen bir antropoloğun bu durumu özetlemek üzere kullandığı iki cümle arasındaki şu açık çelişkiye bakın: "Cinse dayalı işbölümü neredeyse evrenseldir. Erkekler avlanır ve toplar; kadınlar öncelikle toplar ve küçük avcılıklar yaparlar; her iki cins de balıkçılık yapar ve kabuklu deniz hayvanı toplar." Richard B. Lee, "Toplayıcılığa Dayalı Bir Üretim Tarzı Var mıdır?" *California Journal of Anthropology* (İlkbahar 1981), s. 15.
32. Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra, 1953, 1974), 15. Cilt, s. 167.
33. Jacques Lacan, *The Function of Language in Psychoanalysis* (Baltimore, 1968).
34. Mircea Eliade, *Shamanism* (Princeton, 1964), s. 99.
35. Bkz., Zamanın Başlangıcı, Zamanın Sonu.
36. Russell Fraser, *The Language of Adam* (New York, 1977), s. 1.
37. Walter Benjamin, "Dilin Yapısı ve İnsanın Dili Üzerine," *Reflections* (New York, 1978), s. 328.
38. Norman O. Brown, *Love's Body* (New York, 1966), s. 257.
39. "İsim, tarihte tasavvur edilebilen en kapsamlı üretici düşünce olmuştur." Langer, *age.*, s. 142.
40. Mikel Dufrenne, *Language & Philosophy* 7 (Bloomington, 1963), s. 101.
41. Oswald Spengler, *The Decline of the West Vol. 1.* (New York, 1929), s. 123. "Hayvanlar, bizim onları isimlendirdiğimizin farkında değiller. Ya da belki bunun farkındadırlar ve bu yüzden bizden korkmaktadırlar." Elias Canetti, *The Human Province* (New York, 1978), s. 14.
42. Pierre Clastres tarafından belirtilmiştir, *Society Against the State* (New York, 1977), s. 166. (Devlete Karşı Toplum, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.)
43. R.B. Lee, *age.*, s. 14.
44. David R. Harris tarafından belirtilmiştir, "Tarıma Giden Alternatif Yollar," Charles A. Reed tarafından yayınlanan *Origins of Agriculture* (Lahey, 1977) adlı eserde, s. 180-181.
45. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*

(New York, 1972), s. 32.
46. Mario Pei, *The Story of Language* (Filedelfiya, 1965), s. 199.
47. Roland Barthes, *Writing, Degree Zero* (New York, 1968), s. 10.
48. Cassirer, *age.*, s. 87.
49. Max Muller, "Mitolojinin Felsefesi," *Introduction to the Sciences of Religion* (Londra, 1873) adlı çalışmaya yapılan ek, s. 353.
50. Pfeiffer, *age.*, 8. ve 9. bölümler.
51. A.S. Diamond, *The History and Origins of Language* (New York, 1959), s. 267.
52. Willard Van Orman Quine, *Word and Object* (New York, 1960), s. 170.
53. Jacques Derrida, *Writing and Difference* (Şikago, 1978), s. 4.
54. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion* (New York, 1955), s. 10.
55. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (New York, 1961), s. 292, 293.
56. Jacques Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry* (Stony Brook, New York, 1978), s. 87-88.
57. Eugenio Trias, *Philosophy and its Shadow* (New York, 1983), s. 74.
58. Dile yönelik bu edebi başkaldırının zamana yönelik oldukça çarpıcı bir başkaldırıyla kesiştiği dikkate değer bir olgudur. Proust, Joyce, Dos Passos, Faulkner, Gide, Wirginia Woolf ve Borges gibi yazarların tümü de, verili zaman boyutuna meydan okumaya çalışmışlardır.
59. Elias Canetti, *The Conscience of Words* (New York, 1979), s. 142.
60. Robert Harbison, *Deliberate Regression* (New York, 1980), s. xvi.
61. R.D. Laing, *The Politics of Experience* (New York, 1967), s. 11.
Bu bölümdeki yardımlarından dolayı Alice Parman'a candan teşekkürler.

sayı: kökeni ve evrimi

1. "Sayı düşüncesi, kesinlikle birbirlerinin aynısı olan çeşitli parça veya birimlerin çeşitliliğinin kolayca sezilmesi anlamına gelmektedir." Henri Bergson, *Time and Free Will* (Londra, 1910), s. 76.
2. H. Dingle, "Fizik ve Tanrı," *Hibbert Journal*, XXVI. Cilt, No.1 (1928), s. 44.
3. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *The Dialectic of Enlightenment* (New York, 1972), s. 21.
4. Robert C. Neville, *Freedom and Cosmology* (New Haven, 1974), s. 83.
5. J.D. Bernal, *The Extension of Man* (Londra, 1972), s. 27.
6. Hermann Weyl, *The Philosophy of Mathematics and Natural Science* (Princeton, 1949), s. 144.
7. "...matematiğin sayı-dili ile bir dilin grameri yapısal olarak aynı şeydir." Oswald Spengler, *The Decline of the West Vol. I* (New York, 1929), s. 56.
8. Max Black, *The Nature of Mathematics* (Londra, 1933), s. 4.
9. H. Levy, *The Universe of Science* (New York, 1933), s. 82.
10. Charles Parsons, *Mathematics in Philosophy* (Ithaca, 1980), s. 176.

