Murray Bookchin

TOPLUMSAL EKOLOJİNİN FELSEFESİ

Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler

Çeviren:
Rahmi G. Öğdül



Felsefe Dizisi

KABALCI YAYINEVİ

Murray Bookchin, 14 Ocak 1921'de New York City'de doğdu. 1930'lu yıllarda komünist gençlik hareketine katıldı. Eylül 1939'da, Stalin-Hitler anlaşmasına kadar komünistlerle birlikte kaldı; aynı tarihte Troçkist-anarşist sapmaları nedeniyle ihraç edildi. Zaman içinde, özgürlükçü bir sosyalist oldu ve Yeni Sol hareketlere başlangıçlarından itibaren etkin bir şekilde katıldı; Amerika Birleşik Devletleri'nde toplumsal ekoloji hareketine öncülük etti. 1974 yılında Plainfield Vermont'da, eko-felsefe, toplumsal teori ve alternatif teknolojiler konularında Bookchin'in düşüncelerini yansıtan dersleri nedeniyle uluslararası bir ün kazanan Toplumsal Ekoloji Enstitüsü'nün kurucularından biri oldu ve enstitüyü yönetti. 1983'te toplumsal teori profesörü oldu.

Başlıca Yapıtları: *The Limits Of The City* (Şehrin Sınırları, 1974), *The Spanish Anarchists* (İspanyol Anarşistleri, 1977), *Toward An Ecological Society* (Ekolojik Bir Topluma Doğru, 1981; Türkçede Abdullah Yılmaz'ın çevirisiyle 1996 Haziran'da Ayrıntı Yayınları'nca yayımlandı), *The Ecology of Freedom* (Özgürlüğün Ekolojisi; 1982, 1991; Özgürlüğün Ekolojisi-Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü, Türkçede Alev Türker çevirisiyle 1994'te Ayrıntı Yayınları'nca yayımlandı), *The Rise Of Urbanization And The Decline of Citizenship* (Kentleşmenin Yükselişi ve Yurttaşlığın Düşüşü, 1987), *Remaking Society* (Toplumu Yeniden Yapmak, 1989).
(Bu biyografi Ayrıntı Yayınları'ndan alınmıştır.)

MURRAY BOOKCHIN

TOPLUMSAL EKOLOJİNİN FELSEFESİ

Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler

Türkçesi:
Rahmi G. Öğdül

Kabalcı Yayınevi

KABALCI YAYINEVİ 64
Felsefe Dizisi 18

TOPLUMSAL EKOLOJİNİN FELSEFESİ
Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler
Murray Bookchin
Özgün Adı: The Philosophy of Social Ecology
Essays on Dialectical Naturalism
Black Rose Books, 2., bs., 1995
© Murray Bookchin, 1995
İngilizceden Çeviren:
Rahmi G. Öğdül
Bu kitabın yayın hakları
Kabalcı Yayınevi'ne aittir.

Türkçe Birinci Basım:
© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996
ISBN 975 - 7942 - 28 - 6

Yayın Yönetmeni: Vedat Çorlu
Dizgi: Beyhan Ajans
Baskı: Yaylacık Matbaası

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. No: 8-B
Cağaloğlu 34410 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 - 522 63 05 Fax: (0212) 513 63 05 - 526 84 95
e-Mail: Vedat.Corlu @info.ist.comlink.apc.org.

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Bookchin, Murray
Toplumsal Ekolojinin Felsefesi
Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler/
Murray Bookchin
ISBN 975 - 7942 - 28 - 6
<The Philosophy of Social Ecology Black Rose Books, 1995>

1. Felsefe-Ekoloji Felsefesi. 2. Ekoloji - Toplumsal Ekoloji
3. Diyalektik Doğalcılık. 4. Ekolojik Etik.
I. Başlık. II. Murray, Bookchin.

Kabalcı Yayınevi, İstanbul
Basım Yılı: 1996

İÇİNDEKİLER

İkinci Basıma Önsöz

GİRİŞ
Bir Felsefi Doğalcılık 21

BİR DOĞA FELSEFESİNE DOĞRU
Bir Ekolojik Etik için Temeller 57

DOĞADA ÖZGÜRLÜK VE ZORUNLULUK
Bir Ekolojik Etik Sorunu 89

EKOLOJİK AÇIDAN DÜŞÜNMEK
Bir Diyalektik Yaklaşım 115

TARİH, UYGARLIK VE İLERLEME
Bir Modern Görecilik Eleştirisi İçin Taslak 163

Dostlarımın en değerlisi ve çalışma arkadaşlarımın en yakını,
Janet Biehl için

İkinci Basıma Önsöz

Toplumsal Ekoloji Felsefesi' nin bu basımı pek çok bakımdan yeni bir kitap olacak biçimde kökten gözden geçirilmiş ve düzeltilmiştir. Temel özelliklerinin çoğu bakımından, ilk basımda yayımlanmış denemeleri bu basıma da koyarken, başlangıçtaki ifadelerimin çoğunu önemli ölçüde değiştirdim. Ayrıca bu kitaba, bugünlerde çok gözde olan toplumsal ve etik göreciliği, genel açılardan eleştirel olarak inceleyen, 1994 yılının başlarında yazılmış, "Tarih, Uygarlık ve İlerleme" başlıklı yeni bir deneme de ekledim.

Bu kitaptaki denemelerin çoğu, 1980'lerde Amerikan ekoloji hareketinde ortaya çıkan çeşitli eğilimlere karşı yöneltilmiş polemik yazılardır. Üç yıl önce *Telos* dergisi için yazılmış olmasına karşın, 1985 yılında Michael Tobias'ın yanlış adlandırılmış derlemesi, *Deep Ecology'* de (Derin Ekoloji) yayımlanmış olan "Bir Doğa Felsefesine Doğru", o zamanlar geçerli olan sistemler kuramını ekoloji felsefesine dönüştürme coşkusunun karşısında yer alır. Kanada'da çıkan *Alternatives* dergisinde 1986 yılında yayımlanmış olan "Doğada Özgürlük ve Zorunluluk", uzlaşımsal (conventional) ekolojistler kümesi tarafından desteklenen yeni-Darvinci doğal dünya görüşünü eleştirmekteydi ve bu deneme ile "dirimmerkezcilik"e (biocentrism) yönelik eleştirilerim başlamış oldu. İlk kez 1987'de bir başka Kanada dergisi, *Our Generation*'da yayımlanan

"Ekolojik Açıdan Düşünmek", o zamanlar ekoloji hareketine yüklenmekte olan New Age "paradigması"nı ve de Amerikan Sunbelt'teki kalelerinden acımasızca insansevmez iletiler geliştiren bazı Earth First! liderlerini eleştirmek üzere yazılmıştı. Buradaki denemeler (giriş dışında) yazıldıkları sıraya göre yayımlanarak, geçmiş ondört yıl boyunca ortaya çıkmış sorunlara uygun vurgular taşıyan, çok farklı zaman çerçeveleri içine yerleştirilmişlerdir. Bu denemelerin yeniden yayımlanmalarına izin verdikleri için önceki yayıncılara teşekkür etmek istiyorum.

Bu denemelerin ilk kez yayımlanmalarından bu yana, zamanın değişmiş olmasına karşın, yönelmeye çalıştıklan sorunlar hâlâ bizimle birliktedir. Örneğin Gregory Bateson'ın görüşleri 1980'lerdeki üstünlüğünü artık taşımasa da, onun öznelciliği ve pek çok argümanı günümüz New Age ideologlarına ait içdünyacı (ruhani), göreci ve kişiselci çağın ruhunun (Zeitgeist) oluşmasında büyük rol oynadı. Buna karşın, sistemler kuramı yaklaşımları, pekçok güncel kuramsal ekoloji çalışmasında hâlâ gözükmektedir. Fritjof Capra;.bilim ve gizemcilik, Prigoginci sistemler kuramı ve "Kaliforniya evrenbilimi"nden oluşan devşirmeci karışımı hâlâ desteklemektedir. "Dirim-merkezcilik", karşı-insancılık (antihumanism), derin ekoloji ve yeni-Maltusçuluk, "Ekolojik Açıdan Düşünmek"i yazdığım zamankinden daha da popüler olmuşlardır. Yeni görüşler eski görüşlerle kaynaştırılmaktadır: bugün ekoloji hareketinin içine sızmakta olan, felsefi görecilik ve postmodernizmdir; kitabın sonundaki yeni deneme "Tarih, Uygarlık ve İlerleme", bu nedenle yazılmıştır. Bütün denemeleri gözden geçirirken, günümüzdeki tartışmalarla olabildiğince ilişkilerini kurabilmek için, ilk basımlarında açıklanmış görüşleri genelleştirmeye çalıştım. Belirtmeliyim ki, bu kitabı ithaf ettiğim, Janet Biehl'in yardımı ve yayımcı anlayışları olmasaydı, bu düzeltmelerin yapılması güçleşecekti. Ayrıca bu kitabın

oluşmasındaki değerli çalışmalarından dolayı Black Rose Booksʻtan Nathalie Klymʻe teşekkürlerimi sunmak isterim.

Mevcut basımdaki diğer iki değişikliğin de belirtilmesi gerekmektedir. Birincisi, Frankfurt Okulu ve Theodor Adorno'ya ilişkin yaptığım olumlu göndermeleri çıkardım. Leszek Kolakowski gibi, ben de, biçeminin (zaman zaman) parlaklığına ve çoğunlukla kavrayışlı epigramlarına karşın, Adorno'nun yapıtlarının çoğunu entelektüel açıdan sorumsuz, dağınık, ve başarısızlıkla kuramlaştırılmış olarak düşünmeye başladım. Bu, Adorno'nun yazıları us ve usun kaderine dair korkunç bir kötümserlik sergilese bile –başlangıçta onun yapıtlarına ve Frankfurt Okulu'na beni çeken– olguculuk karşısında kurgul (spekülatif) usu savunmasını reddetmek anlamına gelmeyecektir.

İkinci olarak, ekofeminizmin özünü oluşturan fikirlere yaptığım olumlu göndermeleri de çıkardım. 1970'lerde radikal feminizmin taşıdığı heyecan verici karşı çıkış, onun genel olarak hiyerarşiyi mahküm etmesiydi, ki on yıl öncesi ben de böyle bir suçlama yaptığım için bu tavır beni çekmişti. Ekofeminizmin ortaya çıktığı 1970'lerin sonlarında bile, dişilerin erkekler üzerindeki "doğuştan" üstünlüğü ve kadınların üstün duygusal ve bilişsel yetilerine dair iddialar ve "söz-merkezciliğe" (logocentricism) karşıtlık henüz yaygın değildi. Ancak daha sonra ekofeminizm, büyülü sözlerin, tanrıça tapınmasının ve cadılığın, gerçeklikten kaçmanın "feminist" biçimleri olduğu düzeye, Starkhawk diye birinin karşı-ussal ve kaba şekilde sıradan düzeyine indirgendi. Hepsi olmasa da ekofeministlerin büyük çoğunluğu şimdi, kadınların erkeklere göre bilişsel ve ahlâksal açılardan ayrıcalıklı olduklarını söylemektedirler; buna karşın feminist hareketin başlangıçtaki evrenselci ve eşitlikçi yaklaşımı önemli ölçüde kuruyup gitmiştir.

Okurlar benim görüşlerime katılsalar da katılmasalar da, toplumsal ekolojiyi anlamak isteyen biri için bu denemele-

rin okunmasının gerekli olduğuna inanıyorum. Bu denemeler toplumsal ekolojinin felsefi temellerini ve düşünce kiplerini kurmaya çalışmaktadırlar (güncel akademik jargonunu kullanırsam, bunlar "Hegelci", "yeni-Hegelci" ya da "post-Hegelci" değil, daha çok Hegel'in önemli bir etkide bulunduğu *diyalektikçi* yapıtlardır). İfade ettiğim gibi, toplumsal ekolojinin etraflı olarak anlaşılması yine de en azından benim diğer iki kitabımın, toplumsal ekolojinin tarihsel ve politik yönlerini araştıran *Toplumu Yeniden Yapmak* (Remaking Society) ve *Kentler Olmaksızın Kentleşme*'nin (Urbanization Without Cities) okunmasını gerektirmektedir.

Okurun son denemede bulacağı gibi, sözde-solcu toplumsal düşüncedeki son gelişmeler, beni *tarih, uygarlık* ve *ilerlemeyi* olduğu kadar *doğa, toplum* ve *usu* kavrama biçimimde de önemli değişiklikler yapmaya zorlamışlardır. Tüm bu sözcüklerin çok sayıda anlamı vardır, ancak bugün en yaygın olan anlamlar bu sözcükleri kullandığımda anlatmak istediğim anlamlar değillerdir. Son günlerde örneğin, ekoloji hareketi büyük çoğunlukla *doğayı* ya bir "toplumsal yapı" veya bir çeşit "yabanıllık" olarak kabul ederken, diğerleri *toplumu* kuş ve geyik sürüleri gibi yaşam-biçimlerinin biraraya gelmesi olarak görmektedirler. Ekoloji hareketinin gerek içinde gerekse de dışında, *us* bir zihinsel hüner, *tarih* salt bir olaylar dizisi, *uygarlık* Avrupa-merkezci bir önyargı ve *ilerleme* bir söylence olarak kabul edilir. Görüşlerimin destekçileri ve karşıtları ile alışveriş içinde olduğum yıllar, beni bu sözcüklere yavaş, ancak bilinçli bir şekilde, uzlaşımsal düşüncede taşıdıklarından daha özgül bir felsefi anlam vermeye zorlamışlardır. Bu değişikliklerin bazıları Black Rose Books'dan yayımlanan *Özgürlüğün Ekolojisi*'nin (çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, 1994, –ç.) yeni giriş bölümünde tartışılmaktadır; diğerleri burada açıklamayı gerektiriyor.

Bu kitabın girişinde açıkladığım gibi, *Doğa* genellikle, "do-

ğal" olarak adlandırdığımız organik varlıklardan, bulutsuz gecelerde gözüken yaşamsız aya dek, tümüyle etrafımızdaki her şeyi –yani Varlığın bütünlüğünü– kuşatır. Nitekim *Doğa* sözcüğünü daha özgül bir anlamda kullanacaksak, "doğa"nın hangi *yönü* hakkında konuştuğumuzu betimlemek için önüne bir sıfat getirmemiz gerekiyor –yazıldıkları zaman dilimlerinden dolayı, çoğunlukla bu denemelerde yapmadığım birşey. Şu halde kitapta bir sıfat ile değişikliğe uğratılmış *doğa* sözcüğüyle karşılaşan okur, bununla "birinci doğa" nosyonuma veya doğal dünyanın, özellikle de organik dünyanın birikimsel evrimine gönderme yaptığımı anlamalıdır. Bu birinci doğa, "ikinci doğa" veya toplumun evrimi ile hem süreklilik hem de süreksizlik içinde varolur. "Ekolojik Açıdan Düşünmek"te biraz ayrıntılı olarak tartıştığım gibi, her iki doğa, "özgür doğa" veya ussal ve ekolojik bir toplumda öz-bilinçli (self-conscious) kılınmış "Doğa" içinde biraraya gelinceye dek, ikinci doğa gerek birinci doğa ile süreklilik içinde, gerekse de onun karşısavı olarak gelişir.

Toplum, sırasında sırf topluçalışmadan (consociation) veya topluluktan daha farklıdır. Toplum, totaliter despotluktan özgürlükçü yerel yönetime uzanabilen, değişebilir örgütsel biçimler etrafında yapılanmış, *kurumsallaşmış* topluluktur. Bu niteliğiyle toplum, insanlara özgüdür; gerçekten de, benim açımdan "toplumsal böcekler" gibi zıtanlamlı sözcüklerden oluşmuş bir anlatım anlamsızdır; hayvanların durağan, genetik olarak programlanmış biraraya gelişlerini, insanların gelişimsel olarak yapılanmış topluçalışmalarını aynı bağlam içine yerleştirmektir. *Us* ve *ussallığa* gelince, bu terimleri hiçbir niteleyici sıfat olmaksızın kullandığım zaman, *araçsal* veya *uzlaşımsal usa,* sıradan zihinsel hünere karşıt olarak, *diyalektik us,* seküler bir diyalektik *logos* anlamında alıyorum. Son denemede tartıştığım gibi, Tarih sadece zaman içindeki bir olaylar dizisi –bu tür bir tarih anlayışı için *vakayiname* (Chronic-

les) sözcüğünü özenle saklıyorum– değil, usun kültürel ve toplumsal açınımıdır. Uygarlık, tarihsel açınımın değişen aşamalarda edimselleşmesidir (actualization). Buna karşın *ilerleme* kabaca, insanlar arasındaki ilişkilerde ve insanlığın doğal dünya ile ilişkisinde artan ussallığa, özgürlüğe ve de öz-bilinçliliğe doğru, Tarih ve Uygarlığın kendi kendini yönlendiren etkinliğidir.

Tarihi ve ilerlemeyi tek-doğrultulu, kaçınılmaz ve erekbilimsel ya da bir anlamda, önceden belirlenmiş biçimde kabul etmediğimi, olabildiğince açık ve kesin olarak belirtmeliyim. İnsanlık ussal olarak davrandığı takdirde, kurgul usun verili olanın ötesinde neyin beklediğini mantıksal olarak tasarlama gücü –en yüksek *insanî niteliklerimizden* olan bir güç–, ussal olarak "olması gerekenin" *zorunlu olarak* "olacağı" demek değildir. Bir toplumun ussallığını "yargılayabileceğimiz" çok önemli standartları oluşturmak, diyalektik usun kesin işlevidir. Eğer bizler usun Tarih, Uygarlık ve İlerlemeyi yargılama gücünden vazgeçseydik, kendimizi tekbenci göreciliğin bataklığında yitirecektik. Bu gücün karşısında yeralmış kendi argümanlarını göz ardı ederek, en has karşı-usçular ve göreciler bile bu gücü uygulamaktadırlar. Düşünen her insanın kabul edeceği gibi, insanlar aslında düşlerinde bile gerçeklikte olan şeyin aksine, *olabilecek* dünyayı düşlerler. Kültürleri ve çevrelerine dair en vahşi fantazileri vardır ve yaşantılarının temel yönlerine ilişkin, görünüşte gerçekçi olmayan imge ve "kültürel doku" topluluklarına sahiptirler. Bunların hiçbirini yadsımıyorum –tam aksine, insanlığın kendi imgelemiyle sürekli *mücadelesi,* ilk toplumların içindeki gerilimlerin özünü oluşturur; daha sonra tarihsel olarak, ürkünç, çoğunlukla atacı (atavistic) gerilemelere yol açtığı kadar, farklı derecelerde ussal kendini-anlamaya da yol açmıştır.

Bu gözlemler ele alındığında, toplumsal gelişmede gömülü olan ahlâkî ve kültürel paradoksları göz ardı etmek, kolay-

cı ve tek-taraflı olacaktır. İnsanlık, hayvansal evrimden kökenlenmeksizin *ab novo* ortaya çıkmadı. İnsan hâlâ, "vur ve kaç" tepkiler ve acı veren temel korkular gibi hayvanlara ilişkin duygusal durumlar taşıyan bir hayvandır. Ancak insanlar çok özel türden hayvanlardır: diğer türlerle karşılaştırıldığında bizler oldukça zekiyiz –daha doğrusu, niteliksel açıdan böyleyiz– ve bu açıdan bakıldığında, bizler sadece çevremize uyum sağlama değil, onu bilerek önemli ölçüde değiştirme yeteneğine de sahibiz. Kısacası, uyum sağlamaktan daha fazlasını yapabiliriz; *yenilik yapabiliriz,* her ne kadar eğer yenilikler yapmaksızın verili bir ortamda hayatta kalmayabildiğimizde, her zaman isteyerek yenilik yapmasak ta.

Ayrıca zekamız da oldukça sorunsaldır. Sadece yeniliği değil, öngörüyü, fantaziyi, imgelemi, yaratıcılığı –ve zulmü– de olası kılar. Gerçekten de kişisel ve toplumsal usdışılığın çoğu zekamız tarafından bilgilendirilmiş hayvanlığımızın, yönelmişliğinden, istencinden, kendini öne sürmesinden ve fantazilerinden *kökenlenir.* Marx'ın ileri sürdüğü gibi, bizler hâlâ tarih öncesinde yaşıyoruz ve öz-bilinçli, insancıl, işbirliğine yatkın ve empatik bir toplumsal yaşama doğru giden yolu henüz bulamadık. İnsani özniteliklerimiz denli, hayvani özniteliklerimizle de sürekli değişen bir dünyada evrimleşiyoruz, yaşamı sürdürmeye ve refaha ilişkin temel sorunlarla yüzleşiyoruz. Yumuşak coğrafya koşulları olan yerlerde yaşayan insanlardan farklı olarak bizler maddi güvensizliğe, çekişen istençlere, benlik (self) ve öz-saygı duygumuza yönelik meydan okumalara, hastalık korkularına, yaş ile birlikte fiziksel güçlerin azalmasına, korkunç düşlere ve benzerlerine maruz kalıyoruz. Bu kalıcı sorunlara, geçmişte olduğu gibi bugün de aşırı derecede güçlü hayvansı özniteliklerle örtülmüş, oldukça gelişkin kafalarla yöneliyoruz.

Tarih, kendilerini hayvansı varoluştan ayıran insanların insani olan ve olmayan öznitelikler birleşiminden, gerilimlerin

ortaya çıkışının ve her ne kadar düzensiz ve kararsız olabilse de, daha evrensel insani ilişkilere doğru ilerlemenin acı dolu hareketidir. İnsanlara ilk toplumlardan kalan sorunlar, bir biçimde bugüne dek varlıklarını sürdürmüştür. Ve zaman içinde yeni sorunlar çıksa bile, bu sorunların kısmen veya bütünsel çözümleri, tarihin anlamlı amaçlarından biridir. Barbarlığa bir dönüş –Marksçılığın İkinci Dünya Savaşı'nın en acımasız yıllarında ortaya attığı bir sorunsal– ussal bir toplum elde etmek kadar olasıdır.

Ancak toplumsal gelişimdeki bütünüyle çelişen bu türden seçenekler nedeniyle, ilerlemenin uzağı göremez olduğunu ve hatta ilerlemenin gerçekleşmiş olduğunu yargılayabileceğimiz ussal ölçütlerin varlığını yadsımak, kendini aldatmadır. Kültürde, toplumsal ilişkilerde ve teknikte yapılmış özgün ilerlemelerin değeri küçümsendiğinde, tarihi suçlamak çok kolaylaşır. Tarihe, Uygarlığa ve İlerlemeye ilişkin bütün kuşkular bir yana, bizleri kabile grupları içinde kısıtlayan çoğu akrabalık bağlarından kendimizi yoksun bıraktığımız ve bir *halktan* daha çok bir *insan* türü olarak durumumuzu kabullendiğimiz yadsınamaz. Yabancılara açık olan kentler yarattık. Teknolojiyi, ussal bir toplumda yaşamsal araçların herkese yeterince ulaşabileceği bir noktaya dek geliştirdik. Ve doğal dünyaya ilişkin bilgimizi oldukça büyük boyutlara ulaştırdık. Zeka ve hayvanlığın birleşimi olarak bizler, dehşete düşürücü vahşiliklerle birbirimizi öldürmekle kalmıyor, ayrıca olağanüstü bir duyarlılıkla kitlesel bir ölçekte birbirimize yardım ediyoruz.

Burada, geçmişe nasıl bakacağımıza ilişkin ciddi bir karar vermemiz gerektiğine inanıyorum. Ya usdışı olanın gücünü, insani davranış üzerine yerleştirerek ve kültürleri birbirinden ayıran sonsuz farklılıkları vurgulayarak Tarihi görecileştireceğiz, ya da farklılıklarını kabul ederken, çeşitli kültürlerin dikkat çekici tutarlılığının üzerinde duracağız ve benzerliklerin-

den genellemeler yapacağız. Birinci seçeneği seçmek, nihai olarak toplumsal gelişimi, tek tutarlılıkları ruhsal-toplumsal ve içsel olan, bütünüyle eşsiz kültürlerden oluşmuş birbirinden kopuk takımadalar düzeyine indirecektir; buna karşın ikinci seçenek, Tarihin diyalektik olarak ussal kavranmasına ve etiksel bir temele izin verecektir. Eğer hayvanlara özgü usdışı davranma *kapasitemiz,* ussal olarak davranma insancıl *gizilgücümüz* üzerinde öncelik kazanırsa ve toplumsal gelişim bir olgunlaşma *Tarihi* yerine sadece bir *Vakayiname* topluluğu olursa, ussal bir topluma ulaşma mücadelesi için hiçbir temel kalmaz.

O zaman insanlığın uygarlık ve özgürlüğe doğru tek-doğrultulu ilerlemesini yalanlayan şu toplumsal başarısızlıklar, sapmalar, yılgılar ve çöküntülere ne dersiniz?[1] Bir şekilde bu sorunsalı *küçültmeksizin,* toplumsal gelişimi ruhsal-toplumsal yorumlar içinde yok ederek ve böylelikle toplumsal olgunlaşma gerçeğinin değerini azaltarak, onu *abartmaktan* kaçınmalıyız. Çok sayıdaki aksiliğe –kısmen, iktidarın geniş bir toplumsal sahnede yıkıcı fantazi, itki ve tasarılarını oynamaları için etkinlik alanı sağlamış olduğu, zorba seçkinler grubuna yüklenebilecek aksiliklere– karşın tarihsel ve toplumsal gelişim gerçekleşmiştir. Bu zorbalar, kültürleri tarihsel zamanlarının ussal çerçevesinin dışına iterek, etkinliklerinde "çok ileri gitmişlerdir." Kurulu toplumsal oluşumların yadsındığı ve yeni oluşumların belirsizlik içinde ortaya çıktığı geçiş zamanlarında, böylesi çarpıtmalar özellikle sorunsal olmaktadır. "Karşısav"ların kendilerinde amaçlar oldukları, ussal ve ilerlemeci bir aşma (transcendence) olarak gelişemedikleri zaman, "olumsuz"un bu aşırı genişlemesi (Hegel'in terimi) sayısız kereler ve sayısız yerlerde olmuştur. Kabilesel, feodal, otokratik, cumhuriyetçi ve hatta klasik demokratik politik sistemler bu görüngüden tarihsel olarak muaf olmamışlardır.

Geçmişin hiyerarşik, sınıfsal ve hatta devlet oluşumlarını tarih dışı olarak ayırmak, bir taraftan toplumsal gelişimi, öbür yandan insanlığın özgürlüğe doğru ilerleme çabasını, basitleştirmek olacaktır. Paradoksal olarak barbarlıktan –daha doğrusu basit hayvanlıktan– gelişmesi sırasında, insanlığın dar-görüşlülüğü, bireysellik yokluğunu, akraba bağlarını, gerontokrasileri (yaşlıların yönetimi, –ç.) ve ataerkleri yenmek için rahiplere, şeflere ve belki de devlet benzeri oluşumlara bağlı olması gerekebilirdi. Bunlar kesinlikle "kötülükler"dir, ancak Michael Bakunin'e inanırsak, "toplumsal açıdan gerekli kötülükler"dir –Bakunin'in, devleti tarihsel olarak nitelerken kullandığı ve Peter Kropotkin'in ünlü *Encyclopaedia Britannica* makalesi, "Anarşizm"de yinelediği bir deyiş. Uygarlaştırıcı bir süreci olanaklı kılmanın temeli –özellikle kentlerin, bölgesel toplu çalışma biçimlerinin, yazmanın, genişleyen bir ahlâksal duyarlılığın, dünyaya ussal ve ilk kez seküler bir bakışın, tanma, metalurjiye ve oldukça gelişkin sanatlara yol açan teknolojik ilerlemelerin ortaya çıkışı– erken bir dönemde, ussal bir toplumsal gelişmenin başlatılmasında önemli olabilen, ancak bugün toplumsal denetimin kabul edilemez kurumları olarak düşündüğümüz şeyi gerektirebilirdi.

Ne olursa olsun, tarihsel nitelikler ve dolayımlar (mediations) olmaksızın, tarih dışı olarak "erdem"in karşısına "kötülük"ü yerleştirmek çok nahif olabilir. Çok eski tarihsel çağlarda, "iyi" ve "kötü", binlerce yıllık insanın toplumsal gelişiminden sonra bugün taşıdıkları *tanımları* henüz kazanmamışlardı. Bazı önemli gelişmeleri alıntılarsak –devletin ataerkil otoriteyi istila etmesi; bir aile veya aşiretin diğer üyeleri üzerinde ataerkin keyfi ve mutlak otoritesinin yerine, devletin oldukça ussal yasa sisteminin geçmesi; ve çatışmaları çözmenin bir yolu olarak kan davasının yürürlülükten kaldırılması–, hepsi ilk hiyerarşik toplumlarda, belirli bir genel egemenlik çerçevesi içinde kendi tarihsel bağlamlarında oldukça özgür-

leştirici bir rol oynadılar. Örneğin, ataerkler bu açıdan devletin işlevini "kötü" olarak göreceklerdi.

Resmi bağların akrabalık bağlarının yerini, pazarların değiştokuşun yerini, artan evrenselciliğin tikelciliğin yerini, ve sekülerciliğin batıl inançların yerini tarihsel olarak alması gibi, modern bakışlar açısından baskıcı olmasına karşın, başka türlü asla ortaya çıkamayabilecek özgürleştirici gelişmeler için olanaklar sağlamış, toplumsal açıdan düzenleyici bazı kurum biçimleri de olmuştu. Ancak Bakunin'in gözlemlediği gibi, geçmişin ve günümüzün gerçek barbarlığının bir "kötülük" olarak kalmasına karşın, bu kötülük, Bakunin'kine benzer bir anlamda tarihsel bir "zorunluluk" değildi, çünkü bizler herhangi bir zamanda hangi ussal seçeneklerin varolabileceğini asla bilemeyiz. Hiçbir zaman gizli özgürleştirici olanakların varolmadığı kesinlik içinde egemenliğin "kaçınılmazlığına" teslim olamayız.

O halde, benim sözlerim hiçbir anlamda geçmişin ve günümüzün barbar davranışı için bir "özür" olarak anlaşılmamalıdır. Daha çok, pek çok barbarlığıyla birlikte geçmişi usdışı boyutlarının, insanlığın ussal gelişimini asla bütünüyle bastırmadığını ve genel olarak kötü bir çerçeve içinde toplumsal ilerlemeler üretmek için, zaman zaman onunla nasıl etkileşebildiklerini *anlamaya* çalışma umudu olmalarını amaçlıyorum. Sadece basitleştirmek veya ruhsal-toplumsal kategorileri kullanarak bertaraf etmek ya da tarih dışı olarak toplumsal envanterde sıralamak için değil, dereceleme açısından olduğu kadar tür açısından da özgürlük mirası ile egemenlik mirası arasındaki tarihsel ve toplumsal *etkileşimleri* araştırmalıyız. Biraz entelektüel bir sorumluluk taşıyarak aşamalı ve ayırtılı bir tarzda, geçmiş ve günümüz üzerinde düşünmemiz gerekiyorsa –"politik olarak doğru" modern kafalara çirkin gözükebilse de–, paradoksal olarak, bazı egemenlik biçimlerinin kurumsal açıdan olmasa da, kültürel açıdan özgürlük arttı-

nci bir işlev gördükleri toplumsal koşulları araştırmak zorundayız.

Geçmişin ve günümüzün toplumsal meseleleriyle uğraşmak için kişisel tercihlerimizden başka dayanağımız yok mu? Tavırların, istençlerin, ve düşlenen yaşam biçimlerinin, mevcut toplumsal koşullarla derinden ilişkisi vardır –en özgürleştirici tercihlerimizin bile, tek başlarına kişisel kökenleri yoktur. Bugün bu tercihler, sadece birkaç kuşak öncesinin radikal kültürlerinde bile olmayan olanakları ve umutları yansıtırlar. Mayıs-Haziran 1968'de Fransız öğrenciler arasında yükselen, "olanaksızı istemek" haykırışı, büyük ölçüde teknolojide ve maddi yaşamdaki ilerlemelerin ortaya çıkardığı olağanüstü *olanaklara* dayanıyordu –gerçekten de, bu ilerlemelerin oluşturduğu yabancılaşmaya değil.

Bu kitaptaki denemeler –ussal veya usdışı olanı, gerçek veya imgesel olanı, hakiki veya sahte olanı, iyi veya kötü olanı, özgür istençli veya otoriter olanı belirlemek için nesnel bir ölçüt belirlemenin "olanaksızlığından" dolayı– özgürlüğün arzulanması, zorbalıktan ise nefret edilmesine ilişkin tavrımızın, sadece koşullara bağlı öznel bir temel taşıması gerektiği yaygın görüşünü eleştirmektedir. Bu tavır tarihsel gelişme veya maddi koşullarda kökü olmaksızın, soyut olarak oluşturulduğunda, kuramsal açıdan yargılanamaz ve salt bir fikir sorunu olarak kalır. Ne yazık ki bu, katlanamayacağımız bir göz yumma dır. Çoğunlukla akademinin kalesinden bakıldığında, bizim için dünyanın durumu, ussal açıklamaları gerektiren tavırlara, beğenilere ve fikir meselelerine dayalı, ahlâksal, toplumsal ve kültürel tutarsızlıklar geliştirmeyecek denli ümitsiz ve kaotiktir.

15 Mart 1994

NOT

1 Friedrich Engels'in *Anti-Dühring*'te sunduğu gibi, tek-doğrultulu toplumsal gelişim nosyonu, hatırladığım kadarıyla, bu yüzyılın ilk yarısında ciddi Marksçılar arasında önemli ölçüde gözden düşmüştü. Bu nosyonla ilgili en can sıkıcı sorunlardan birinin feodalizmden kapitalizme "geçiş" olduğunu belirtmeliyim, Benim açımdan *Kentler Olmaksızın Kentleşme*'de (Urbanisation Without Cities) kapitalizmin feodalizmin "kaçınılmaz" bir ardılı olduğu fikrine açık şekilde karşı çıktım. O kitapta, kapitalizmin 14. yüzyıldan 18. yüzyıl ve 19. yüzyıl başlarına dek feodal, ya da kapitalist olmayan veya basit meta üretimi etrafında yapılanmamış karışık bir ekonominin sadece parçası olduğunu kanıtladım. Daha çok bu dönem, tüm üç biçimin öğelerini de kapsamaktaydı ve bir araya getiriyordu. O dönemde varolan, ekonomik olduğu kadar kültürel açılardan da açık bir durum, olasılıkla daha insaflı toplumsal gelişmelere yol açmış ve kapitalizmin yeryüzüne getirdiği dehşetten sakınmış olabilirdi. Bakınız: *Kentler Olmaksızın Kentleşme* (Urbanisation Without Cities; 1992 yılında Kanada, Montreal'de Black Rose Books tarafından yayımlanan bu kitap ilk olarak 1987 yılında Sierra Club Books tarafından *The Rise of Urbanisation and Decline of Citizenship* olarak yayımlanmıştı), 198-201 s. Bu kitapta, sürekli olarak, –tarihsel olduğu kadar günümüzle de ilişkili olarak– devletin karşısında, özgürlükçü yerel yönetimci konfederasyonların önemini vurguluyorum.

GİRİŞ

Bir Felsefi Doğalcılık

Doğa nedir? İnsanlığın doğadaki yeri nedir? Toplumun doğal dünya ile ilişkisi nedir?

Bir ekolojik çöküntü çağında bu soruları yanıtlamak gündelik yaşamlarımız açısından ve bizimle birlikte diğer yaşam biçimlerinin yüz yüze geleceği gelecek açısından büyük önem taşımaktadır. Bunlar metafizik düşünceye ait, uzak, hayali bir dünya ile ilişkilendirilmesi gereken soyut felsefi sorular değillerdir. Bu soruları şiirsel eğretilemelerle veya düşüncesiz, sıradan tepkilerle, rastgele bir tarzda da yanıtlayamayız. Bunları yanıtlarken kullanacağımız tanımlar ve etik standartlar, sonuçta insan toplumunun doğal evrimi yaratıcı şekilde destekleyeceğini mi, yoksa kendimiz de dahil olmak üzere bütün kompleks yaşam-biçimleri açısından gezegenimizi yaşanmaz hale mi getireceğine karar verebilir.

İlk bakışta, herkes doğanın ne olduğunu "bilir." Doğa etrafımızdaki her şeydir –ağaçlar, hayvanlar, kayalar ve benzerleri. İnsanlığın petrolle kaplamakta ya da tahrip etmekte olduğu şeydir. Fakat biraz dikkatlice incelediğimizde doğanın böylesine yüzeysel tanımları çözülmeye başlar. Eğer gerçekten doğa etrafımızdaki her şey ise, bakımlı bir kent bahçesinin doğa olup olmadığını makul olarak sorabilir miyiz? Bu bahçenin çevrelediği ev doğa değil midir? Evin mobilyaları doğal değil midirler?

Bugün bu türden bir sorunun sadece "yabanıl", "ilkel" veya insansız doğanın, hakiki olarak doğal olduğuna ilişkin ateşli bir yanıt alması olasıdır. Daha az düşünceli olmayan diğer insanlar ise, doğanın temel olarak madde veya bütün biçimlerinde cisimleştirilmiş evrenin özü –veya filozofların genel olarak *Varlık* dediği şey– olduğu yanıtını vereceklerdir. Sorun, yüzyıllardan beri Batı'da *doğa* sözcüğünün tam tanımı üzerinde büyük felsefi farklılıkların var olmasıdır. Bu farklılıklar, yaşam biçimlerinin neredeyse, bütünü açısından büyük önemi olan çevre sorunlarında, doğanın manşetlere çıktığı günümüzde bile çözümsüz olarak kalmaktadır.

Doğayı tanımlamak, insan türünü doğanın bir parçası olarak ele aldığımızda daha da karmaşık bir görev olmaktadır. Teknoloji ve yapay ürünler topluluğuyla birlikte insan toplumu –çatışan toplumsal çıkarlar ve kurumlar gibi anlatımı güç özelliklerden söz etmiyoruz– insan dışındaki hayvanlardan daha mı az doğanın parçasıdır? Ve eğer insanlar doğanın parçasıysa, diğer pek çok yaşam-biçimleri arasında sadece bir yaşam-biçimi mi yoksa, yaşam dünyasının geri kalanına ilişkin hiçbir türün paylaşmadığı veya paylaşma yeteneğinde bile olmadığı büyük sorumluluklar yüklenmeleri bakımından benzersiz midirler?

Doğa ne anlama gelirse gelsin, insanlığın hangi bakımdan ona "uyduğunu" belirlemek zorundayız. Ve toplumun –daha özgül olarak, geçmişte ortaya çıkmış, bugün varolan ve gelecekte ortaya çıkabilecek farklı toplumsal biçimlerin– doğayla ilişkisine dair, karmaşık ve meydan okuyucu sorularla yüzleşmek zorundayız. Bu soruları makul bir açıklık ile yanıtlamadığımız –veya en azından etraflı olarak tartışmadığımız– takdirde, çevre sorunlarımızla uğraşırken her türlü etik doğrultuyu yitireceğiz. Doğanın ne olduğunu ve insanlık ile toplumun doğadaki yerinin ne olduğunu anlamadıkça, açık görüşlere dönüşmeyen veya etkin bir eylem için yol gösterici olmayan,

anlaşılması güç sezgilerle ve sıradan duyarlılıklarla başbaşa kalacağız.

•

Sabırsızlıkla reddederek, salt duyguyla tepki göstererek veya tutarlı yanıtları düşünüp bulma çabalarını kolaylıkla karalayarak –usun *kendisine* "her işe burnunu sokan" (William Blake'in terimi) diye saldırarak– bu can sıkıcı soruları yanıtlamaktan kaçınmaya çalışmak kolaydır. Bugün artan sayıdaki duyarlı insan, usun, verimliliğe, nesnelliğe ve etik kısıtlamalardan özgürleşmeye ilişkin soğuk savlarıyla yüzyıllardan beri ululanması –ya da özellikle nükleoidler ve silahlanma gibi yıkıcı teknolojileri beslemiş bir us biçimi– tarafından aldatıldıklarını hissediyorlar. Bu olumsuz popüler tepkiler anlaşılabilir. Ancak, büyük ölçüde manipülatif, araçsal ve duygusuzca çözümlemeci olan özgül bir us biçiminden uzaklaşmak, kaçınmaya çalıştıklarımızdan daha az rahatsız edici olmayan sorunlar yaratmaktadır.

Duygusuz ve duyarsız bir us biçimi karşısında duyduğumuz tiksintiyle, seçenek olarak belirsiz bir sezgiciliğe ve gizemciliğe kolaylıkla yönelebiliyoruz. Araçsal ve çözümlemeci ustan farklı olarak, duygu ve gizemci inançlara teslimiyet, doğal dünya ile dayanışmacı "karşılıklı bağlılık" duygularına ve belki de doğal dünyaya yönelik özen gösterici bir davranışa yol açmaktadır. Ancak sezgi ve gizemci inancın çok belirsiz ve keyfi –yani us*dışı*– olmalarından dolayı gerçekte, hiçbir şekilde bağlı olmamamız gereken şeylerle –yani ırkçılık, cinsiyet ayrımcılığı, ve karizmatik liderlere sefilce boyun eğmek ile– bizleri "ilişkilendirebilir" de.

Daha doğrusu, bu sezgisel seçeneği izlemek, ekolojik bakışımızı gizil anlamda çok tehlikeli yapabilir. Görüşlerimiz açısından "karşılıklı bağlılık" yaşamsal olabilmesine karşın, ta-

rihsel olarak toplumsal denetim ve politik manipülasyon araçları olan söylenceler ve doğaüstü inançlar açısından çoğu kez temel oluşturmuşlardır. Yirminci yüzyılın ilk yarısı büyük ölçüde, karşı-usçuluk, karşı-entelektüelcilik ve kişisel bir yabancılaşma duygusuyla desteklenen Nasyonal Sosyalizm gibi acımasız akımların öyküsüdür. Bu hareket, milyonlarca insanı sezgiye dayalı, karşı-toplumcu, sapkın bir "ekolojist" ideolojiyle, özgürlükçü komüniter yerine, askeri ve öldürücü olan yeryüzü, halk ve "kan ve toprak"a ilişkin bir "karşılıklı bağlılık" ile seferber etmiş ve homojenleştirmiştir. Karşı-entelektüelcilik ve söylenceye dayalı milliyetçilik sayesinde ussal eleştiri tehdidinden yalıtılmış olan Nasyonal Sosyalist hareket, sonuçta Avrupa'nın çoğunu bir mezarlığa dönüştürdü. Ancak ideolojik olarak bu faşist totalitercilik, önceki yüzyılın Romantik akımının sezgisel ve gizemci inancından beslenmiştir –zamanında hiç kimsenin kestiremeyeceği bir şey.

Araçsal ve çözümlemeci usun bizleri doğruluk *tutkumuzdan* ayırmaması isteniyorsa, kesinlikle duyguya, duyarlılığa ve ahlâksal bir bakışa ihtiyacımız var. Ne var ki, söylenceler, zihin-uyuşturan ayinler ve karizmatik kişilikler düşüncenin sağladığı eleştirel yetilerden bizleri yoksun bırakabilmektedir. Son olarak, Kanada'daki bir Yeşil örgüt, dalga geçercesine reddettiği "eski paradigma"nın bir parçası olarak düşündüğü "karşı durma" yerine, "yeni paradigma"sının bir parçası olarak "işbirliği"ni aradığını açıkladı. Daha radikal bir çağda, karşı durma radikal akımların kesin amacıydı! Karşı durmayı yadsıyan "birbirine bağlılığın" söylencesel ve eleştirel olmayan yönü, bu Kanadalı Yeşil örgütü bütünüyle statükoyla uzlaşma düzeyine indirmiş olduğu gözüküyor. Burada, sadece zamanımızın kötülüklerine karşı durma değil, ayrıca uzlaşmamacasına onlara karşıt olma gereksinimi de, bir New Age düşüncesiz "iyi titreşimler" bataklığı içinde yitip gitmiştir. Bu türden

"iyi düşünceler"in bizleri yönelttiği uzlaşmaların "sevecen" yolu, kolayca tam bir oportünizm ile bitebilir.

Eğer usa karşı çağdaş isyanımız, şu andaki gerçekliğimize tek seçeneğin gizemcilik olduğu yanlış inancına dayanıyorsa, aynı ölçüde, sadece bir tür usun bulunduğu yanlış inancına da dayanıyor demektir. Genellikle bu nitelikteki us ile özdeş tutulan araçsal ve çözümlemeci us biçimlerine karşı tepki gösterirken, organik ve hâlâ eleştirel niteliklerini koruyan, gelişimsel ve hâlâ çözümlemeci kavrayışlarını koruyan, etik ve hâlâ gerçeklikle bağlantısını koruyan *diğer us biçimlerini* pekâlâ gözden kaçırabiliriz. Genel olarak fizik bilimleri ve teknoloji ile özdeş tuttuğumuz, "değerden arınmış" ussuçuluk, yüzyıllardan beri Batı felsefesinde geliştirilmiş usun tek biçimi değildir aslında –özellikle yaklaşık yirmibeş yüzyıl önce Yunanistan'da başlamasına ve Hegel'in mantık yapıtlarında doruğuna ulaştırılmasına karşın, diyalektik usun, kesinlikle henüz bitirilmemiş büyük geleneğinden söz ediyorum.

Herakleitos'tan beri diyalektik düşünürlerde ortak olan şey, değişik derecelerde –sürekli açınan *Varoluş* olarak *Varlığın*– gelişimsel bir gerçeklik görüşüdür. Platon'un ideal biçimlerin doğaüstü dünyası ile eksik maddesel kopyalarının geçici dünyası arasında bir ikicilik yaratmasından beri, kafa karıştıran değişim arasında özdeşlik ve özdeşlik arasında değişim sorunu yüzyıllarca Batı felsefesinin başına dert olmuştur. Araçsal ve çözümlemeci us biçimleri –burada bu us biçimlerine genel olarak *uzlaşımsal* (conventional) *us* diyeceğim[1]– temel bir ilkeye, ünlü "özdeşlik ilkesi"ne ya da belirli bir görüngü sadece kendisi olabilir ve olduğundan başka olamaz, veya zaman içindeki belirli bir anda, bizlerin onu doğrudan doğruya algıladığı şeyden başka bir şey olamaz anlamına gelen *A'nın A'ya eşit olmasına* dayanır. Bu ilke olmaksızın uzlaşımsal ustaki mantıksal tutarlılık olanaklı olmayacaktı.

Uzlaşımsal us, kesin olarak tanımlanmış görüngülerin çözümlenmesine dayanır ve doğruluğu bu görüngülerin içsel tutarlılığına ve uygulanabilirliğine bağlıdır. Bir şeyin veya görüngünün üzerinde durağan olarak, çözümlemeci amaçlar açısından değişmez, kesin sınırlarla yoğunlaşır. Bu yaygın olarak kabul görmüş us nosyonunda, kendilik (entity) bilgisinin işleyişsel uygulanabilirliği olacak şekilde, indirgenemez yapıtaşlarına dek çözümleyebildiğimiz ve işlevsel bir bütün olarak bu yapıtaşlarının nasıl çalıştıklarını belirlediğimiz zaman bir kendiliği bilmekteyiz. Gelişen bir şeyi "belirleyen" sınırlar değiştiği zaman, –örneğin, kum toprak olduğu zaman– uzlaşımsal us sanki birbirinden bağımsızlarmış gibi kumu kum olarak ve toprağı toprak olarak ele alır. Bu tür ussallıktaki *ilgi bölgesi,* bir şeyin veya görüngünün durağanlığı, bağımsızlığı ve temel olarak, benzer veya benzemeyen şeylerle ve görüngülerle mekanik etkileşimidir. Ayrıca uzlaşımsal usun tanımladığı nedensellik bir kinetik sorunudur: bir bilardo topu bir diğerine çarpar ve her ikisinin birden *–etkin neden* yardımıyla– bir konumdan başka bir konuma hareket etmesine neden olur. İki bilardo topu değişmemiş; sadece bilardo masasında yeniden konumlanmışlardır.

Nitekim uzlaşımsal us hiçbir şekilde değişim sorununa yönelemez; örneğin bir memeliyi, onu memeli olmayan her şeyden ayıran, oldukça durağan niteliklerin belirlediği bir yaratık olarak ele almaktadır. Bir memeliyi "bilmek" onun yapısını araştırmak, sözcüğün tam anlamıyla parçalarına ayırarak çözümlemek, yapıtaşlarına dek indirgemek, organlarını ve işlevlerini tanımlamak ve memelinin yaşamını sürdürmesi ve üremesini sağlayacak organların bir arada çalışma tarzını araştırmaktır. Benzer şekilde uzlaşımsal us bir insanı yaşam-döngüsünün tikel evreleri açısından ele alır: Bir kişi bir zamanlar bir bebek, bir başkasında bir çocuk, ardından bir genç, bir delikanlı ve sonuçta erişkin bir insandır. Uzlaşımsal usa dayana-

rak bir bebeği çözümlediğimiz zaman, bir ergine doğru gelişme sürecindeki olmakta olan bir şeyi araştırmıyoruz demektir. Şüphesiz, gelişim ile ilgili anatomiciler bir bireysel yaşam döngüsünü araştırdıklarında, çok azı –her ne kadar ussallıkları uzlaşımsal olabilse de– her bebeğin bir erişkin olma sürecinde olduğunu ve yaşam döngüsündeki iki evrenin çeşitli bakımlardan birbiriyle ilişkili olduğunu görmemezlikten gelebilir. Ancak *A A'ya eşittir* ilkesi, temel bir öncül olarak kalır. Mantıksal çerçevesini tutarlılığın otoritesi oluşturur ve tümdengelimler öncülleri her zaman mekanik bir biçimde izlerler. Bu nedenle uzlaşımsal us belirli bir kendiliğin özdeşliğini tanımlarken, kılgısal bir işlev görür ve bir kendiliğin nasıl kendisi olmak için örgütlendiğini bize anlatır. Ancak, olma süreçlerini veya canlı bir kendiliğin gelişiminin bir evresinden diğerine geçecek şekilde bir *gizilgüç* olarak nasıl yapılandırıldığını sistemli olarak araştıramaz.

Uzlaşımsal usdan farklı olarak diyalektik us, *A'nın sadece A'ya değil,* aynı zamanda *A-olmayana da eşit olduğunu* ileri sürerek gerçekliğin gelişimsel doğasını tanır. İnsan yaşamdöngüsünü inceleyen diyalektik düşünürler, bir bebeğin bir çocuğa, bir çocuğun bir gence, bir gencin bir delikanlıya, bir delikanlının bir erişkine doğru gelişimini, kendini sürdüren bir insani özdeşlik olarak anlarlar. Diyalektik us sadece bir kendiliğin belirli bir anda nasıl örgütlendiğini değil, özdeşliğini korurken bile, bu gelişme düzeyinin ötesine geçmek ve olduğundan başka bir şey olmak için nasıl örgütlendiğini de kavrar. Özdeşliğin çelişkili doğası –özellikle, *A hem A'ya hem de A–olmayana eşittir*– özdeşliğin yapısında bulunan bir özelliktir. Karşıtların birliği gerçekte, Hegel'in "özdeşliğin ve özdeşlik olmayanın özdeşliği" dediği "öteki"nin ortaya çıkmasının birliğidir.

Bugün uzlaşımsal usun düşünme tarzı, en standart biçim almış testleri dolduran "doğru veya yanlış" sorularıyla örnek-

lenir –ve korkunç ölçüde güçlendirilir. Kişinin, bir tümcenin "doğru" veya "yanlış" olduğunu belirtmek için bir kutuyu karalaması gerekmektedir –ve bunu çok hızlı, en az düşünme ile yapmalıdır. Günümüzde çok yaygın olan bu testler, ayırtılı düşünceye veya geçişlerin farkına varmaya, izin vermez. Bir görüngünün veya ifadenin *hem doğru hem de yanlış* olabilmesi –bağlamına ve olduğundan daha başka bir şey olma sürecindeki yeriyle ilişkili olarak– bu testlerin temellendiği mantıksal öncüller tarafından dışarda tutulur. Testleri başarıyla vermek için okullara gönderilen, kariyerleri ve gelecekteki yaşantıları onların sonuçlarına bağlı olan genç insanlar arasında bu test işlemi, kötü zihinsel alışkanlıklar kazandırır. Ancak bu çeşit testlerin istediği düşünme işlemi, genç insanları organik açıdan düşünme ve gerçek dünyanın gelişimsel doğasını anlama nahif yeteneğinden uzaklaştırarak, zenginleşebilecek kafaları bölmelere ayırmakta ve özünde bilgisayarlaşmaktadır.

Uzlaşımsal usun bir başka büyük varsayımı –özdeşlik ve nedensellik kavramlarından gelen bir varsayım–, tarihin, herbiri kendinden önceki ve sonrakilerden bağımsız, ayrı ayrı görüngülerden oluşan katmanlı bir dizi, sadece katmanlar *dizisi* olmasıdır. Bu katmanlar evreler ile birleştirilebilinir, fakat birleştirici evrelerin kendileri bile yapıtaşlarına dek çözümlenir ve birbirlerinden bağımsız olarak incelenirler. Böylece Mesozoik kaya katmanı Senozoikten bağımsızdır ve herbir katman kendilerini birleştiren evreler gibi, fazlasıyla kendi başına varolur. İnsan tarihinde ortaçağ dönemi, modern çağdan bağımsızdır ve ortaçağ, modern çağa herbiri kendinden önce ve sonra gelenlerle ilişkisinde oldukça özerk olan, bağımsız bölmeler serisi ile bağlanır. Uzlaşımsal us bakış açısından, tarihsel değişimlerin nasıl olduğu veya tarihin ne anlam taşıdığı her zaman açık değildir. Uzlaşımsal usu kullanarak Tarihi inceleyen ve bu nedenle onu tahrip eden postmodernizme ve günümüzün tarihsel göreciliğine karşın, yakın geçmişte, evrim

kuramlarından ve Marksçılıktan etkilenmiş pekçok tarihçinin, tarihi bir gelişimsel görüngü ve en azından öncekilere bağlı olan ardışık dönemler olarak kabul ettikleri bir dönem vardı. Diyalektik usun savunduğu bu gelenektir.

Tarihe yönelik sezgisel yaklaşım, uzlaşımsal usun yaklaşımı üzerinde bir iyileşme oluşturmaz –daha doğrusu, o aksini yapar: tarihsel gelişimi farklılaşmamış bir süreklilik ve hatta aynı anda her yerde varolan, her şeyi kucaklayan "Bir" içinde yokeder. Mekanik-maddeci tabakalaşmanın gizemci karşılığı gerçekten de, bütün görüngülerin ilksel enerji atışından veya bir Viktoryan fizikçinin masaya yumruk attığında gözlemlediği gibi, her ne kadar hafif bile olsa Sirrius titreşiminden kökenlendiği anlamında, her şeyin "Bir" veya "birbirine bağlı" olduğunu söyleyen indirgemeciliktir. Her ne olursa olsun, evrenin bir kökene sahip olması, bir insanın tamamıyla anababasına gönderme yapılarak açıklanabilmesinden başka bir şey olmayan, evrenin hâlâ "gerçekten" salt kökenlendiği kaynaktan oluştuğuna ilişkin nahif bir inancı haklı çıkarmaz. Bu düşünme tarzı, uzlaşımsal usun kinetik neden-etki yaklaşımının çok uzağına düşmez. Ne de yaşamın bütün biçimlerinin "karşılıklı bağlı olması", av ile avcı arasındaki veya içgüdüsel olarak yönlendirilmiş yaşam biçimleri ile gizilgüçsel açıdan ussal olanlar arasındaki keskin ayrımların önüne geçer. Fakat bu sayısız evrimsel farklılaşmalar, evrimin izlediği yollardaki sayısız yenilikleri, aslında farklı –inorganik, organik veya toplumsal– evrim türlerini yansıtır. Şeyleri ve görüngüleri, farklılaşmış, ancak yine de birikimsel açıdan ilişkili olarak anlamak yerine, uzlaşımsal usun gizemci seçeneği onları, Hegel'in ünlü deyişiyle "bütün ineklerin siyah olduğu bir gece" olarak görme eğilimindedir.

Uzlaşımsal usun kesinlikle yararlı bir yönü de vardır. İçeriklerinden ilişkisiz olan önermelerinin içsel tutarlılığı, matematiksel düşüncede, matematik bilimlerinde, mühendislikte

ve gündelik yaşamın sürdürülmesinde gerekli olan etkinliklerde vazgeçilemez bir rol oynar. Bir köprü veya bir ev yapımında vazgeçilmezdir; bu amaçlar açısından evrimsel veya gelişimsel çizgiler boyunca düşünmenin anlamı yoktur. Eğer bir köprü veya bir ev yapımında özdeşlik ilkesine dayanmayan bir mantık kullanırsak, kuşkusuz bir felaket meydana gelecektir. Sadece kuşların uçuşu veya bir memeli kalbinin pompa gibi çalışmasından söz etmiyorum, bedenlerimizin fizyolojik çalışmaları büyük ölçüde uzlaşımsal usa eşlik eden ilkelere dayanır. Mekanik kendilikleri anlamak veya tasarlamak için, araçsal olan bir us biçimini ve gerçekliğin yapıtaşlarına ve işlevlerine dek çözümlenmesini gerektirir. Uzlaşımsal usun tutarlılığa dayalı doğruları, yaşamın bu alanlarında yararlıdır. Gerçekten de uzlaşımsal us evren bilgimize ölçülemeyecek denli katkıda bulunmuştur.

Birkaç yüzyıldır uzlaşımsal us, kilisenin dogmatik otoritesini, mutlak monarkların keyfi davranışlarını ve batıl inançların korkunç hayaletlerini defetme umudu taşımaktaydı –daha doğrusu, bu umudu yerine getirmek için çok şey yaptı. Ancak uzlaşımsal us, temel ilkesini oluşturan tutarlılığı sağlamak için, söyleminden ve ilgi alanlarından etiği uzaklaştırmaktadır. Ve belirli ereklere ulaşılmasında, bu ereklerin ahlâksal karakterinin, insanların üstün tuttuğu değerlerin, ideallerin, inançların ve kuramların keyfi kişisel tavır ve beğeniler sorunu olarak, ereklerle ilişkisi yoktur. Uzlaşımsal us sadece özdeşlik ve tutarlılığı doğru olarak sunması nedeniyle değil, gerçekliği açıklarken kendi geçerliliğine ilişkin çok geniş bir savda bulunması bakımından da bizleri yanıltır. Pekçok matematiksel fizikçinin matematik terimleriyle formüle edebilmek için gerçekliği yeniden tanımlaması gibi, uzlaşımsal us da, kendi savına uydurmak için gerçekliği yeniden tanımlar. Bu nedenle, oldukça ussallaşmış endüstri toplumumuzda uzlaşımsal usun itici gözükmesi şaşırtmamalıdır. Yaygın otorite, kişiliksiz bir

teknokrasi ve duygusuz bir bilim ve duyarsız, taşlaşmış bürokrasiler –tüm bunların varoluşu, bu nitelikteki usa yüklenmektedir.

*

Bu nedenle kendimizi bir çeşit ne yapacağını bilememe durumunda buluyoruz. Günlük yaşamlarımızda, uzlaşımsal usun horlanan ilkeleri olmadığı takdirde, işimizin güç olduğu apaçık; ne de –kuşları ya da balinaları izlediğimiz gelişkin dürbünler ve fotoğraf çektiğimiz kameraları kapsayan– çok sayıda teknoloji olmadan bir şey yapabiliriz. Bu varolan durumun, ahlâksal ve ruhsal inançlarımızı desteklemek için bizleri usdışı, gizemsel veya dinsel özel bir dünyaya, hayatımızı sürdürmek üzere şirketler hesabına çalışırken bile, bir gizemsel "Bir"le paylaşım arayışına yönelttiği sonucuna varıyoruz. Böylelikle ikiciliğe karşı çıkarken ve büyük bir birlik duygusu isterken bile, kendi varoluşumuzu keskin biçimde ikileştiriyoruz. Yüksek bir ruhsallık, dinsel paylaşım ve bağlılık ararken, ahlâksal yetkinleşmeye ulaşmada, parasal açıdan tarafsız olması beklenen yol göstericilerden daha çok, gizemli kocakarı ilaçları satmaya çalışan girişimciler gibi davranan dünyevi gurulardan, karizmatik kişiliklerden ve kültsel kişilerden yardım istiyoruz. Maddeci ve tüketici zihniyeti suçlarken bile pahalı, sözde ruhsal veya ekolojik ürünlerin, ulvi iletiler taşıyan "yeşil" mamüllerin doymak bilmez tüketicileri oluyoruz. Böylelikle, us alanı olarak kabul ettiğimiz alanın en kaba özellikleri, usdışı, gizemli ve dinsel metalar kılığında yaşamlarımızı istila etmeyi sürdürüyor.

Posta kutularımız katologlarla dolup taşıyor; kitaplıklarımız bizlere sığınabileceğimiz ve sürekli olarak bize saldıran kaba gerçekliklere sırtımızı çevirebileceğimiz, gizemsel paylaşıma ve bir New Age'e doğru yeni yollar öneren kitaplarla

doludur. Çoğu kez bu gizemsel sığınma, gerçek olmaktan çok düşsel, etkin olmaktan daha çok edilgin bir toplumsal dingincilik (quietism) durumuyla sonuçlanır. Toplumsal değişimden daha çok kişisel değişimle uğraşırken ve güçsüzleştirilmiş, yabancılaştırılmış yaşamlarımızın asıl nedenlerinden daha çok belirtileriyle ilgilenirken özel yaşamlarımızın biçimlenmesinde çok önemli olmalarına karşın, yaşamlarımızın toplumsal yönleri üzerindeki denetimden feragat ediyoruz.

Toplumsal "kurtuluş" olmaksızın kişisel "kurtuluş" olamaz ve ussal bir yaşam olmaksızın da etik bir yaşam olamaz. Bütünüyle, uzlaşımsal usun kısıtlamalarına ve değerden arındırılmış düşünce biçimleri üzerinde durmasına tepki göstererek, anlayışın yerini gizemsel yananlamlar taşıyan eğretilemelerin ve hakiki kavrayışın yerini belirsizliğin alması istenmiyorsa eğer, sözünü ettiğim alternatif us biçimini incelemek zorundayız. Bunun, felsefi açıdan soyut bir sorun olmadığını belirtmeliyim. Bu sorun etik varlıklar olarak bizlerin, nasıl düşünmemiz ve davranmamız gerektiğine, doğanın doğasına ve doğal dünyadaki yerlerimize ilişkin büyük önem taşımaktadır. Ayrıca bu, geliştirmek istediğimiz toplum, duyarlılık ve yaşam biçimi türünü doğrudan etkilemektedir.

Özdeşliğin, etkin neden ve katmanlaşma ilkelerinin kullanımıyla anlaşılabilinir kılınmış tikel bir sağduyusal gerçekliğe uygun olduğunu kabul edelim. Fakat bu tikel gerçekliğin ötesine geçtiğimiz zaman, artık farklılaşmanın, akışın, gelişmenin, organik nedenselliğin ve gelişimsel gerçekliğin büyükzenginliğini, bir belirsiz "Bir"e veya eşit ölçüde belirsiz bir "karşılıklı bağlantılı olma" nosyonuna indirgeyemeyiz. Eski Yunanlılara kadar geri giden çok önemli bir kaynakça, *organik* bir us biçimine ve gerçekliğin *gelişimsel* yorumuna temel oluşturmaktadır.

Birkaç dikkate değer istisna dışında, ondokuzuncu yüzyıla değin Batı felsefesi içinde, Platoncu değişim ve özdeşlik ikici-

liği yankılandı durdu. Ondokuzuncu yüzyılda Hegel'in mantık yapıtları, özdeşliğin veya özdirencin kendisini "çeşitlilik içinde birliğin" sürekli-farklılaşan açınması olarak değişim ile ifade ettiğini sistematik biçimde göstererek, bu paradoksu büyük ölçüde çözdü.[2] Hegel'in çabasının büyüklüğünün Batı felsefe tarihi içinde bir benzeri yoktu. Kendisinden önceki Aristoteles gibi, Hegel'in de, örtük olanın gizil biçim ve olasılıklarının açınmasıyla nasıl belirtik olduğuna ilişkin bir "oluşum halindeki" nedensellik yorumu vardı. İki büyük cildin içinde geniş bir ölçekte, Hegel, usun gerçekliği açıklarken kullandığı neredeyse bütün kategorileri biraraya getirdi ve zengince farklılaşmış, gittikçe kapsamlı olan veya kendi deyişiyle "yeterli" bir bütün içinde aşamalandırdığı anlaşılabilir ve anlamlı bir süreklilik içinde bir kategoriden bir başkasını çıkarımladı.

Hegel"in "mutlak idealizm" dediği şeyi, mantığından doğa felsefesine geçişini, tanrı benzeri bir "Mutlak" içinde öznel ve nesnel olanın erekbilimsel sona erişini ve evrensel bir Tin (Geist) fikrini reddedebiliriz. Hegel diyalektik usu, idealizmle, mutlak bilgiyle ve çoğunlukla "Tanrı" adını verdiği gizemli olarak açımlanan bir *logos* ile uzlaştırmaya çalışarak, tanrıbilime yaklaşan bir evrenbilimsel sisteme dönüştürmüştür. Ekolojiden habersiz olan Hegel, Varlığın duruk hiyerarşisi yararına, canlı bir kuram olarak doğal evrimi reddetti. Benzer şekilde, kaba bir diyalektik maddecilik oluşturarak, F. Engels bir plastik metafizik veya bir organizmik bakıştan daha çok, ondokuzuncu yüzyıl fiziğinin öncüllerine benzeyen doğal "yasalar"la diyalektik usu harmanlamıştır. Gerçekten de Engels varlığın indirgenemez "nitelikleri" olarak madde ve devinime öylesine tutkundu ki, kendi organik gelişim diyalektiği salt devinime dayalı bir kinetisizm tarafından işgal edilmiştir.

Ancak Hegel'in idealizminin ve Engels'in maddeciliğinin zaaflarından dolayı, diyalektik usu terk etmek, diyalektik

usun sağlayabileceği olağanüstü tutarlılığı ve onun ekolojiye –özellikle kökleri evrimsel gelişmeye dayanan bir ekolojiye– yetkin biçimde uygulanabilir olmasını, gözden kaçırmak olacaktır. Organik evrim karşısındaki Hegel'in kendi önyargılarına karşın, yapıtındaki bu metafizik ve çoğunlukla tanrıbilimsel arkaizmlerin ortasında göze çarpan şey, gelişimsel bir gerçekliğin öznel anatomisi olarak bütün mantıksal kategori çıkarımlarıdır. Gerekli olan şey, bu us biçimini geçmişte canlı dünyadan uzaklaştırmış, yarı-gizemli ve dar bilimsel dünya görüşlerinden arındırmak; Hegel'in göksel (empyrean), temelde karşı-doğalcı diyalektik idealizminden ve ortodoks marksçıların cansız, bilimsel diyalektik maddeciliğinden ayırmaktır. Diyalektik us, hem idealizminden ve hem de maddeciliğinden arındırılarak, doğalcı ve ekolojik yapılabilir ve bir doğalcı düşünme biçimi olarak kavranabilir.

Bu *diyalektik doğalcılık,* yerinde olarak, uzlaşımsal usa güvenmeyen bir ekoloji hareketine seçenek sunmaktadır. Diyalektik doğalcılık ekolojik düşünceye tutarlılık kazandırabilir ve en iyisinden duygusal, belirsiz ve tanrıcı olana yönelik, en kötüsünden tehlikeli bir şekilde karşı-usçu, gizemci ve gizil açıdan gerici olana yönelik keyfi ve karşı-entelektüel eğilimleri uzaklaştırabilir. Gerçekliğe ilişkin bir us yürütme yolu olarak diyalektik doğalcılık, düşünce gücünü kutsallaştırmadan, *karşılıklı bağlantılı olma* ve *bütüncülük* gibi belirsiz sözcüklere daha özgürleştirici bir anlam verecek denli organiktir. Bu denemenin başında ortaya koyduğum soruları yanıtlayabilir: doğa nedir, insanlığın doğadaki yeri nedir, doğal evrimin itici gücü nedir ve toplumun doğal dünya ile ilişkisi nedir? Diyalektik doğalcılığın –Hegel'in doğal evrimi reddetmesine ve Engels'in bir yüzyıl önceki mekanikçi evrim kuramlarına başvurmasına karşın– ekolojik düşünceye evrimsel bir perspektif katması, aynı ölçüde önemlidir. Diyalektik

doğalcılık evrimsel görüngüleri akışkan ve yoğrulabilir olarak görür ve yine de evrimi ussal yorumdan yoksun bırakmaz. Sonuç olarak, "ekolojikleştirilmiş" veya doğalcı bir öz verilmiş bir diyalektik ve gerçekliğin bütünüyle gelişimsel bir kavranışı, yaşayan bir ekolojik etik için temel sağlayabilir.

Diyalektik usa ilişkin genel bir açıklama, Hegel'in mantık üzerine yapıtlarını okumanın yerini tutamaz. Bütün güçlü çözümlemeleri ve bir mantık kategorisinden diğerini çıkarırken kesin geçişlerinden dolayı, Hegel'in *Mantık Bilimi,* en incelmiş ve en dinamik biçimindeki diyalektik usdur. Pek çok bakımdan bu yapıt, gerçekliğin doğasına ilişkin cüretkar görüşüyle birlikte, Aristoteles'in *Posterior Analytics'* inin uzlaşımsal mantığını aynı düşünürün *Metafizik'* i içine yerleştirmiştir. Bu nedenle, diyalektiğin kapsamlı bir tanımını Hegel'in geliştirdiği ayrıntılı sunumun yerine geçirmeye girişmeyeceğim gibi, ne de onun kuramsal açınımını kısa tanımlar ve sonuçlar içine yerleştirmeye çalışacağım. Hegel'in kendisinin *Tinin Görüngübilimi*'nde gözlemlediği gibi: "Gerçek sorun, onun bir amaç olarak bildirilmesiyle değil, ancak gerçekleştirilmesiyle tüketilir; sonuç edimsel bütün değildir, daha çok, sonuç, içinde oluştuğu süreçle birlikte bulunur. Kendisinde amaç ("tanımlar ve sonuçlar"), tıpkı yol gösterici eğilimin henüz edimsel bir varoluştan yoksun salt bir dürtü olması gibi, cansız bir tümeldir; yalın sonuç, yol gösterici eğilimi terk etmiş bir cesettir."[3] Hegel'in diyalektiği gerçekte, sözlük-tarzı tanımlama isteğini geri çevirir. Tıpkı bir kavrayışlı ruhbiliminin sadece ruhbilimsel testlerin ve fiziksel ölçümlerin sayısal sonuçlarını değil, tüm yaşamöyküsünü bildiğimiz zaman ancak bir bireyi gerçekten tanıyabileceğimizi savlaması gibi, Hegel'in diyalektiği sadece diyalektik usun işleyişine dayanarak anlaşılabilir.

Varolmak istiyorsa eğer, sıradan bilimin bile kabul etmek zorunda olduğu bir varsayım olan, dünyada düzenin olduğunu en azından varsaymamız gerekmektedir. En azından, sadece itim-çekimden, yerçekimsel, elektromanyetik ve benzer güçlerden kaynaklanan devinim türünün değil, farklılaşmaya yol açan gelişim ve süreçlerin de olduğunu varsaymalıyız. Sonuçta en azından, tam edimselliği açısından gizilgücün gerçekleşiminin oluşması ölçüsünde, sürekli artan farklılaşmaya veya bütünlüğe doğru bir çeşit yönselliğin olduğunu varsaymalıyız. Bu yönselliği kabul etmek için bir varlık hiyerarşisi içinde değişmemecesine önceden belirlenime ilişkin ortaçağın erekbilimsel nosyonlarına geri dönmemize gerek yoktur; daha çok gerçek dünyada genel olarak düzenli bir gelişimin olduğu olgusuna ya da felsefi terminolojiyi kullanırsak, bir gelişimin, olmak üzere *yapılandığı* şey olmayı başardığında, "mantıksal" bir gelişim olduğu olgusuna işaret etmemiz gerekiyor.

Aristoteles'in *Metafizik*'indeki gibi Hegel'in mantık yapıtlarında da diyalektik, gerçeklikle uğraşan önemli bir "yöntem"den daha farklı bir şeydir. Kapsamlı bir gelişimsel nedensellik biçiminin mantıksal ifadesi olarak düşünüldüğünde mantık, Hegel'in yapıtında varlıkbilim ile elele tutuşur. Diyalektik, bir uslamlama yolu ve aynı zamanda bir varlıkbilimsel nedensellik taşıyan nesnel dünyanın açıklanmasıdır. Uslamlama biçimi olarak, diyalektikteki en temel kategoriler –"Varlık" ve "Hiçlik" gibi belirsiz kategoriler bile– kendi içsel mantıkları tarafından daha tam, daha kompleks kategorilere doğru farklılaştırılır. Sırası geldiğinde, her kategori çıkarımsal düşünce yardımıyla, gizli ve örtük olanakların keşfedilmesine yönelmiş, Hegel'in "edimsellik" (*Wirklichkeit*) dediği özgerçekleşim biçimindeki mantıksal ifadeyi oluşturan bir gizilgüçtür.