11. Alfred North Whitehead, *Eine Enfurung in die Mathematik* (Bern, 1928), s. 41-47. (Genellik ve genelliğe duyulan istek konusu İngilizce baskıda atlanmıştır.)
12. "İnsanın tüm bilgisi ya deneyim ya da matematiktir." Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (New York, 1967), # 530 (s. 288).
13. Arend Heyting, Claude Lévi-Strauss'un *The Savage Mind* (Şikago, 1966) adlı eserinde belirtilmiştir, s. 248.
14. Karl Vossler, *The Spirit of Language in Civilization* (Londra, 1932), s. 212.
15. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (New York, 1973), s. 148.
16. *Age.*, s. 5.
17. Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York, 1972), s. 188-189.
18. Morris Kline tarafından belirtilmiştir, *Mathematics: The Loss of Certainty* (New York, 1980), s. 99.
19. Franz Boas, *The Mind of Primitive Man* (New York, 1938), s. 218-219.
20. Tobias Dantzig, *Number: The Language of Science* (New York, 1959), s. 5.
21. C.R. Hallpike, *The Foundations of Primitive Thought* (Oxford, 1979), s. 267.
22. Raul Allier, *The Mind of the Savage* (New York, 1929), s. 239.
23. Jeremy Campbell tarafından belirtilmiştir, *Grammatical Man: Information, Enthropy, Language and Life* (New York, 1982), s. 153.
24. Leslie A. White, "Tarım Devrimi," Ivan A. Brady ve Barry L. Isaac tarafından yayınlanan *A Reader in Cultural Change, vol.1* (Cambridge, Ma 1975) adlı çalışmadan alınmıştır, s. 101.102.
25. Dorothy Lee, "İlkel Kültürde Varlık ve Değer," *The Journal of Philosophy*, cilt XLVI, No. 13 (1949), s. 403.
26. Max Wertheimer, "İlkel Halklarda Sayılar ve Sayı Kavrayışları," Willis D. Ellis tarafından yayınlanan *A Source Book of Gestalt Psychology* (Londra, 1938) adlı çalışmada, s. 265-267.
27. Bryan Morgan, *Men and Discoveries in Mathematics* (Londra, 1972), s. 12.
28. Alex Comfort, *I and That* (New York, 1979), s. 66.
29. Eric Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English* (New York, 1983), s. 435-436.
30. Dorothy Lee, "Gerçekliğin Çizgisel ve Çizgisel Olmayan Düzenlenişleri," *Psychosomatic Medicine*, 12. cilt, No.2 (1950), s. 96.
31. Marshall Sahlins, "Tartışmalar, II. Bölüm"Richard B. Lee ve Irven DeVore tarafından yayınlanan *Man the Hunter* (Şikago, 1968) adlı çalışmada, s. 89. Sahlins, *Stone Age Economics* (Şikago, 1972), s. 10.
32. Isaac, Glynn L., "Pleistosen Çağın'da Yaşanan Kültürel Değişimin Kronolojisi ve Zirvesi," W.W. Bishop ve J. A. Miller tarafından yayınlanan *The Calibration of Human Evolution* (Edinburgh, 1972) adlı çalışmada.
33. Sahlins, *Stone Age Economics*, s. 278-279.
34. Albert Spaulding Cook, *Myth and Language* (Bloomington, 1980), s. 9.
35. C. S. Belshaw, "Ekonomik Antropolojideki Teorik Sorunlar," Maurice

Freedman tarafından yayınlanan *Social Organization* (Şikago, 1967) adlı eserde, s. 35.
36. Pierre Clastres, *Society Against the State* (New York, 1977), s. 7.
37. Sahlins, *age.*, s. 82.
38. John E. Pfeiffer, *The Creative Explosion* (New York, 1982), s. 64.
39. Lewis Mumford, *The Myth of the Machine* (New York, 1967), s. 139-140.
40. Jacques Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction* (Stony Brook, NY, 1978), s. 128.
41. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Şikago, 1958), s. 265.
42. Weyl, *age.*, s. 66.
43. A.L. Kroeber, *Anthropology* (New York, 1948), s. 471.
44. Carleton S. Coon, *The Story of Man* (New York, 1954), s. 322.
45. Frederick Turner, *Beyond Geography: The Western Spirit Against the Wilderness* (New York, 1980), s. 66.
46. Lawrence Kubie, *Practical and Theoretical Aspects of Psychoanalysis* (New Yoek, 1950), s. 19.
47. Morris R. Cohen ve I.E. Drabkin, *A Sourcebook in Greek Science* (Cambridge, MA, 1966), s. 34, not 13.
48. Joseph Campbell, *Oriental Mythology: The Masks of God, Vol. 2* (New York, 1962), s. 41-42.
49. Richard Olson, *Science Deified, Science Defied* (Berkeley, 1982), s. 30.
50. J.D. Bernal, *Science in History, vol. 1* (Cambridge Ma, 1971), s.120.
51. Frederick Bodmer, *The Loom of Language* (New York, 1944), s. 44.
52. Charles J. Brainerd, *The Origin of the Number Concept* (New York, 1979), s. 6.
53. *Age.*, s. 9.
54. William M. Ivens, Jr., *Art and Geometry* (Cambridge, 1946), s. 30.
55. C.I. Lewis, *Mind and World Order* (New York, 1956), s. vii.
56. Olson, *age.*, s. 112.
57. Platon, devletin ortaya çıkışını, yansımasını işbölümünde bulan "doğal" eşitsizliğe dayandırmıştır. Üretici çaba başlangıçtan itibaren uzmanlaşma ve işbölümü aracılığıyla örgütlenmiştir ve devlet yalnızca buradan doğmakla kalmaz, ama aynı zamanda bu parçalanma ve koordinasyon sayesinde istikrar kazanır. *The Republic*, çev. G.M.A. Grube (Londra, 1981), 369. ve 370. bölümler.
58. Platon ile Aristo'nun aynı indirgemeci yöntemi kullandıkları rahatlıkla söylenebilir. Örneğin, Burt Alpert, *Inversions* (San Francisco, 1973), 5. ve 6. bölümler.
59. David S. Landes, *Revolution in Time* (Cambridge Ma, 1983), s. 78.
60. Lewis Mumford, *The Myth of the Machine* (New York, 1967), s. 278.
61. A.C. Crombie, *Medieval and Early Modern Science, vol. 1* (Cambridge Ma, 1967), s. 178.