Ayrıca bir us biçimi olması yanında diyalektik, tam olarak bir nedensellik sistemi olmasından dolayı varlıkbilimseldir, nesneldir ve bu nedenle doğalcıdır. Varlıkbilimsel açıdan diyalektik nedensellik, sadece biçimin değil, gelişim halindeki şeylerin ve görüngülerin de devinimi, gücü veya değişimleridir. Daha doğrusu, tüm Varlığın Varoluyor olmasından dolayı, diyalektik nedensellik, daha ileri farklılaşma ve edimselleşme için, her yeni edimselliğin gizilgüç olduğu yolda, gizilgücün edimselliğe farklılaşmasıdır. Diyalektik, sadece doğal dünyada değil, toplumsal dünyada da süreçlerin nasıl oluştuğunu açıklar.

Olasılığın gizlediği, görece olarak farklılaşmamış biçim niteliğindeki örtük olanın nasıl da, gizil biçiminin yapılandığı yola sadık kalarak, daha farklılaşmış bir biçime dönüştüğü, Hegel'in kendi sözcüklerinde belirginleşir: "örneğin, bitki kendisini salt belirsiz değişim içinde yitirmez" diye yazar. O belirgin bir yönselliğe sahiptir –bilinçli varlıkların durumunda istenç olarak amaç. "İlk bakışta hiçbir şey görünmediği halde tohumdan çok şey oluşabilir, ancak ortaya çıkarılacak şeyin bütünü, gelişmemiş olsa da saklıdır ve ideal olarak kendisinde içerilir." Bu bölümde belirtilmesi gereken, "ortaya çıkabilecek" şeyin zorunlu olarak gelişmediğidir: örneğin bir meşe palamutu gizilgüç açısından olmak üzere yapılandığı şeye doğru –bir meşe ağacına– gelişmek yerine, bir sincap için bir besin olabilir veya bir beton kaldırım üzerinde kuruyup gidebilir. "Bu varoluş içine fırlatılma ilkesi, tohumun sadece örtük olarak kalamayacağıdır," Hegel gözlemlemeyi sürdürür, "fakat gelişmeye doğru itilir, çünkü o, salt örtük olmanın çelişmesini sunmaktadır."[4]

Bir gelişmenin öz-açınımını oluşturan, belirsizce "içkin" etmenler dediğimiz şeyi, Hegelci diyalektik sadece örtük veya eksik olması anlamında gerçekleşmemiş bir varlığın çelişmeli doğası olarak kabul eder. Salt gizilgüç açısından, deyim ye-

rindeyse, "kendine gelmemiştir." Diyalektik nedensellikte bir şey veya bir görüngü, tüm bütünlüğü veya tamlığı açısından, "olması gerekene" doğru kendisini geliştirene dek belirsiz, kararsız, gerilim içinde kalmaktadır –yapılandığı biçimden dolayı, doğuma yaklaştıkça olgunlaşan bir fetusun doğmaya zorlanması gibi. Yolundan sapmadan veya kendine zarar vermeden, olmak üzere yapılandığı şeyle sonsuza dek gerilim veya "çelişme" içinde kalamaz. Varlığının tamlığına doğru olgunlaşmak zorundadır.

Modern bilim, *ereksel nedene* dayanan –özellikle salt "Kendi (Bookchin burada erkekler için kullanılan 'his' sözcüğünü kullanıyor, –ç.)" "yetkinliği" yararınaysa gelişimi iteleyen bir tanrının varlığına dayanan– ortaçağ nedensellik kavramlarına karşı tepki göstererek, neredeyse bütün görüngüleri etkin nedene veya güçlerin bir şey veya bir görüngü üzerindeki kinetik etkisine dayanarak betimlemeye çalışmıştır. Gelişim için bir iteleyici etmen olarak Hegel'in "eksiklik" –daha uygun olarak, "yetersizlik" veya çelişme– nosyonu, etkin ve erek nedensellik nosyonlarının kısmen çok ötesine geçmiştir. Özel bir nedenden dolayı "kısmen" diyorum: Hegel'in diyalektiğinin içinde yayılan felsefi arkaizmler, doğalcı bir bakış açısından onun konumunu zayıflatıyorlar. Platon'un zamanından modern dünyanın başlangıcına dek, yetkinlik, sınırsızlık ve sonsuzluk erekbilimsel nosyonlar felsefi düşünceye yerleşmişlerdir. Platon'un "ideal formları", kopya olan bütün varolan şeylerin yetkin" ve "sonsuz" olanlarıydı. Özellikle ortaçağ Skolastiklerinin Hristiyanlaştırdıkları biçimiyle Aristoteles'in Tanrı'sı, sonlu "eksiklikleri" ve doğalarında bulunan kısıtlamalardan dolayı bütün şeylerin ona doğru çabaladığı "yetkin" Bir'di. Bu şekilde bir doğaüstü ideal, doğal görüngülerin "eksikliği"ni tanımlayarak, "yetkinliğe" doğru mücadelelerinde onları harekete geçirdi. Hegel'in çelişme nosyonunda bu yarı-erekbilimsel düşünce öğesi vardır: tüm bu diyalektik

yol tamlığı, bütünlüğü ve birliği açısından "yetkin" olan "mutlak"ta sona erer.

Aksine, diyalektik doğalcılık sonluluk ve çelişmeyi, –herhangi bir idealistik ve doğaüstü anlamda "eksik" değil– şeyler ve görüngülerin gelişimleri açısından bitmemiş ve edimselleşmemiş oldukları anlamında, açıkça *doğal* olarak düşünür. Olmak üzere yapılanmış oldukları şey oluncaya dek dinamik bir gerilim içinde varolurlar. Diyalektik doğalcı bakışın, şeylerin veya görüngülerin Platoncu ideale veya bir Skolastik Tanrıya yaklaşamadığı varsayımı ile alıp vereceği bir şeyi yoktur. Daha çok onlar, henüz olma veya daha dünyevi olarak, gelişme sürecindedirler. Bu nedenle, diyalektik doğalcılık evrensel gelişim yolunun sonunda, bir Hegelci Mutlak'ta sona ermez, onun yerine farklılaşma ve öznelliğe ait sürekli artan bir bütünlük, tamlık ve zenginlik vizyonu geliştirir.

Diyalektik çelişme, "olması gereken" ile ilişkili olarak bitmemiş, yetersiz, örtük ve yerine getirilmemiş bir biçimsel düzenlemeden dolayı, bir şeyin veya görüngünün yapısı içinde varolur. Doğalcı bir çerçeve, bizleri mekanikçi bir eğilim taşıyan etkin nedensellik ile sınırlamaz. Ne de bir gelişmenin neredeyse magnetik olarak ortaya çıkışını açıklamak için, tanrısal "yetkinliğe" başvurmaya gereksinimimiz vardır. Diyalektik nedensellik benzersiz şekilde organiktir, çünkü bir gelişimin içerisinde iş görür –özellikle bir şey veya görüngü biçiminin aşamasında, biçimin örgütlendiği tarzda, biçimsel topluluklarının neden olduğu gerilimler veya "çelişmeler"de ve onun metabolik olarak kendini sürdürmesi ve kendini oluşturmasında. Belki de bu çeşit gelişme için en uygun sözcük, –yalnızca organların büyümesi ile değil, aşamalı ve artan şekilde farklılaşmış bir doğrultuda, bütünüyle içkin bir organik kendini oluşturma süreciyle– *büyüme*dir.

Diyalektik nedensellikten belirgin bir süreklilik ortaya çıkmaktadır. Burada neden ve etki, yaygın bir olgucu terim kul-

lanırsak, ne sadece birarada varolan görüngüler veya "ilişkiler"dir ne de nedenin, mekanik olarak bir etki oluşturmak için bir şey veya bir görüngü üzerinde dışsal olarak etkide bulunması kadar birbirlerinden açık şekilde ayırt edilirler. Diyalektik nedensellik birikimseldir: daha gelişmiş, belirtik olan veya "kendi-için" (*für sich*) olan, örtük olanı ya da Hegel'in terminolojisiyle "kendinde" (*an sich*) olanı sadece yerinden etmez veya olumsuzlamaz, aynı zamanda örtük olan, belirtik olanın ötesine, daha tam, daha farklılaşmış ve daha yeterli biçime –Hegelci "kendinde-ve-kendi için" (*an-und für sich*)– doğru özümsenir ve geliştirilir. Örtük olanın olmak üzere yapılandığı şeye dönüşerek tamamen edimselleşmesi ölçüsünde, süreç gerçekten ussaldır, yani *içsel mantığının* bir sonucu olarak yerine getirilir. Bir gelişimin sürekliliği birikimseldir, gelişiminin tarihini kapsamaktadır.

*

Gerçeklik, sadece yaşadıklarımız değildir: ussal olanın *kendi* gerçekliğini taşımasında bir anlam vardır. Usdışı olan varolan gerçeklikler ve ussal olan gerçekleşmemiş gerçeklikler vardır. İnsan mutluluğu ve insan gelişimi açısından gizilgüçlerini edimselleştirememiş bir toplum, varolması anlamında yeterince "gerçek"tir, fakat tamamen "toplumsal" değildir. Sadece sürdüğü ölçüde bu toplum, eksik ve çarpıtılmıştır ve bu yüzden usdışıdır. Tıpkı genel olarak kusurlu bir hayvanın biyolojik olarak olması gerekenden daha az olması gibi, toplumsal olarak olması gereken şeyden daha azdır. *Varoluşsal* bir anlamda kuşkusuz "gerçek" olmasına karşın, yerine getirilmemiştir ve böylece *gizilgüçleri açısından* "gerçek dışı"dır.

Diyalektik doğalcılık hangisinin –eksik, bitirilmeden kalmış, usdışı "olan"ın mı yoksa tamamen gelişmiş, ussal "olacak olan"ın mı– tamamen "gerçek" olduğunu sorar. Diyalektik ne-

densellik ve diyalektik mantık biçimiyle ele alındığında, us, uzlaşımsal olmayan gerçeklik kavrayışına yol açar. İçkin özgelişimini mantıksal edimselliğine dek izleyen bir süreç, bitirilmeden kalmış, veya çarpıtılmış ve böylece Hegelci terimlerle, olanaklarına "sadık olmayan" bir "var olan"dan daha doğru olarak "gerçektir." *Us*'un herhangi bir toplumsal gelişimdeki saklı olan gizilgüçlerini keşfetmek, ve yeni, daha ussal bir toplumsal düzenlenişteki, kendisinin özgün edimselleşmesini, gerçekleşmesini ve "doğruluğunu" çıkarımlamak zorunluluğu vardır.

Gizilgüçlerinden mantıksal olarak ortaya çıkarılacak olan "olması gereken"in gelişimi göz önünde tutulmadan, bir şeyin veya bir görüngünün "mevcut durumunu", onun "gerçekliği" olarak kabul etmek felsefi olarak anlamsızdır. Biz uygulamada çoğunlukla böyle davranmıyoruz. Doğru olarak bir bireyi, bilinen gizilgüçlerine dayanarak değerlendiririz ve bireyin tamamen kendisini "gerçekleştirmiş" olup olmadığına ilişkin anlaşılabilir yargılar oluştururuz. Daha doğrusu bireyler, özel yaşamlarında davranışları, yaratıcılıkları ve öz-saygılarına ilişkin önemli etkiler taşıyabilen, böylesi özdeğerlendirmeleri sık sık yaparlar.

Tam anlamıyla varoluşsal olarak düşünülen "mevcut olan", çok kaygan bir "gerçeklik"tir. Niteleme yapmaksızın deneysel olarak kabul edildiğinde, geçmişi dışarda bırakır, çünkü geçmiş artık "şimdi" değildir. Aynı zamanda –ve yine tam anlamıyla– henüz "varolmayan" gelecek ile bir kopukluğa yol açar. Ayrıca, kesin şekilde deneysel terimlerle ele alınmış "mevcut olan", öznelliği, –kesinlikle kavramsal düşünceyi– davranış bakımından bir "güç" olabilen veya olamayan izleme rolü dışında dünyadaki her türlü rolden yoksun bırakır.

Tümüyle deneysel bir felsefenin mantığında, us sadece yaşantıyı kaydeder veya eşgüdümler. "Gerçeklik" sözde sürekliliğin yaşanmış bir bölümü olarak varolan belirli bir geçici

andır. "Gerçek" sadece rastlantısal bir geçmiş *eklediğimiz* ve gerçekliği anlaşılır şekilde yaşamak için bir gelecek *tahmininde bulunduğumuz* donmuş bir "burada ve şu an"dır. David Hume tarafından geliştirilen köktenci deneycilik (empiricism) türü, Olmakta olan Varlık nosyonunun yerine, gelecekle ilgili çıkarımların yapımında geçmiş düşüncesini "gerçek dışı" kılan verili bir anın deneyimini geçirir. Hume'un kendisinin de bütünüyle anladığı gibi, bu tür "gerçeklik"in gündelik yaşam içinde yaşaması olanaksızdı; bu nedenle sürekliliği nedenselliğe göre değil, gelenek ve alışkanlıklara göre tanımlamak zorunda kalmıştır. Doğrudan deneysel gerçekliği "gerçek"in bütünlüğü olarak ele almak, salt kolaylıklardan başka bir şey değil diye sonradan kavramayı ve öngörüyü uzaklaştırmaktadır. Daha doğrusu tam anlamıyla deneysel bir yaklaşım, geçmişin organik, birikimsel sürekliliğini günümüzle ve her ikisini de geleceğin sürekliliğiyle bütünleştiren mantıksal dokuyu yok eder.

Aksine bir doğalcı diyalektikte, hem geçmiş hem de gelecek şu anı da kapsayan birikimsel, mantıksal ve nesnel bir sürekliliğin parçalarıdır. Us sadece gerçekliği çözümleyen ve yorumlayan bir araç değildir; aynı zamanda us gerçekliğin *sınırlarını* doğrudan doğruya yaşanmış güncelin ötesine genişletir. Geçmiş, bugün ve gelecek, düşüncenin bütünüyle yorumlayabileceği ve anlamlı kılabileceği birikimsel olarak aşamalandırılmış bir süreçtir. Gizilgüçlerinin gerçekleşip gerçekleşmediğine, bitirilmiş ya da çarpıtılmış olup olmadığına dayanarak bir süreci doğru olarak inceleyebiliriz.

Bu nedenle bir doğalcı diyalektikte, *gerçeklik* sözcüğü, belirgin şekilde farklı iki anlam kazanır. Bir taraftan bir gizilgücün yerine getirilmesine gereksinmesi olmayan, doğrudan doğruya varolan deneysel "gerçeklik" –veya Hegel'in diliyle *Realität*–, öte yandan bir ussal sürecin tam olarak yerine getirilmesinden oluşan diyalektik "edimsellik" –*Wirklichkeit*– var-

dır. *Wirklichkeit* henüz varoluşsal olarak gerçekleşmemiş bir geleceğe düşüncenin yansıtılması olarak belirmesine karşın, *Wirklichkeit'* in geliştiği gizilgüç doğrudan ve aracısız sıradan deneyim ile duyumladığımız dünya kadar varoluşsaldır. Örneğin yumurtanın içerdiği gizilgüç olarak kuş henüz gelişmemiş ve olgunluğa ulaşmamış olmasına karşın, yumurta açıkça ve deneysel olarak varolur. Kesinlikle, her sürecin verili gizilgücü, gerçekleşecek bir sürecin temelini vareder ve oluşturur. Bu nedenle gizilgüç deneysel açıdan bile nesnel olarak varolur. *Wirklichkeit,* diyalektik doğalcılığın nesnel olarak verili bir gizilgüçten çıkardığı şeydir; sadece örtük bile olsa varoluşsal bir olgu olarak mevcuttur ve diyalektik us onu çözümler ve süreçsel çıkarsamalara bağımlı kılar. Kurgul usun görünüşte en öznel tasarılarında bile *Wirklichkeit* veya "olması gereken", nesnel bir gizilgüçten veya "mevcut olan"dan ortaya çıkan bir süreklilik içinde demirlidir.

Böylelikle diyalektik doğalcılık, bütünüyle nesnel dünya –Varlığın Olmakta olduğu bir dünya– ile biraraya getirilir. Diyalektik doğalcılığın gerçekliği, sadece varoluşsal olarak açınan bir süreklilik olarak kavramadığını, ayrıca etik yargılar yapmak için *nesnel* bir çerçeve oluşturduğunu da belirtmeliyim. "Olması-gereken", nesnel bir "var olan"ın doğruluğunu veya geçerliliğini yargılamak için etik bir ölçüt olur. Bu nedenle etik, sadece kişisel beğeniler ve değerler sorunu değildir; kendini gerçekleştirmenin bir nesnel standardı olarak dünyanın bizzat içinde, gerçek olarak yerleşiktir. Bir toplumun "iyi" veya "kötü", "ahlâklı" veya "ahlâkdışı" olup olmadığı ussallık ve ahlâklılık açısından o toplumun gizilgüçlerini yerine getirmiş olup olmadığına dayanarak *nesnel olarak* belirlenebilir. Diyalektik bir sürekliliğin edimselleşmeleri olan gizilgüçler, –sadece usun özelinde değil, süreçsel dünyanın gerçekliğinde de– etiksel kendini gerçekleştirmenin karşı çıkışını gösterirler. İşte burada, düşünce ve beğenilere dayanan

öznel "seçimler" kümesinden farklı bir şey olan, tam anlamıyla etik bir sosyalizm ve anarşizmin anlamlı temeli yatmaktadır.

Wirklichkeit kavramına ve onun *Realität*'dan daha yeterli olması savlarına karşı çıkılarak, diyalektik usun geçerliliği pekâlâ sorgulanabilir. Doğrusu, sık sık bana soruluyor: "Çarpıtılmış, 'yanlış' veya 'yetersiz' gerçekliğin, gizilgücün özgün ger-çekleşmesini oluşturan yüceltilmiş "edimsellik" olmadığını nerden biliyorsunuz? Yalnızca 'yanlış' veya 'yetersiz' olana ilişkin özel ahlâksal bir yargı yapmıyor musunuz ve kendi kişisel 'doğru' ve 'yeterli' nosyonunuzu desteklemeyen varolan olguların önemini yadsımıyor musunuz?"

Bu soru çözümlemeci mantık tarafından kullanılan tamamen uzlaşımsal kavramlara dayanmaktadır. "Doğrudan olgular" –ya da daha gündelik olarak "acı gerçekler"– en azından uzlaşımsal usun kendisini sınırladığı deneysel gerçeklik denli kaygandırlar. Her şeyden önce, bir sürecin geçerliliğini, durağanlıklara dayalı bir felsefenin epistemolojik ürünleri olan "acı gerçekler"le "sınayarak" belirlemek ilişkisizdir. *A eşittir A* özdeşlik ilkesine dayandırılmış bir mantık, *A'nın A'ya ve A-olmayana eşit olması* ilkesine dayandırılmış bir mantığın geçerliliğini sınamakta kullanılamaz. Bu ikisi kolaylıkla kıyaslanamaz. Çözümlemeci mantık açısından, diyalektik mantığın öncülleri anlamsızdır; diyalektik mantık açısından da çözümlemeci mantığın öncülleri olgusallığı (facticity) dondurulmuş, değişmez mantıksal "atomlar" içinde katılaştırılır. Diyalektik us bakımından "acı gerçekler", gerçekliğin çarpıtılmalarıdır, çünkü Varlık durağan kendiliklerin ve görüngülerin bir yığışması değil, her zaman akış halinde olan bir Olma durumudur. Diyalektik usun ilkesel amaçlarından biri, sadece durağan bir varlığı incelemek değil, Olmakta olanın doğasını da açıklamaktır.

Bu nedenle, "acı gerçekler" yerine bir gelişimsel süreçten

türevlenmiş bir kavramın geçerliliği, sadece o gelişimsel süreç, özellikle de sürecin ortaya çıktığı gizilgücün yapısı ve sürecin gizilgüçlerinden çıkarımlanacak mantık ile sınanmalıdır. Uzlaşımsal us ve yaşantıdan türevlenmiş sonuçların geçerliliği, kesinlikle durağan "acı gerçekler"le sınanabilir; bu nedenle yapı mühendisliği gibi etkinliklerde büyük başarılar elde edilir. "Acı gerçekleri" kullanarak, gizilgüçlerin diyalektik olarak incelenmesinden ve onların içsel mantıklarından türevlenen edimselliklerin geçerliliğini sınamaya çalışmak, bir köprünün tasarım ve konstrüksiyonunu çözümler gibi bir fetusun ortaya çıkışını çözümlemeye çalışmaya benzeyecektir. Gerçek gelişimsel süreçler çözümlemeci olan, bir *veri* veya bir durağan görüngüye dayalı "acı gerçeklerin" mantığı ile değil, bir *süreçler* mantığı ile sınanmalıdır.

•

Diyalektik usu tanımlarken, diyalektiği sadece idealistlik ve maddeci yorumlarından ayırt etmek için değil, daha da önemlisi, doğaya ve insanlığın doğal dünyadaki yerine ilişkin yorumlarımızı nasıl zenginleştirdiğini göstermek için de *doğalcılık* sözcüğünü vurgulamıştım. Bu ereklere ulaşmak için, bir süreklilik olarak pek çok aşamasındaki gelişimsel gerçekliğin kalımlı görünümü olan diyalektik usun kapsamlı tutarlılığına dikkat çekmeye kendimi zorunlu hissediyorum.

Eğer diyalektik doğalcılığın şeyleri veya görüngüleri gereği gibi açıklaması isteniyorsa, onun varlıkbilimi ve öncülleri salt devinim ve karşılıklı bağlantılı olarak anlaşılmamalıdır. Diyalektik us açısından süreklilik, devinim ya da görüngülerin karşılıklı bağımlılığından daha uygun bir öncüldür. Diyalektiği, gelişmenin bir biçimde ortaya çıkmayı başardığı, ondokuzuncu yüzyıl fiziğinin madde ve devinimine dayandırmak, "diyalektik maddeciliğin" başarısızlıklarından biridir. Di-

yalektik sadece gizilgücün farklılaşmasının ve gerçekleşmesinin içerdiği entelekyal (öze, maddeye biçim veren, olanağı gerçekliğe çeviren etkin ilkeye ilişkin, –ç.) süreçlerin yerine "karşılıklı bağlantılı olma"yı geçirmekle sınırlı olacaktır. Sadece "karşılıklı bağlantılı olma" nosyonuna dayalı bir diyalektik, çıkarımsal olmaktan çok betimsel olma eğiliminde olacaktır; karşılıklı bağımlılıkların nasıl aşamalı bir entelekyal gelişmeye –yani gizilgücün öz-gerçekleşim yoluyla kendini oluşturmaya– yol açtığını açık şekilde ifade etmeyecektir.

Bizon ve kurtların birbirlerine "bağlı" olduğunu (görünürde bir "karşıtlığın birliği") veya bir kaya gibi düşünmenin –gizemci ekolojiden ödünç alınan bir imge–, bizi inorganik mineral dünya ile daha büyük bir "ilişkiye" sokacağını ileri sürmek hiçbir şeyi açıklamaz. Fakat bizon ve kurtların evrimsel ilerleyiş içinde ortak bir memeli atadan nasıl farklılaştıklarını veya organik dünyanın inorganik dünyadan nasıl ortaya çıktığını araştırmak çok şey anlatır. Gelişimin nasıl oluştuğunu, farklılaşmanın verili gizilgüçlerden nasıl ortaya çıktığını ve bu gelişmelerin hangi doğrultuyu izlediğine ilişkin bir şeyler öğrenebiliriz. Ayrıca diyalektik gelişimin birikimsel olduğunu yani bir farklılaşma düzeyinin bir öncekine dayandığını da öğreniriz. Bazı gelişimler doğrudan doğruya verili bir düzeye girerlerken, diğerleri o düzeye yaklaşır ve ötekiler ise onun oldukça uzağına düşerler. Eski olan asla bütünüyle ortadan kaybolmaz, yeni olan şeyin içinde devam eder. Fosil kayıtlarının bize söylediği gibi, memeli kılları ve kuşların tüyleri sürüngen pullarının daha sonraki farklılaşmalarıdır ve bütün hayvanların dişleri ise solungaçların daha sonraki bir farklılaşmasıdır.

Ekoloji hareketinde egemen olan diyalektik-dışı düşünüş, yaygın olarak "şayet redwood ağaçları da bizimkilerle kıyaslanabilen bir bilinçlilik taşıyorlarsa?" gibi sorular üretir. Diyalektik süreklilikte kökleri olmayan, bu her şeyin önüne getirilen

"şayet" ile diyalektik usa meydan okumak budalalıktır. Her düşünülebilir "şayet"in kendisi bir gelişim ürünü olarak açıklanabilen bir gizilgüç olmak zorundadır. Gelişimsel bir süreklilikte kökleri bulunmayan, yalıtılmış durumda ordan oraya sürüklenen bir varsayımsal "şayet" anlamsızdır. *Kaderci Jacques*'daki Denis Diderot'un hoş karakteri Jacques, ustası gelişi güzel "şayet"lerle gönlünü çeldiği zaman hiddetleniyordu: "Şayet, şayet, şayet... şayet deniz kaynasaydı bir sürü pişmiş balık olacaktı!"

Diyalektik usun araştırdığı süreklilik, her gizilgücün verili bir gelişim yayılımını bütünüyle edimselleştirdiği kadarıyla sürekli artan farklılaşmaya, bütünlüğe ve yeterliliğe doğru açınan oldukça aşamalı, zengin olarak entelekyal, mantıksal olarak çıkarımsal ve özdoğrultulu bir süreçtir. Dış etmenler, içsel yeniden-düzenlemeler, rastlantılar, hatta kaba usdışılıklar gizilgüçsel bir gelişimi çarpıtabilir veya önleyebilir. Ancak düzenin gerçeklikte varolması ve düzenin sadece us tarafından gerçekliğe empoze edilmemesi ölçüsünde, gerçekliğin ussal bir boyutu vardır. Daha gündelik dille, görüngülerin gelişiminde bir "mantık", örtük organik olma gücünün bir sonucu olarak inorganiğin organik olma olgusunu ve oldukça gelişkin hormonal ve sinir sistemleriyle sonuçlanan gizilgüçlerin bir sonucu olarak organik olanın daha farklılaşmış ve metabolik açıdan kendini sürdüren ve giderek kendinin farkında olduğu olgusunu açıklayan genel bir doğrultululuk vardır.

Stephan Jay Gould'un (Amerikalı bilimci ve yazar, –ç.) doğanın rastlantısallığı –daha doğrusu doğurganlığı– çok hoşuna gidebilir ve post-yapısalcılar hem doğal hem de toplumsal evrimi ilişkisiz olaylar yığışması içinde yok etmeye çalışabilirler, ancak organik evrimin doğrultululuğu sürekli olarak, bu oldukça kaotik "acı gerçekler"in biraraya gelişinin bile yüzeyine çıkmaktadır. Hoşunuza gitsin ya da gitmesin, insanlar, primatlar, memeliler, omurgalılar ve en ilksel protozoonlara

kadar bütün canlılar, fosil kayıtlarındaki, herbiri kendinden önce gelen yaşam-biçimlerinden ortaya çıkan ardışık bir durumdur. Gould'un öne sürdüğü gibi, British Columbia'daki Burgess Şisti* tekdoğrultulu bir "varlık zinciri" içinde sınıflandırılamayan, büyük çeşitlilikteki fosilleri barındırmaktadır. Fakat artan öznelliğe doğru evrimdeki doğrultululuğun varoluşuna karşı çıkmak yerine, Burgess Şisti doğanın doğurganlığına ilişkin olağanüstü tanıt sağlamaktadır. Doğanın doğurganlığı, organizmalar ve ekosistemlerdeki kompleksliliğin (Doğada Özgürlük ve Zorunluluk adlı denemenin tanıtladığı gibi) ve bu doğurganlık nedeniyle, artan öznelliği içeren gizilgüçlerden insanlığın ortaya çıkışının bir *önkoşulu* olarak şansın, daha doğrusu çeşitliliğin varoluşuna dayanır.

Fakat diyalektik doğalcılık için varlıkbilimsel ve çıkarımsal öncülümüz, betimlemiş olduğum aşamalı süreklilik olarak kalır –ve Burgess Şistine karşın, sadece insanlar *burada* açık biçimde yer almakla kalmaz, kendi evrimlerini de *açıklayabilirler.* Diyalektik us, doğal dünyaya ilişkin uzlaşımsal düşünüş biçimleriyle ve gizemci doğal dünya yorumlarıyla her türlü ilişkisini keser. Doğa sadece öncesinde ve sonrasında yeralan anlardan koparılmış bir an içinde, bir pencerenin arkasından gördüğümüz peyzaj değildir; ne de ("Ekolojik Açıdan Düşünmek" adlı denememde gösterdiğim gibi) yüce bir dağ zirvesinden gördüğümüz manzaradır. Doğa, kesinlikle bütün bu şeylerdir –aynı zamanda anlamlı bir biçimde bütün bunların fazlasıdır. Hepsinden önemlisi biyolojik doğa, canlı ve etkileşimli bir organik dünyası olan, sürekli farklılaşan ve giderek karmaşıklaşan yaşam-biçimlerinin birikimsel evrimidir. En azından Cicero'ya dek giden bir geleneği izleyerek, bu göre-

* Şist kolayca yapraklara ayrılabilen silisli, alüminli tortul kayaçlara verilen genel bir addır. Burada Bookchin, yeryüzünün en zengin ve önemli fosil yerlerinden biri olan Burgess Şisti üzerine Gould'un *Wonderful Life, the Burgess Shale and the Nature of History* (Penguin Books, 1989) adlı kitabında geliştirdiği yorumdan söz ediyor, –ç.)

celi olarak bilinçsiz doğal gelişime "birinci doğa" diyebiliriz. Açık şekilde, memeli, primat ve insan yaşamıyla sonuçlanan bir fosil kaydının temel anlamında, o "birinci doğadır" –diğer yaşam-biçimlerinin olağanüstü doğurganlığı bir kenara– ve daha kompleks ve daha kendinin farkında olan veya öznel yaşambiçimlerine doğru gelişen gizilgüçlerin edimselleşmesindeki düzenli sürekliliğin yüksek bir aşamasını sergileyen birinci doğadır. Anlaşılır olması ölçüsünde bu süreklilik, sonuçları açısından anlam ve ussallık taşır: giderek simgesel açılardan kavramlar oluşturabilen, anlayabilen ve birbirleriyle iletişim kurabilen yaşam-biçimlerinin gelişimi.

En farklılaşmış ve bütünüyle gelişmiş biçimlerinde, bu özdüşünümsel (self-reflexive) yetenekler, kavramsal düşünce ve dildir. İnsan türü, varolan hiçbir yaşam-biçiminde eşi benzeri görülmeyecek derecede bu yetenekleri taşır. Kendisinin farkında olması, bu farkında oluşu, çevresini felsefe, bilim, etik ve estetik açılardan oldukça sistematik biçimde kavrama düzeyine genelleştirme yeteneği ve sonuçta bilgi ve teknoloji yardımıyla sistematik olarak kendisini ve çevresini değiştirme yeteneği, İnsanlığı "birinci doğa"da varolan öznellik alanının ötesine yerleştirir.

Bilinçli biçimde tüm "birinci doğa" alanını değiştirebilen benzersiz bir yaşam-biçimi olarak insanlığı, diğer yaşam biçimleri arasından seçerken, "insanbiçimcilik" eleştirisi ile zaman zaman suçlanan ekolojistler gibi, birinci doğanın insanlık tarafından "sömürülmesi" için "yapıldığını" savlamıyorum. *Yapılmış* bir dünya fikri tanrıbilimde, özellikle de "birinci doğa"nın insan gereksinimlerinin karşılanması için doğaüstü bir varlık tarafından yaratıldığı veya evrimin tanrısal bir ilke tarafından aşılandığı inancından kökenlenir. Benzer şekilde, sözde bir doğa "hiyerarşisi"nde "buyuran" bir konumda olmaları nedeniyle, insanlar doğayı "sömüremezler." *Buyurma, sömürme* ve *hiyerarşi* gibi sözcükler insanların birbirleriyle ilişkisini

betimleyen *toplumsal* terimlerdir; doğal dünyaya uygulanmaları yalnızca insanbiçimsel bir tutumdur.

İnsanlığın "birinci doğayı" değiştirme büyük gücünün –bir tanrının veya evrensel bir Tinin çisimlendirmesinin değil– doğal evrimin bir ürünü olması olgusu, diyalektik doğalcılık açısından çok daha ilişkilidir. Evrimsel bir bakış açısından insanlık, benzersiz bir etkinlikle "birinci doğa"ya etkin, bilinçli ve amaçlı olarak müdahale etmek ve gezegensel bir ölçekte değiştirmek üzere *oluşturulmuştur.* Bu yetenekleri karalamak, organik kompleksliliği ve öznelliğe doğru doğal evrimin itici gücünü –birinci doğanın kendisini, öz-bilinçli zihinsel yeti içinde gerçekleştirme gizilgücünü– yadsımaktır. Biri, bu itici gücün bir tanrının sonucu olarak acımasız kesinlik ile önceden belirlendiğini kanıtlamayı seçebilir veya bir başkası onun kesinlikle rastlantısal olduğunu savlayabilir ya da bir diğeri –benim yapacağım gibi– birinci doğada maddenin etkileşiminden ortaya çıkan daha büyük kompleksliliğe ve öznelliğe doğru doğal bir *eğilimin,* daha doğrusu öz-bilinçliliğe doğru bir *yatkınlığın* olduğunu ileri sürebilir. Fakat burada kesin olan şey; "insanlığın birinci doğaya" bilinçli şekilde müdahale etme ve etkileme doğal gücünün, bir "ikinci doğaya", bugün birinci doğayı tamamen özümsemiş olan kültürel, toplumsal ve politik bir "doğa"ya yol açmış olması olgusudur.

İnsan etkinliği tarafından derinden etkilenmemiş dünya parçası yoktur –ne Antarktika'nın uzak ıssızlığı ne de okyanus derinliklerindeki kanyonlar. Hatta yabanıl alanlar bile insan müdahalesinden korunmayı gerektirir; gerçekten de bugün yabanıl olarak adlandırılan çoğu yer, zaten insan etkinliği tarafından derinden etkilenmişlerdir. Bu nedenle yabanıllığın öncelikle, insanların, onu korumak kararının bir sonucu olarak varolduğu söylenebilir. Bugün varolan insan dışındaki yaşam-biçimlerinin hepsi hoşumuza gitsin ya da gitmesin belirli ölçülerde insan koruması altındadır ve bu yaşam biçimle-

rinin yabanıl yaşam alanlarında korunup korunmadıkları, büyük ölçüde insanların tutumlarına ve davranışlarına bağlıdır.

İkinci doğanın birinci doğadaki evrimin sonucu olması ve bu yüzden doğal olarak nitelendirilmesi, ikinci doğanın zorunlu olarak yaratıcı veya evrimsel bir anlamda bütünüyle özbilinçli olması demek değildir. İkinci doğa, toplum ve insani içsel doğa ile eşanlamlıdır ve her ikisi de iyi ya da kötü evrim geçirmektedir. Organik evrimin içinde temellenmesine karşın, toplumsal evrim organik evrimden çok farklıdır. Bilinçlilik, istenç, değişebilir kurumlar ve ekonomik güçlerin ve tekniğin işleyişi organik dünyayı zenginleştirmek ya da onu yıkım noktasına taşımak için kullanılabilir. Bugün olduğu gibi, korkunç nitelemeler, özellikle de hiyerarşi, sınıflar, devlet, özel mülkiyet ve ekonomik rakiplerini birbirlerinin pahasına büyümeye ya da telef olmaya zorlayan rekabetçi bir pazar ekonomisi, ikinci doğa"ya damgasını vurmaktadır. Ancak organik evrimde artan öznelliğe, bilinçliliğe, öz-düşünüme doğru gizilgücün ve öz-doğrultululuğun varolduğunu ve çıkarım ile, dilsiz bir doğanın "sesi" olmanın ve organik evrimi geliştirmek üzere akıllıca davranmanın yaşam-biçimlerinin en bilinçlisinin –insanlığın– *sorumluluğu* olduğunu varsayarsak, bu etik yargının anlamlı olacağını belirtebilirim.

Eğer organik evrimdeki bu eğilim veya *nisus** inkar edilirse, başka türler gibi insan türünün de kendi gereksinimlerine hizmet etmek üzere veya çıkarlarını ve arzularını engelleyen başka yaşambiçimleri pahasına –gizemci ekolojinin dilini kullanırsak– kendi "öz-gerçekleşim"ine ulaşmak üzere yeteneklerini kullanmaması için hiçbir neden kalmaz. Organik dünyayı "sömürmesi", "bozması", "istismar etmesi" ve ona "insanmerkezci" olarak yaklaşması nedeniyle insanlığı suçlamak, sade-

* Nisus: (Lat.) Bir ereğe ulaşmak için zihinsel ya da fiziksel çaba; yetkinleştirici itici güç. –ç.

ce ikinci doğanın, birinci doğa alanında varolmayan ahlâksal sorumlulukların taşıyıcısı olduğunu kabul etmenin dolaylı bir yoludur. Bütün yaşam-biçimleri saygı gösterilmesi gereken bir "özsel değer" taşıyorlarsa eğer, insanın zihinsel, ahlâksal ve estetik yeteneklerinin onlara yüklemesinden dolayı, bu değeri taşıyacaklarını kabul etmek gerekir. Sadece insanlar "özsel değer" kavramını *ifade edebilirler* ve bu kavramı etik sorumluluk ile donatabilirler. Bu nedenle insanların "özsel değeri", açıkça ayrıcalı ve olağanüstüdür.

Gerçekte ikinci doğanın bir bütün olarak doğanın bitirilmemiş, daha doğrusu yetersiz bir gelişimi olduğunu vurgulamak gerekir. Hegel insan tarihini bir kasap tezgahı olarak gördü. Hiyerarşi, sınıf, devlet ve benzerleri, doğanın, öz-bilinçli biçimde yaratıcı bir doğa olarak yerine getirilmemiş, kendisini edimselleştirme gizilgüçlerinin tanıtlarıdır –kesinlikle rastlantısal olmayan tanıtlar. Şu anda varolduğu biçimiyle, insanlık özbilinçli kılınmış doğa değildir. Biyosferin geleceği, karşıkonulamaz biçimde ikinci doğanın özgür doğa –hem birinci hem de ikinci doğada varolan acıyı ve çileyi azaltacak bir doğa– adını vereceğim yeni bir toplumsal ve organik barışma sistemine *dönüştürülmesine* bağlıdır. Özgür doğa, bilinçli ve ahlâksal bir doğa, *Ekolojik Bir Topluma Doğru* (Towards an Ecological Society) adlı kitabımda ve *Özgürlüğün Ekolojisi* (the.Ecology of Freedom) ve *Toplumu Yeniden Yapmak* (Remaking Society) adlı kitaplarımın son bölümlerinde ayrıntılı olarak incelediğim bir ekolojik toplum olacaktır.

•

Yirminci yüzyılın son çeyreği, ussallığın sezgiciliğe, doğalcılığın doğaüstücülüğe, gerçekçiliğin gizemciliğe, insancılığın darkafalılığa (parochialism) ve toplumsal kuramın ruhbilimine doğru müthiş bir geri çekilişine tanıklık etmiştir. Eğretile-

meler anlaşılır kavramların yerini almakta ve kişisel çıkar insalcı bir idealizmin yerine geçmektedir. Artan sayıdaki insan, açıklanmış görüşlerin ussal içeriği yerine, olasılıkla görüşlerin altında yatan motifleri bulmakla ilgileniyorlar. Fikirlerin belirginleşmesinde çok gerekli olan kanıtlama, yerini "meditasyon"a, özellikle de özgün zihinsel farklılıkların ve çatışan toplumsal çıkarların olasılıkla bütün partilerde ortak olan en düşük, çoğu kez basma kalıp noktalara indirgenmesine bırakmıştır. Nitekim gerçek farklılıklar, yaratıcı bir bireşim veya apaçık bir ayrılma durumuna yükseltilmek yerine, en düşük diyalog düzeyi ile örtülüyorlar.

Yaşam dünyasına ahlâksal bir sorumluluk taşıması istenen insanların, "değer"leri bakımından, diyelim ki kendisinin farkında olduğu bile söylenemeyecek bir sivrisineğe eşitmiş gibi (gizemci ekolojinin acınası laf kalabalığını kullanırsak) "dirimmerkezcilik"ten, "özsel değer"den önemsiz biçimde ve hatta bir "dirimmerkezci demokrasi"den eğretilemesel olarak söz etmek, bütün bir anlamlı ekolojik etik tasarımını alçaltmaktadır. Daha doğrusu, bu kitapta doğanın etik anlam –*nesnel olarak temellendirilmiş* bir etik anlam– kazanabileceğini ileri sürüyorum. Bu etik anlam kişiselleştirilmiş, çoğunlukla keyfi değerlerin şekilsiz bir topluluğundan daha çok, yaygın bir gerçeklik görüşünü, diyalektik doğal evrim görüşünü ve doğal evrimdeki insanlığın ve toplumun ayırdedici –yine de hiçbir şekilde hiyerarşik olmayan– yerini içermektedir. İnsanlığın doğadan ayrılmayacağı gibi toplumsal olan da ekolojik olandan artık ayrılamaz. "Dirimmerkezcilik"i "insanmerkezcilik" ile zıtlaştırılarak doğal ve toplumsal olanları ikileştiren gizemci ekolojistler, ekolojik düşüncenin biçimlendirilmesinde toplumsal kuramın önemini giderek azaltmışlardır. Politik eylem ve eğitim yerlerini kişisel kurtuluş değerlerine, ayinsel davranışa, insan istencinin karalanmasına ve insani usdışılığın erdemlerine terk etmişlerdir. Kişiselliğin kendisinin olmasa da,

insan egosunun homojenleştirme ve otoriter manipulasyon tarafından tehdit edildiği bir zamanda gizemci ekoloji, insan etkinliği ve praksisi savlarından üstün tutulan "doğa yasaları"na boyun eğme, alçakgönüllülük ve dinginlik iletisi geliştirmiştir. Us, eylem ve toplumsal ilgiye yöneltilen bu uyuşturucu nefret ile bağlarını koparan bir felsefenin geliştirilmesi zorunludur.

Bu kitaba *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi* adını verdim, çünkü diyalektik doğalcılığın toplumsal ekolojinin en temel iletisinin desteklerini oluşturduğuna inanıyorum: temel ekolojik sorunlarımızın toplumsal sorunlardan kökenlenmesi. Okurun bu kitaptan, ortaya koydukları sorunları ve önerdiklerini çözümleri organik bir düşünüş biçimiyle ele alan toplumsal ekoloji üzerine diğer yapıtlarıma bir giriş olarak yararlanacağı inançla umulmaktadır. Gerçekten de "Ekolojik Açıdan Düşünmek" felsefi ve etik olandan, toplumsal ve vizyoner olana doğrudan bir geçişi oluşturur. Ekolojik sorunlar ve fikirler üzerinde onlarca yıl düşünmek, bana, felsefenin özellikle de bir diyalektik doğalcılığın toplumsal kurama ve ekolojik sorunlara ilişkin anlayış gücümüzü engellemediğini öğretmiştir. Aksine, bizlere bu sorunları tutarlı bir bütün içinde biraraya getirmek için ussal araçlar sağlar ve bu bütünü daha doğurgan ve yenilikçi yönlere doğru genişletmek için bir çerçeve oluşturur.

31 Mart 1990

NOTLAR

1 *Uzlaşımsal mantık* adını seçmemin nedeni, çoğunlukla anlamdaşlarmış (sinonim) gibi birbirleriyle yer değiştirebilecek biçimde gönderme yapılan, iki mantık geleneğini de kuşatmasıdır. Gerçekte, birbirlerinden ayırt edilebilirler; Aristoteles'in *Posterior Analytics*'inden geliştirilmiş, oldukça biçimci ve soyut bir mantık olan *çözümlemeci us* ve felsefede pragmatik gelenek tarafından geliştirilmiş, daha somut ussallık taşıyan *araçsal us*. Bu iki gelenek, pek çok insanın gündelik yaşamda kullandığı sağduyusal us içinde, çoğu kez bilinçdışıyla ilişkili olarak birleştirilir; bu nedenle *uzlaşımsal* sözcüğünü kullandım.

2 Burada bir itirazı dile getirmek istiyorum. Bir diyalektikçi olabilirim, ancak, her ne kadar Hegel'in yapıtlarından yararlanmış olsam da bir Hegelci değilim. Kendi cisimleşmesini varolan dünyada veya insanlıkta bulan evrensel bir Tin'in (*Geist*) varlığına inanmıyorum. İnsan tarihi içinde kendisini geliştiren bir evrensel Tin ile donatıldığı için, Hegel, diyalektiğinin temel anlamını köreltme ve "gerçek" olanı –verili olanı– "edimsel" olana –yani gizilgüç olana– uydurma eğilimindedir. Hegel'in diyalektik içermelerini, *doğalcı* çizgiler boyunca izliyorum. Bu nedenle, benim görüşüme göre –ya da benim yorumuma göre, nasıl isterseniz– bir evrensel Tin çıkarıldığında, onun tasarımı ussal "olması-gereken"i olduğu kadar, çoğunlukla usdışı "olan"ı da kapsayan zengin bir gerçeklik görüşü sağlamaktadır bize. Bu yüzden diyalektik us, varlıkbilimsel açıdan etiksel ve de diyalektik açıdan mantıksaldır; hem ussal praksise hem de, bir doğalcı Varlık açıklamasına bir yol gösterici.

3 G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi* (Phenomenology of Spirit, çeviren A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977), 2-3 s.

4 G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* (Lectures on the History of Philosophy, cilt. 1, çeviren E. S. Haldane ve France H. Simson. New York: Humanities press, 1955), 22 s.

BİR DOĞA FELSEFESİNE DOĞRU

Ekolojik Bir Etik İçin Temeller[1]

Son yıllarda bütün etik içermeleriyle birlikte doğa felsefesinin kazanmış olduğu toplumsal saygıyı, çok az felsefi alan elde etmiştir. Okuyan insanların önemli bir bölümü şimdi, insan davranışına ve toplumsal politikaya temel oluşturması açısından yoğun biçimde felsefi doğa yorumu arayışı içindedirler. Bu konudaki yayınlar gerçekten de etkileyici boyutlara ulaşmış ve büyük bir okur kitlesi toplamışlardır. Gerçekte, doğa felsefesindeki bu ilginin, bir yüzyıl önce Darvinci evrim kuramının yarattığı ilgiyle karşılaştırılabilineceğini söylemek doğru olacaktır –ve aynı ölçüde önemli toplumsal içermeleriyle birlikte, neredeyse eşit ölçüde tartışma yaratmaktadır.

Toplumun doğa ile olan ilişkisine gösterilen günümüzdeki ilgi, yaratımcılık (creationism) ile evrim kuramı arasındaki süregiden tartışmadan temelde ayrılmaktadır. Bu ilgi, benzersiz biçimde çağımıza damgasını vurmuş ekolojik çığrından çıkmalar karşısındaki yoğun bir genel kaygıdan kaynaklanır. Başlangıçta, 1970'lerin başları ve ortalarında bu kaygının, büyük ölçüde yasalara güvenen ve teknokratik bir bakışı vardı ve kirlenme, kaynakların tükenmesi, nüfus, kentsel yayılma, radyasyon sorunları, artan kanser olayları –kısacası, uzlaşımsal çevrecilik sorunları– üzerinde yoğunlaşmıştı.[2] Çevreciler

bu sorunları bütünüyle kılgısal açılardan ele aldılar ve yasal eylem, kamu eğitimi ve kişisel örneklerle çözülebileceklerini düşündüler.

Son yıllarda ortaya çıkmış felsefi yayınlar, günümüzde çevre bunalımına ilişkin bütünüyle sorun-yönelimli yaklaşımlar karşısında duyulan, anlamlı bir popüler hoşnutsuzluktan kaynaklanmakta ve yeni bir kuramsal yöneliş gereksinmesini yansıtmaktadırlar. Bu yayınlar kendilerini özünde yeni bir ilgiye yöneltmişlerdir: çevreye yönelik, ekolojik açıdan yaratıcı bir duyarlılık; etiğin en yüksek anlamında, insan davranışına yol gösterici olabilen ve insanlığın "doğadaki yeri"ne ilişkin bir farkına varışı sağlayabilen bir duyarlılığı geliştirmek.[3] Bu felsefi çalışmalar doğayı sadece bir çevre sorunsalı olarak ele almazlar; daha çok, bir doğal dünya vizyonu geliştirirler ve –aşmaya çalıştıkları çevre eylemciliğinin önemini yadsımaksızın– onu esinlenilmiş bir metafizik ilke düzeyine yükseltirler. Eğer yetmişlerin başları ve ortalarındaki çoğunlukla sığ-eylemciliğe çevrecilik politikası denebilirse, bugün çok belirgin biçimde yüzeye çıkan (bilim felsefesi ile kesinlikle karıştırılmaması gereken) doğa felsefesine, bu eylemciliğin etiği ve bir ölçüde toplumsal vicdanı da denebilir. İnsanlığı ve doğayı etiksel çokluk içine yerleştirmeye çalışan bugünün doğa felsefeleri, dengeden yoksun bir evrendeki veya usdışı bir toplumdaki dengesizlikleri düzeltmek zorundadırlar.

Karakteristik olarak, akademi, bu ekolojik sorunların entelektüelleştirilmesinde geriden gelmektedir. Bu sorun ciddidir, çünkü Batının felsefi geleneği, günümüz doğa-felsefe yönelişini büyük ölçüde zenginleştirebilecekken, akademi bu yönelişi gereksizce teknik hale getirmiş ve daha da kötüsü, onu salt tarihsel ve monografik anılar üretimine indirgemiştir. Bu nedenle, bugün kampüsün dışında doğa felsefesi diye kabul edilenlerin çoğu, Batı felsefe geleneği içindeki köklerini yitirme eğilimindedir ve ekolojik hareketin yardıma çağır-

dığı Batı gelenekleri güçlü bir sezgisel itici güç taşımaktadırlar.

Müdahale etmek üzere entelektüel donanımını tartışmaya soktuğunda da, akademi her zaman açıklık kazandırmaz. Bugün gerçekte, tüm doğa felsefesinin üzerine yığınsal boyuttaki sersemleştirici önyargılar ile çullanılmıştır; ancak, bu önyargıların en kötüsü kesinlikle akademide ortaya çıkar. Orada, doğa ve felsefe sözcüklerinin biraraya gelmesi, kendiliğinden bilim karşıtı arkaizme ve modern öncesi durağan bir evrenbilimsel metafiziğe doğru gerileme korkularını uyandırır. Samimi konuşmak gerekirse, akademik kafa, doğa felsefesini, eleştirel ve çözümlemeci düşünceye düşman olarak görmek üzere eğitilmiştir. "Yeni-Marksçılar", "post-Marksçılar" ve tedirginlikle bütün organikçi kuramları ya diyalektik maddeciliğin ya da yeni-faşist halk felsefelerinin anıştırıcısı olarak gören deneysel (amprik) anarşistler (onlar için, Bertrand Russell'ın mantıksal atomculuğundan başka, her türlü felsefe bütünüyle tanrıbilimseldir) önyargı açısından aşağı kalmazlar. Böylesi önyargılar giderilmedikçe –ya da en azından kavrayışla ve eleştirel olarak araştırılmadıkça– ciddi bir doğa felsefesi alanı, ekolojik sorunlara ilişkin her türlü ussal tartışmayı pekâlâ olanaksız kılabilecek gizemci eğilimlere ve sezgilere terkedilecektir.

Ne olursa olsun, yeni doğa felsefelerine gösterilen genel eğilim yok olmayacaktır. Bu gereksinmeyi karşılamak için ortaya çıkan çalışmalar, en azından bu konudaki akademinin uzlaşımsal bilgeliği kadar sorunsaldır. "Yeni-Aristotelesçilik" gibi bilgili isim takılarıyla süsleyerek veya Schelling, Driesch, Bergson ve Heidegger'in birbirinden farklı soyağaçlarını yardıma çağırarak bu eğilimi küçümsemek, Avrupalı ve Amerikalı akademisyenleri aklamayacaktır.

Doğa felsefesine yapılan çağdaş gezintiler, genellikle olduğundan daha geniş bir felsefi temeli gerektirir. Ne yazık ki

bunlar, Yunanlılar ve Almanlardan daha çok, tipik olarak sistemler kuramından beslenirler ve renklerini Batılı evrenbilimlerin yerine Asyalı evrenbilimler vermektedir. Eğer bu biçimdeki devşirmecilik (eclecticism), felsefeyle ilgilenen akademik kuramcılara uyumsuz gözüküyorsa, hali hazırda mevcut olanlara yeni bir önyargı topluluğu eklemek yerine, daha iyisini yapmaları gerektiğini öne süreceğim. Birisi, son zamanlardaki doğa-felsefe yapıtlarını ekolojik hareket açısından bir kayıp veya bir kazanç saymayı seçebilir; eğer mektepli felsefe kuramcılarımız, doğanın ve insanın doğadaki yerinin anlamına gösterilen artan kuramsal ilgiye sırtlarını dönerlerse, çağdaş toplumdaki en önemli gelişimlerden kendilerini daha da uzaklaştırmış olacaklardır.

Popüler doğa felsefelerinin birbirlerinden oldukça farklı kuramcılarına dönmeden önce, modern bilimciliğin akademik çömezlerini durmaksızın rahatsız eden bir sorunla uğraşmak zorundayız. Tedirgin edici ve fışkıran bir bilinçdışı gibi, bu sorun, akademinin felsefi süperegosunu ve onun kendilerine radikal diyen kuramcılarını durmaksızın rahatsız ediyor. Bu felsefi bilinçdışı "Gelenek"tir ya da Aydınlanma –daha doğrusu modern– felsefesi öncesindeki ve oldukça küstah biçimde "arkaik" geri plan olarak adlandırılan şeydir. Modern öznelci ve bilimsel yönelimler, Aydınlanma-öncesi felsefenin karşısına, geçilmesine izin vermeyen bir engel çıkartmışlar, ve sonuçta bu felsefenin kökenleri, Batı felsefesi açısından bir gizem, yetişkinin zırhlı egosunu taciz eden çocukluğun ilksel kabuslarına benzeyen korkunç bir hayalet olmuştur. Bize söylendiği gibi, gerçekten de Aristoteles'in *Metafizik*'ine olan ilginin, "her ne kadar şu anda güncel olan düşünce modasının, Aristotelesçi geleneğin sınırlarından uzaklaştığı görülse de, geçen yıllar ile etkisini yitirmediği" doğrudur.[4] Ancak böylesi meşruluğu kabul edilmiş yapıtlar dışında, ilk felsefeler üzerinde bir elek gibi işleyen sansürün büyük ölçüde ko-

runduğu görülüyor. Heidegger bu başarısızlığı (görüşüme göre esefle) kendi yararına kullandı ve ciddi yorumu hak ettiklerini kanıtlayarak, Batı felsefesini başlatan düşünürleri yoğun olarak araştırdı (yine de Heidegger'in bütün "orman patikaları"nın (Holzwege, –e.) izlenmemesi gerekir).[5] Toplumsal ve ahlâksal bağlamını yitirdiği zaman, varlıkbilim, umulacağı gibi, korkunç bir yüz ifadesi takınır ve Heidegger'inkine benzer öznel gerçeklik yaklaşımları içinde incelikle yok edildiğinde varlık kavramı, gerçeklik ile ilişkisini yitirir.

Yerin kısıtlı olması, bu önyargılar hakkındaki düşüncelerimin ortaya koyduğu sorunları tümüyle ele almamı olanaksız kılıyor. Fakat bugün, ekoloji hareketindeki bazı en tanınmış doğa felsefesi kuramcıları bile bir yanılma içindedirler. Çağdaş felsefeyi kendi tarihinden ayıran sansür edici düzeneklerin ve önyargıların farkında olmalarına karşın, kendilerini Kant'tan daha çok, Descartes'a karşı tanımlayarak kendilerini kötü şekilde savunmuşlardır.

Bu kesinlikle akademik bir sorun değildir ne de tümüyle felsefi bir sorundur. Modern doğanın imgesini bozmuş ilk günah olarak, Dekartçı mekanikçiliğin üzerinde durulması, kuramsal olmaktan çok, programa ilişkin nedenlerden dolayı abartılmıştır. Her ne kadar Descartes kötü olarak görülebilse de, onu Kant karşısında şeytanlaştıran belirli bir reel politiğin olmasından kuşkulanıyorum. Çünkü Kant'ı seçmek, –Gregory Bateson'un sistemler kuramına kattığı öznelcilik gibi– kuşkulu öznelciliğe ve şimdi çağdaş "karşı-mekanikçi" düşüncede çok fazla sürgün veren yarı-dinsel aşkıncılığa (transcendentalism) karşı koymayı gerekli kılacaktır. Sonuçta felsefi doğa kuramları ve onlardan türevlenmiş nesnel ekolojik etik, Kant'ın nihai olarak Batı felsefesine verdiği "epistemolojik yöneliş"in yanılgılı yolunda yaratılıyor. Kant-öncesi varlıkbilimsel yönelimli doğa yorumları, akademide olduğu gibi ekoloji hareketinde de belirsiz olarak duruyor.

Oysa modern-öncesi ve özellikle Sokrates-öncesi felsefe, uzlaşımsal felsefenin varlık olarak betimlediği ölü köpek değildir. Şu an için, Kant-öncesi felsefelerin –özellikle de Sokrates-öncesi felsefelerin– geliştirdiği *özgül* kurgular (b;ecuyakioh) ile ilgilenmiyorum. Onun yerine, bu felsefelerin *yönelimleri* ve geliştirmeye çalıştıkları birliklerin *türü* ile ilgileniyorum. Gregory Vlastos'un takdir edilecek biçimde belirttiği gibi, önemli olan, onların, etiğin içine işlemiş bir nesnelliği güvenilir şekilde ifade etmiş olmalarıdır. Gerçekte 1930 ve 1940'larda Amerikan akademilerinde çok moda olan doğalcılığın aksine, İyonyalı, Elealı, Herakleitosçu ve Pitagorascı eğilimlerin birleştirici özelliği; insani amaçlarla ilişkisiz olarak, bir anlamda onların, evrenin ahlâksal bir karakteri olduğuna ilişkin kanılarıdır. Bu önerme Kant-sonrası döneme öylesine yabancıdır ki, düşüncesizce yapılan bir tepki olarak "arkaik" ve "erekbilimsel" diye terk edilir.[6] Ancak Varlık, Biçim, Devinim ve Nedensellik gibi böylesi büyük izleklerin bir zamanlar ahlâksal anlam ile doldurulmaları olgusunu, hiç kimse kolaylıkla terk edemez. Gerçekte, onlar kurgul felsefeyi günümüze dek taşırlar. Sokrates-öncesi filozofların dünya *arkhe'* sini açıkladıkları *çeşitli* yollar, bu ahlâksal anlamın mantığını izlemişlerdir.

Bilme yeteneği, dünyanın düzenli ve anlaşılır olduğunu ve ussal olduğu için ussal yorumlara uygun geldiğini içermektedir. Thales'ten Hegel'e değin felsefe, tutarlı olarak bu temel yönelimde kaldı. Lawrence J. Henderson'ın oldukça etkili yapıtı *Çevrenin Uygunluğu'* nda (The Fitness of the Environment) (1912) yazdığı gibi, "amaç ve düzen fikri, felsefe ve bilimin belirsiz bir önceleyeni olarak insanların kafalarında ortaya çıkan, çevreleriyle ilgili ilk kavramlar arasındadır." Henderson açısından kesinlikle bu, –doğal yasa biçiminde– evrensel düzeni onaylayan "modern bilimin ortaya çıkışı"ydı. Sırası geldiğinde, Darvin'in doğal seçim varsayımı, doğal yasa-

yı, "amacın temeli", özellikle de "yeni bilimsel uygunluk kavramı" olarak onayladı ve böylelikle kurgul düşünceyi "ereksel nedenler dogmasından" kurtardı.[7] Fakat Henderson'ın sözlerinde önemli olan şey, onun dünyayı düşünülürlüğün özgül içeriği olarak değil, düşünülür olarak kabul etmesidir.

Aynı nedenle, *dünyayı ussal olarak gördüğü ölçüde,* Helenik düşünce anlamlı olarak ahlâksaldı –yani ussallığı ve düşünülürlüğü ahlâksallığına eşdeğerdi. Ancak sezgisel ya da bilinçli olarak, Helenistik *nous* –zihin– nosyonu dünyayı kurdu ya da dünyanın içinde zorunlu olarak vardı. Kesinlikle açıklanabilir olmasından dolayı, dünya anlamlıydı. Sokrates-öncesi düşünce, kısmi düzen açıklamalarında takılıp kalmadı; düzeni bütünüyle açıklamaya çalıştı. Dünyanın *arkhe'* si –etkin tözü– açıklamaları, (belki de akrabalığı ima eden) su ve "sınırsız" veya (Yunan felsefesi tarihçilerinin şimdi "ruh", "yaşamın soluğu" olarak kabul ettikleri) *"hava"* gibi anlam taşımaktadırlar.

Kant-öncesi geçmişin doğa felsefeleri, her ne kadar sorgulanabilir olabilseler de, anlamlı, doğurgan ve kendini geliştirici bu gerçeklik anlamı, ekoloji felsefesine hâlâ yön sağlamaktadır. Burada özellikle Sokrates-öncesi felsefeciler ilgiyi çekmektedir. Sokrates-öncesi filozofların "naïveté"si, "varlıkbilimsel gereksinimi" (Theodor Adorno'nun pek çok talihsiz deyişinden biri) ve "birciliği (monizm)"nin üzerinde durulması, ekoloji felsefesine yön sağlama olasılığını çok kolay biçimde gizlemiştir. Sokrates-öncesi düşüncenin, tanıtlanabilir şekilde yanılgılı arkaizmlerle yıpratılması konudışıdır. Bizi ilgilendiren, onun varlıkbilimsel erdemleri değil, yönelimidir ve onun canlıcı (animistik) yönleri, söylence-yaratıcı dünyadan Platon ve Aristoteles'in dünyasına geçerken olması olanaklı şeylerdir. Heidegger'in aksine Sokrates-öncesi filozoflar, Varlık ile "özgün" bir prelapsaryan (insanın cennetten düşüşünden önceki duruma dair, –ç.) ilişki kurdukları için değil, Batı felsefe-

si geleneğini oluşturan Platon, Aristoteles ve diğer filozofların zengin felsefi kavrayışları için hareket noktaları oldukları için ele almalıyız. *Burada Sokrates-öncesi filozoflara yüksek değer verişim, bütünüyle kişisel buluş ve deneyime dayalı olmalarıdır:* –açık biçimde demokratik *polis*'ten yola çıkarak yapılan bir doğal dünya kestirimi olan– "evrensel adalet" nosyonlarını ya da bir başka anlamda doğanın "adil" olduğuna dair görüşlerine yapışmayı savunmak niyetinde değilim. Daha çok doğada –daha esas olarak doğal evrimde– temellendirilebilen değerlerin araştırılmasının önemini vurgulamak istiyorum.

Onların "naïveté"sine karşın, Pitagorascı *arkhe* –biçim– ve sınır fikirleri, *kosmos* (güzellik ile birleşmiş düzen) ve *krasis* (denge) dikkate değer, daha doğrusu çekici bir zenginlik taşımaktadır. Örneğin Pitagorascı biçim nosyonu, holizmi anlamak için temeldir, çünkü sayısal *toplam* nosyonuna biçimsel düzenleme kavramını eklemektedir. İyinin ve güzelin ifadesi olarak biçim nosyonu, erdemi evrensel açıdan içkin kılar.

Sokrates-öncesi filozoflar daha radikal olarak, doğa yorumlarını, dünyayı oluşturan öğelerin eşitliğini içeren *isonomia* (eşitlik) nosyonuna bağladılar. Anaximandros'tan Empedokles'e kadar olan filozofların aynı anda her yerde mevcut bir eşitlik ilkesine tam bir saygıları vardı. Onlar bu ilkeye öylesine bilinçle sarıldılar ki Alkmaion, bir evrensel gücün bir başka evrensel güç üzerindeki "egemenliği"ni veya "üstünlüğü"nü nitelendirmek için *monarşi* terimini ayıplayarak kullanmıştır. *Krasis* birbirinin karşıtı güçlerin mekanik dengesi değil, daha organik olarak onların karışımından oluşur ve (başlangıçta, Yunan tıbbi kuramındaki) görüngülerin ardışıklığı içinde, bu karşıt güçlerin sıralarını izleyerek yer değiştirmeleridir. Vlastos, Atina politik sistemiyle bu nosyon arasında koşutlukları göstererek, gözlemlemeyi sürdürür: demokratik *polis*'te "demos'un nöbetleşe yönetmesi" gibi, soğuğun hakkı-

nı yemeden sıcak, yaz mevsiminde egemen olurken, soğuk da sırası geldiğinde kışın egemen oluyordu. Ve eğer ardışık üstünlüğün, benzer ve birbirine denk düşen bir döngüsü insan bedenindeki güçler arasında da devam ettiği kabul edilirse, o zaman insan ve doğanın *krasisi* mükemmel olacaktı."[8]

Empedokles'in bütünüyle doğallaştırdığı toplum ve doğa arasındaki bu koşutluklara Vlastos, "şık varsayımlar dokusu" adını verir. "Öğeler", farklılaşmamış "Varlık" ve "atomlar"dan ayırt edilmiş onun "kökler" kavramı, Helenistik içkin olarak üretken bir doğa nosyonunu Aristoteles'in bile aşamayacağı bir noktaya dek genişletmiştir. Francis Cornford'un gözlemlediği gibi, "kökler" "konum ve yazgı bakımından eşittir"; kendilerine özgü benzersiz "onur"larıyla sırayla yönetime gelirler, çünkü evren hiçbir şekilde "monarşi" değildir ve onun güçlerinin hiçbiri Thales'in akışkanlığa ve Anaximenes'in ruha verdiği üstünlüğü bile istemez.[9]

Sokrates-öncesi düşünce, bilinçli biçimde çok geniş bir etki taşıyan evrensel bir adaletten ya da *dikaisyne*'den esinlenmiştir. Bu adalet kavramı toplumsal ve kişisel meseleleri aşıp, doğanın kendisine uzanır. Sokrates-öncesi filozoflar açısından "adalet, kestirilemeyen etkileriyle keyfi güçlerin yüklediği anlaşılmaz moira (yazgı, –ç.) değildir artık. Ne de yeterince ahlâklı ve ussal ancak güçsüz ve güvenilemez tanrıça Dike'dır." Hesiodos'un Dike'ından farklı olarak bu adalet, doğanın kendisiyle ilişkili bir şeydir ve yeryüzünün gökyüzündeki kendi yerini terketmeyeceği gibi o da yeryüzünü terketmez."[10] Onun karşıtı olan *adikaisyne*, evrensel adaletin –ölçü ve *pera*'ların yasasının veya şeylerin ve ilişkilerinin sınırının– her bozulmasına damgasını vurur.

Aslında doğa, *isonomia*'sının "varlığın iki aşaması –kutsal ve ölümlü, ulu ve boyun eğen, soylu ve rezil, saygın ve alçak– arasındaki farklılıkları gideren bir cumhuriyet, bir *polis*

olarak ortaya çıktı. Doğayı özerk ve bu yüzden bütünüyle ve ayrımsız olarak "adil" yapan, bu farklılıkların sona ermesidir. Eşitlerden oluşan bir toplumda, adaletin izleneceğinin kesin olduğu varsayıldı, çünkü hiç kimse geride kalanlar üzerinde egemenlik kuracak güce sahip olmayacaktı. Bu varsayım... bütünüyle fiziksel anlam taşıyordu. Bir politik dogma olarak değil, fiziksel araştırmada bir kuram olarak kabul edildi. Bununla birlikte Yunan demokrasisinin büyük çoğunluğunun, demokrasi fikrinin geçerliliğine duyduğu güvenin –evrenbilim ve hekimlik kuramının ilk ilkelerine dönüşü yaşatacak denli güçlü bir güven– dikkate değer kanıtıdır."[11]

•

Her ne kadar Sokrates-öncesi görüş, bütün arkaizmleriyle birlikte nahif olabilse de, bugün karşılaşılan mekanikçilik ile organikçilik arasındaki basit mücadeleden daha farklı olan bir doğa felsefesi, Batı felsefesinin darmadağınık yazgılarına açıklık getirmeye ve ekolojik etik üzerine yüklediği sınırlara karşı koymaya yardım edecekti. İronik olarak, modern bilimin kurucuları –Kopernik, Kepler, ve Tycho Brahe– Pitagorascıları öfkelendiriyordu. Erken Rönesans düşünce ve biliminin eskilerden kurtardığı şey, *isonomia* değil, biçimdir ve doğanın anlaşılabilir bir evren olduğuna ilişkin bütün kurgul usun ortak öncülüdür. Descartes asla bu kavramsal çerçeveye karşı çıkmadı –sadece bu çerçeveye zamanında çekici ve altüst edici olan, mekanik bir biçim verdi.

Kant –yaklaşık bir Jacobin olarak–, "Kopernikçi devrim"iyle, "epistomolojik yöneliş"iyle Batı felsefesinde önemli bir dönüş yaptı. Sonuçta Kant, maddesel "varlık aşaması"nı bütünüyle uzaklaştırarak, Batı felsefesindeki Sokrates-öncesi felsefeye ilişkin kalıntıların doğasını bozdu. Kendilerinde-şeyler, bilişsel amaçlar için varlık olmayı bıraktılar ve bir Varlık aşa-

ması, etkin biçimde varolmayı terk etti. Kant bizleri kendi öznelliğimiz ile bir başımıza bıraktı. Karl Jaspers'in sorunu kesin olarak özetlediği gibi, "bütün diğer ilk filozoflar gibi, Kant da nesneleri araştırmaz. Onun araştırdığı şey nesnelere ilişkin bilgimizdir. Kant, metafizik dünya öğretisi değil, bu dünyayı bilmeyi amaçlayan bir us eleştirisi sunar. Nesnel olarak bilinen bir varlık öğretisi değil, bilincimizin durumu olarak varoluşun bir açıklamasını verir. Ya da kendi sözcükleriyle, 'öğreti' değil, bir 'hazırlık' sağlar." Bu nedenle Kantçı kategoriler, sadece olası deneyimin sınırları içinde kaldıkları ölçüde nesnel geçerlilik taşırlar. Kant'tan sonra "bir bütün olarak varlığı öğreten duyular üstü olanın nesnel bilgisi anlamında ya da varlıkbilim olarak metafizik olanaksızdır."[12]

Bu yenilik, saf varlık dünyasında kendi deneyimini yaşayan mutlak deneycilikten (ampirizm) kurtuluyor olmasına karşın, genel olarak mutlaklardan kurtulmuyordu. Bizzat Kant, nesnelliğin genel bir zihinselleştirimini (intellectualization) gerçekleştirdi. "Duyularüstü" ve "bilinemez" olan ve kategorilerin özgün bilgi içine sentezledikleri algıların başlangıç kaynağını oluşturan bir noumenal* dünyayı kabul etmesine karşın, *olgu sistemleri* üzerine bir doğalcı bakıştan daha çok, *bilgi sistemleri* üzerinde bir epistemolojik bakışa yol açtı. Olgunun kendisi bilgi sistemleri içinde eritildi ve Yunanca *onta*'nın, "gerçekten varolan şeyler"in yerini *episteme,* "şu an bilinemez *onta'* ya ait bilgimiz" aldı. Hegel bir "bilinemeyenin" bilinemez olduğunu bilmenin apaçık çelişmesi ile alay etmiştir –ancak Kant, doğayı varlıkbilimsel olarak dışarda bırakan ve varlık içine düşünceyi sokan felsefe etrafında gerçek bir hendek açtı. Kantın bilinemezci ve esas olarak kuşkucu bakışıyla, onun epistemolojik yönelişi, felsefe içinde mutlaklaştırıldı.

* Noumenon: (Yun.) Duyulur görünün değil, duyuüstü bir görünün konusu olan şey; görüngü karşıtı, –ç.

Bilmenin doğasına ilişkin Kantçı felsefelerden ayırt edilmesi gereken, doğa felsefesinin tek başına temelini oluşturan *onta,* bu gelişim içinde yitirilmiştir.[13] Hegel, tanımı gereği şeyliği (thinghood) belirlemeler gerektiren ve gerçekte Kantçı kategorilerin etkisini taşıyan kendinde-şey nosyonunu küçümsedi. Ancak Hegel bile, mutlağın öznelliğinde sona erdi. Hegel'e göre, Tin'in bütün didinmesinden sonra nesne ve özne, nihai olarak Akıl'da –tüm bütünlüğüyle kendini-tanıyan olarak bilgide– dinginliğe ulaşır ve Hegel'in *Encyclopedia*'sının Aristoteles'ten bir alıntı ile sona ermesi duygusal nedenlerden dolayı değildir: "düşünce kendisi üzerinde düşünür, çünkü düşünce, düşünce nesnesinin nosyonunu paylaşır."[14] Bir yüzyıl sonra nihai olarak bağlı olacağı mantıksal zorunluluğu kurmak için, Husserl'in *epochè* süreci, doğal dünyayı parantezin dışına taşıdı; Heidegger, *Dasein*'i, Varlığa giden mevcut ve muhteşem, insani yol olarak kabul etti. Her ikisi de gerçekliği zihinsel yeti içinde damıtmış ve insan aklının ifadeleri, Varlığın tek giriş noktası olmuştur. Bu ifadeler, ancak varlığın kendisi olduğunda, Heidegger'in veya Husserl'in felsefi stratejisine varlıkbilimsel denebilir.