62. *Age.*, s. 74-75.
63. Lewis Mumford, *The Condition of Men* (New York, 1944), s. 176.
64. Arnold pacey, *The Maze of Ingeniuty* (Cambridge Ma, 1976), s. 96.
65. George Sarton, *Sarton on the History of the Science* (Cambridge MA, 1976), s. 96.
66. Edwin Arthur Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Londra, 1925), s. 56.
67. Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (New Haven, 1953), s. 89.
68. Franz Borkenau, *Die Ubergang vom feudalen zum burgerlichen Weltbild* (Paris, 1934). Üretim dönemindeki anlayışlara bir temel kazandırmaya çalışan Borkenau'nun bu yaklaşımının odak noktasını işbölümü tezi oluşturur. Örneğin, hayvanları yalnızca sunni bir şekilde yapılmış akıllı mekanizmalar -makinalar- olarak gören Descartes'in bu düşüncesi, parçalanmış çalışmaya geçilmesiyle birlikte ortaya çıkan yüksek boyuttaki şeyleşmenin ürünüdür.
69. Carlo M. Cipolla, *Clocks and Culture, 1300-1700* (New York, 1967), s. 57.
70. Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston, 1970), s. 21-59.
71. Gerald J. Galagan, *The Logic of Modernity* (New York, 1982), s. 31.
72. Weyl, *age.*, s. 139.
73. R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (Londra, 1940), s. 256.
74. Charles Coulton Gillispie, *The Edge of Objectivity* (princeton, 1960), s. 81.
75. Ticaretin ve denizciliğin uzamsallaştığı çağ olan on yedinci yüzyılda, matematikteki bu ilerlemelerin, hareket kabiliyeti konusundaki sorunlara çözüm bulması bir rastlantı olmasa gerek. Benzer şekilde ve daha da somut bir şekilde, gemilerin sigortalanması gibi karmaşık bir işin üstesinden gelebilmek için, olasılık hesapları ve istatistikler bu dönemde geliştirilmiştir.
76. Modern entellektüel yaşamın temel saplantısının, "insanın gerçek özünün, bedenden ayrılmış zihinsel bir etkinlikte yattığını savunan Platon ile Descartes'ı izleyerek, insanlık dışı bir yanılgı çukuruna yuvarlanmak" olduğu iddiası hiç de yabana atılır cinsten değil. Norman O. Brown, *Life Against Death* (New York, 1959), s. 34.
77. Alexander Rustov'dan yapılan bir alıntı, *Freedom and Domination* (Princeton, 1980), s. 402.
78. Pacey tarafından belirtilmiştir, *age.*, s. 134.
79. Carolyn Merchant, *The Death of Nature* (San Francisco, 1980), s. 288.
80. *Age.*, s. 205.
81. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven, 1957), s. 341.
82. G.H. Baillie, *Clocks and Watches: An Historical Bibliography* (Londra, 1951), s. 103.
83. Richard Courrant ve Herbert Robbins, *What is Mathematics?* (Londra, 1941), s. 9.
84. Ernst Cassirer, *An Essay on Man* (New haven, 1944), s. 217.

85. Burtt, *age.*, s. 261.
86. Alfred North Whitehead, *Science and Modern World* (New York, 1948), s. 37.
87. Christopher Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution* (Oxford, 1965), s. 245.
88. Lawrence LeShan ve Henry Morgenau, *Einstein's Space and Van Gogh's Sky* (New York, 1982), s. 169.
89. Paul Bekker, *The Story of Music: An Historical Sketch of the Changes in Musical Form* (New York, 1927), s. 77-114.
90. John Katz, *The Will to Civilization* (New York, 1957), s. 85.
91. J.M. Dubbey, *The Mathematical Work of Charles Babbage* (Cambridge, 1978). Douglas Hofstadter, *Godel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid* (New York, 1979), s. 25.
92. A.N. Whitehead, *Science and the Modern World* (New York, 1931), s. 49.
93. George Boole, *Studies* (Londra, 1952), s. 187-188.
94. Theodor W. Adorno, *Against Epistemology: A Metacritique* (Cambridge MA, 1983), s. 55.
95. Bertrand Russel, *Introduction to Mathematical Philosophy* (Londra, 1919), s.194.
96. *The Philosophy of Bertrand Russel* (New York, 1951), Paul A. Schilpp tarafından yayınlanmıştır. Özellikle Russell tarafından yazılan "Eleştirilere Cevap" kısmına bkz., s. 694.
97. Cassirer, 1957, age., s. 387'de Hillbert'in bir Alman'dan yaptığı alıntıdan söz etmektedir. En önemli çalışma, Russel ile Whitehead'in *Principia Matematica* (Londra, 1910-1913) adlı eserleriydi. Bir başka denemeye de Brouwer'in sezgisel yaklaşımında rastlıyoruz; Brouwer'ın iddiasına göre, sayısal düşünme tarzı, her türlü düşünme tarzından önce gelmektedir ve "kökeni zaman akışının kavranmasına dayanan aklın tamamen dilsiz olan bir etkinliği" olarak değerlendirilmelidir. D. Van Dalen tarafından yayınlanan *Brouwer's Cambridge Lectures on Intuitionism* (Cambridge, 1981) adlı çalışmada, s. 4.
98. Yi-Fu Tuan, *Space and Place* (Minneapolis, 1977), s. 200.
99. Fritjof Capra, *The Turning Point* (New York, 1981), s. 74.
100. Gillispie, *age.*, s. 87.
101. Horkheimer ve Adorno, *age.*, s. 24.
102. Rudy Rucker, *Infinity and the Mind* (Boston, 1982), s. 161.
103. Morris Kline, *Mathematics: The Loss of the Certainty* (New York, 1980), s. 3.
104. Ernest Nagel ve James R. Newman, *Godel's Proof* (New York, 1958), s. 11.
105. *Age.*, s. 101.
106. Habermas, *Philosophical-Political Profiles* (Minneapolis, 1983), s. 100.
107. Raymond Firth, *Symbols: Public and Private* (Ithaca, 1973), s. 82.
108. Jagjit Singh, *Great Ideas in Information Theory and Cybernetics* (New York, 1966), s. 7.
109. "Bilgi ortamının" kaçınılmazlığı konusunda bize pek çok şey söyleniyor,

hatta dörtbir yandan tehdit ediliyoruz. Örneğin: "Bu olgu ve onun sonuçları, konsensus gerçekliğimizin bir parçası haline geldiğinde, herkesin durumu daha da iyileşir..."

110. Amiel Feinstain, *Foundations of Information Theory* (New York, 1958), s. 1.

111. 1960'lı Yıllardan beri tek kişilik evlerin sayısında yaşanan hızlı artış ve (1984'ün başındaki verilere göre) bir Amerikalı'nın günde yedi saati aşkın bir süre televizyon izliyor olması olgusu bunun örneğidir.