Ekoloji felsefesi de Kantçı hendeğin ötesine geçememiştir. Daha çok bu hendeğin farkında bile olmaksızın içinde tutsak kalmıştır. Ekoloji felsefesi guruları arasında en çok okunanı olan Gregory Bateson, adı kötüye çıkmış Akıl-Doğa ilişkisinin bütünüyle öznel bir yorumunu yapar. "Biçim ve töz" arasında "köprü kurmaya" çalışırken, Bateson, Batı biliminin köprünün "yanlış yakası"yla –atomcu maddecilikle– işe başladığını çok doğru olarak belirtir. Bugün ekolojik yönelimli pekçok okur, onun madde yerine aklı geçirmesine ve olguyu değer ile birleştirmesine takılıp kalıyor. Ancak oldukça sistematik olarak Bateson, her türlü ilişkisel sistemi bütünüyle "Akıl"a dönüştürüyor ve böylece onu öznel kılıyor (Bu nosyon ayrıca doğal dünyayı açıklamaktan çok aşkınlaştırmaya çalışan –köken ba-

kımından genellikle Doğulû– gerçekliğin yan-doğaüstü vizyonlarını besliyor). "Aklın boş olduğu; onun şey-olmayan olduğu", Bateson açısından kelimesi kelimesine, onun hiçbir şekilde şey olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle "sadece idealar içkindir, kendi örnekleri içinde cisimleştirilirler. Ve örnekler (ideaların maddesel cisimleri) yine şey-olmayandır. Örneğin, pençe *Ding an sich* değildir; kesinlikle 'kendinde-şey' değildir. Daha çokçası o aklın onu anlamlandırdığı şeydir, yani bir şeyin veya başka bir şeyin bir örneğidir."[15]

Bu, sadece Kantçılığın öznelci bir biçimi değildir; aynı zamanda bu nitelikteki şeyliğin bir yadsınmasıdır. Epistemolojik yönelişin hakiki evladı Bateson, "bütün deneyimim özneldir... beyinlerimiz 'algıladığımızı' düşündüğümüz imgeleri yapar" diye ileri sürer. Daha doğrusu "batı kültürü", "dış dünyaya ilişkin kendi görsel imgesinin" varlıkbilimsel gerçeklik taşıdığı yanılsaması altında yaşamaktadır. Bateson böylesi varlıkbilimsel özellikleri terk etse bile, kendi yapıtı içine sistemler olarak geri koyar. "Atomcuklar"a karşı argümanı, varsayımlara karşı argümanının görünümünü almasına karşın, Bateson'un kendi görüşü gerçekte varsayımlarla tıka basa doludur –başka bir yerde kendi tüm tezinin, "zihinsel işlevin, farklılaşmış kısımlarının etkileşimi içinde içkin olduğunu" söylüyor.[16]

Bateson'un zihniyetçiliğini (mentalism), algıların yalıtıklar değil de, bir sistemin kısımları olduklarını veya Bateson'un adlandırdığı gibi "atomcuklar" olduklarını ileri süren sibernetik fikir beslemektedir. Bateson bununla, bir etkileşen kısımlar kümesinden oluşan ayrımların mekansal, geçici veya tözsel olmadığını, ilişkisel olduğunu anlatmak ister. Özne ve nesne arasındaki bu etkileşim, topluluklar, toplumlar, gezegen, güneş sistemi ve nihayet evren gibi, giderek genişleyen sistemler içinde varolan bir çeşit birim sistemi oluşturur. Bateson bu sistemlere "Akıllar" –ya da atom-altı parçacıklardan, atomlara, moleküllere, hücrelere, dokulara, ve organ-

lara, kendi scala naturae'lerini taşıyan canlı organizmalara değin uzanan "holonlar"ın alt-düzeyleriyle Arthur Koestler'in "holarşi"sine çok benzeyen bir "Akıllar" hiyerarşisi– adını verir.[17]

Whitehead hakkında birşeyler bilen biri için, Bateson'un bağlamın anlamını sabitleştirdiği görüşü çok yeni değildir. Ancak sibernetik de sorgusuz sualsiz kabul edilir. Sibernetiğin sadece, bir başka mekanikçilik biçimi –mekanik olmaktan çok elektronik– olması pek çok çömezinin gözünden kaçması gibi onun da gözünden kaçar. Geribildirim döngüleri (feedback loops), fizikleri farklı olsa da çarklar kadar mekaniktir. Sibernetikçiler, Newton'unki enerjiden daha çok maddeye dayanmasına karşın, Newton'un zamanında mekanik düşünmeyi yönlendirmiş olana benzer bir indirgemecilik ile uğraşıyorlar. Bir ekosistemde salt kalori akışını algılayan tünel görüşüyle Howard Odum'un ekolojik sibernetiği, dar sınırları içinde kılgısal açıdan faydalı olduğu kadar felsefi açıdan sığdır. Daha gizemci çömezleri açısından, gerçeklikle ilişkisi olmayan maddeci mekanikçiliğin zayıflıklarıyla ürkütücü biçimde koşut giden bir "tinsel mekanikçilik"e dönüşmek üzere, sibernetik, Doğulu ve nahif Amerikalı tinsellik ile birleşir. Kafakarıştırıcı *bilişim, girdi, çıktı, geribildirim* ve *enerji* sözcükleri –ordu kılavuz sistemi için savaş zamanı radar ve hizmet düzenekleri üzerine yapılan araştırmalardan doğmuş terminoloji[18]– *bilgi, diyalog, açıklama, bilgelik* ve *canlılık* gibi, bir zamanların coşkulu sözcüklerinin yerini alıyor.

Bateson'un görüşünü ve sibernetiği eleştirenlerin genellikle kolay biçimde gösterdikleri gibi, "Akıl" hiyerarşileri, otoriter anlamlar taşımaktadır.[19] Koestler "holon"lar hiyerarşisiyle birlikte holarşi nosyonundaki bu sorunun oldukça farkındaydı;[20] ancak Bateson, onun bakışının otoriter özelliklerini vurgulayan örnekleri kullanma eğilimindedir. Bateson, "giderek genişleyen ilişki kümelerine ve daha soyut bilgiye ve daha

geniş istence değin sıralanan bir ayarlama ve geribildirim merdivenini" tanımlıyor ve uyarıyor:

> polis ve yasal uygulamalar sistemi içersinde ve daha doğrusu tüm hiyerarşilerde birbirinin ardılı olmayan düzeyler arasında doğrudan ilişki kurmak, en istenmeyen şeydir. Bütünsel örgüt açısından (bir hız sınırını bozduğu saptanmış) bir otomobil sürücüsü ile eyalet polis müdürü arasındaki bir iletişim hattı kurmak iyi bir şey değildir. Böylesi bir iletişim polis güçlerinin morali için de kötüdür. Polisin, polis müdürünün otoritesini zayıflatacak olan yasa yapıcı meclise doğrudan gitmesi de arzulanmaz. Yasal ve idari sistemlerde mantıksal düzeylerin bu şekilde atlanmasına *ex post facto* yasama denmektedir. Ailelerde benzer hatalara *iki ucu boklu değnek* denir. Genellikle, kazanılmış özelliklerin kalıtımını engelleyen Weissman engelinin doğadaki bu felaketleri önlediği görülür. Somatik durumdan genetik yapıya doğrudan geçişe izin vermek, yaratığın içindeki örgütlenme hiyerarşisine zarar verir.[21]

Bu fazlasıyla, sosyobiyolojidir. "Fare, kedi ve maymun gibi hayvanların davranışı insan davranışının yorumu ve denetimi için gerekli temelleri sağlar; insanda özel olarak gözüken şey ikincildir ve önünde sonunda biyolojik güdülere ve birincil gereksinimlere indirgenir"[22] diye gözlemleyen sistemler kuramının önemli kurucularından biri olan Ludwig von Bertalanffy de bu eğilimden bağışık değildi.

Bertalanffy'nin, –Dekartçı mekanikçiliğin, tek-doğrultulu nedenselliğin ve "örgütsüz komplekslilik"in yerine geçirmeye çalıştığı– "genel sistem kuramı", sibernetik mekanikçiliğin ortaya koyduğu sorunları çözemez. Sonuçta her iki durumdaki düşünce benzerdir: özünde, bir "örgütlü komplekslilik" dünya görüşüne dayalı genel sistem kuramı, "kapalı" olmaktan daha çok "açık" bir sibernetik sistemdir. Bertalanffy genel sistem kuramının "bir 'mekanikçilik'i, yani yapısal düzenlemeleri gerektirmesi anlamında henüz mekanikçi" olduğunu kabul ediyor. "Davranışçı tabirle, sibernetik modelin bildik U-Y

(uyaran-yanıt)... şeması olduğu" ve sadece *"doğrusal nedensellik"* in yerine geribildirim döngüleri yardımıyla *çevrimsel nedenselliği* geçirdiği oldukça doğrudur; "çok değişkenli etkileşimi, bileşimde bulunan kısımların karşı-etkinliği içinde bütünün sürdürülmesini, çok daha yüksek düzen taşıyan sistemlere doğru çok katmanlı örgütlenmeyi, farklılaşmayı, merkezileşmeyi, ilerleyici makineleşmeyi, yönverici ve başlatıcı nedenselliği, düzenlemeyi, daha yüksek örgütlenmeye doğru evrimi, erekbilimi ve çeşitli biçim ve tarzlardaki hedef-yönelimliliği vb. kapsamak için genel sistem kuramının geliştirdiği savlar", genellikle gerçekte olduğundan daha sorunsaldır ve sibernetiğin en otoriter ve mekanikçi bazı özelliklerini birarayа getirirler. "Bu programın geliştirilmesinin ancak henüz başlamış olması... ve yakasının güçlüklerden kurtulamaması", hafifletici bir ifadedir.[23]

Gelişim konusu –özellikle de evrim– doğa felsefesi için çok önemlidir, ancak gelişim niçin oluştuğu, niçin düzenin ve kompleksliliğin, daha alt düzen ve yalınlık aşamalarından ortaya çıktığı sorununun çözümü, açıkça sistemler kuramında yoktur. Hiçbir sistemler kuramı, bir gelişim açıklamasına yakınlaşmaz; sibernetiğin ve sistemler kuramının açıklayıcı güçlerinin, gelişimi kapsadıkları hiç de açık değildir. Genel sistem kuramının açıklayıcı gizilgücüne ilişkin Bertalanffy'nin çok genel savlarına güvenirlik kazandıran, bu bakımdan tek "atak", İlya Prigogine tarafından, arttırıcı geribildirimin örgütleyici rolünün matematiksel olarak geliştirilmesi olmuştur.[24] Prigogine'nin yapıtı, temelde, çeşitli örgütlenme düzeylerinde "düzen" yaratma aracı olarak arttırıcı geribildirimin simetri bozucu (ya da açıkça düzensizlik) etkilerini kullanır.

Bu yaklaşımın sistemler kuramı alanı içinde, özellikle de onun kimyaya uygulanması sırasında değerli olabilmesine karşın, onu tanımlayan kendiliğinden yapılanma, nedenlerin

sonuçlan bakımından, en az Bateson'un "Akıllar" merdiveni, Koestler'in "holon"ların hiyerarşisi denli mekanikçidir. Kesinlikle, sözünü ettiğim hiçbir sistemler kuramı, bir örgütlenme düzeyinin bir diğerinin yerini neden aldığını veya onunla *neden* birleştiğini açıklamaz; en iyi durumda, sadece *nasıl* olduğunu betimler ve bu betimlemeler acınacak derecede yetersizdir. Örneğin Bateson'un ardışıklığı "açıklamak" için skolastik stratejisi, sadece rastgele genetik mutasyonları (veya daha kötüsü, rastgele olduğu kadar parça parça olan nokta mutasyonları) belirgin biçimde edilgin bir "seçici süreç" ile ilişkilendirir. Doğal seçim bize, sadece "en uygun" olanların ortam değişimlerine rağmen hayatta kaldığını söylemektedir. Eğer evrimsel gelişime ilişkin bildiğimiz her şey, bütünüyle rastgele mutasyonlar sağanağı arasında hayatta kalabilen organizmaların hayatta kalma açısından "en uygun" olmalarıysa –dolambaçlı bir tez– gerçekten de evrime ilişkin çok az şey biliyoruz.

Sibernetik ya da sistemler kuramının, özgün *gelişim*den farklı olarak, salt *etkileşim*in ötesine yayılabileceği, belirgin değildir. Bu kuramlarda kesinlikle, salt etkileşimden başka, gelişimi açıklayan "sistem"e veya "Akıl"a sahip değiliz. Anlamlı olmadıkça bir "etkileşim", bir ilişki olarak yorumlanamaz. Bir insanın bir diğerine rastlaması fiziksel olgusuna, "öznelerarasılık" demek, öznel sözcüğünün anlamını bozar. Bir bedenin bir başkası ile karşılaşması, sadece bir fiziksel temas biçimi oluşturur. Ancak iki kişi birbirine –olasılıkla dostça yaklaşmayla, küfürlerle ya da yumruklarla– yöneldikleri zaman "etkileşim", "öznelerarasılık" olur. Ayrıca radikal toplumsal kuramcıların son zamanlardaki "ifadeleri" karşısında, bütün olası biçimleri ve anlamları bakımından bu "etkileşim"i anlama çabasının, etkileşimin oluştuğu toplumsal ve ruhbilimsel bağlamı –yani "etkileşim"in neden olduğu "öznelerarasılık" içinde gömülü olan, önemsiz bile olsa tarihi veya diyalektiği–

bilmeyi gerektiriyor olmasının, fazlasıyla üzerinde durmayacağım.

•

Kompleksliliğin ve örgütlenmenin aşamalarını göstermek için, sibernetik tarafından –bütünüyle toplumsal bir terim olan– *hiyerarşi* kavramının yanlış kullanılmasını, elbette eleştirebiliriz. Ancak nihai olarak, ekolojik konulara ilişkin sibernetik ve sistemler yaklaşımları, içkin eleştiriye tabi değillerdir. Kantçı ve yeni-Kantçı felsefeler gibi onlar da, temel olarak kendi kendine yeterli ve kendi kendini kuşatmış olurlar. Kant'ın sonuçları, bütünüyle kendi öncüllerini izlemese de, Kant'ın yanılgıları, ardılları açısından düzeltici olarak iş görmüştür. Sistemler kuramı diline çevrilmiş, Kantçılık ve onun öznel, normal dışı durumları, öylesine kapalıdır ki, sonuçta, ardıllarının yanılgıları, Kant'ın "Kopernikçi Devrimi"ni sürdürmenin kendi kendini düzeltici kaynağı olurlar.

Kant'ın epistemolojik yönelişinin, felsefi düşünceyi büyük ölçüde genişlettiği tartışılamaz. Kant'ın bir epistemoloji geliştirmesi ve hem gözlemci hem de bir katılımcı olarak özneyi, bilgi ve gerçekliğin tutarlı kılınmasına katması, Batı felsefesinde büyük bir boşluğu doldurdu. Ancak, bu öznelciliğin geliştirdiği muhteşem savlar, gerçekliğin toplanması (totalization) ve bu gerçekliğin kendisi için sınırlarını çizdiği, küstahlık derecesindeki kişiye-özgülük, kesinlikle tartışmalıdır. Kuşkusuz zekice olmasına karşın, Hegel'in Kant'a ilişkin göz alıcı eleştirisi, bu muhteşem savlara zarar vermez; daha doğrusu, sonraki kuşakların yeni-Kantçıları için, bir ölçüye kadar bir düzeltici işlev gördü.

Eğer doğaya yönelik öznelci ve sistemler kuramına dayalı yaklaşımlara karşı çıkmak gerekiyorsa, doğal evrime tutarlılık ve anlam kazandıran yeni öncüller oluşturmak zorundayız.

Bir doğa felsefesinin doğruluğu veya yanlışlığı, açımlanan bir gerçekliği tanımlamasının doğruluğu ve yanlışlığında –bugün doğada öğrenmeye başladığımız gibi ve bu doğal evrimin toplumsal evrime ve etiğe aşamalı biçimde ilerlemesi olarak, *evrim*de– yatacaktır. Ancak, "varsayımsız felsefe" eskimiş, söylencesini bir kez daha geliştirmemeliyiz; onun yerine tutarlılık ve anlam katmalan için, varsayımlarımızı titizlikle ve yeterince seçmeliyiz.

Birinci varsayımımız, doğaya, en iyi bilgimize dayalı özellikler *yükleme* hakkına, belirli öznitelikler kadar bağlamların da doğada *aşkar* olduğunu varsayma hakkına sahip olmamızdır. Bu varsayım –ironik olarak pek çok bilim adamı için sorun olmamasına karşın– çok sayıdaki akademik felsefeciler açısından, doğrudan doğruya sorunsaldır. *Madde* ve *devinim* terimlerinin anlamlarının büyük ölçüde değişmiş olmasına karşın, "madde" ve "devinim"in doğanın temel öznitelikleri (tıpkı metabolizmanın yaşamın temel bir özelliği olması gibi) olduğuna ilişkin büyük Rönesans nosyonu, zamanımıza dek yaygın bir *bilimsel* varsayım olarak kalmaktadır.

Salt devinimi, gelişime ve yönlülüğe dönüştüren doğanın en önemli özelliğini sunmak, *D'Alembert'in Düşü* adlı olağanüstü yapıtında Diderot'ya düştü: yaygın olarak "duyarlık" olarak çevrilen, *sensibilité* nosyonu, bir içsel *nisus*.[25] "Madde"nin bu içkin doğurganlığı –salt yer değişimi olan devinimden farklı olarak– La Mettrie'nin hüküm süren mekanikçiliği üzerinde önemli bir ilerleme kaydetti; yaygın olarak kabul gördüğü gibi, 19. yüzyıl evrim kuramlarını ve bana göre biyolojideki son gelişmeleri öncelemiştir. Fakat, *D'Alembert'in Düşü* başlığı, zamanının sınırlı bilimsel bilgisine karşın, Diderot'nun kendi "hep aynı hikayesi"ne ilişkin taşıdığı içten kuşku duygusuna karşı okuru önceden uyarır.

Sensibilité, atom düzeyinden beyine doğru, artan kompleksliliği oluşturan, etkin bir madde kavramını belirtir. Sürek-

lilik, bu gelişim boyunca hiçbir indirgemecilik olmaksızın korunur; daha doğrusu Diderot'nun, akış için kabul ettiği Herakleitosçu önyargısınca harekete geçirilmiş scala naturae içinde komplekslilik için bir *nisus,* "madde"nin örgütlenmesinin değişen aşamaları ele alındığında gizilgücün doğasından, yapısından ve biçiminden ortaya çıkan bir *entelechia** vardır. *Sensibilité,* bu gizilgüçten ve çeşitli organizmaların gizilgüçlerinin edimselleşmesinden, kendi öz-edimselleşme ve oluş halindeki biçim yolculuğuna başlar. Diderot'nun holizm"i, *D'Alembert'in Düşü'* nün en belirgin özelliklerinden biridir. Bir organizma, parçası olduğu bağlamsal bütünlükten, organizmaya yönsellik veren ve karşılıklı olarak ondan yönsellik alan bir bütünlükten, birliğini ve yön duygusunu elde eder.

Sibernetik ve sistemler kuramı, yaklaşık iki yüzyıl önce ölen, ve büyük ölçüde kabul görmeyen özgün bir dahi tarafından geliştirilmiş bir fikre, matematiksel ve sistematik geribildirim işlemleri dışında hiçbir şey ilave edemez. Diderot'nun *sensibilité* nosyonu ile birlikte geliştirdiği etkin ve yönlü "madde", sadece Rönesans ve aydınlanma mekanikçiliğinden radikal bir kopuşu belirtmekle kalmamıştır; her ne kadar terminolojisi eğretilemesel olsa bile, doğal bilimdeki güncel gelişimlerin anlaşılması için, onun "duyarlık" olarak ilişkisi, radikal açıdan önemlidir.

İkinci bir varsayım, Hegel'in, *Tinin Görüngübilimi'* ndeki zengin diyalektik yaklaşımda kendi görüngübilimsel stratejisiyle açtığı, Kantçılığa doğru giden *alternatif* yoldur. Bu stratejiye ilişkin Hegel'in kendi tanımlamasında: *Görüngübilim'* in; "kendi nesnesine ilişkin tek görüngüsel bilgiye sahip olması ölçüsünde, bu açıklama, özgür, kendine özgü biçimi içerisinde kendi kendine devinen, Bilim olarak görünmüyor; ancak bu bakış açısından o, doğru bilgiye hızla ilerleyen do-

* Kendisini görünüşlerinden gerçekleştiren öz, maddeye biçim veren, olanağı gerçekliğe çeviren etkin ilke. Organizmadaki bütünleyici süreci açıklamak için kullanılır, –ç.

ğal bilinçlilik yolu olarak kabul edilebilir; ya da Tinin yaşamı için kendisini anlaştırabilecek ve sonuçta kendisine ilişkin eksiksiz deneyimle, gerçekte, kendisinde olan şeyin farkına varmayı başarabilecek denli kendi doğası tarafından kendisi için kararlaştırılmış istasyonlarmış gibi kendi konfigürasyon serileri içinden yolculuk ettiği, Ruhun yolu olarak." Bu "hızla ilerleme", doğru bilgide içkindir, çünkü hedefini bulmadan, "yol boyunca başka hiçbir istasyonda doyuma ulaşamaz."[26]

Hegel'in güçlü gerçeklik ilkesini etkisiz kılmış akademik kargaşadan ayrı olarak, Lukacs gibi ben de, Engels'in görüşünü, *Görüngübilim*'in aklın embriyolojisi ve paleontolojisinin bir koşutu olarak; tarihin akışıyla insan bilincinin geçmiş olduğu evrelerin kısaltılmış bir çoğaltılması biçiminde düzenlenmiş, farklı evrelerin içinden bireysel bilincin bir gelişimi olarak varsayılabildiği görüşünü paylaşıyorum.[27] Her ne kadar stratejinin, ussal gerçekliğe ve onun ekoloji için açtığı etik evrene tutsak olmasına karşın, dikkate değer bir biçimde, *Görüngübilim*'deki bilincin kendi kendine devinmesi, tutarlı olmasa da, tarihsel gerçeklikteki bilincin kendi kendine devinmesiyle koşut gider.

Diderot'nun "madde"deki *sensibilité* kavramını ve Hegel'in görüngübilimsel stratejisini varsayımlarımız olarak ele aldığımızda, hayranlık verici bir olasılıkla ortaya çıkarız. Eğretilemesel olarak söylersem eğer, doğal felsefeyi ve etiği "yazdığı" görülen; mantıkçılar, olgucular, yeni-Kantçılar ve Galileocu bilimciliğin (scientism) kalıtçıları değil, doğanın kendisidir. Astrofizikteki oldukça yeni (olasılıkla Kopernik ve Kepler'in başarılarıyla karşılaştırılabilinir) bir devrime göre evren, canlandırıcı biçimde aklın kurgul bir yönelişini ve geçmişte olduğundan daha fazla doğal görüngülere niteliksel bir yaklaşımı gerektiren, yeni yollarda kendisini bize açıyor. Tüm evrenin –sadece bizim gezegenimiz veya olasılıkla ona benzer gezegenlerin değil–, yaşamın beşiği olduğunu kabul etmek gi-

derek söz konusu oluyor. Hidrojenden helyuma bütün elementlerin oluşumu, bu elementlerin küçük moleküller ve ardından kendini oluşturan makromoleküller biçiminde biraraya gelmeleri ve sonuçta bu moleküllerin yaşamın yapı taşları ve olasılıkla akıl biçiminde örgütlenmeleri, Bertrand Russell'ın tasarladığı, anlamsız bir boşluktaki rastlantısal bir kıvılcım olarak insanlık imgesine meydan okuyan bir ardışıklığı izlemektedirler. Evrenin uçsuz bucaksız bölgelerindeki kompleks organik moleküllerin varlığı, bir boşluk olarak klasik uzay imgesinin yerine, artarak kompleksleşen kimyasal bileşiklerin şaşırtıcı ardışıklığı için durmaksızın etkin bir kemojenik temel oluşturan bir uzay anlayışını geçiriyor. Kristal çoğalma etkinliğine (1944 gibi eski bir tarihte Erwin Schrödinger tarafından geliştirilen bir nosyon) göre biçimlendirilmiş DNA oluşumuyla ilgili son kuramlar, inorganik ile organik olanın bir ara yüzeyini oluşturmak üzere genetik yol göstericilik ile bizzat evrimin nasıl ortaya çıkmış olabileceğini öne sürmektedirler.[28]

Üzerinde durulması gereken, yaşam biçiminde rastlantısal olarak biraraya gelmiş bir cansız "madde" kuramının artık bize yetmemesidir. Evren, –devinmekle kalmayan– *gelişen* bir töze tanıklık ediyor; bu tözün en dinamik ve yaratıcı özniteliği, giderek kompleksleşen biçimlere doğru kendini örgütleme sonsuz kapasitesidir. İşlev vazgeçilemez bir ilişki olurken, biçim, bu gelişim ve büyüme sürecinde merkezi bir rol oynar. Bilimi olanaklı ve oldukça özlü mantığını –matematiği– anlamlı kılan düzenli evren, biçim ile işlevin karşılıklı ilişkisini gerekli kılar.

Yaşamdaki –evren adını verdiğimiz kemojenik potanın ötesine dereceli bir gelişim– metabolizma ve gelişim, bir başka *sensibilité* incelmesini oluşturur: ortakyaşam. Son zamanlardaki veriler, Peter Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşmaya (mutualism) dayalı doğalcılığının sadece türler arasındaki ilişkilere değil, kompleks hücresel biçimler arasındaki ilişkilere

de uygulanabilir olduğunu desteklemektedirler. Biyolog William Trager'in on yıl önce "varoluş mücadelesi" ve "en uygun olanın hayatta kalması"na ilişkin, ironik biçimde belirttiği gibi: "çok az kişi farklı organizma türleri arasındaki karşılıklı işbirliğinin –ortakyaşamın– çok önemli olduğunu ve 'en uygun' olanın bir diğerine, hayatta kalması için en çok yardım eden olabileceğini anlamıyor."[29]

Daha doğrusu, çok hücreli organizmaların hücresel yapısının kendisi, kompleks yaşam biçimlerini olanaklı kılan bir ortakyaşamsal düzenlemenin kanıtıdır. Ökaryotik hücre –bir organizmayı oluşturan bir hücre–, daha az kompleks ve daha ilksel prokaryotların veya tek hücreli organizmaların yüksek işlevli ortakyaşamsal bir düzenlenmesidir ve bizim yüksek oksijen içerikli atmosferimiz oluşmadan çok önce oksijensiz (anaerobik) bir dünyada gelişmiştir. Lynn Margulis'in yapıtı, ökaryotik kamçılıların, anaerobik spiroketlerden; mitakondriyanın, solunum ve fermentasyon yeteneği olan prokaryotik bakterilerden; ve bitki kloroplastlarının, mavi-yeşil alglerden (cyanobakteriler) türevlendiğine inanmamızı sağlayacak kanıtları göstermektedir.[30]

Eğer Manfred Eigen evrimin, "özelleşmiş otokatalitik özellikleri olan bazı maddelerin hazır bulunması ve kararlı enerji üretiminin karşılanması için gerekli olan sınırlı (serbest) enerji akışının (güneş enerjisi) sürdürülmesi koşulunda, kaçınılmaz bir olay olduğuna ilişkin saptamasında haklıysa, madde kavramımızın kökten gözden geçirilmesi gerekmektedir.[31] Yaşamın ve bütün özniteliklerinin böylesi bir maddede saklı olmasına, biyolojik evrimin köklerinin, derin şekilde ortakyaşam ve karşılıklı yardımlaşmacılık içinde bulunmasına ilişkin görüş, madde dediğimiz şeyin, aslında etkin töz olduğunu öne sürer.

Canlı ile cansız dünyalar arasındaki ve organizmalar ile onların cansız (abiyotik) ekosistemleri arasındaki geleneksel

ikiciliğin yerini, Margulis'in sözcükleriyle, yaşamın, "kendi çevresine değer vermesi" biçimindeki meydan okuyucu nosyon alıyor. Yaşamın, çevresinden yalıtılmış olmadığı bir ekolojik bakış açısından, genetik değişimleri uygun biçimde somatik değişimlerden ayıran Weismann engeli, anlamlı olmayı bırakır. "Atmosferin, sedimentlerin ve hidrosferin bazı özellikleri, biyosfer tarafından, biyosfer için denetlenir; Mars ve Venüs gibi yaşam olmayan gezegenleri yeryüzü ile karşılaştırarak Margulis, atmosferimizdeki yüksek oksijen konsantrasyonunun diğer gezegenlerin karbondioksit atmosferlerine karşıt olarak kuraldışı olduğunu belirtir. Ayrıca yeryüzü atmosferindeki oksijen konsantrasyonunun azot, metan, hidrojen ve diğer gazlara oranı sabit kalır. Gerçekte yaşam-biçimleri, yeryüzü atmosferindeki oldukça sabit serbest oksijen molekül kaynağının sürdürülmesinde, etkin bir rol oynarlar. Eğer yeryüzü atmosferinin kuraldışılıkları rastlantısal olmaktan uzaksa, kararlılıklarının, gezegen üzerindeki yaşamın bir işlevi olduğu gözüken, yeryüzü sıcaklığı ve okyanusların tuzluluğu için de aynısı söylenebilir. Darvinci evrime ait doğal seçimin kendisi, olasılıkla bazı genetik değişimleri eleyen yaşam-biçimlerinin ürünü olabilir.[32]

Hatta Modern Bireşime, 1940'ların başından beri güçlü olmuş yeni-Darvinci organik evrim modeline bile, çok dar ve belki de genel görünüşü bakımından çok mekanikçi olduğu için karşı çıkılmaktadır. Çevreye uyarlanabilir oldukları için "seçilmiş", küçük varyasyonların etkileşiminden ortaya çıkan, yavaş adımlı evrimsel değişim savı, bir zamanlar fosil kayıtlarına dayalı olduğu sanıldığı denli sözü edilmiyor artık. Onunyerine evrimin, uzun hareketsiz dönemlerden daha çok, dağınık, oldukça hızlı, arasıra oluşan değişimlerle belirginleştiği gözüküyor. Elizabeth Vrba tarafından geliştirilen "Etki Varsayımı" evrimin, sadece dışsal seçici etmenlerin süzdüğü rastlantısal mutasyonal değişimleri değil, içkin bir çabalamayı da

içerdiğini ileri sürüyor. Bir gözlemcinin belirttiği gibi, "tür seçimi, değişim güçlerini çevre koşulları üzerine yerleştirirken, etki varsayımı türleşme ve yok olma hızlarını etkileyen içsel parametrelere bakmaktadır."[33]

Daha doğrusu, küçük, dereceli nokta mutasyonları kuramına (Viktoryan ekonomik pazar imgesine çok benzeyen, bütünüyle rastlantısal, Viktoryan evrimsel değişim nosyonu ile uygun düşen bir kuram) sadece genetik zeminde karşı çıkılabilir. Sadece genler değil, kromozomlar bile kimyasal ve mekanik olarak değişebilir. Genetik değişimler, 'basit' nokta mutasyonlarından sıçrayan genlere ve yeri değiştirilebilir öğelere, büyük kromozomsal yeniden düzenlemelere dek uzanabilir. Büyük morfolojik değişimler; bu nedenle genetik değişim mozayiğinden kaynaklanabilirler. Bu dinamik, sadece karmakarışık ve bütünüyle raslantısal olmayan, genetik değişimin kendisine bir yönsellik olasılığını ve yaşama sadece dışsal olan güçler tarafından değil, büyük ölçüde yaşam tarafından yaratılmış bir çevre olasılığını ortaya atar.

Ne gizemciliğin ne de insanmerkezciliğin, bir diğerinin birliğini feda etmeden, varlıkbilimsel olarak doğal tarihi toplumsal tarih içine aşamalı olarak geçiren bir ekolojik bakışla ilişkisi vardır. Bu ekolojik bakış, nihai olarak insan beynini, kendi kendini oluşturan ve içkin açıdan entelekyal olan etkin bir kemojenik evrenden türevlendiren bir doğaüstü yanlış düşünce değildir. Hans Driesch entelekheia'ya kötü bir ad vermesine karşın, kavram Driesch'in karışık yeni dirimselciliğinden (vitalism) değil, Aristoteles'ten türevlenmektedir.

Klasik Yunan evrenbiliminin yanlışlıkları, onun etik yöneliminden daha çok, doğaya ilişkin ikici bakışında yatmaktadır. Deneyim karşısında kurgular üzerindeki bütün vurgularına karşın, İyonyalılardan aldığı kendi kendini örgütleyen, doğurgan doğayı doğal dünyanın kendisine yabancı olan bir diriltici güç ile birleştirmeye çalıştığında, eski evrenbilim yanıl-

gıya düşmüştür. Doğanın kendi kendini örgütleyen özelliklerinin yerini, Parmenides'in Dike'ı aldı –Bergson'un *élan vital*'i gibi, yönetici toplumsal ve politik katmanların, kendi işini idare etmesi için halk topluluğuna güvenebilmelerine benzer biçimde, doğanın da kendiliğinden temelleri üzerinde gelişmesine güvenebilen, gizli olarak ikici bir evrenbilim.

Tanrıbilimsel ayırtıları ve kesin biçimde oluşturulmuş erekbilimleriyle bu arkaizmler, haklı olarak toplumsal açıdan gerici tuzaklar olarak ele alınmışlardır. Ortaçağ bilginlerini hipnotize ettikleri gibi, Aristoteles ve Hegel'in yapıtlarını da lekelemişlerdir. Klasik doğa felsefesi, doğadan etik sağlama tasarısında değil de, doğada fışkıran dengesizlikleri veya "haksızlıkları" inceleyip düzelten, çoğu kez otoriter, doğaüstü bir hakem ile başlangıcından beri bu tasarıyı zehirlemiş, egemenlik ruhu açısından yanılgıya düştü. Herakleitos'tan sonra bile, eski tanrılara Klasik dönemde de tapınıldı; doğa ve insanlık arasındaki etiksel bir sürekliliğin, daha anlamlı ve "demokratik" kılınmasından önce, bu tanrıların Aydınlanma tarafından defedilmesi gerekiyordu. Geç Rönesans düşüncesi, doğa ile insanlık arasında yeni, daha ussal bir bağlantı başlattı. Galileo ve ortaya çıkan yeni bilimsel topluluklarla birlikte, herkesin, hakikatin keşfine demokratik olarak katılmasına yol açıldı. Bütün erkekler –ardından kadınlar– artık bilginin keşfedilmesine katılabilir ve keşfettikleri olguların doğruluğu, toplumsal statüleri tarafından değil, çalışmalarının nitelikleri tarafından özgürce değerlendirilebilinirdi.

Bugün pekâlâ, kendisi açısından bir etik zemin olarak, –Dike, Tanrı, tin veya bir élan vital' in değil– doğanın, kendisini bize açmasını sağlayabiliriz. Çağdaş bilimin en büyük kazanımı, rastlantısallığın, yönlü bir düzenleyici ilkeye bağlı olmasına ilişkin sağladığı artan kanıttır. Evrimindeki doğal çeşitlilik ve kompleksliliği beslemesindeki işlevinden dolayı, karşılıklı yardımlaşma, bir iyiliktir. Doğada ve toplumda ara-

nılan nitelik olarak topluluğu onaylamak için, Dike'a gereksinimimiz yok. Benzer biçimde özgürlük savları, Hans Jonas'ın yaşam-biçimlerinin içkinliği, "organik özdeşliği" ve "biçimin serüveni" dedikleriyle geçerli kılınmaktadır.. Her canlı varlığın kendisini koruması için, "tehlikelerle dolu metabolik süreklilik" sırasında yaşadığı mücadele, serüven daha doğrusu kendini kabul ettirme, Jonas'ın uygun olarak "tohumsal özgürlük"ün kanıtı dediği bir özdeşlik duygusunu ve seçim etkinliğini –en gelişmemiş organizmalarda bile– açığa çıkarır.[34]

"Açık sistemler", "akıllar" ve "holonlar"; sibernetik ve genel sistemleri *değiştiren* dengesizliği açıklayabilirler, ancak *doğanın komplekslliğe, uzmanlığa ve bilinçliliğe doğru gelişimini* açıklamak için tözün doğasında bulunan özniteliklerine –özellikle "madde"nin devinimi, biçimi ve *sensibilité*– aynı şekilde geri dönmek zorundayız. Bu zorunluluk, yönsellik olgusunu görmemezlikten gelecek ya da sadece gizilgüç olarak tözün örgütlenmesinde yeralan bir eğilim olduğunda, onu *amaçlılık* gibi insani özelliklerle donatacak, güncel felsefenin her önyargısının karşısında yer almaktadır.

*

Burada yapmış olduğum varsayımlar keyfi varsayımlar değillerdir. Bir varsayımın geçerliliği, deneye dayalı gözlem tarafından kanıtlanan verilerin ve sayımlamasal olasılıkların "atomcukları" karşısında değil, doğal gelişimin –kendine özgü biçiminde serbest ve kendi kendine devinen tözün– gerçek diyalektiği karşısında sınanması gerekmektedir. En azından bu nedenden dolayı, Whitehead ve Bateson gibi bağlamsalcılar (contextualists), olguların tek başlarına varolmadıklarını, ancak her zaman ilişkisel ya da Diderot'nun daha tohumsal sözcüğünü kullanırsak *etkileşimsel* olduklarına ilişkin savlarında oldukça haklıdırlar.

Kabul edildiği gibi, bir doğa felsefesine bu yaklaşımın, Kantçı yaklaşım gibi kendi kendini kuşatmış olduğu gözükebilir. Ancak Kantçı, yeni-Kantçı veya sibernetik ve olgucu felsefeleri bile içsel birlikleri veya içkin eleştiriye kapalı oluşları nedeniyle suçlamadım. Onlara itiraz edişim, onların evrensellik savlarıdır. Çünkü varsayımları, doğal tarihi anlamak ve onun etik içermelerini kavramak açısından yetersiz bir çerçeve sağlamaktadır.

Sonuçta doğanın incelenmesi, kendi kendine gelişen, bir başka deyişle, *örtük biçimde* etik olan bir *nisus*'u göstermektedir. Karşılıklı yardımlaşma, özgürlük ve öznellik, sadece insani değerler ve konular değillerdir. Nitekim daha büyük evrensel veya organik süreçlerde *tohumsal* olarak görünürler. Ancak harekete geçmek için Aristotelesci tanrıya, dirilmek için Hegel'ci tine gerek duymazlar. Eğer toplumsal ekoloji egemenlikten arınmış, düşünce ve us tarafından yönlendirilmiş, işbirliğe dayalı bir toplumun özellikleri olarak karşılıklı yardımlaşma, özgürlük ve öznelliğin birliği üzerinde tutarlı bir bakış sağlayabilirse, uzun zamandan beri doğalcı etiğe musallat olmuş güçlükleri uzaklaştırmış olacaktır. Artık Dekartçı ve Kantçı ikicilik, doğayı süredurmuş ve aklı çevresindeki dünyadan yalıtılmış olarak kendi haline bırakmayacaktır. Aklın, kendisine bütünüyle dışsal olan bir dünya içinde, sui generis olmaktan uzak, insan beyninin inorganik ve kavramsal kapasitelerinin *sensibilité*'sine uzanan bir doğal tarih taşıdığını göreceğiz. Topluluğu zayıflatmak, öz-bilinçli kılınmış doğa olarak gittikçe artan komplekslilige ve ussallığa doğru kendi kendini örgütleyen bir gerçeklikteki kendiliğindenliğinin önünü kesmek; yaşam dünyası içindeki biricikliğimizi ortadan kaldırıp, evrimsel süreçlerdeki mirasımızı yadsımak olacaktır.

Toplumsal ekolojinin çeşitlilikteki birlik, kendiliğindenlik ve hiyerarşik olmayan ilişki ilkeleriyle tutarlı hale getirilmiş,

karşılıklı yardımlaşma, kendi kendini örgütleme, özgürlük ve öznellik, evrimin gizilgüçlerini oluştururlar. Bunlar, ekolojik sorumluluklardan ayrı olarak, doğanın öz-düşünümsel sesi olarak türümüze verilmişlerdir ve gerçekten de bizi tanımlamaktadırlar. Doğa kullanımımız için "varolma"makta, bizim biricikliğimizi olanaklı kılmaktadır. Varlık kavramı gibi, toplumsal ekolojinin bu ilkeleri de çözümleme değil, sadece doğrulama gerektirir. Onlar, bir oyunun, kişisel gereksinim ve çıkarlara uydurulmak üzere değiştirilebilir kuralları değil, bir etiksel varlıkbilimin öğeleridir.

NOTLAR

1 Bu makale Eylül 1982'de yazılmış ve 1985 yılında, Michael Tobias'ın editörlüğünü yaptığı *Deep Ecology* (Derin Ekoloji) (San Diego, Calif.: Avant Books, 1985) içinde yayımlanmıştır. Buradaki yayım için bir hayli gözden geçirilmiştir.

2 Çevrecilik ile ekoloji –daha doğrusu, toplumsal ekoloji– arasındaki ayrım için, ilk olarak, 1973 baharında Michigan Üniversitesi'nde bir konferans olarak verilen, "Ekolojik Bir Topluma Doğru (Toward an Ecological Society)" adlı denememe bakınız. Bu deneme aynı yıl içinde Roots and WIN dergilerinde yayımlandı ve şimdi 1970'lere ait yazılarımın toplandığı *Toward an Ecological Society* (Montreal: Black Rose Books, 1980) adlı kitap içinde mevcuttur. (Bu kitap Ayrıntı Yayınlarından Abdullah Yılmaz çevirisiyle Haziran 1996'da yayımlandı –ç.)

3 Bu deyim, elbette Max Scheler'in *İnsanın Doğadaki Yeri*'nden (Man's Place in Nature) alındı.

4 Giovanni Reale'in *The Concept of First Philosophy and The Unity of "The Metaphysics" of Aristotle* (İlk Felsefe Kavramı ve Aristoteles'in "Metafiziği"nde Birlik) (Albany: State University of New York Press, 1980) kitabı için Joseph Owens'in yazdığı önsöz, xv. s.

5 Martin Heidegger'in *Early Greek Thinking* (Erken Yunan Düşüncesi)'e bakınız (çev. D. F. Krell ve F. A. Capuzzi, New York: Harper and Row, 1975).

6 Gregory Vlastos'un *Studies in Presocratic Philosophy* (Sokrat öncesi Fel-

sefe Araştırmaları)'deki "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies" (Erken Yunan Evrenbilimlerinde Eşitlik ve Adalet)'e bakınız (vol. 1, *The Beginning of Philosophy*, ed. David J. Furley ve R. E. Allen, London: Routledge and Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1970), 56-91 s.

7 Lawrence J. Henderson, *The Fitness of the Environment* (Çevrenin Uygunluğu) (Boston: Beacon Press, 1958), 1,5 s.

8 Vlastos, "Equality and Justice" 60 s. Sokrat-öncesi filozoflarının en az demokratik olanı Herakleitos, *isonomia*' dan değil de, doğru olarak "Bütün"den ayırt edebildiğimiz "Bir"den söz eder. Bu gizemci nokta, Yunan felsefesindeki aşkın ve toplumsal olarak seçkin öğeleri vurgulayacak olan, yeni-Platonculuğun önceden haberini vermektedir.

9 F. M. Cornford, From Religion to Philosophy: *A Study in the Origins of Western Speculation* (Dinden Felsefeye: Batı Kurgusunun Kökenleri Üzerine Bir Araştırma)

10 A.g.e., s. 84

11 A.g.e., s. 85

12 Karl Jaspers, *Kant*, çev. Ralph Manheim (New York: Harcourt, Brace and World, 1962), 50, 51, s.

13 Kantçı bir öznellik felsefesi, kesinlikle toplumsal kuram için yetersizdir. Örneğin, "öznelerarasılık"a ussal biçim vermek için ne tür politik kurumların gerekli olduğunu belirlemedikçe, Jürgen Habermas'ın "ideal konuşma durumu" olarak "öznelerarasılık"ı istemesi, toplumsal ilişkilerdeki "öznelerarasılık"ın rolü hakkında bize hiçbir şey anlatmaz. Bu yazıda (1944), Habermas'ın kendisinin toplumsal ussallığa giden en iyi yol olarak sosyal demokrasiye başvurmuş olması, toplumsal kuram, çözümleme ve yeniden kurma için kavramsal bir dayanak olarak "öznelerarasılık"ın dağınıklığının tanıtıdır..

14 G. W. F. Hegel, *Aklın Felsefesi* (The Philosophy of Mind) çev., A. V. Miller (Oxford: The Clarendon press, 1971), 315. s.

15 Gregory Bateson, *Akıl ve Doğa: Bir Zorunlu Birlik* (Mind and Nature: A Necessary Unity) (New York: E. P. Dutton, 1979), 11. s.

16 A.g.e., 31., 93. s.

17 Arthur Koestler, *Janus: A Summing Up* (New York: Random House, 1978)

18 Kitabım *Toward an Ecological Society* (Montreal: Black Rose Books, 1980) içindeki "Energy, 'Ecotechnology' and Ecology" başlıklı yazımda sibernetiğin ve sistemler kuramının mekanikçi yönlerini irîcelemiştim.

19 Bateson'un yapıtlarını takdir eden, Morris Berman, *Dünyanın Yeniden Büyülenmesi*'nde (Reenchantment of The World) (Ithaca, N. Y.: Cornell

University Press, 1981, 280-96. s) Bateson'ın toplumsal bakışındaki oldukça otoriter karakteri, titiz biçimde keşfetmiştir. Ancak Berman'ın, Bateson'ın sibernetik yaklaşımınından anarşist, ekolojik bir toplumun çıkacağına ilişkin görüşünü kabul etmiyorum.

20 Koestler, Janus, 30-34. s. Koestler, *hiyerarşi* teriminin, askeri ve kiliseyle ilgili çağrışımlarla yüklü olması... (ve) katı, otoriter bir yapı izlenimini taşımasından dolayı onu rahatsız etmesine karşın, indirgemeciliğin karşısında yer alan bir "esneklik ve özgürlük" ifadesi olarak *hiyerarşi* terimini kurtarmaya çalışmaktadır. Hiyerarşi teriminin, askeri ve kiliseyle ilgili çağrışımlarla yüklü olması ve katı, otoriter bir yapı izlenimini taşıması görüşüne kesinlikle katılıyorum.

21 Bateson, Mind and Nature, 199. s.

22 Ludwig von Bertalanffy, *Robotlar, İnsanlar ve Akıllar: Modern Dünyada Ruhbilim* (Robots, Men and Minds: Psychology in the Modern World) (New York: Braziller, 1967), 9. s.

23 A.g.e., 69, 71. s.

24 Gregoire Nicolis ve Ilya Prigogine, *Dengedışı Sistemlerde Öz-örgütlenim* (Self-Organization in Nonequilibrium Systems) (New York: John Wiley, 1977). Prigoginci sistemler kuramı hakkında daha fazla bilgi için, bu kitaptaki "Ekolojik Açıdan Düşünmek" başlıklı denememe bakınız.

25 Çoğunlukla İngilizce çevirilerinde kaybolan Diderot'nun düzyazısının inceliğini ve zengin ayırtılarını yakalayan, Jean Stewart ve Jonathan Kemp'in *Diderot: Interpreter of Nature; Selected Writings* (Diderot: Doğanın Yorumcusu: Seçilmiş Yazılar) (New York: International Publishers, 1936), şimdiye dek yapılan Diderot'nun yapıtlarının en iyi İngilizce çevirisidir.

26 G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi* (Phenomenology of Spirit), çev., A. V. Miller (Oxford: The Carendon Press, 1977), 49. s.

27 Friedrich Engels, *Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* (Feuerbach and the End of Classical German Philosophy, Marx and Engels, Selected Works, vol. 2, 330. s.); Georg Lukacs'dan alıntılanmıştır, *Genç Hegel: Diyalektik ve Ekonomi arasındaki İlişkilerin Araştırılması* (The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics, çev., Rodney Livingstone. Cambridge, Mass.: MIT Press; London: The Merlin Press, 1975; 468. s.)

28 Erwin Schrödingen, *Yaşam nedir? Akıl ve Madde* (What is Life? Mind and Matter; Garden City, N. Y.: Double day, 1956). Astrofizik ve biyolojideki yeni gelişmelerle ilgili daha fazla ayrıntılı açıklama için, bu pasajların çoğunun genellikle değiştirilmiş biçimde alındığı *Özgürlüğün Ekolojisi*

(The Ecology of Freedom 1982; Montreal: Black Rose Books, 1990) adlı kitabıma bakınız. (Alev Türker'in çevirisiyle Ayrıntı Yayınlarından çıktı, –ç.)

29 William Trager, *Ortakyaşam* (Symbiosis) (New York: Van Nostrand Reinhold, 1970), vii, s.

30 Lynn Margulis, *Hücre Evriminde Ortakyaşam* (Symbiosis in Cell Evolution; San Francisco: W. H. Freeman, 1981). Margulis'ten yaptığım alıntı sadece, yaşamın, biyosferin yaratımında bir rol oynadığına ilişkin onun nosyonuna gönderme yapmaktadır. Prokaryotik hücrelerle ilgili indirgemeci görüşlerinin veya gizemsel Gaia Varsayımının onaylanması olarak alınmamalıdır.

31 Manfred Eigen, "Moleküler Öz-örgütlenim ve Evrimin İlk Evreleri" ("Molecular Self-Organization and the Early Stages of Evolution", *Quarterly Revie of Biophysics,* vol. 4, 1971; 202. s.)

32 Margulis, Symbiosis, s. 348-49.

33 Elizabeth Vrba, Robert Lewin'in "Ateş Altındaki Evrim Kuramı" ("Evolutionary Theory Under Fire; Science, vol. 210, 1980, s. 885)'dan alıntı yapılmıştır.

34 Hans Jonas, *Yaşamın Görüngüsü* (The Phenomenon of Life; New York: Delta, 1966, s. 82, 90.)

DOĞADA ÖZGÜRLÜK VE ZORUNLULUK

Bir Ekolojik Etik Sorunu[1]

Batı düşüncesindeki en değişmez fikirlerden biri, doğanın acımasız bir zorunluluk bölgesi, amansız bir yasaya uygunluk ve yükümlülük alanı olduğu nosyonudur. Bu temel fikirden iki uç tavır ortaya çıkmıştır. Ya insanlık dinsel, daha güncel deyişle "ekolojik" bir alçak gönüllülükle "doğal yasa" diktasına teslim olmalı ve "mağrurca" çiğnediği aşağı karıncaların yanı başındaki sefil yerini almalı veya doğal "zorunluluk" yükümlülüğünden tüm insanlığı nihai olarak "özgür kılacak" ortak bir tasarı içersinde, teknolojik ve ussal kurnazlığıyla doğayı "fethetmelidir" –insanın insana boyun eğmesini de gerektirebilen bir girişim.

Yarı-dinsel bir dingincilik olan birinci tavır, "derin ekoloji", karşı-insancılık ve sosyobiyoloji ile örneklenirken, eylemci bir yaklaşım olan ikincisi doğal dünyaya karşı buyurgan bir tavır takınan, her şeyi bilen Liberal ve Marksçı bir insanlık imgesiyle örneklenir. Doğanın "yasaları"nın ussal açıdan açıklanabilir ve esas olarak zorunlu olmaları anlamında, düzenli, anlaşılabilir bir doğa kavramını üstlendiği zaman, modern bilim, –değerden arınmış nesnellik savlarına karşın– farkına varmadan etik bir giysi giyer.

İlkçağda Yunanlılar, doğal dünyanın bu düzenli yapısını, doğal görüngülerde bütünüyle öznel bir varlık yaratmış ev-

rensel bir *nous* veya *logos* olarak ele aldılar. Ancak sadece küçücük bir vurgu değişimiyle, bu aynı düzenli doğa nosyonu, "özgürlük zorunluğun tanınmasıdır" (Hegel'in tanımının, Friedrich Engels tarafından başka türlü söylenmesi) biçimindeki kasvetli sonuca yol açabilir. Bu durumda, özgürlük kurnazlıkla karşıtına dönüştürülür: yalnızca ne yapabileceğimize veya yapamayacağımıza ilişkin *bilinçliliğe*.

Yüksek bir "Tin" (Hegel) veya "Tarih" (Marx) diktasına tabi kılınmış, içselleştirilmiş bir özgürlük görüşü, yalnızca Luther'in Kilise hiyerarşisinden kopuşuna yardım etmekle kalmadı; aynı zamanda diyalektik maddecilik adına Stalin'in en berbat aşırılıklarına ve toplumsal "gelişimin doğal yasaları" kalkanı altında Rusya'yı acımasızca sanayileştirmesine ideolojik bir dayanak sağladı. Ayrıca bu görüş, insan davranışını sadece dışsal ve içsel uyaranlara verdiği tepkilere indirgeyen, aşırı derecede belirlenmiş, tam bir Skinnerci* dünya nosyonuna da yol açabilmektedir.

Bu aşırılıklar bir yana, zamanımızın uzlaşımsal bilgeliği hâlâ doğayı, insanlığın –bırakınız özgürlüğüne– yaşamını sürdürmesine ve refahına karşı bir saldırı oluşturan, –maddi açıdan olduğu kadar ahlâki açıdan da– acımasız bir "zorunluluk alanı" olarak görmektedir. Hobbes gibi distopyacı düşünürlerle Marx gibi ütopyacı düşünürlerin önemli entelektüel mirasını taşıyan, belli başlı akademik disiplinlerin kendilerini tanımlamaları bu gerilimi, daha doğrusu bu çatışmayı somutlaştırmaktadırlar. Ekonomi, "kıt kaynakları"nın insanlığın "sınırsız gereksinmeleri"ni karşılamayacak kadar yetersiz olduğu düşü-

* B. F. Skinner, Ivan Pavlov tarafından kurulan davranışçı ruhbilimin gelişimine büyük katkısı olmuş bir Amerikalı ruhbilimcidir. Temel varsayımını, davranışların genel yasalar gereğince işlediği görüşü oluşturmaktadır. Davranışın en önemli belirleyicilerinin organizmanın dışındaki olaylar olduğu ve bu olayları değiştirmekle davranışlara istenilen yönün verilebileceğini ileri sürmüştür. Skinner'in görüşünde, bireylerin davranışı dış dünyanın doğrudan bir ürünüdür, –ç.

nülen zorunlukçu, hatta cimri bir doğanın potasında biçimlendirilir. Bireyin yüceltilmiş enerjisinin kendi anlatımını, dış doğanın boyun eğdirilmesinde bulacağı fazladan bir kazanımla, ruhçözümlemeci biçimiyle ruhbilim, insani içsel doğanın denetlenmesinin önemini vurgulamaktadır. Çalışma, toplum, davranış ve hatta cinsellik kuramları insani amaçlara hizmet etmek üzere, bir anlamda "hükmedilmesi" gereken bir zorunlukçu doğa imgesine –olasılıkla, doğal olanın, seçim ve özgürlük öğelerine izin vermemesine ilişkin eski bir inanca– dayanmaktadırlar. Doğa felsefesinin kendisi de bu acımasız derecede zorunlukçu imge tarafından kirletilmiştir. Gerçekte bu imge, çoğunlukla hiyerarşik olarak yapılandırılmış bir "doğal düzen"e göre biçimlendirilen, hiyerarşik bir topluma yönelik ideolojik bir dayanak sağlamıştır.

Genellikle Aristoteles ile ilişkilendirilen bu imge ve toplumsal içermeleri, tahakküm –çok daha zararlı durumlarında ırksal ve cinsel ayrımcılık ve en karabasan biçiminde ise tüm insanları toptan yok etme– açısından evrensel bir dayanak olarak hâlâ aramızda yaşamaktadır. "Tin"in veya "Tanrı"nın (He veya it), aşkın türden doğaüstü bir nitelik yüklediği ve yaratmış olduğu düzenli evreni yönetme görevi verdiği bir yaratık olarak, ahlâksal bir göreve yükseltilmiş "insanoğlu", bu muazzam ideolojik aygıttan ortaya çıkmaktadır.

*

İlk bakışta, zorunluluk ve özgürlük arasındaki –olasılıkla doğa ve toplum arasındaki– çatışmayı çözmenin, doğal dünyaya yönelik bütünüyle yararcı tavırlara dayalı değer sistemlerinde varolan iki dünya arasında köprü kurulmasını gerektirdiği görülmektedir. Kesinlikle doğru olmasına karşın yine de, insanlığın doğayı istismar etmesi hayatta kalabilmemizin maddi koşullarını yok ediyor biçimindeki argüman, bütünüy-

le araçsaldır. Bu argüman, doğaya ilişkin insani kaygının, çok benzersiz ve farklı bir tarzda da olsa parçası olduğumuz yaşam dünyasına yönelik bir duyarlılık yerine, kişisel çıkara dayalı olduğunu varsayar. Böylesi bir değer sisteminde doğayla olan ilişkimiz, kendimize zarar vermeksizin doğal dünyayı yağmalama başarımızdan ne daha iyidir ne de daha kötü. Bu, ancak varolan yaşam-biçimlerinin ve ekolojik ilişkilerin yerine koyabileceğimiz, her ne kadar sentetik, basit ve mekanik olsalar da yeterli bir şeyler bulabildiğimiz takdirde, doğal dünyayı zayıflatmaya yönelik bir başka yetkidir. Günümüzün ekolojik bunalımını şiddetlendiren kesinlikle bu yaklaşımdır.

Ayrıca doğa ve toplum arasındaki mekanik bir ikiciliğe (dualizm) dayandırılan, doğal ve toplumsal dünyalar arasındaki açıklığı köprüyle aşma girişimleri, her ne kadar yenmeye çalışsalar da, bu ikiciliği dolaylı yoldan koruyabilmektedirler. Bu türden bütünüyle *yapısal* bir yaklaşım, beden ile kafa, gerçeklik ile düşünce, nesne ile özne, kır ile kent ve sonuçta toplum ile birey arasında bölünmelere yol açmaktadır. Doğa ile insanlık arasındaki birinci bölünmenin, kuramsal duyarlılıklarımızda olduğu kadar günlük yaşamlarımızda da çok çeşitli bölünmeleri beslemiş olduğunu söylemek zorlama olmayacaktır.

Bu ikicilikleri sadece ikiliğin bir öğesini bir diğerine indirgeyerek yenme girişimi ya da ciddiyetle, insanlığı doğa içinde eritme girişimi bir boş inançtan başka bir şey değildir. *Tinin Görüngübilimi*'nde Hegel'in söylediği gibi "tüm ineklerin siyah olduğu" evrensel "gece", doğal evrimin önemli bir ürünü olan insanlığın biricikliğini ve çeşitliliğini feda ederek birlik elde etmektedir. Bu türden indirgemecilik sadece, yaygın olan mekanikçi maddeciliğin karşılığı olan kaba bir mekanikçi tinselciliğe yol açmaktadır. Her iki durumda da süreklilikleri olduğu kadar farklılıkları ve aşamalanmaları da göz önünde tutan ayırtılı bir evrimsel görüngüler yorumunun yerini, bir

sürece giren evreleri ortadan kaldıran, kolaycı bir ikicilik alır. Bu anlayış, günümüzdeki biyosferin mirasçısı olduğu büyük ayrımlar zenginliğini –evrimimizi oluşturan ve neredeyse tüm varolan görüngülerde saklanan, zengin, doğurgan yapıtaşlarını– önemsemeyen, kolaycı ve gizemci bir "Birliği" içermektedir.

Çağdaş disiplinlerin en organiklerinden biri olan ekolojinin kendisinin, organik düşünme yöntemlerinden –yani içsel olarak, ayrımları birbirlerinden, tam olanı tohumsal olandan, kompleks olanı basit olandan türeten veya çıkarsayan us biçimleri bakımından– kısacası sadece tipik matematiksel tarzdaki varsayımlardan sonuçlar "çıkarmak" veya yalnızca "olguları" çizelgeler haline getirip sınıflandırmaktan değil, organik ve çıkarımsal olarak düşünmekten de yoksun olması şaşırtıcıdır. Çoğunlukta muhasebecilerle ekolojistler, günümüzde çok yaygın olan, süreçsel ve gelişimsel olmaktan çok, büyük ölçüde çözümlemeci ve sınıflandırmacı bir usavurma kipini paylaşmaktadırlar. Çözümlemeci, sınıflandırmacı ve tümdengelimli usavurma kipleri otomobil motorlarının parçalarını biraraya getirmek ya da binalar yapmak açısından uygun olabilmelerine karşın, durmaksızın gelişen bir sürekliliğin parçası oldukları halde herbiri kendi bütünlüğünü taşıyan süreçsel evrelerin araştırılması sırasında korkunç derecede yetersiz kalırlar. Yaşam-biçimlerini, yaşamın yaratıcı görüngüsünün parçası olarak görmek yerine, zenginliğin hizmetine verilmiş "doğal kaynaklar", üretim etmenleri olarak görürsek, yaşamın kendisini anlamayı pek başaramayız. Bu mekanikçi duyarlılık ve onun çözümlemeci düşünce kipi, süreçsel düşünceye, bu düşüncenin gelişiminin ve evrelerinin –hem farklılıklarının hem de sürekliliklerinin– anlaşılmasına yabancıdır.

Oldukça parçalanmış dünyamızda, "yabancılaşma"nın kaynağı olarak insanlığın doğadan "ayrılması"nı göstermek, giderek basmakalıplaşıyor. Farklılaşmanın, hem yadsınmış olan

bir şeyin yeni olanın içine özümlenmesini, hem de eski varlık biçimlerinden ayrılmayı gerektirmesi anlamında, her sürecin bir yabancılaşma biçimi olduğunu görmek zorundayız ve bu nedenle bütünün, kendi gizilgüçlerinin çok değişik biçimlerde gerçekleşmesi olduğunu anlamamız gerekiyor. Bu nitelikteki farklılığı, (gerçekte tüm biçimlerindeki "öteki"ni), emir ve boyun eğme çevresinde yapılanmış, çatışan ilişkiler topluluğu içine yerleştiren yaygın bir yönetim epistemolojisi, yabancılaşmanın hem kendini ifade ya da kendini dile getirme hem de karşıtlık olarak anlaşılmasıyla açıkça çelişmektedir. "Öteki"nin, her ne kadar farklılaşmış olsa da, en azından bir bütünün parçası olması, bölünmeyi sadece çatışma veya parçalanma olarak anlayan bir deneyim akışı halindeki modern akla uygun düşmez.[2]

Daha doğrusu, gerçek dünya karşıtlık halinde bölünmüştür; mücadeleyle, uzlaşmayla –ve aşmayla– düzeltilmesi gerekmektedir. Ancak, evrimin itici gücü bir anlam taşıyorsa eğer, bu, hem aşamalı hem de birleşik olan süreçsel bir süreklilik, hem daha basitten daha kompleks olana doğru ortak bir gelişim hem de birbirinden türemiş evrelerin bir akışı olmasındandır. Doğada ve toplumda gelişmenin uzun vadeli karakteri olarak, ne çatışmaya ne de farklılaşmaya, birbirlerine üstünlük sağlamalan için izin verilecektir.

•

O zaman gelişimsel süreçlerdeki komplekslilikten, çeşitlilikten ve çeşitlilik-içinde-birlikten söz etmenin anlamı nedir? Tarım zararlılarından kimyasallarla korunan monokültürün (tek tip ürünün), zararlılar karşısındaki korunmasızlığı giderek tehlikeli boyutlara ulaştığı halde, çok sayıda bitki ve hayvan türlerinin birbirleriyle etkileştiği, çok çeşitli ürünlerin polikültürde bir arada yetiştirilmesi, zararlı populasyonları üze-

rinde doğal denetim oluşturduğu inancına dayanarak, ekolojistler genellikle, çeşitliliği bir ekolojik kararlılık kaynağı olarak ele alırlar.[3]

Ancak son zamanlara değin, daha kompleks türlerin ve ekotoplulukların gelişmesinin biyolojik –ve toplumsal– evrimi belirlemiş olması olgusu, daha da meydan okuyucu bir sorunu ortaya koymaktadır. Tarımsal bir bakış açısından bir ekotopluluğun çeşitliliği, büyük bir kararlılık kaynağı olabilir; ancak evrimsel bir bakış açısından bir ekotopluluğun çeşitliliği, başlangıç halinde bile olsa, doğa içinde sürekli genişleyen bir özgürlük kaynağı, *yaşam-biçimlerinin kendi gelişimlerine çeşitli derecelerde seçmeyi, kendisinde doğrultululuğu ve katılımı* sokmaları için bir ortam olabilmektedir.

Canlı varlıkların evriminin salt edilgin bir süreç, sadece rastlantısal genetik değişimler ile "seçici" çevresel "güçler" arasındaki kesişme noktalarının ürünü olmadığını belirtmek ve "türlerin kökeninin", yaşamın sadece belirsiz bir "seçici" sürecin "nesnesi" olduğu rastlantısal etmenlere bağlı olarak, bir yaşam-biçiminin "hayatta kalabilme" açısından "uygunluğunu" belirleyen dış etkilerin bir sonucu olmadığını ileri sürmek istiyorum. Biyosferdeki çeşitlilik artışı, içinde türlerin kendi yaşamlarını sürdürebilmeleri ve değişimleri açısından *etkin* bir rol oynadıkları, yeni evrimsel *patikalar,* daha doğrusu alternatif evrimsel doğrultular açmaktadır. Başlangıç halinde bile olsa, canlı evriminde seçme vardır; daha doğrusu türün yapısal, fizyolojik ve her şeyin ötesinde nörolojik açılardan komplekslilği artarken, seçme de artar. İçinde türlerin evrimleştiği ekolojik bağlamlar –bu türlerin oluşturduğu topluluklar ve etkileşimler–, giderek kompleksleşirken evrim ve yaşam-biçimlerinin kendi seçiciliklerinin artması için yeni yollar açmakta, daha büyük komplekslilik doğrultusunda sürekli artan derecelerde kendi evrimlerine katılabilen bu türleri, bütünüyle destekleyen belli türdeki seçim için zemin sağlamak-

tadırlar. Aslında türler ve içinde bu türlerin daha karmaşık evrimsel gelişim biçimleri yaratmak üzere etkileşimde bulundukları ekotopluluklar, giderek bütünüyle evrimden sorumlu "güçler" olmaktadır.

"Katılımcı evrim" adını verdiğim bu görüş, insan dışında kalan diğer yaşam-biçimlerini dışsal seçici güçlerin "nesneleri" olarak gören yaygın Darvinci veya yeni-Darvinci sentezlerle anlaşmazlığa düşer. Ayrıca bu görüş, Henry Bergson'un yarı-gizemci *élan vital'* i (yaşama atılımı, –ç.) içeren, "yaratıcı evrim"iyle de anlaşmazlık içindedir. Biyologlar gibi ekolojistler de, (sadece "mücadele"nin değil) ortakyaşamın ve (sadece "rekabet"in değil) katılımın, türlerin evriminde etkili oldukları nosyonu ile henüz uyuşamamışlardır. Yaygın doğa görüşü hâlâ doğal dünyanın sadece "zorunlukçu" karakterini vurgulamaktadır. Bu betimlemelerdeki "zalim" doğa, yokoluş için –insanlığın sadece kültürünün ve aklının ışığı ile karşı çıkabildiği, anlamsız bir devinimin her şeyi kuşatan karanlığı için– teselli sunmaz. Böylesi ifadeler doğal dünyaya, anlamlı olmaktan daha çok insanbiçimci, karmaşık bir etik boyut katarlar.

Her ne kadar insanbiçimci bile olsa bu ifade, bir evrimsel kuramı oluştururken göz ardı edilemeyecek, doğal evrimdeki bir mevcudiyeti –öznellik ve özellikle de insan bilincini– gerektirir. En azından öz-bilinçlilik ve öz-düşünüm olarak insan istenç ve özgürlüğünün, doğal dünyanın gizilgüçlerinde kendilerine ait doğal tarihleri olduğunu makul olarak ileri sürebiliriz –bu görüş, insan istenç ve özgürlüğünün; bütün görüngülerin, bir süreçsel "ürün"ün dışında ve içinde yer alan önceki gizilgüçlerden aşamalı olarak gelişmesiyle çelişecek denli öncelsiz ve benzersiz olan tüm gelişimden bir kopuşun ürünü sui generis (eşi bulunmaz) oldukları görüşünün karşısında yer alır. Böylesi savlar, doğal dünyayı kararlaştırdığımız gibi ele alma –daha doğrusu Marx'ın *Grundrisse*'de belirttiği

gibi, doğayı sadece "insan türünün bir nesnesi, bütünüyle bir yararlılık meselesi" olarak kabul etme– çabalarımızı destekleme amacındadır.

Hayvanların kendi evrimlerinde yaptıkları belirsiz seçimlerle, insanların toplumsal yaşamlarında sergiledikleri istenç ve yönelmişlik derecesi birbiriyle karıştırılmamalıdır. Ayrıca doğal komplekslilik tarafından olanaklı kılınmış, başlangıç halindeki özgürlük, insanların ussal kararlar alma yeteneğiyle de karşılaştırılamaz. Bütün hayvanların evriminde, başlangıçtan beri görülmelerine karşın, ikisi arasındaki farklılık nitelikseldir.

Evrimleşen yaşam-biçimleri ile onları, yaşamlarını sürdürebilmeleri için "seçen" çevresel güçler arasındaki yakın etkileşimi göz ardı etme eğilimimiz, evrim kuramında hâlâ varolan mekanikçi bir önyargıdır. Bütün karşı-Dekartçı itirazların aksine, insan dışında kalan yaşam-biçimlerini hâlâ makineler veya devinimsiz varlıklar olarak görüyoruz. Yapısal olarak, onları protoplazmayla doldurabilmemize karşın, işleyiş bakımından mekanik araçlara yüklediğimiz anlamı onlara da yüklüyoruz –bunun, işçilerin "eller" veya "çalışanlar" olarak ele alınması gibi, ekonomik yararlılıkla birlikte varolan bir yargı olduğu belirtilmelidir.

Yapıtının anıtsal doğasına rağmen, Darvin evrim kuramını bütünüyle organik hale getiremedi. "türlerin kökeni"ne derin bir evrimsel duyarlılık kazandırdı, ancak çömezlerinin kafalarındaki tür, inorganik makineler ile mekanik olarak işlev gören organizmalar arasında bir yerde durmaktaydı. Genellikle 19. yüzyıl İngiliz bilimini besleyen Locke'un atomculuğundan derin şekilde etkilenmiş olan Darvin'in kendi yapıtının deneyci (empirical) kökenleri de eşit derecede önem taşımaktadır. Bütün büyük kitaplarda görülen ayırtıları göz önünde tutan *Türlerin Kökeni, tek tek* türlerin kökenlendikleri, evrimleştikleri, uyum sağladıkları, yaşamlarını sürdürdükleri, değiştik-

leri veya eğer çevrelerinden yalıtılırlarsa, yokoluş cezasını ödedikleri yolları açıklamaktadır. Bu açıklamada herhangi bir tür, normal olarak onunla etkileşen ve karşılıklı bağımlı olan yaşam-biçimlerinden yalıtılmış durumda, bütünüyle yaşam dünyasının yerine geçer. Kesinlikle avcı organizmalar av organizmalarına bağlı olmalarına karşın, Darvin atadan yeni kuşaklara uzanan çizgiyi yüce bir yalıtılmışlık içinde gösterir, öyle ki ilk *eohippus* adım adım bir köpek benzeri avam durumdan tombul ve semiz bir yarış atının aristokratik görkemine doğru yükselir. Önceki "kayıp halkalarından" *Equus caballus'* un son noktaya varan güzelliğine uzanan kemiklerin paleontolojik çizelgesi gerçekten ortaya çıkan bir varlığın gerçekliğinden daha çok, Robinson Crusoe'nun bir İngiliz gemicisinin kendi kendine yeten bir ada sakinine uyarlanmasına benzemektedir.

Bu gerçeklik, ekolojik bir anlamda bağlamsaldır. At sadece düşmanları ve besinleri arasında değil, büyük çeşitlilikteki bitki ve hayvanlarla yaratıcı biçimde etkileşerek yaşadı. At tek başına değil, aynı zamanda *Equus caballus'*un "yükselişi"nin, otlaklarını paylaşan ve koruyan ve hatta bu otlakların yaratılmasında büyük bir rol oynamış olan diğer otoburların yükselişiyle birlikte gerçekleşmesi gibi, sürekli-değişen eko-topluluklar içinde evrimleşti. Gerçekten de *Eohippus'*tan *Equus'*a doğru sıralanan kemik dizisi, içinde atasal hayvanın ve onun soyundan gelenlerin diğer yaşam-biçimleriyle etkileştiği eko-toplulukların ardışıklığının kanıtıdır.

Daha uygun olarak *Türlerin Kökeni,* hem türlerin evrimi hem de eko-toplulukların evrimi olarak da yorumlanmak üzere değiştirilebilinir.[4] Daha doğrusu, topluluğu evrimin ön planına yerleştirmek türlerin bütünlüğünü, değişme güçlerini ve eşsiz gelişim çizgilerini yadsımaz. Türler, doğal süreçte başlangıç halindeki özgürlüklerini bütünüyle kullanarak, kendi evrimlerinin esas katılımcıları –sadece edilgin yapıtaşları

değil, etkin varlıklar– olurlar.