112. Alan Turing, "Hesap Makinaları ve Zekâ," *Mind*, LIX. cilt, No. 256 (1950).

113. Bruce Mazlish, "Dördüncü Devamsızlık," *Technology and Culture*, 8. cilt, no.8, (Ocak 1967), s. 14-15.

114. Martin Gardner, *Logic Machines and Diagrams* (Şikago, 1982), s. 148.

115. John Haugeland, "SemantikMotorlar: Bellek Tasarımına Giriş," *Mind Design: Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence* (Montgomery, VT, 1981), yayınlayan John Haugeland, s. 1.

116. Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics* (New Haven, 1959), s. 49.

117. Sadece birkaç örnek vermek gerekirse: Hofstadter, *age.*, s. 677, 696; Igor Aleksander ve Piers Burnett, *Reinventing Man: The Robot Becomes Reality* (New York, 1983); Robert E. Mueller ve Erik T. Mueller, "Akıllı Bir Bilgisayara 'Yaşam Hakkı' Tanınacak Mıdır?" Pamela McCorduck, *Machines Who Think* (New York, 1979); *Creative Computing* (Ağustos 1983); Geoff Simons, *Are Computers Alive?: Evolution and New Life Forms* (Boston, 1984). Daha popüler olan örnek ise, *Psychology Today* dergisinin Aralık 1983'te verdiği "Duygusal Makina" adlı özel ektir.

kaynakça

Abraham, G. (1974) *The Tradition of Western Music.* Berkeley: University of California Press.
Adorno, T. (1974) *Introduction to the Sociology of Music.* New York: Seabury Press. Çev: E.B. Ashton.
-. (1973) *Philosophy of Modern Music.* New York: Seabury Press. Çev: Anne G. Mitchell ve Wesley V. Blomster.
-. (1984) *Aesthetic Theory.* Londra: Routledge & Kegan Paul. Çev: Lenhardt.
Agel, Jerome (1971) *The Radical Therapist.* New York
Ainsworth, Mary D.S. (1967) *Infancy in Uganda Infant Care and Growth.*
Allport, Gordon (1983) "Dil ve Zihin", *Approaches to Language*'den, Yay. R. Harris. Oxford.
Arens, W. (1979) *Man Eating Myth: Antropology and Anthropophagy.* New York: Oxford.
Baily ve **Callow** (1986) *Stone Age Prehistory.* Cambridge.
Ballantine, C. (1984) *Music and Its Social Meanings.* New York: Gordon & Breach.
Barsky, Arthur (1988) *Worried Sick.*
Barthes, Roland (1970) *The Empire of Signs.*
Baudrillard, Jean (1972) *Mirror of Production.* St. Louis: Telos.
Beauvoir, Simone de (1949) *Le deuxienne sense.* Paris: Gallimard.
Begler, Elsie (1978) "Eşitlikçi Bir Toplumda Cinsellik, Statü ve Otorite," *American Anthropologist.* Sayı: 80.
Bekker, P. (1927) *The Story of Music.* New York: W.W. Norton. Çev: M.D. Herter Norton ve Alice Kortschak.
Benedict, Ruth (1946) *Patterns of Culture.* New York.
Berndt, Ronald M. (1974) *Australian Aboriginal Religions.* Leiden: Brill.
Bianconi, L. (1987) *Music in the Seventeenth Century.* Cambridge: Cambridge University Press. Çev: David Bryant.
Bier, Douglas La (1986) *Modern Madness.*
Binford, Lewis R. (1968) *New Perspectives in Archaeology.* Şikago: Aldine.
-. (1972) *An Archaeological Perspective.* NY: Seminar Press.
-. (1984) *Faunal Remains from Klasies River Mouth.* NY: Academic Press.
-. (1989) "Tooralba'da Fil Avcıları Var Mıydı?" *The Evolution of Modern Hunting*'den. Yay. Nittecki & Nittecki. New York.
Bittker, (Şubat 1985) "Amerikan Psikiyatrisinin Sanayileşmesi" *American Journal of Psychology.*
Bloch, M. (1977) "Geçmiş ve Şimdi" *Present Man*'den. Sayı: 12.
Bloch, E. (1985) *Essays on the Philosophy of Music.* Cambridge: Cambridge University Press. Çev: Peter Palmer.

kaynakça

Bodley, John (1976) *Anthropology and Contemporary Human Problems* Menlo Park, CA.

Bonavia, F. (1956) *Musicians on Music.* Londra: Routledge & Kegan Paul.

Boulez, P. (1968) *Notes of an Aprenticeship.* New York: Alfred A. Knopf. Çev: Herbert Weinstock.

Boyden, S.V. (1970) Yay. *The Impact of Civilization on the Biology of Man.* Toronto.

Brandt, W. (1963) *The Way of Music.* Boston: Allyn & Bacon.

Brown, Norman O. (1959) *Life Against Death.* New York

-. (1966) *Love's Body.* New York

Budd, M. (1985) *Music and the Emotions: the Philosophical Theories.* Londra: Routledge & Kegan Paul.

Buikstra, Jane A. (1976) *Hopewell in the Lower Illinois Valley.* Şikago.

Bukhofzer, M. (1974) *Music in the Baroque Era.* New York: Harper & Row.

Burke, P. (1978) *Popular Culture in Early Modern Europe.* New York: New York University Press.

Burkhardt, J. (1958) *The Renaissance in Italy, II.* New York: Harper & Row.

Canetti, E. (1978) *The Human Province.* New York: Seabury Press. Çev: Joachim Neugroschel.

Castel & Lovell (1982) *The Psychiatric Society.*

Chenneviere, R. (1920) "Müzik Proletaryasının Yükselişi," *Musical Quarterly*'den, Sayı: 6.

Cipriani, Lido (1966) *The Andaman Islanders.* New York.

Clark & Piggott (1965) *Prehistoric Societies.* New York.

Clark, Graham (1977) *World Prehistory in New Perspective.* Cambridge.

Clark, P. (1985) *The European Crisis of 1590's.* Londra: Allen & Unwin.

Coontz ve **Henderson,** ed. (1986) *Women's Work.* Londra.