İstenç ve us eşi bulunmaz (sui generis) değillerdir. İstenç ve usun, kompleks olmanın kazandırdığı çoğalan seçimlerde, ve kompleks ekotoplulukların büyümesiyle ve giderek kompleksleşen sinir sistemlerin gelişmesiyle açılan alternatif yollarda –kısaca, yaşam-biçimlerine hem içsel hem de dışsal olan süreçlerde– kökenleri vardır. Evrimden, çok genel olarak söz etmek, tüm süreci oluşturan özgül evrimsel *süreçleri* gizlemeye çalışmaktır. Evrimin pek çok anatomik çizgisi oluşmuştur: yaşam-biçimlerini sucul ortamdan özgür kılan çeşitli organların evrimi; çevrelerindeki ortamın farkına varmalarını arttıran göz ve kulakların evrimi; sinir ağlarından beyine doğru sinir sisteminin evrimi. Bu nedenle, akıl da doğal dünya içinde kendi evrimsel tarihine sahiptir ve yaşam-biçimlerinin daha etkin ve esnek olarak işlev görme sinirsel kapasiteleri artarken, yaşamın kendisi de kendisinin farkında olmaya ve kendiliğinden etkinliğe yol açan yeni evrimsel doğrultular yaratır. Uzlaşımsal evrim kuramına karşıt olarak, benlik (selfhood), *kendi evrimlerindeki etkin etmenler* olarak yaşam-biçimlerinin oluşturdukları topluluklarda tohumsal olarak ortaya çıkar.

•

Evrimin doğası, egemen konuma yerleşmiş bir etmenin, yaşam-biçimlerinin gelişimini önceden belirleyen bir etmenin, "Tin"in, "Tanrı"nın, "Akıl"ın, ya da yarı-gizemsel bir Bergsoncu *élan vital*'in evrimsel ve ekolojik kurama sokulmasına izin verir mi? Sanırım hayır, çünkü öylesi bir gizli el, doğa-toplum ikiciliğini korumaktadır. İkicilik zihinsel işleyişlerimizin öylesine derinlerinde yer etmiştir ki, yaşam-biçimlerinin değişen aşamalardaki özgürlük ve kendisinin ayırdına varmaya yönelik mücadelelerini ele alırken, çoğunlukla doğanın kendisi yerine doğa-üstünü, farklılaşma yerine indirgemeciliği ve ge-

lişimin en üst düzeyi yerine ardışıklığı içeren açıklamalara doğru yönelmekteyiz. Bu nedenle, 19. yüzyıl Romantik geleneğinin şiirsel olarak ürettiği "doğaya saygı"nın, gizemsel bir "birlik" içinde yok edilmiş bir "saygı gösterilen" doğal dünyanın, günümüzde yeniden uyanışı gerçekleşiyor.

Bu "saygı" yalnız doğa-toplum ikiciliğini korumak ve de arttırmakla kalmaz, aynı zaman da evrim kuramına, farklılaşmayı egemenlik ve boyun eğme düzeyleri olarak ele alan görüşü ve hiyerarşiyi destekleyen ikiciliği yeniden kazandırır. "Saygı gösterilen" bir doğa, terimin kötü anlamında, ayrılmış bir doğadır –yani anlaşılmaz kılınmış bir doğa. İnsanların imgelemlerinde yarattıkları ve tapınaklarda tapındıkları, büyülü sözcükleri ve ayinleriyle rahip ve guruların aracılık ettikleri tanrılar gibi, bu ayrılmış doğa, insanların anlaşılmaz kılınmış bir "öteki"nin önünde diz çökerken insani dünyadan ayrı düşmesi gibi, cisimleştirilmiş ve yapaylaştırılmış bir görüngü olur. Doğaya "saygı", doğal dünyanın söylenceleştirilmesi doğanın "Tin" ve "Tanrı" gibi ikiliklerden arınmış olarak her yerde bulunan evrenselliğini yadsıyarak onu alçaltır.

Liberal ve Marksçı kuramlar doğal dünyayı yağmalamanın ideolojik temellerini hazırlamışlarsa şayet, dirim-merkezci yönelimli karşı-insancılar ve "doğal yasa" müritleri insan ruhunu yağmalamanın ideolojik temellerini hazırlıyor olabilirler. "Doğaya saygı göstermek" yolunda, "özsel değeri" diğer türlerinkinden az ya da çok olmayan, bir sinsi insanlık imgesi yaratmışlardır. "Dirim-merkezcilik" insanlığı bütünüyle doğal dünyanın alt düzeyine yerleştirerek, insanlığın doğal evrimdeki gerçek yerini yadsımaktadır. Ayrıca paradoksal olarak, dirim-merkezcilik ve karşı-insancılık doğaya "saygı"yı, yaşamın çeşitliliğine yönelik varoluşsal saygının yadsınmasında kullanarak, doğanın yabancılaştırılmasına ve cisimleştirilmesine katkıda bulunur. James Lovelock'un, insanları yalnızca Gaia'nın bedeninden beslenen "zeki pireler" olarak betimlemesinde

görüldüğü gibi, insan yaşamı ve bireysellik, evrensel bir "doğa" arka planı karşısında bütünüyle önemini yitirir. Sanki insanın insan üzerindeki egemenliği çerçevesinde yapılanmış bir toplumun, doğal dünyayı dokunulmadık bırakması beklenebilirmiş gibi, nüfus artışını denetlemek ve kentlileri büyük, tıkanık kentlerden zorla uzaklaştırmak için otoriter önlemleri benimseyen, sayıları gittikçe artan "doğal yasa" çömezlerini de göz ardı edemeyiz.

İnsana ilişkin en ayırtedici doğal öznitelikleri –doğanın kendi gelişimini arttırmak için usavurma, öngörü, istenç ve anlayışla eyleme yeteneklerini– yok sayan ereklere ulaşmak için "dirim-merkezcilik", "doğal yasa" ve karşı-insancılıktan yardım istemek bütünüyle yanıltıcıdır. Bir anlamda, sanki evrimsel gelişimden meydana gelmemişler ve hayvani gelişimin örtük olan kısmı değillermiş gibi, bu öznel öznitelikleri doğadan ayırmak doğayı küçümsemektir. Evrime olan sorumluluğu unutturulmuş bir insanlık –doğal dünyada rastlantısal ve zararlı olanı azaltacak biçimde, ekolojik açıdan yol göstermek, çeşitliliği arttırmak için evrimsel gelişime usu ve insan ruhunu katan bir sorumluluk– *kendi evrimsel mirasına ihanet eden* ve türünün farklılığını ve biricikliğini göz ardı eden bir insanlıktır.

İronik olarak, saygı ile hipoztaslaştırılmış (bir şeyi bağımsız bir töz haline getirmek, –ç.) bir doğa, insanlıktan ayrı kılınmış bir doğadır –ve insanlık üzerinde hipoztaslaştırılma sürecinde itibarı zedelenir. Ancak, kendisinden ayrı biçimlerde yeniden oluşturulan bir doğa, "saygı ile" kolayca salt bir yararlılık nesnesine dönüşür. Gerçekte, saygı gösterilen bir doğa, insan tarafından "hükmedilmiş" eski Liberal ve Marksçı doğa imgesinin tersidir. Her iki tutum da, ekolojik tartışma içine egemenlik izleğini yeniden yerleştirirler.

Burada uzlaşımsal mantıkta çok yaygın olan *tümdengelime* dayalı usavurmanın sınırlı biçimi, *çıkarsamaya* (eduction)

dayalı –yani diyalektik bakışın derinlerinde kök salmış, türetmeye dayalı– organizmik bir usavurma biçiminin yerini alır. *Gizilgüç* olarak insan usu, öz-bilinçli kılınmış doğanın, kendi sesini kendi yaratımının varoluşunda bulan bir doğanın ifadesidir. Doğada yeri olan yalnızca bizler değiliz, aynı zamanda doğa da bizim içimizde –bir ekolojik toplumda ve insanlığın doğal evrimdeki katalizör rolüne dayalı ekolojik bir etikte– kendi yerine sahiptir.

•

İnsansevmez tavırları ve eylemleri teşvik eden karşı-insancı ideolojilerle birlikte, insanların ticari metalara indirgenmeleri, insanlığı durmaksızın doğal özelliklerinden uzaklaştırıyor ve alçaltıyor. İnsanlığın metalaşması, üretim ve tüketim araçları olarak bireylerin manipulasyonunda en tehlikeli biçimini alır. Burada, insanlar ya üretimde ya da tüketimde teknikler olarak, yaratıcı güçleri ve hakiki ihtiyaçları eşit derecede nesneleştirilmiş görüngülere dönüştürülen salt araçlar (terimin gerçek anlamında) olarak kullanılmaktadırlar. Sonuç olarak, sadece metaların fetişleştirilmesi (Marx'ın ünlü saptaması) değil, gereksinmelerin de fetişleştirilmesine tanıklık ediyoruz.[5] İnsanlar Descartes'ın ruh ile beden arasındaki kuramsal bölünmesine dramatik gerçeklik katacak olan varoluşsal bir bölünme içinde, doğal dünyadan olduğu kadar, kendi doğalarından da ayrılmış oluyorlar. Bu anlamda, kapitalizmin bütünüyle bir "doğal olmayan düzen" olması çok doğrudur.

Günümüz toplumsal çağın korkunç trajedisi, sadece onun çevreyi kirletiyor olması değil, ayrıca doğal ekotoplulukları, toplumsal ilişkileri ve *hatta insan ruhunu* da basitleştiriyor olmasıdır. Doğal dünyanın ezilmesine, toplumsal ve ruhbilimsel dünyaların ezilmeleri eşlik ediyor. Bu açıdan, tarımda toprağın kuma dönüşmesinin eğretilemesel bir anlamda toplum

ve insan ruhuna da uygulandığı söylenebilir. Karşılaştığımız en büyük tehlike –nükleer yakılmadan ayrı olarak–, bir pazar toplumunun ve bu toplumun bütün insani ilişkileri ve deneyimleri metalar halinde nesneleştirmesinin dünyayı homojenleştirmesidir.

İnsan doğasını yeniden kazanmak sadece onun doğal evrimin yaratıcı süreciyle sürekliliğini geri getirmek değil, ayrıca onun farklılığını da tanımaktır. Yaşam-biçimlerinin evrime katılımlarını kavramak, doğanın başlangıç halindeki bir özgürlük alanı olduğunu anlamaktır. Vurgulamamız gereken –sadece zorunluluk değil– özgürlük ve katılımdır; uzlaşımsal doğa imgesinden köktenci bir kopuşu gerektiren bir vurgu.

Gerçekte toplumsal ekoloji, kültürün doğal evrimde hiçbir şekilde kökleri olmadığını belirten nosyon ile anlaşmazlığa düşer. Daha doğrusu, toplumsal ekoloji doğal olanın içinde kültürel olanın köklerini araştırır ve doğal olanın toplumsal olana geçişini sağlayan biyolojik gelişimlerin aşamalarını bulmaya çalışır. Aynı nedenle, doğal olandan toplumsal olanı ayırt eden önemli farklılıkları keşfetmeye ve ümitle yeni, insancıl bir ekolojik topluma yol açacak toplumsal gelişimin aşamalarını bulmaya da çalışmaktadır. İki araştırma çizgisi, daha geniş bir bütünün, sürekli büyümeye ve kazanca dayalı günümüz kapitalist toplumunu da aşması gereken bir bütünün yaratılmasında birlikte hareket ederler. Bu nitelikteki bir toplumu *mevcut* toplumla özdeşleştirmek, bizi doğadan özgür kıldığı için kapitalizmde "özgürleştirici" bir devinim görmek, sadece toplumun doğadaki köklerini gözardı etmek değil, sapkın bir toplumu insancılık ile özdeşleştirmek ve böylelikle ekolojik düşüncedeki karşı-insancı eğilimlere güvenmektir.

Bu kadarı açıktır: doğal dünya içinde kendi konumumuzu ele aldığımız biçim, toplumsal dünyayı örgütlediğimiz biçim ile derin şekilde içiçe geçmiştir. Büyük ölçüde, önceki son-

rakinden türevlenir ve sırası geldiğinde toplumsal ideolojiyi güçlendirmeye yarar. İster, akraba topluluklarından kökenlenen kabilesel bir evren ya da katı haklar ve ödevler hiyerarşisinden kökenlenen ve onu destekleyen feodal bir evren, ister insan rekabetini teşvik eden bir pazar toplumu etrafında yapılanmış bir burjuva evreni veya modern şirket toplumunun işleyiş sistemlerini yansıtan akış tabloları, geribildirim sistemleri ve hiyerarşiler ile şemalandırılmış şirketsel bir evren olsun, her toplum kendisine ilişkin algılamasını doğaya yansıtmaktadır. Bu imgelerin bazılarının, ister bir topluluk olarak, isterse de bir sibernetik enerji akışı olarak doğanın doğru bir yönünü açığa çıkartmaları, taraftarlarının bir bütün olarak dünya üzerinde onlar açısından talep ettikleri evrensel, neredeyse emperyalist savları haklı göstermez. Sadece (Hegelci dili kullanırsam) kendi "doğruluk"una ulaşmış bir toplum –ussal ve ekolojik bir toplum–, önünde sonunda baskıcı ve hiyerarşik toplumların doğa anlayışımıza yüklediği sınırlardan bizleri özgür kılabilir.

Toplumsal ekolojinin gücü, toplumsal olanın gizilgüç olarak, en azından doğadaki özgürlüğün *gizli* boyutunun bir gerçekleşmesi ve ekolojik olanın toplumsal gelişimin başlıca düzenleyici ilkesi olmasının anlaşılmasında ve toplum ile ekoloji arasında kurduğu birliktelikte yer almaktadır. Kısaca, toplumsal ekoloji, ekolojik bir toplum için bir yol gösterici olarak işlev görür. Doğa ile toplum arasındaki –veya biyolojik olan ile kültürel olan arasındaki– büyük ayrılık; evrimdeki daha büyük çeşitlilik, bir bütün içindeki tüm öğelerin daha geniş ve eksiksiz katılımı, özgürlüğün ve öz-düşünümün (self-reflexivity)* ufkunu genişleten daha doğurgan gizilgüçler

* Reflektare ve reflectio latince köklerinden türetilmiş reflexion, düşüncenin kendi üzerinde katlanması; etraflıca ve derinlemesine düşünme; düşüncenin başka bir düşünce üzerine işletilmesi; usun kendisini incelemesi anlamlarına gelmektedir. Reflexivity, bilincin nesnelerle değil, kendi kendisiyle ilgilenmesidir, –ç.

gibi ortak gelişimsel kavramlar tarafından giderilir. Toplum da akıl gibi, eşi bulunmaz (sui generis) olmayı bırakır. Kendi doğal tarihini taşıyan akıl gibi, toplumsal yaşam da, oldukça kurumsallaşmış insan topluluğunu oluşturmak üzere gevşekçe biraraya gelmiş hayvan topluluğundan ortaya çıkmaktadır.[6]

Toplumsal ekoloji, insan aklının, toplumun ve hatta kültürün eşi bulunmaz (sui generis) oldukları, insan dışında kalan doğanın bir daha ele geçmeyecek biçimde insan doğasından ayrıldığı ve etik açıdan itibarı zedelenmiş bir doğanın toplumda, akılda ve insan istencinde hiçbir şekilde karşılık bulmadığı, dolayımsız bir doğal evrim imgesine karşı çıkar. İnsan yavrusunun ebeveyn bakımına uzun süreli bağımlı olmasıyla, doğrudan ebeveyn bakımının dışında ilk toplumsal ve kültürel bağ olarak kan bağıyla, sözde "cinsel iş bölümü"yle ve yaşa-dayalı statü gruplarıyla ve hiyerarşinin kökeninde bu grupların oynadıkları rol ile zengin olarak dolayımlanmış, doğanın toplum içine doğru evreli, aşamalı ve birikimsel gelişimi üzerine eleştirel ve anlamlı bir ışık tutmaya çalışır.

Nihai olarak, toplumu insan dışında kalan topluluktan ayıran –ister kötüsünden, bürokrasiler, ordular ve toplumsal sınıflar tarafından buyurgan konumlara yükseltilmiş, Louis XVI ve Nicholas II gibi zayıf, duygusuz zorbaların durumundaki kurumsallaşmalar, isterse de en iyisinden, Fransız devrimi sırasında Paris bölgelerinde ve İspanya İç Savaşı sırasında anarkosendikalist kollektifler gibi bir bütün olarak halkı güçlendiren kendi kendini-yönetme biçimlerindeki kurumsallaşmalar olsun– insan topluluğunun kurumsallaşmasıdır. En basit toplumsal bağ düzeyinin anne-bebek ilişkisinde ve yaygın olan karşılıklı yardımlaşma biçimlerinde varolmasına karşın, insan dışında kalan topluluklarda böylesi yapay kurumsal alt yapılara rastlamıyoruz.

Paylaşmanın, işbirliğinin ve özenin sağlıklı insan topluçalışmasını teşvik ettiğine ilişkin bilgi artışıyla, insan ile doğa arasındaki yaratıcı bir "metabolizma"ya yol açan teknik disiplinlerle ve uygarlığımızın büyük kısmında doğanın varlığına yönelik yeni kavrayışlarla birlikte, doğanın hâlâ bizimle olduğu artık yadsınamaz. Daha doğrusu, "doğal kaynaklar"ın kazanç için tüketilmesine ve biyosferin akılsızca basitleştirilmesine bir karşı koyuş olarak doğa bize ideolojik açıdan geri dönmüştür. Toplumsal ilişkilerimizi ve kurumlarımızı toplumsal topluluklarımızın yer aldığı ekotopluluklara göre düzenlemedikçe, "yeni" veya "ussal" bir toplumdan artık anlamlı şekilde söz edemeyiz. Kısaca, ussal bir gelecek toplum, insanlığın yenilik, teknolojik gelişim ve düşünce gücünü uygarlığın kendisinin dayandığı ve insan refahının bağlı olduğu doğal dünya ile biraraya getiren, ekolojik bir toplum olmak zorundadır.

Aklın doğal tarihi, Kant'ın tarih dışı epistemolojisi içinde yok edilemeyeceği gibi, biyolojik evrime giren ekolojik ilkeler, toplumsal evrimde ortadan kaybolmazlar. Aksine, kabile toplumlarındaki erkeklere ve kadınlara ait evlerin açık şekilde gösterdiği gibi, toplumsal ve kültürel olan, ekolojik olanın türevleridir. Doğa ve toplum arasındaki ilişki birikimsel bir ilişkidir; her biri kendi açısından ayırt edici ve yaratıcı kalır. Belki de en anlamlısı, toplumsal ve kültürel öğelerin türevleri –ve birikimi– oldukları doğa, özgürlüğün ve öznelliğin gizilgüçsel bir alanı olan doğadır ve insanlık, bu doğal gelişimin gizilgüç olarak en öz-bilinçli ve öz-düşünümsel anlatımıdır.

•

Tanımı gereği, toplumsal ekoloji toplumun ve insanlığın doğal özünü uyandırmak, genişletmek ve ona etik bir içerik

katmak sorumluluğunu üstlenir.[7] Toplumun düşüncemize yüklediği sınırlar kabul edildiğinde, aklın "birinci doğa"nın içinden gelişmiş olması, bir etik için, daha doğrusu ne hiyerarşik ne de göreci olan ussal bir toplum vizyonu oluşturmak için nesnel bir zemin sağlamaktadır: bir yandan, atacı (atavistic) "kan ve toprak" yönelişlerine ve (diyalektik veya bilimsel) acımasız "toplumsal yasalar"a, öte yandan, bir yıl ölüm cezası, sonraki yıl ömürboyu hapisi destekleyecek kamuoyu araştırmalarının düzensiz konsensusuna (oybirliği) dayalı olmayan bir etik. Özgürlük öz-düşünüm olarak, kendi kendini-yönetme olarak ve daha heyecanlısı, *sürekli genişleyen ufku ile,* katı bir tanımın, ahlâki yaptırımlarına ve geçici olarak koşullanmış önyargılara direnen, yaratıcı ve etkin bir süreç olarak aranılan bir niteliktir.[8]

Bir ekolojik özgürlük etiği, insani girişime nesnel bir doğrultu sağlayacaktır. Toplum ve doğayı bir uçta kaba bir biyolojizm, öteki uçta kaba bir ikicilik içinde alçaltmaya gereksinmemiz yok. Özgürlüğü besleyen bir çeşitlilik, bütünleyiciliği arttıran bir etkileşimlik, yaratıcılığı teşvik eden bir bütünlük, bireyselliği güçlendiren bir topluluk, daha büyük ussallığa yol açan, gelişen bir öznellik; hepsi nesnel bir etik için zemin sağlayan, aranılan niteliklerdir. Ayrıca bunlar geçmişi açıklanabilinir kılmakla kalmayan, aynı zamanda geleceği de anlamlı kılan bir evrimin, dereceli bir evrimin gerçek ilkeleridir.

Ekolojik bir özgürlük etiği, doğa ile ilişkilerimizi arttıran bir teknikten –doğa ile yıkıcı değil, yaratıcı bir "metabolizma"dan– ayrı düşünülemez. İnsanlar, ABD'nin Pasifik kıyısındaki tekkeler ve dini tapınaklarda Asya felsefelerini ve duyarlılıklarını yeniden dolaşıma sokan pagan, Taocu ve Budist gizemcilerin edilgin canlıcılığına (animizm) sığınmak değil, biyosferdeki –çok canlı şekilde, anlamlı ve mantıklı olarak– etkin etmenler olmak zorundadırlar. Fakat sadece kendi fiziksel refahımız yararına değil, toprağın da refahıyla ilişkili olarak

yiyecek yetiştirmemizin, önemli sonuçları olacaktır. Tarımın her zaman bir kültür olduğu göz önünde tutulursa, gerekli yöntemler ve yönelimlerdeki farklılıklar en azından bir mühendislik kitabı kadar kültüreldir. Ancak birinci durumda yönelimlerimiz en iyisinden ekonomik düşünceler, en kötüsünden ise, hırs tarafından; ikincisinde ise ekolojik bir duyarlılık tarafından bilgilendirilir. Her yaşantı boyutunun ekolojik, *diyalektik* bir duyarlılıkla esinlendirilmesinin gerekmesi anlamında toplum, organik olanın yoğrulabilme özelliğini yeniden kazanır. Sadece "sağlıklı" besin kaynakları olarak değil, tüketimin en az üretim kadar yaratıcı olduğu geniş bir devinimin parçası –topraktan kökenlenen ve daha zengin bir biçimde ona geri dönen, besin zincirini oluşturan bütün öğeler– olarak toprağı, bitki örtüsünü ve hayvan topluluğunu (veya besin zinciri dediğimiz şeyi) yaşamlarımıza sokma girişiminde derin bir etik boyut vardır.

Nesnelerin üretiminde de, insan gereksinmelerini bir yana bırakın, malzemelerin tedbirli olarak kullanılması için hiçbir kaygı taşımayan kitlesel-üretilen metalar yerine, zanaatçıların, üretimde niteliğin ve zanaatkarlığın üzerinde durarak, malzemelerine saygı göstererek çalışmaları, dünyada çok büyük etkiler yaratacaktır. Zanaatçılıkta üretim ve tüketim, salt alıcı-satıcı ekonomik ilişkisi alanının ötesine, daha doğrusu salt maddi geçim alanının ötesine taşınır ve bir ekotopluluğun doğurganlığını arttırma tarzı olarak ekolojik alana girer. Bir ekoteknoloji –üretimden daha az olmayan tüketim açısından–, tıpkı besin yetiştiriciliğindeki gübrenin toprağı zenginleştirmesi gibi, yaşamın doğal temelini alçaltmak ve basitleştirmek yerine bir ekosistemi zenginleştirmeye yaramaktadır. Bu nedenle bir ekoteknoloji, ahlâksal bir teknolojidir; gigantizm, atık ve bütünüyle kazanç için tasarlanmış kapitalist teknoloji biçimlerinin çevre üzerinde yaptıkları kitlesel yıkım ile uzlaşmayan bir teknoloji.

Bu bakımdan –yetiştirdiğimiz ve yediğimiz besinlerde, ürettiğimiz ve tükettiğimiz nesnelerde– yapacağımız seçimler, ekolojik bir seçenek ile tümüyle ekonomik bir seçenek arasındadır. Hangi seçeneği seçersek seçelim, toplumsal kurumlar tarafından derin şekilde etkileniriz. Sonunda seçimimiz bir ekotopluluk veya bir pazar topluluğu arasında, yaşamın esinlendirdiği bir toplum ile kazancın esinlendirdiği bir toplum arasında olacaktır. İnsani gereksinimleri fazlasıyla karşılamaksızın ve tamamen demokratik bir politika yaratmak için serbest zamana sahip olmaksızın, ussal toplumun henüz varolması ve kendisini kararlı kılması beklenemez. Geçen birkaç yüzyıla damgasını vuran teknolojideki ilerlemeler, sadece doğal dünyaya ve de insani duruma verdikleri zararlardan dolayı bir kenara atılamazlar. Şu andan itibaren en azından yaşamak istediğimiz dünya türünü *seçebiliriz* –bilim ve teknolojiyi aynı derecede insanlık ve biyosferin hizmetine sokmayı seçebiliriz.

Tıpkı insanların doğaya ait olması gibi, doğanın da insanlığa ait olduğunu söylemek, boyun eğme ve egemenlik çevresinde yapılanmış bir ilişki yerine, doğa ile toplum arasında oldukça karşılıklı ve bütünleyici bir ilişkiyi ifade etmektir. Ne toplum ne de doğa bir diğerinin içinde yok olur. Toplumsal ekoloji her birinin bütünselliğini yadsımadan, toplumsal olanı ekolojik olanla birleştirerek tözsel bir etiğe yol açan bir süreklilik içinde, her ikisinin de ayırt edici niteliklerini yeniden kazandırmaya çalışır.

•

Çeşitlilik ve kompleks olmanın doğal evrime kazandırdığı, daha doğrusu doğal evrimden ortaya çıkan özgürlüğe ilişkin verimliliğin ve gizilgücün, niteliksel olarak gelişmiş bir biçimde, bir toplumsal evrime ve ruhsal gelişime uygulanacağı

söylenebilir. Bir toplum ve ruhsal yaşamı ne kadar çeşitlenmiş olursa, o toplum o kadar yaratıcı olur ve olasılıkla –sadece insanlara sağladığı yeni seçimler açısından değil, ayrıca çeşitlilik ve kompleks olmayı yaratan zengin toplumsal zemin bakımından da– daha fazla özgürlük olanağı sağlar. Doğal evrimde olduğu gibi, toplumsal evrimde de çeşitlilik ve kompleks olmanın daha büyük kararlılığa yol açması düşüncesini –ekolojistlerin çeşitlilik ve kompleks olmaya ilişkin ileri sürdükleri genel sav– aşmalıyız ve onların daha büyük yaratıcılığa, seçimlere ve özgürlüğe yol açtığını da vurgulamalıyız.

Bununla birlikte, geçmişe –evsel alana, yaş-sıralamalarına veya kabile yaşamının akrabalık ilişkilerine– geridönüş olamaz. Ne de geçmişin söylencelerine, tılsımlarına, büyüsel uygulamalarına ve –kadın veya erkek– putlarına bir dönüş olabilir. İnsan dayanışmasını arttırmak için modern öncesi toplumlarda değerli olanı bulup çıkarırken, aynı zamanda geçmiş ve geleceğin bütün dar kafalı ve bölücü özelliklerini de aşmamız gerekmektedir. Hakiki bir ussal ve ekolojik toplum yaratmak istiyorsak, –(Ludwig Feuerbach'ın açıkça anladığı gibi) ironik olarak, sadece kendi varlıklarımız ve duyarlıklarımızın insanbiçimci yansımaları olan– cinsiyetçi bakışlar ve tanrı inanışlarıyla ilişkisi bulunmayan ortak bir insanlık fikri yaratmak üzere, aklın sağladığı anlayışları teşvik etmemiz gerekmektedir ve aklın somutlaşması olarak, insanlığın öngörme ve anlama gizilgüçlerine güvenmeliyiz.

Ekolojik özgürlük etiği; katılım politikasından, devletin güçlenmesi yerine öz-yetkilileşimi (self-empowerment) teşvik eden bir politikadan ayrı düşünülemez. Böylesi bir politikanın, meclisler ve yüz yüze tartışmalar yardımıyla politik katılımın, gerçekten de insanla doldurulması anlamında, hakiki bir insanlı politika olması gerekmektedir. Bu zeminden hareket eden politik etik, sadece "etkili" bir topluluk değil, aynı zamanda etik bir topluluk; sadece çevresel olarak "sağlıklı" bir

topluluk değil, ekolojik bir topluluk; sadece kamu onayı ölçümüne izin veren devletçi bir kültür yerine, özgürlüğe yol açan toplumsal ve politik bir uygulama yaratmaya mecburdur.

Eğer tarih kanlı bir "kasap tezgâhı " ise, sadece uygarlığın masum kurbanlarının kanı ile değil, bizlere bir özgürlük mirası bırakmış öfkeli erkek ve kadınların kanı ile de kaplıdır. Çoğunlukla özgürlük mirasıyla egemenlik mirası, trajik bir şekilde birbiriyle karışmıştır. Eğer kendimizi bir pazar toplumunun tektipleştirici etkilerinden kurtarmak istiyorsak, özgürlüğün elde edilmesi için yapılan kahramanca mücadelelere ilişkin giderek zayıflayan insanlık belleğinin –çağdaş kültürde şimdiden çok ilerlemiş bir süreç olan– bu toplumsal kirlenmeden arıtılması gerekmektedir.

NOTLAR

1 Bu makale ilk kez *Alternatives,* cilt. 13, no. 4 (Kasım 1986)'de yayımlandı. Burada yayımlanması için önemli ölçüde gözden geçirilip düzeltilmiştir.

2 Frankfurt Okulu'nun toplumun geleceğine ilişkin hiyerarşik olmayan ve ekolojik bir görüşü incelemiş olmasının etkilerine gösterilen son zamanlardaki saçmalığa karşın, en yetkin düşünürleri Max Horkheimer ve Theodor Adomo hiçbir şekilde hiyerarşi ve egemenliği kararlılıkla eleştirmemişlerdir. Daha çok, onların görüşleri açıkça kötümserdi: iyi ya da kötü, us ve uygarlık, ..."güçlü bir hiyerarşi kurmak için... birlik ve işbirliğinden yana olabilecek uzlaşmayan bireyleri gerektirir. ...Modern partiler ve devrimlerinkine benzeyen, eski dinler ve okulların tarihi bize, hayatta kalmanın bedelinin uygulamaya dahil olma ve fikirlerin egemenlik biçimine dönüşümü olduğunu öğretiyorlar." Bakınız, Horkheimer ve Adomo, Aydınlanmanın Diyalektiği (Dialectic of Enlightenment; New York: Herder and Herder, 1972; p. 213, 215; ilk olarak 1944'de yayınlandı). Bu düşünürlerin gücü, sundukları çözümlerden değil, olguculuğa karşıt olmalarından ve ortaya attıkları kuramsal sorunlardan kaynaklanıyor. Onları proto-toplumsal ekologlar ve çok az da olsa dirim-bölgeciliğin (bioregionalism) öncüleri yapma çabaları, fikirlerinin büyük ölçüde yanlış yorumlamasını veya

dahada kötüsü yapılarını okumadaki tam bir başarısızlığın sonucudur.

3 Yaklaşık yirmi beş yıl önce, Charles S. Elton gibi ender çalışma arkadaşlarıyla birlikte öncülüğünü yaptığım zaman, bu yaklaşım henüz oldukça yeniydi. Bugün organik bahçecilik yöntemleriyle birlikte, bu yaklaşım da ekoloji ve çevreci düşüncede yaygınlaşmıştır.

4 Darvin özellikle *Türlerin Kökeni*'nin ünlü 3. bölümünde evrimde hayvan etkileşiminin rolü olduğunu yadsımadı. Darvin burada, "sürekli artan komplekslilik çevrimleri"nin, kontrolsüz kaldıklarında zararlı oranlara ulaşabilecek popülasyonları denetlediğini ileri sürmektedir. Ancak bunu "değişen başarıyla, sürekli olarak yinelenmesi gereken savaş içinde savaş" olarak anlar (Modern Library basımının 58. sayfasında). Ayrıca, tipik olarak "bir asalağın konağı üzerindeki gibi", "bir organik varlığın bir diğeri üzerindeki bağımlılığı", "aynı türün bireyleri arasındaki" mücadeleye göre ikincil kalır (60. s.). Pek çok Viktoryan gibi, Darvin'in de karakterinin sağgörülü ve ahlâklı bir yönü vardı: "Doğanın savaşının genellikle çok çabuk olduğu ve güçlü, sağlıklı ve mutlu olanın hayatta kalıp, çoğaldığı için kendimizi avutabiliriz" diye bizi temin eder (62. s.). Daha doğrusu: "insanın istekleri ve çabaları nasıl da geçici! Zamanı nasıl da kısa! Ve bütün yerbilimsel dönemler süresince Doğa'nın üretimlerinin biriktirdikleriyle karşılaştırıldığında, insanın sonuçları nasıl da zayıf! Doğa'nın üretimlerinin insanın üretimlerinden çok daha "doğru" olması gerektiğini; yaşamın en kompleks koşullarına son derece daha iyi uyarlanmış olmaları gerektiğini; ve açık biçimde çok daha yüksek bir ustalığın damgasını taşımaları gerektiğini düşünebilir miyiz?" (66. s.). Bu ifadeler Darvin'i bir ekolojist yapmaz, ancak değişimi, seçimi, uygunluğu ve her şeyin ötesinde mücadeleyi vurgulayan bir sava yönelik hayret verici sözlerdir. Bir kişi, modern ekolojinin iletilerine yetkin biçimde yanıt oluşturabilecek ve sosyal Darvincilik nedeniyle insana yüklenmiş sıkıntı verici saçmalıklardan hiçbirini hak etmeyen ahlâksal bir duyarlılık ile büyülenmekten kaçamaz.

5 Bakınız Murray Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi* (The Ecology of Freedom) (Palo Alto: Cheshire Books, 1982; Montreal: Black Rose Books, 1991), 68-69. s.

6 Ekolojik bir yaklaşım, sosyobiyoloji ve biyolojik indirgemeciliğin en berbat saçmalıklarından bizleri kurtarabilir. Derinlerde yeralan "sürüngen" beynimizin saldırgan, "vahşi" ve zalim davranış özelliklerimizden sorumlu olmasına ilişkin popüler nosyon, *Cosmos* benzeri iyi televizyon dramaları için olanaklı olabilir, ancak gülünesi bir bilimdir. Bütün büyük hayvan grupları gibi, en Mesozoik sürüngenler hemen hemen kesinlikle etobur değil, yu-

muşak huylu otoburlardır –ve etobur olanlar ise olasılıkla memelilerden ne daha az ne de daha çok saldırgan, "vahşi" veya "zalim"diler. Tyrannosaurus rex'e (ismi sosyobiyolojik saçmalık olan bir yaratık) ilişkin imgelerimiz aşırı şekilde korkutucu olabilir, ancak bu etçilin avlandığı sürüngen yaşam-biçimlerini, büyük ölçüde çarpıtmaktadırlar. Hiç değilse, Mesozoik sürüngenlerin çoğunluğu özellikle zeki omurgalılar olmamaları nedeniyle, olasılıkla çok sakin ve kolaylıkla ürkütülebilen hayvanlardı.. Bu öfkeli, ateş-kuşan ve "duygusuz şekilde zalim" sürüngenler imgesinde kabul edilmemiş olarak kalan, sürüngenler ve memelilerdeki farklı ruhsal duyarlılıkların örtük varsayımıdır; memeliler olasılıkla sürüngenlere göre daha "duyarlı" ve anlayışlı"dırlar. Bu nedenle insan dışındaki varlıklarda ruhsal bir evrim, zeka evrimiyle birlikte gelişir. Yine de bu şekilde evrimsel eğilimlerin ifade edilmemiş öncülleri ile karşılaştıklarında bilim adamlarının büyük çoğunluğu onları rahatsız edici bulacaktır.

7 Bu tasarı *Özgürlüğün Ekolojisi* başlıklı kitabımda oldukça ayrıntılı olarak geliştirilmiştir.

8 Nitekim özgürlük artık, keskin bir hiççi olumsuzlama veya basmakalıp bir araçsal olumlama içinde çözülemez. Daha çok, sonlarının açık olması bakımından süren bir süreç olarak, onları hem içerir hem de aşar. Bu nedenle özgürlük, sonlu bir ereklilige direnmesi gibi, kesin tanımlanmaya da karşı koyar. O her zaman olma halindedir, geçmişte olmuş olanı aşar ve gelecekte olabilecek olana doğru gelişir.