Copland, A. (1961) *Music and Imagination.* Cambridge: Harvard University Press.

Cotlow, Lewis (1971) *Twilight of the Primitive.* New York.

Dahlberg, Frances, ed. (1981) *Woman the Gatherer.* New Haven.

Damas, David (1972) "Eskimo Temel Yiyecek Paylaşma Sistemi" *Ethnology II*'den, s. 220-36.

Darwin, Charles (1871) *The Descent of Man.* Londra.

Davies, Nigel (1981) *Human Sacrifice.* New York.

De Vries (1952) *Primitive Man and his Food.* Şikago.

Deleuze ve **Guattari** (1977) *Anti-Oedipus.* New York: Viking Press.

Delson (1985) *Ancestors, the Hard Evidence.* New York.

Dent, E. (1965) *The Future of Music.* Oxford, NY: Pergamon Press.

Derrida, J. (1974) *Glas.* Paris: Editions Galilee.

-. (1978) *Spur. Nietzsche's Styles.* Şikago: University of Chicago Press.

Diamond, Stanley der. (1964) *Primitive Views of the World.* New York.

Duffy, Kevin (1984) *Children of the Forest.* New York.
Dunwell, W. (1962) *Music and the European Mind.* New York: T. Yoseloff.
Durant, A. (1984) *The Condition of Music.* Albany: State University New York Press.
Durant, John der. (1989) *Human Origins.* Oxford.
Ehrenberg, Margaret (1989) *Women in Prehistory.* Norman: University of Oklahoma Press.
Eisenstadt, A. (1985) *Eisenstadt on Eisenstadt.* New York: Abbeville Press.
Ellis, Bret Easton (1991) *American Psycho.*
Estioko-Griffen, Agnes ve **Griffen, P. Bion** (1981) "Kadın Avcı" *Woman the Gatherer*'den, yay. F. Dahlberg. New Haven.
Ewen, Stuart (1976) *Captains of Consciousness.* New York.
Fagan, Brian (1989) "Arkeoloji Bilimi Çağa Ayak Uyduruyor" *Archaeology* Sayı: 42.
-. (1990) *The Journey from Eden.* Londra.
Farbland, Armelagos (1980) *Consuming Passions.* Boston.
Festinger, Leon (1983) *The Human Legacy.* New York: Columbia University Press.
Foster, Mary LeCren (1990) "Paleolitik Çağda Sembolik Kökenler ve Geçişler" *Emergence of Modern Humans*'dan, yay. Paul Mellars. Ithaca, NY.
Foucault, Michel (1972) *The Archaeologhy of Knowledge.*
Freedman, F., der. (1968) *Lectures on the History and Art of Music.* New York: Da Capo Press.
Freud, Sigmund (1904) *Psychology of Everyday Life.*
-. (1920) *A General Introduction to Psychoanalysis.* Garden City, NY: Garden City Publishing Co.
-. (1933) *New Introductory Lectures.*
Fried, Morton H. (der.) *Explorations in Anthropology.* NY: Thomas Y. Crowell.
Friedl, Ernestine (1975) *Women and Men: an Anthropological View.* NY: Holt, Rinehart ve Winston.
Frison (1986) "Komünal Avcılık Stratejileri" *The Evolution of Human Hunting*'den. yay. Nittecki & Nittecki. New York.
Gans, Eric (1985) *The End of Culture.* Berkeley.
Gebser, J. (1985) *The Ever Present Origin.* Atina, OH: Ohio University Press. Çev: Noel Barsted ve Algis Mickunas.
Gero, Joan (1991) "Cinsiyet Sorunu: Taş Alet Yapımında Kadınların Rolü" *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*'den. Yay. Gero & Conkly. Oxford.
Godelier, Maurice (1977) *Perspectives in Marxist Anthropology.* NY: Cambridge University Press.
Goldman, R. (1965) *Harmony in Western Music.* New York: W.W. Norton.

Goldschmidt, Walter (1990) *The Human Career.* Cambridge: Blackwell.
Gowlett, John (1984) *Ascent to Civilization.* New York.
Gray, C. (1931) *The History of Music.* New York: Alfred A. Knopf.
Gross, Martin L. (1978) *The Psychological Society.* New York.
Hadingham, Evan (1979) *Secrets of the Ice Age.* New York.
Hall, Trish (2 Ocak 1979) "İnsanlar Neden Hiç Zamanlarının Olmadığını Hissederler?" *New York Times.*
Harman, David (1987) *Illiteracy: A National Dilemma.*
Harner, Michael (1972) *The Jivaro, People of the Sacred Waterfalls.* Berkeley.
Harris, Marvin (1989) *Our Kind.* New York.
Harris, Marvin ve **Eric Ross** (1987) *Food and Evolution.* Filedelfiya.
Hill, C. (1961) *The Century of Revolution.* Edinburgh: T. Nelson.
Hinds, Michael de Courcy (17 Şubat 1990) *New York Times.*
Hochschild, Russel (1983) *Managed Heart.*
Hogg, Gary (1966) *Cannibalism and Human Sacrifice.* New York.
Hollingshead ve **Redlich** (1958) *Social Class and Mental Illness.*
Holloway, R.L. (1972) "Australofisyen içyapılar..." *Primitive Functional Morphologhy and Evolution.* yay. R.W. Tuttle. Lahey.
-. (1974) *Primate Aggression*, Territoriality and Xenophobia. New York.
Holloway (1985) "Homo Sapiens Neandertalensisin Zayıf Beyni" *Emergence of Modern Humans*'dan. yay. Paul Mellons. Ithaca, NY:
Homer (1984) *Iliad*, Book II. Boston: Allen & Unwin.
Horkheimer, M ve **T. Adorno** (1972) *Dialectic of Enlightenment.* New York: Continuum. Çev: John Cumming.
Ingold, Riches ve **Woodburn,** der. (1988) *Hunters and Gathers.* Oxford.
Ingold, Tim (1987) *The Appropiation of Native.* Iowa City.
Isaac, Glynn (1989) *The Archeology of Human Origins.* Cambridge.
Jacob, M. (1988) *The Cultural Meaning of the Scientific Revolution.* Filedelfiya: Temple University Press.
Jacoby, Russell (Yaz 1980) *Telos.*
Jelinek, Arthur (1980) "Avrupalı Homo Erektus ve Homo Sapiensin Kökeni" *Current Argument on Early Man*'den. Yay. L.K. Konigsson. Oxford.
Jochim, Michael (1983) "Ekolojik Açıdan Paleolitik Mağara Sanatı" *Hunter-Gatherer Economy in Prehistory*'den. New York.
Johanson, D.C. ve **Edey** (1981 *Lucy, the Beginnings of Mankind.* New York.
Kaufmann, W. (1976) *Musical References in the Chinese Classics.* Detroit: Information Coordinators.
Kelly, Robert L. (1991) "Çiftçilik, Sosyopolitik Eşitsizlik ve Kaynaklardaki Düşüş" *Between Bands and States*'ten. Yay. S. Gregg. Carbondale, IL.
Kem, S. (1983) *The Culture of Time and Space, 1880-1918.* Camridge, MA: Harvard University Press.

Kernberg, Otto (1975) *Borderline Conditions and Pathological Narcissism.*
Kittrie, Nicholas N. (1971) *The Right to Be Different: Deviance and Enforced Therapy*. Baltimore.
Kitwood, Tom (1984) *Technology, Development and Domination.* Manchester, NH.
Klarreich, Samuel (1988) *Stress Solution.*
Kolata, Gina (20 Şubat 1990) *New York Times.*
Kraus, Gerhard (1990) *Human Origins and Development from and African Ancestory*. Londra.
Kroeber, Theodora (1961) *Ishi in Two Worlds: a Biography of the Last Wild Indian in North America.* Berkeley, CA: University of CA Press.
La Barre, Weston (1972) *Ghost Dance Origins of Religion*. Londra: Allen & Unwin.
Lafitau, Joseph F. (1974) *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*. Toronto: Champlain Society.
Lambert, C. (1934) *Music Ho! A Study of Music in Decline.* Londra: Faber and Faber.
Larsen, Stephen (1982) *The Shaman's Doorway: Opening Imagination to Power and Myth*. Barrytown, NY: Station Hill Press.
Lasch, Christopher. (1978) *The Culture of Narscissism.* New York.
Lathrap, Donald Ward (1970) *The Upper Amazon.* Londra: Thames and Hudson.
Leacock (1978) "Eşitlikçi Toplumda Kadının Statüsü," *Current Anthropology*, Sayı: 19.
Leacock, Eleanor ve **Richard B. Lee,** der. (1982) *Politics and History in Band Societies.* Cambridge.
Leakey, Richard ve **M.G. Leakey** (1978) *The Fossil Huminids and an Introduction to their Context 1968-74*. NY: Clavendon.
Lee, Richard B. (1976) *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San*. Cambridge: Harvard University Press.
-. 1979) *The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society.* NY: Cambridge University Press.
-. (1982) *Politics and History in Band Societies.* NY: Cambridge University Press.
Lee, Richard ve Irven DeVore (1968) *Man the Hunter.* Şikago: Aldine.
Leichentritt, H. (1938) *Music, History and Ideas.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Lenski, Jean ve **Gerhard Lenski** (1974) *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*. NY: McGraw Hill.
Leonard, George B. (1972) *The Transformation.* New York.
Leppert, R., ve **S. McClary,** der. (1987) *Music and Society: The Politics of Composition, Performance, and Reception*. Cambridge: Cambridge University Press.

kaynakça

Levarie, S. ve **E. Levy** (1983) *Musical Morphology: A Discourse and a Dictionary*. Kent, OH: Kent State University Press.

Lévi-Strauss, Claude (1969) *The Raw and the Cooked*. New York: Harper and Row. Çev: J. ve D. Weightman.

-. (1955) *Tristes Tropiques*. New York: Athenowm.

-. (1979) *Myth and Meaning*. New York: Schocken Books.

Levin, Arthur (1980) *When Dreams and Heroes Died*. New York: Carnegie Foundation.

Liebenstein, Harvey. *Inside the Firm*. Cambridge.

Lipman, S. (1979) *Music After Modernism*. New York: Basic Books.

Lommel, Andreas (1967) *The World of the Hearly Hunters*. Londra: Evelyn, Adams ve Mackay.

Marcuse, Herbert (1978) *The Aesthetic Dimension*. Boston: Beacon Press.

Marothy, J. (1974) *Music and the Borgeois, Music and the Proletarian*. Budapeşte: Akademial Kiadu. Çev: Eva Runa.

Marshall, Donald (1959) *The Harmless People*. New York.

Marshall, Lonna (1976) *The !Kung of Nyae Nyae*. Cambridge, MA.

Martin, M. Kay ve **Barbara Voorhies** (1975) *Female of the Species*. New York.

Mellers, W. (1950) *Music and Society*. New York: Roy Publishers.

Meyer, L. (1967) *Music, the Arts, and Ideas*. Şikago: University of Chicago Press.

Miller, Sue (1989 sonları) *Baltimore Evening Sun*.

Mitchell, D. (1963) *The Language of Modern Music*. Londra: Faber and Faber.

Mitchell, Juliet. (1974) *Psycho-Analysis and Feminism*. New York.

Mithen, Stephen J. (1990) *Thoughtful Foragers: A Study of Prehistoric Decision Making*. New York: Cambridge University Press.

Morgan, Elaine (1985) *The Descent of Woman*. Londra.

Mumford (1972) *The Ecological Basis of Planning*. New York.

Murphy, Yolanda ve **Robert Murphy** (1985) *Women of the Forest* (2. baskı) New York: Columbia University Press.

Nance, John (1975) *The Gentle Tasaday: A Stone Age People in the Phillippines*. New York: Harcout, Brace, Jove.

Nettl, B. (1985) *The World Impact of Western Music*. New York:Schirmer Books.

Nietzsce, F. (1964) "Wagner Olayı" ve "İdollerin Alaca Karanlığı" *Works*. New York: Russell and Russell.

Nisbet, Robert. *The Present Age: Progress and Anarchy in North America*.

Norbeck, Edward (1961) *Religion in Primitive Society*. New York: Harper.

Norton, R. (1984) *Tonality in Western Culture: A Critical and Historical Perspective*. University Park: Penn State University Press.

Noske, Barbara (1989) *Humans and Other Cannibals*. Londra: Pluto Press.

Parker, G. ve **L. Smith** (1978) *The General Crisis of the Seventeenth Century*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Parry, H. (1930) *The Evolution of the Art Music.* New York: Appleton.
Peyser, J. (1986) *The Orchestra: Origins and Transformations.* New York: Scribner.
-. (1971) *Twentieth Century Music.* New York: Schirmer Books.
-. Pfeiffer, John E. (1969) *The Emergence of Man: A Pre-History of the Establishment.* New York: McGraw-Hill.
-. (1982) *The Creative Explosion.* New York: Harper and Row.
Pilbeam, David R. (1972) *The Ascent of Man: An Introduction to Human Evolution.* New York: Macmillan.
Plato. (1981) *The Republic.* Londra: Pan Books. Çev: G.M.A. Grube.
Pleasants, H. (1962) *The Agony of Modern Music.* New York: Simon and Schuster.
Poirier, Frank E. (1987) *Understanding Human Evolution.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Post, Laurens van der (1958) *The Lost World of the Kalahari.* New York.
Post, Laurens van der ve **Jane Taylor** (1984) *Testament to Bushmen.* New York.
Postman, Neil (1985) *Amusing Ourselves to Death.*
Radin, Paul (1937) *Primitive Religion.* New York: Dover Publications.
Ralph, Diana (1983) *Work and Madness.*
Rankovic, M. (1979) "Modern Müziğin Düşen Popülaritesi Üzerine," *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music,* Cilt: X, Sayı: 2.
Raynor, H. (1972) *A Social History of Music.* New York: Schocken Books.
Reese, G. (1959) *Music in the Renaissance.* New York: Norton.
Regier, Boyd (Kasım 1988) *Archives of General Psychiatry.*
Reich, Wilhelm. (1970) *The Mass Psychology of Fascism.* New York.
Riches, David (1982) *Northern Nomadic Hunter-Gatherers: a Humanistic Approach.* New York: Academic Press.
Rightmire, Philip G. (1990) *The Evolution Homo Erectus.* NY: Cambridge University Press.
Roh, F. (1968) *German Painting in the 20th Century.* Greenwich, CT: New York Graphic Society. Çev: C. Hutter.
Rolland, Nicolas (1990) "Orta Paleolitik Sosyo-Ekonomik Yapılar" *The Emergence of Modern Humans*'dan. Der. Paul Mellars. Ithaca, NY.
Rosen, C. (1971) *The Classical Style.* New York: Viking Press.
-. (1975) *Arnold Schoenberg.* New York: Viking Press.
Rosen, R.D. (1977) *Psychobabble.* New York.
Rothbarm ve **Weisz** (1989) *Child Psychopathology and the Quest for Control.*
Roustang, François (1983) *Psychoanalysis Never Lets Go.*
Rowell, L. (1983) *Thinking About Music.* Amherst: University of Massachussetts Press.
Sagan, Eli (1985) *At the Dawn of Tyranny.* New York.

Sahlins, Marshall (1983) Çiğ Kadınlar, Pişmiş Erkekler ve Fiji Adaları'nın Diğer 'Muhteşem Şeyleri,'" *Etnography of Cannibalism*'den. Der. Brown ve Tuzin. Washington.
-. (1968) "Özgün Varlıklı Toplum Üzerine Notlar," *Man the Hunter*'dan. Der. Lee ve Devore. Şikago.
-. (1972) *Stone Age Economics*. Şikago: Aldine.
Sanday, Peggy Reeves (1986) *Dvine Hunger: Cannibalism as a Cultural System*. New York: Cambridge University Press.
Sansom, Basil (1980) *The Camp at Wallaby Cross*. Canberra: Australia Institute of Aboriginal Studies.
Schaef, Anne Wilson (1987) *Society Becomes an Addict*.
Schenker, H. (1973) *Harmony*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Schorske, C. (1981) *Fin de Siecle Vienna: Politics and Culture*. New Yowk: Knopf.
Sheehy, Gail (1977) *Passages*.
Sheldon, D. (1986) "Klasik Değerlerin İfadesi Olarak Füg," *International Review of Aesthetics and Sociology of Music*'den, Cilt: 17, s. 29-51.
Shepherd, J. der. (1980) *Whose Music? A Sociology of Musical Languages*. New Brunswick, NJ: Bir İşlem olarak, özellikle de "İdeolojilerin Müziksel Şifrelenişi" olarak.
Shiffman, James R. (3 Şubat 1989) "Dehşet Verici Sayıda Genç Akıl Hastanelerine Düşüyor." *Wall Street Journal*.
Silberbauer, George B. (1981) *Hunter and Habitat in the Central Kalahari Desert*. New York: Cambridge University Press.
Silbermann, A. (1963) *The Sociology of Music*. Londra: Routledge 6 Kegan Paul. Çev: C. Stewart.
Simms, B. (1966) *Music of the Twentieth Century*. New York: Schirmer Books.
Solomon, R. (1974) "Bethoven ve Sonat Formu," *Telos 19*, s. 144-145.
Spengler, O. (1932) *The Decline of the West*. New York: Knopf.
Stainchamp, E. ve **M. Maniates,** der. (1984) *Music and Civilization*. New York: Norton.
Straus, Lawrence Guy (1986) "Üst Paleolitikte Avcılık," *The Evolution of Modern Human Hunting*'den. Der. Nittecki & Nittecki. New York.
-. (1990) "Güneybatı Avrupa'da Üst Paleolitiğin Başlangıcı," *The Emergence of Modern Humans*'dan. Der. Paul Mellans. Ithaca. NY.
Stravinsky, L. (1936) *An Autobiography*. New York: Simon ve Schuster.
Stromberg, R. (1975) *After Everything: Western Intellectual History Since 1945*. New York: St. Martin's Press.
Strouse, Jean (editör) (1974) *Women and Analysis*. New York.
Supplee, Curt (Ocak 1990) *Washington Post*.
Szasz, Thomas S. (1970) *Ideology and Insanity*. Garden City, New York.
Tame, D. (1984) *The Secret Power of Music*. New York: Destiny Books.

Tanaka, Yasua (1976) *The San: Hunter-Gatherers of the Kalahari.* Tokyo: Tokyo University Press.
-. (1980) *Somehow, Crystal.*
Tanner, Nancy (1981) *On Becoming Human.* Cambridge.
Tanner & Zihlman (1976) "Evrim Geçiren Kadınlar," *Signs.* Sayı: 1.
Taylor, R. (1979) *Richard Wagner.* New York:Taplinger Publishing Company.
Thomas, Elizabeth Marshall (1959) *The Harmless People.*
Torrey (1980) *Schizophrenia and Civilization.*
Tovey, D. (1956) *The Forms of Music.* New York: Meridian Books.
Trinkhaus, Erik (1986) "Neandertal Ve Modern İnsanın Kökenleri," *The Emergence of Modern Humans*'dan. Der. Paul Mellans. Ithaca. NY.
Turnbull (1970) *Tradition and Change in African Tribal Life.* Cleveland.
-. (1981) "Mbuti Kadınlığı," *Woman the Gatherer*'dan. Der. F. Dahlberg. New Haven.
Turnbull, Colin (1976) *Man in Africa.* Garden City, NY. Anchor/Doubleday.
-. (1962) *The Lonely African.* New York: Simon ve Schuster.
-. (1965) *The Mbuti Pygmies.* New York.
Tuzin, Donald F. (1976) *The Llahita Arapesh: Dimensions of Unity.* Berkeley: University of California Press.
Vaneigem, Roul (1975) *The Revolution of Everyday Life.*
Wenke, Robert (1984) *Patterns in Prehistory.* New York.
Wever, M. (1958) *The Rational and Social Foundations of Music.* Carbondale: Southern Illinois University Press.
White, Leslie (1959) *The Evolution of Culture.* New York: McGraw-Hill Book Co.
Whyte, Martin King (1978) *The Status of Women in Preindustrial Societies.* Princeton.
Wilson, Peter J. (1988) *The Domestication of the Human Species.* New Haven.
Woodburn, James (1968) "Hazda Ekolojisine Giriş," Lee ve DeVore'un *Man the Hunter* adlı eserinden, s. 49-55. Şikago.
Wymer, John (1981) *The Paleolithic Age.* New York: St. Martin's Press.
Wynn, Thomas (1985) *The Evolution of Spatial Competence.*
Wyshograd, Edith (1990) *Saints and Postmodernism.*
Xenakis, I. (1971) *Formalized Music.* Bloomington: Indiana University Press.
Yankelovich, Daniel (1981) *New Rules.*
Yellen, J. ve **Lee** (1976) "Dobe-Duda Çevresi," *Kalahari Hunter-Gatherers*' dan. Der. Lee ve DeVore. Cambridge, MA.
Zerzan, John (1988) *Elements of Refusal.* Seattle: Left Bank Books.
Zihlman, Adrienne (1981) "İnsan Adaptasyonunun Uygulayıcıları Olarak Kadınlar, "*Woman the Gatherer*'dan. Der. F.Dahlberg. New Haven, CT.

▪ ▪ ▪

İnsanın kendisini ve etrafındaki her şeyi yok etmekte sergilediği inanılmaz ve dayanılmaz yaratıcılık, medyadan saat başı akan haberlerle çeşitlendikçe, soruyoruz birbirimize; yanlışı nerede, ne zaman, nasıl yaptık? İnsan denilen canlı türü, nasıl oldu da, kendi yaşamını, dünyayı, hatta yavaş yavaş uzayı ve diğer gezegenleri cehenneme çeviren bir varlığa dönüştü?

ABD'li anarşist ve sosyal eleştirmen John Zerzan, 25 yıldan beridir işte bu sorulara cevap bulmaya çalışmaktadır. Zerzan'ın yıllar süren çalışmalarının başlıca ürünü olan Gelecekteki İlkel, günümüzde gezegeni bir bütün olarak yok oluşun eşiğine getiren bu ölüm yolculuğumuzun öyküsünü anlatır. Antropoloji ve arkeoloji alanlarında son yirmi yıl içinde gerçekleşen köklü dönüşümlerden hareket eden Zerzan, bugün pençesinde kıvrandığımız yabancılaşmanın kökenini, avcı-toplayıcı yaşam tarzının sona ermesinden sonra ortaya çıkan tarımla birlikte başlayan uygarlığa dayandırmaktadır.

Zerzan'a göre, evcilleştirme, tarım ve uygarlık öncesi yaşam, aslında doğayla özdeşleşmenin, duygusal bilgeliğin, cinsel eşitliğin ve sağlığın hüküm sürdüğü bir yaşamdı; rahipler, krallar ve patronlar tarafından köleleştirilmeden önce, neredeyse iki buçuk milyon yıl süren bütünlüklü ve özgür bir yaşam. Ne var ki, Üst Paleolitik çağda, yani günümüzden yalnızca on bin yıl önce, adeta ani bir patlamayla başlayan uygarlık, bu özgür yaşamı yok ederek, önce doğanın, ardından da bizzat insanın tahakküm altına alınmasına yol açmıştır.

Zerzan uygarlığı bir felaket olarak değerlendirmektedir. Bugüne kadar "uygarlaşan insanlığın evrensel değerleri" olarak görülen evcilleştirme, tarım, işbölümü, sanat, zaman bilinci, dil, yazı, sayı sistemi ve bir bütün olarak sembolik kültür, Zerzan'a göre, esiri olduğumuz çağdaş tahakkümün temel bileşenleridir. Bu yüzden, uygarlık kökten reddedilmediği sürece özgürleşmek mümkün değildir.

Bilim, felsefe, sosyoloji ve psikoloji alanlarındaki belli başlı ilerlemeler ile tahakküm arasındaki keskin paralelliği zengin örneklemelerle ortaya koyan Gelecekteki İlkel, uygarlık karşıtı bir başyapıt olarak, günümüzün evrensel sorunlarına yepyeni bir bakış açısı kazandıracaktır.

ISBN 978-975-7005-39-1

9 789757 005391

THQ
0955681
BHE