EKOLOJİK AÇIDAN DÜŞÜNMEK

Bir Diyalektik Yaklaşım[1]

Yaygın bir toplumsal çöküntü ve anlıksal parçalanma çağında yamalı bohça devşirmeciliğin (eclecticism) ve ideolojik hercailiğin, tutarlı düşünme nosyonunu ciddi şekilde aşındırıyor olduğunu görmek şaşırtıcı değil. Bu durumun önceki toplumsal çürüme dönemlerinde de olmasına karşın, –organik, bütüncü ve gelişmeci olan üzerindeki vurgusu ile– ekolojik düşüncenin, sayesinde zamanımızın genel parçalanmasına karşı direneceğimiz ideolojik bir zemin sağlamış olacağı umulabilirdi. Bu umut trajik olarak yerine getirilmemiştir. Gerçekte, pek çok çağdaş "ekofelsefenin" devşirmecilik ve hercailik, eğilimlerine karşı koymaktan uzak, aksine, bu eğilimi güçlendiriyor olduğu görülmektedir. New Age pop biçemlerinin gönlünü çelen, önlerine *eko* sözcüğü getirilmiş bir gel-geç hevesler bolluğu ile bozguna uğratılıyoruz. Çoğunlukla bu "eko"-hercailer her türlü düşünce güçlülüğünü çok "ağır" olduğu için görmemezlikten geliyor veya zihinsel açıdan "doğrusal" ya da "bölücü" olarak suçluyorlar. Sonuçta, her anlamda çaba gerektiren ciddi düşüncenin şaşkına uğrattığı –ve hatta ("karşıkültür" jargonu ile) "kilitlediği"–, zihinsel açıdan tembel bir okur ortaya çıkıyor.

Daha özgül olarak, ekolojinin on yıl önce ortaya koyduğu organik uslamlama olanağını bir yana bırakın, hakiki düşün-

cenin yerini bile Taocu tavırlar, Budist vaazlar ve New Age basma kalıp laflarının aldığı görülüyor. Heideggerci "orman patikaları" ve Jungçu "ilkörnekler" ile özensizce karıştırılmış, Doğu düşüncesinin basitleştirilmiş yorumları, ekolojik düşüncede yaygın olan pek çok can alıcı felsefi sorunu gizlemektedir. Buna karşın, Batı felsefesinin ve toplumsal kuramın ekoloji felsefesine büyük katkısı olacağını, şaşılacak kadar çok az sayıdaki ekolojik yönelimli insanın anladığı görülmektedir. Onun yerine, Batı geleneğine ekolojik sorunların devasa kaynağı olarak sövülmektedir. Yapıtlarını okumadan veya okuyarak, ikicilik "kaynağı" olarak Descartes ve bilimcilik "kaynağı" olarak da Bacon üzerine mezar taşı yazıtları yığmak moda oldu. Fakat kökenleri eski Atina'da olan, en yüksek noktasına Denis Diderot ve özellikle de Hegel'de ulaşan ve R. G. Collingwood ve Hans Jonas'ın yapıtlarında hâlâ bizleri taciz eden fikirlerin zengin geleneği göz ardı ediliyor. (Toplumsal kuramın, özellikle Rousseau, Marx ve Kropotkin üzerine derin araştırmaların olmamasından çok çektiğini belirtmeliyim.) Yıllar önce Marx'ı bir Zen ustasına çevirmeye kalkıştığında, Erich Fromm'un ilk kez açmış olduğu bir çeşit "orman patikası" içinde, Spinoza'yı bir budiste dönüştürerek, Batı düşüncesi ekolojik düşünceyle yapay olarak ilişkilendirilemez. Belirgin olarak yapıtları Batı sorunsallarından ve geleneklerinden oluşmuş düşünürleri –Kaliforniya tarzı– doğululaştırmak, sadece Batı geleneklerini ve bu geleneklerin bütünlüğünü bozmakla kalmaz, bu düşünürlerin katkılarının ve kusurlarının gizlenmesine yardım ederek onları çarpıtır.

Özellikle üzerinde durulması gereken, özünde, Batı organizmik geleneğinin Doğu'ya göre çok daha güçlü olmasıdır. Çoğunlukla "eko"-hercailerin, –daha ruhsal isteklerini karşılamak için Doğu'nun şiirlerine yönelirlerken– farkına varmadan Batı'dan aldıkları organizmik gelenek değil, ironik olarak, çoğu kez organizmik eğilimlerle çelişen bir uslamlama biçimi

olan, Batının sayımlamasal çözümlemeci olgucu mantığıdır. Bu şekilde şizofrenik ideolojik değişinim (mutation), bugünün ekoloji hareketi içersindeki felsefi düşüncede alışılmamış bir bükülme meydana getirmiştir: kafası katı araçsal yöntembilim açısından Batılı'yken, yüreği duygusallığı bakımından sorgusuz sualsiz Doğulu'dur. En araçsal ve çözümlemeci olgucu biçimiyle bir Batılı "kafa"nın, en dumanlı ve süslü biçimiyle bir Doğulu "yürek" ile alışılmadık karışımı barışçıl bir birlikte varoluş ilahisiyle kararlı kılınamaz; önünde sonunda tam bir çelişmeye yol açmak zorundadır. ekolojinin "pop" kültürü kendi mantıksal temelleri ile savaş halindedir.

Bugünün devşirmeci fikirleri, en az ilişkisiz olan düşünürleri biraraya getiriyor. Akademide, tutarsız bir "ekofelsefe" kümesi –mantıksal açıdan birbirinden kesin olarak farklı, fakat duygusal açıdan bahtiyarca bir cehalet durumu içinde birarada varolan eğilimleri çılgınca karıştıran, (Platon'un *Timaeus*'undan alınan bir eğretilemeyle) geniş bir kap– ortaya çıkmıştır. Doğada "bedava yemek diye bir şey" yoktur düsturunu taşıyan Barry Commoner'in malum "ekoloji" kafeteryasıyla, Heidegger'in anlatımı olanaksız "Varlığa açıklık"ını biraraya getirmek, en iyisinden toyluk ve en kötüsünde sahtekarlıktır. Sözün tam anlamıyla, kulak zarımız patlamadan, Bavyera Alpleri'nden New Jersey'deki bir alışveriş dükkanına inmemiz istenmektedir.

Bu devşirmeciliğin tipik örneği, –bugünlerde, katılımcılarının "derin ekoloji"den "daha derin" olanın üzerinde kafa yordukları ekoloji konferanslarında geniş olarak tartışılan– "derin ekoloji"dir. *Derin* boyutsal sözcüğünü kullanmanın sorunları bir yana, "derin ekoloji"nin teknokratik karşılığı olarak düşünülmüş "yüzeysel ekoloji" aslında *çevrecilik*ten başka bir şey olmadığından, bir *ekoloji* sözcüğü ile onurlandırılamaz. Dekartçı felsefenin ve olgucu kuramın bugün açığa çıkardığı gibi, gerçekten de biri çok "derin" ve aynı zamanda "derinden"

de yanlış olabilir. Taoculuk'tan biraz sıva, Budizm'den kireç, Heidegger'den harç ve Spinoza'dan tuğlalar ödünç almak –Commoner, Paul Ehrlich ve benzerlerinden alınan çamurdan söz etmiyorum– "derin", "yüzeysel" ya da "toplumsal" olsun, bir ekolojinin gediklerinin kapatılmasına yardımı dokunmaz. Büyük bir görüş çeşitliliğini, "derin ekoloji" veya "dirim-bölgecilik" (bioregionalism) gibi ortak bir başlık altında karıştırma girişimleri, tehlikeli ölçüde aldatıcıdır: ekoloji hareketinin içerisinde birbirleriyle tamamen çatışan farklılıklar vardır ve onların aynı olmaları sözde "ortak hedefleri"nden daha önemlidir.

Gerçekte, Batı düşüncesinde de en az Doğu düşüncesi kadar zengin bir organizmik gelenek vardır. Ayrıca Batı geleneğindeki uzun süredir devam eden tartışmalar, felsefecileri Doğu'nun bütünüyle karşılaşmadığı çok önemli sorunlar üzerinde uğraştırır; daha doğrusu Batı organizmik geleneği, Doğu'ya göre özü bakımından çok daha güçlüdür. Descartes'inkinden daha az inatçı olmayan ikiciliği ve Bacon'unkinden daha az keskin olmayan doğa üzerindeki egemenlik nosyonlarını bulmak için Doğu felsefesi içerisinde çok uzaklara gitmek gerekmez. Bircilik ile ikicilik, indirgemecilik ile diyalektik sorunları ve bazen bu sorunlar arasındaki karşıtlık ilişkisi Batı'da –özellikle Aristoteles, Spinoza ve Hegel'in yapıtlarında–, bu nosyonların dumanlı ve gizemci bir biçim aldıkları Doğu'dakine göre daha açık olarak ifade edildiler, şiddetlendirildiler ve karşı karşıya getirildiler.

Eğer benim yaklaşımım çok fazla "Avrupa-merkezci" görünüyorsa, okuru uyarmalıyım ki Asya "merkezciliği" daha büyük bir beladır. Burada, jeopolitik ve nüfusa ilişkin düşüncelerden daha çok, ekolojik düşüncenin ortaya koyduğu sorunların bizlere yol göstermesi gerekiyor. Sonuçta karşı karşıya olduğumuz gerçek sorunlar, sadece nasıl ekolojik açıdan *duygulanılacağı* değil, aynı zamanda nasıl ekolojik açıdan

düşünüleceğidir. Üzerimize yöntembilimsel açıdan saldıran doğulaştırılmış Batıcılık ve varlıkbilimsel açıdan saldıran batılaştırılmış Doğuculuk seline karşın, bugün düşünce ile duygu arasındaki açıklık daralmıyor, aksine giderek genişliyor. Bir an için, bir geleneği kendi zemininde araştırmak ve ortaya koyduğu sorunları ve geliştirdiği çözümlerin neler olduğunu görmek iyi olacaktır.

DOĞA FELSEFESİ-DOĞU VE BATI

Ekolojik açıdan düşünmek, doğa felsefesinin alanına girmektir. Bu çok tehlikeli bir adım olabilir. Doğa felsefesinin kendisinde ciddi politik belirsizlikler sürmektedir: yani devrimi olduğu kadar gericiliği de besleme gizilgücü. Çağdaş toplumlar, oldukça gerici politik görüşleri besleyen doğa imgeleri tarafından katılaştırılmış ve duygusuzlaştırılmışlardır. "Topluluk" ve insanlığın "doğa ile birliği"ne ilişkin puslu sloganlar, ırk, "kan ve toprak" söylenceleriyle, Nazizm'de soykırımsal zirvesine ulaşmış "doğalcı" uluşçuluk mirasıyla kolaylıkla etkileşim içine girer. Geçen yüzyılın Romantik akımının düşünceleri ve William Blake'in gizemci anarşizminden, Richard Wagner'in gizemci ulusçuluğuna geçmek için küçük bir ideolojik değişim yeterlidir.

Bütün nesnellik savlarına karşın, bilim bizi romantizm ve gizemciliğin bulaştığı bir doğa felsefesinin darmadağınlığından kurtarmıyor. Hitler'in Avrupa içlerine doğru kanlı yürüyüşe başladığı "doğalcı" uyarılar, Stalin'inin Rusya'nın kanlı sanayileşmesini ideolojik olarak dayandırdığı doğal tarihin evrensel "yasaları"nda karşılığını bulur. Friedrich Engels'in "karşıtların birliği", "niceliğin niteliğe" dönüşümü ve "olumsuzlanmanın olumsuzlanması" gibi yasalar biçiminde yeniden dile getirdiği "diyalektik maddecilik" ya da "diyamad",

toplumsal gelişimi mekanikçi bir nedenselliğe bağlayarak, toplumun doğa ile kompleks ilişkilerinde olduğu denli, bireysellik ve özgürlük modern savları açısından da yıkıcı olmuştur.

Bugünlerde fikirleri çok moda olan Frankfurt Okulu'nun başlıca kuramcılarının da doğa felsefesinin düştüğü ikileme saplandıklarını belirtmek gerekir. Theodor Adorno ve Max Horkheimer'ın insani duruma ilişkin koyu kötümserliği, büyük ölçüde radikal olarak tasarlanmış bir ekoloji felsefesine özgürleştirici bir etik katmandaki yetersizliklerinden kaynaklanmaktaydı. Gerçekten de onların görüşüne göre us (anladıkları kadarıyla), doğa üzerinde egemenlik aracı –salt üretim aracı olarak insanın insan üzerinde egemenliğini de gerektiren büyük, olasılıkla uygarlaştırıcı bir girişim– olarak kendi kökeni tarafından umutsuzca lekelenmişti. Marksçı kuram insan hizmetini ve sınıfların gelişimini, insanlığın maddi isteklerden ve toplumsal egemenliğin kendisinden özgürleşme yolundaki "zahmetli" yürüyüşünde kaçınılmaz adımlar olarak gördü.[2] Geleneksel Marksçılığın ve liberalizmin alkışladığı ve üzerinde Frankfurt Okulu'nun düşünceye daldığı böylesi fikirler, geçen yüzyılın kabul görmüş bilgeliğiydi. Pek çok radikal kuramcının bugünkü doğa felsefesini, diyalektiği veya daha doğrusu bu ekolojik bakışları yorumlamaya çalışan her türlü organik yaklaşımı kavramaktaki yetersizliği bu yüzdendir. Bir özgürlük zemini olarak doğa alanı, daha önceki yorumların politik sonuçları tarafından tabu kılınmıştır; bu yorumların çoğu, sezginin usu etkisiz kıldığı evrensel bir gizemcilik yardımıyla, doğayı ve onun toplumla ilişkisini anlaşılmaz hale getirmiş ve romantikleştirmiştir.

Öte yandan, doğu bilgelerinin derince düşünüp hissetmiş olmaları olgusu, çoğunluğunu belirsizliğin kapladığı yapıtlarını eleştiriden muaf kılmaz. Lao Tsu'ya ait olduğu sanılan Tao Te Ching, sadece köylülerin doğa ile uyumlu hareket etme

"yol"u olarak değil, aynı zamanda seçkinlerin köylüleri denetleme elkitabı olarak da okunabilir –Platon'un *Devlet*'inin, sadece adalet üzerine uzak görüşlü, uzun bir konuşma olarak değil, aynı zamanda halkın manipülasyonu için koruyucu seçkinlerin eğitiminde bir Helenik kılavuz olarak da anlaşılabileceği olgusu kadar rahatsız edici olan bir belirsizlik. Doğu düşüncesinin Batılı çömezleri, bütünüyle kendisiyle çelişen argümanları anlaşılır kılmak için Doğu bilgelerinin eğretilemelerinden yararlanarak, tam olarak tutarlı olmasa da çoğu kez bu belirsizliği kendi yararlarına kullanıyorlar. Belirsizlik kendiliğinden erdem değildir; aydınlatılmayı ve açıklanmayı gerektirir.

Yarı-dinsel Asyalı kitapçıkların çoğuna –toplumsal ekolojinin her zaman gerek duyduğu– toplumsal bir açıdan bakıldığında, bazı belirsizliklerinin kaybolduğu görülmektedir. Geleneksel Çin'de kaderci bir köylülük, doğayla her ne kadar "yumuşakça" ilişki kursa da –Batı imgeleminin tasarladığı kadar "yumuşak" değil– kolayca manipüle edilebilen bir köylülüktür. Bu bakımdan Leon E. Stover'ın *Çin Uygarlığı'nın Kültürel Ekolojisi* (The Cultural Ecology of Chinese Civilization) adlı kitabı Taocu ve Budist literatüre çok gerekli bir katkıdır.[3] Kuzeyin köyleri veya Yeşil Çevre'si (*ch'ing chuan*) –Stover'in genellikle Çin köylerine verdiği bir isim– geleneksel olarak bir seçkin sınıf tarafından sistematik yağmalanmanın hedefiydi. Bu seçkin sınıf, "Büyük Bağlantılı Bütün" adına köylüleri sömürmesini açık şekilde haklı çıkaran ayrıcalıklı bir "yüksek kültür"ü besledi. Yazık ki "büyük" olan şey zorunlu olarak "bütün"ün kısmını oluşturan köylülüğün değil, kendilerini "büyük" olarak varsayanların çıkarlarında yatan şeydi. Ekolojik açıdan, Tao Te Ching'teki "bağlantılılık" dili, büyüleyici şekilde "doğalcı"dır. Ancak toplumsal açıdan bu dil, köylünün ve seçkinin karşılıklı ortakyaşamı değil, köylünün konak, efendinin asalak olduğu bir parasitizm ile "bağlantılı" oldukla-

rı sarsılmaz despotluk için söylemsel bir dayanak sağladı.

Halk kültürü yüksek kültürden, okuma yazma bilmeyiş ile ve köyün içe dönük, dar görüşlü ve kendi içine kapalı bir evrene –Çin toplumunu parçalı, hiyerarşik ve toplumsal açıdan devinimsiz tutan bir evrene– sıkışması ile ayrılıyordu. Köylülerin doğa kavramları sinir bozucuydu: İnsan yaşamı en edilgin ve boyun eğici perspektif içerisinde, "Ölüm Çukuru"na doğru değişmez bir nüfus akışı olarak görülüyordu. Kurumsal ve ideolojik takılarından temizlense bile, tarihsel açıdan Taoculuk, kesinlikle köylülüğü, yoksulluktan başka seçeneği, motivasyonu veya "çukura" sürüklemekten kaçma umudu olamayan bir toplumsal yapıya dönüştürdü. Özen gösterici olmaktan daha çok, acımasız alın yazısıyla ilişkili, "doğalcı" bir inanç içinde, dindarca davranış ve kişinin kaderini kabullenmesi birbiriyle karışmıştı ve zahmetli iş Stover'ın dediği gibi "sofu idarecilik" ile içiçe geçmişti. Seçkinlerin bakış açısından, köylülerin çiftçilikteki gururları sömürülmeye açık olmalarından daha az önemliydi.[4]

Amacım, çoğunlukla Batı kafasını hayran bırakan Asyalı yürek üzerinde uzunca durmak değil. Burada daha önemlisi, bu kafanın, kabul edildiğinden daha çok mekanik, araçsal ve inorganik olmasıdır. Bugün, ekolojik düşüncede kabul edilenlerin çoğu, ideolojik açıdan ayakları yerden kesik olduğu kadar, yöntembilimsel açıdan da belirsizdir. Üzerimizden yuvarlanan "Üçüncü Dalga'nın, bizi değiştiren "yeni paradigma'nın, bizi elektriklendiren "geribildirim"in ve bize yol gösteren "orman patikaları"nın ötesinde, koşullu tümdengelimsel temelinde kaba şekilde mekanikçi olduğu denli, ruhsal zirvesinde de havai olan tuhaf bir düşünce biçimi vardır. Bu çelişkili ekolojik bölgeler doğa felsefesinin kendisindeki ciddi belirsizlikleri yansıtırlar: yani çoğu kez, bir uçta bir Blake'i, diğer uçta bir Wagner'i beslemiş olan vizyonla, devrimciliği olduğu kadar gericiliği de geliştirme gizilgücünü. Eğer ekolojik

açıdan düşünme tasarısı ciddi olarak araştırılacaksa, bu ekolojik bölgelerin kısaca gözden geçirilmeleri gerekmektedir.

TİNSEL MEKANİKÇİLİK

Bugünlerde ekoloji felsefesinde ifade edilenle ters düşme pahasına, ekoloji literatüründe üzerinde çok durulan ikicilik sorununun –aklı bedenin, düşünceyi gerçekliğin ve toplumu doğanın karşısına koyan düşünce biçiminin– daha ciddi indirgemecilik sorununa yol açtığını belirtmeliyim.

Aslında, ikicilik ve indirgemecilik, genellikle birbirleriyle derin şekilde içiçe geçmektedirler. Kaba bir ikicilik tüm gerçekliği tek bir, çoğu kez homojen etmen, güç, töz ve enerji kaynağı içinde basitleştiren, eşit derecede kaba bir bircilikte karşılığını yaratma eğilimini taşıyor. Hegel bu durumu kınayıcı bir biçimde, "bütün ineklerin siyah olduğu bir gece" olarak adlandırdı. Bu "gece"nin içinde görülen gizemsel ışık pırıltıları bizleri aldatmamalıdır. İndirgenmeci nosyonların tin, evrensel enerji, yaşamsal güçler ve enerji merkezleri gibi sözcüklerle süslenmesi, sadece indirgemeciliğin, geçen iki yüzyıl boyunca Batı felsefesi üzerinde üstünlük taslamış koşullu tümdengelimsel zihniyet denli, mekanikçi, araçsal ve çözümlemeci olan düşünce tarzlarından da ortaya çıktığını gizlemektedir. Görünüşte gizemsel, tinsel ve hatta organik sonuçlar, koşullu tümdengelimsel yaklaşımların yardımıyla çıkarılırlar. Çoğunlukla kasvetli şekilde "büyü bozucu" araçsal temeller taşıyan, dünyayı "yeniden büyüleme" tasarısını sırası geldiğinde bozan, yine bu koşullu tümdengelimsel zihniyettir. Daha doğrusu, göreceğimiz üzere, tıpkı politikada ve genel olarak yaşamda kullanılan araçların, önemli bir biçimde izlenen amaçları belirlemesi gibi, "yöntem" de oluşturduğu içerikten kolaylıkla kopartılamaz.

İlişkisiz şeyleri biribirine uydurmaya çalışan, en popüler ve saf biçimindeki bu indirgemeciliği gözlemlemek için sadece ekoloji felsefesi ile sistemler kuramı arasındaki güncel flört ilişkisini ele almak yeterlidir. Fritjof Capra'nın yaygın olarak okunan *Dönüm Noktası* (The Turning Point) bir örnek olarak alınabilir. "Kompleksliliği sürekli artan biçimlere doğru yaşamın yaratıcı açınımının, Darvin'den sonraki bir yüzyıldan fazla süredir çözülmemiş bir gizem olarak kaldığını, ancak son çalışmaların bu canlı organizmaların göze çarpan özelliklerini aydınlatma umudu taşıyan bir evrim kuramının çerçevesini çizdiğini" öğreniyoruz. Bu, kendini-aşma dinamiği üzerinde yoğunlaşan bir sistemler kuramıdır ve çeşitli disiplinlerden çok sayıda bilim adamının yapıtlarına dayanmaktadır. Capra ABD'de yaygın olarak tanınanlar arasından seçerek Ilya Prigogine, Gregory Bateson ve Ervin Laszlo'nun adını vererek sürdürür:

> Yeni sistemler görüşüne göre evrimin temel dinamiği, bir homeostatis sistemi –çok sayıda bağımsız dalgalanmalar ile karakterize edilen bir dinamik denge durumu– ile başlar. Sistem bozulduğu zaman, denge durumundan sapmayı azaltmaya çalışan azaltıcı geribildirim (negative feedback) mekanizmaları yardımıyla kararlılığını sürdürme eğilimindedir. Fakat bu tek olasılık değildir. Ya çevre değişimlerine tepki olarak ya da dış etki olmaksızın kendiliğinden arttırıcı geri bildirim (positive feedback) ile sapmalar içsel olarak arttırılabilir. Bir canlı sistemin kararlılığı, dalgalanmaları ile sürekli olarak sınanır ve belirli anlarda bu dalgaların biri veya birkaçı, sistemi bir kararsızlık durumundan tamamen yeni bir yapıya götürecek kadar güçlü olabilir. Oluşan bu yeni yapı yeniden dalgalanıyor ve oldukça kararlı olacaktır. Canlı sistemlerin kararlılığı hiçbir zaman mutlak değildir. Dalgalanmalar belirli bir kritik büyüklüğün altında kaldığı süre içinde sistem direnecektir. Fakat bir sistem her zaman kendini dönüştürmeye, her zaman gelişmeye hazırdır. Prigogine ve arkadaşlarınca kimyasal dağılıcı yapıları (chemical dissipative structure) açısından incelenmiş bu temel evrim modeli, çeşitli biyolojik, toplumsal ve ekolojik sistemlerin evrimini betimlemek için başarıyla kullanılmıştır.[5]

Terminolojisinden düşüncesine kadar, tinsel mekanikçiliğe ilişkin cansıkıcı neredeyse her şey bu etkili yasada içerilmektedir. Kesinlikle sistemler kuramı sistemlerin çalışmasını, özellikle de, tıpkı fizik denklemlerinin fizik terimlerine indirgenebilir her görüngüyü açıklayabilmesi gibi, sistemler kuramı çözümlemesine uygun gelecek şekilde oluşturulmuş sistemlerin çalışmasının açıklanmasında faydalıdır. Ekoloji felsefesindeki ciddi insanların, kendini-aşmayı bir tarafa bırakın, evrimin, Newtoncu görüngü yaklaşımından veya 18. yüzyılda La Mettrie'nin insanları makineler olarak betimlemesinden ilke olarak farklı olmayan "dinamikler"e, "karşılıklı" bağımlı dalgalanmalar"a, "geribildirim mekanizmaları"na –veya "girdiler" ve "çıktılar"a– indirgenip indirgenmeyeceğini kendi kendilerine sormaları gerekmektedir. Eğer bir sistemler kuramı "paradigması"na ilişkin (sadece kinetik olarak ayırdedilmiş) gelişimsel ve evrimsel bir şey varsa, o da tam olarak sistemler olarak tasarlanan homeostatik görüngülerin diğer kompleks sistemlerle yer değiştirebilir olmasıdır. Her iki durumda da Capra'nın okurun kafasında oluşturmaya çalıştığı betime karşın, niteliksel olarak bir diğerine dönüşmüş olan bir mekanizmadan tam olarak söz edemeyiz. Eğer temel organik gelişim sorunu, tüm düzeylerinde "geribildirim çevrimleri"ne ve "dalgalanmalar"ına indirgenirse, her ne kadar "bir organizmanın ve çevresinin birlikte evrimi"nden, "bütünlükten" veya Taocu bilgelikten ve Fransisken tanrıbiliminden bolca söz etsek de, düşüncemiz Dekartçı ve Hobbes'çu mekanikçiliğin ötesine geçmemiştir.[6]

Taocu, Newtoncu veya Prigoginci fiziğin, fiziksel değişimin çeşitli düzeylerinde ve çeşitli derecelerde sağınlıkla betimlediği her şeyin bir fiziksel temeli vardır. Fakat bu olgu, bütün dünyayı madde ve devinime indirgemek gibi, bütün görüngüleri bu tanımlara dayanarak açıklamak için bir güvence değildir. Daha doğrusu böylesi indirgemecilik, her tür-

lü organik düşünce biçimi için ölümcüldür. Capra'nın evrime ilişkin sistemler kuramı açıklaması, düşünceyi "özgür" olaraktanımlar.[7] Ancak, doğadaki "seçim özerkliği ve özgürlüğünden" saf ve yalın söz etmek, sözcüklerin etik anlamını azaltmaktır. Doğa, özerklik ve özgürlük için bir evrimleşme *zemini* ve bir artan seçim ölçütü olabilir. Ancak, bitkilerin, gelişimlerini sağlayan topraktaki besleyici maddelerle özdeş olmayacağı gibi, *bir zemin de artık onu besleyen etik ile özdeş değildir.* Özerklik ve özgürlük, insanın düşünme, kavramlaştırma ve genelleştirme gücünü gerekli kılar. Özerklik ve özgürlüğün alanının, –"temelde açık ve belirlenemez" olan evrensel bir "dinamiğe" dayanarak değil– kültürel, mantıksal ve çok kesin sınırlar içinde, biyolojik açılardan açıklanması gerekmektedir.[8] Daha doğrusu belirlenemezliği özerklik ile ve açıklığı özgürlük ile düşüncesizce karıştırmak, bir fincan çayı karıştırmanın rahatlığıyla, bir düzeyden diğerine geçmektir. Capra'nın özgürlüğe yaklaşımı, toplumsal kurumların şaşırtıcı karmaşıklığına, düzensiz bireysel eğilimlere, çeşitli kültürel geleneklere ve çatışan kişisel isteklere en küçük bir önem yüklemeksizin, fizikteki belirlenemezliği ve sayımlamasal olasılığı, insani toplumsal özgürlük ile eşit tutar.

Ilya Progogine, her biri bir öncekinden daha büyük komplekslilik taşıyan "kimyasal dağılıcı yapılar" yardımıyla evrimin organik sürecini açıklamaya çalışmıştır.[9] Sistemlerin birbirini izlemesiyle birlikte, matematiksel olarak formüle edilebilen bu "dağılıcı" yapıların da birbirini izlediği görülür: bir sistem, yeni bir sisteme geçişini belirleyen "dengeden uzak" bir duruma yaklaşır. Burada "dağılıcı yapılar" büyüme evrelerinin yerine geçerken, gelişim, yerini termodinamiğe bırakır. Progoginci sistemler kuramını dayalı olduğu arttırıcı geribildirim sistemi, *gizilgüç kavramına izin vermez*: daha çok, *şans ve tahmini görüngüler,* "dağılıcı yapı"ların birbirleri arasında aracılık eden evreler gibi davranırlar. Kurgul düşünce, "denge

durumundan uzak" düzensizlik ve birbirini izleyen düzenli sistemlerle karşı karşıya getirildiğinde, salt bir gözleme indirgenmektedir. Daha doğrusu, geçiş durumuna yaklaşan bir sistem, içkin olarak önceden kestirilebilir bir biçim almayabilir –kolaylıkla "kaos"ta dağılıp gidebilir. Aslında, bu sistemlerin içsel gelişim mantıkları yoktur.

Bir tuğla yığını kendisini, arttırıcı geri bildirim içinde gerçekleşen "dalgalanmalar" yoluyla bir Gotik katedrale dönüştüremeyeceği gibi, Prigogine'in matematiği de kanatlı Taocu eğretilemelerin yardımıyla bile, gerçeği oluşturan biyolojik, toplumsal ve kişisel ayrımları açıklayamaz. Aynı güvenle, sırf evrensel olduğu için organik metabolizma, Einstein'ın evrensel formülü $E=mc^2$'ye indirgenmeye çalışabilinir. Felsefenin zaten ağır "yanlışlar" yüküne katkıda bulunmak pahasına, "indirgemeci yanlışlar"ı, tümel ve görünüşte her şeyi kapsayıcı olanın, oldukça tikel, bireysel olanı açıklaması gerektiğine inanarak, en genel formüllerin en ayrıntılı tikellere uygulanması olarak tanımlıyorum.[10] En iyisinden, bir formül, bir "paradigma" veya daha doğrusu bir felsefe, açıkça tanımlanabilir bir gerçeklik düzeyindeki bir gerçeklik yönelişi için temel sağlayabilir. İronik olarak, bir formül ne kadar tümel, soyut ve matematiksel olursa, o formülün genelliğinin, somut ve son derece tikelleşmiş görüngülere uygulandığında, kendisini sınırlaması o kadar olasıdır. $E=mc^2$ formülü; doğal evrim, organik metabolizma, toplumsal gelişme ve kişisel davranış gibi gerçeğin böylesine zengin olarak eklemlenmiş veya dolayımlanmış biçimlerini açıklayamayacak denli evrenseldir.

New Age ekoloji çömezlerinin, hakiki indirgemeciler olması hiç de şaşırtıcı değil. Tikeli homojenleştirmek ve onun zenginliğini ve çeşitliliğini yok etmek için, "Tanrı"dan, "Enerji"den, "Varlık"tan, "Sevgi"den, "Karşılıklı bağlantılık"tan ve tüm bir eğretileme repertuvarından yardım isteniyor. Bu yak-

laşımın çok soyut olduğu görüldüğü zaman, öncülleri ve mantıklarının birbirleriyle çelişebileceği olgusu gözardı edilerek, kötü sindirilmiş bir "paradigmalar" ve kuramlar "pastiş"i (Pastishe: bir besteci ya da ressamın bilerek diğer, özellikle çok iyi tanınan sanatçıların biçemlerini taklit ettiği sanat yapıtı, –ç.) yaratmak, her zaman olasıdır. Burada genellikle radikal olarak farklı düşünce biçimlerini ve hepimizin bir "ortak hedef"i paylaştığımız söylencesini karanlıkta bırakan devşirmecilik, entelektüel şapşallığın dik alası için son sığınak oluyor.

Daha incelmiş sistem kuramcılarının kullandığı dil, bu kuramcıların "paradigmaları"na kattıkları kavramları yansıtmaktadır. Kompleks sonuçlar, ruhsal-matematiksel açılardan ele alınabilmeleri için en ilksel düzeylerine dek ayrıştırılırlar. Burada, bu koşullu tümdengelimsel çözümlemelerin, güvenilir dinamik veya mekanik ilişkilerde büyük bir değer taşımaları sorgulanmaz; bu bilgi alanlarındaki değerleri aşılamaz kabul edilir. Can sıkıcı olan şey, sistemler kuramının, gelişimin bütüncüllüğü üzerindeki savının, daha doğrusu bütün görüngüleri usa vurma ve açıklama savında bulunmasının, oldukça emperyalist bir ideolojik yaklaşım olma eğilimi taşımasıdır. Eğer doğal evrim, organik metabolizma ve kişisel davranışlar sistem olsaydılar, o zaman sistemler kuramının bütün o kendini-gerçekleştirmenin görkemi içinde hayranlık uyandırarak, işleyeceği görülecekti. Bu "eğer-öyleyse" döngüsünün (daha sonra bununla ilgili çok şey söyleyeceğim), sistemler çözümlemesine uygun olmayan pek çok kompleks niteliği görüngülerden çıkarıp atması, sorgulayan bir mantıklı kafadan daha çok teslimiyetçi bir yüreğe seslenen, göz alıcı bir eğretilemeler karışımı içinde yitip gider.

Aksine, Batı'nın organik –daha doğrusu diyalektik– geleneğinin gücü, (Hegel'in son derece kavramsal düzeyinde bile) –zengin biçimde eklemlenmiş somutluklarının, mantıksal

olarak manipule edilebilir soyut "veriler"e yıpratıcı şekilde *indirgenmesinde* değil– doğal ve toplumsal görüngülerin ayrımlarını, soyut düzeylerindeki örtük olandan *geliştirmesinde* yatmaktadır. İki yaklaşım arasındaki fark yeterince keskin biçimde ifade edilemez. Göreceğimiz gibi, diyalektik yaklaşım görüngülerin gelişimini, olgunluklarını belirleyecek zengin farklılaşmalar taşıyan gizli, soyut "homojenlik" düzeylerinden sağlamaya çalışırken, sistemler kuramı, görüngüleri, oldukça eklemlenmiş tikelliklerinde matematiksel simgeleşmeye çok gerekli olan homojen soyutluk düzeyine *indirgemeye* çalışmaktadır. Diyalektik aslında, *soyutlamadan farklılaşmaya doğru* ilerleyen bir evrim (evolution) mantığıdır; sistemler kuramı ise *farklılaşmadan soyutlamaya doğru* ilerleyen bir gerileme (devolution) mantığıdır.

Şu an için, tıpkı süreç sözcüğünün dikkatsiz kullanımının, kompleks sürecin doğası hakkında bir şey söylememesi gibi, *komplekslik* sözcüğünün dikkatsiz kullanımının da kompleks bir görüngünün doğası ve gelişimi hakkında hiçbir şey söylemediğinin belirtilmesi gerekir. Etiksel ve hatta yaşamsal bir açıdan ele alındığında, pekçok kompleks görüngü, kompleks ve olasılıkla kendi kendini düzenleyen pazar –ki bu pazarın savunucuları aslında, Prigogine versiyonu sistemler kuramı öncüllerinin tutsağı olurlar– gibi, olumlu şekilde zararlı ve üzücü biçimde ekoloji dışıdır. Ayrıca, ekolojik açıdan değerli türlerin kökünü kazıyan salgınlar gibi, biyolojik olarak arzulanan bir gelişimi bozabilen kompleks süreçleri de görmemezlikten gelemeyiz.

Capra'nın "yaşama ilişkin sistemler kuramı"nın, "kabul edilebilir bir gelişim örüntüsü" bulması olgusuna rağmen, Capra'nın kasvetli biçimde açıkladığı gibi, "kendi içinde bir hedefi veya amacı" olmayan gelişim, aynı derecede anlamsız olabilir.[11] *Örüntü* –ve hatta *paradigma*– sözcüğü, kurgul felsefedeki *eğilim* fikrinin yerini tutamaz. Komplekslik yaratabilen

veya yaratamayabilen bir arttırıcı geribildirim sisteminden başka hiçbir şeyin olmaması durumunda, pek çok arkadaşı gibi Capra da Doğu'ya dönmeye ve –kendi Batılı yöntembilimine rağmen– sistemler kuramını anlamlı kılmak için dışardan bir etik almaya zorunludur. Ani bir sıçramayla *Dönüm Noktası'*nın dili (kuramsal çerçeveden söz etmiyorum) şaşırtıcı bir dönüşüm geçirir. "Yeni bir bütünsel dünya görüşü" yakarışları, –uygarlıkların "yükselişi ve düşüşü"ne, daha doğrusu "ekseni etrafında dönerken ve güneşin etrafında hareket ederken ...bir bütün olarak gezegene" doğru genişletilmiş– yapıdan ritme doğru kavramsal bir değişim, Capra'nın "yaşama ilişkin sistemler görüşü"nün apaçık Batılı yöntembilimsel dayanaklarını oluşturan "dinamikler" ve "geribildirim çevrimleri" üzerinde yayılmaktadır aniden. "Doğu'nun gizemci gelenekleri, özellikle de Taoculuktakiler", tek benzerlikleri eğretilemesel olan bir saptamalar çorbası içine katılmaktadır.[12] En üstün körü biçimde Capra bizi, Taoculuğun Prigogine'nin sistemler yaklaşımıyla koşutluk taşıdığını göstermeye çalışarak bilgilendirir: "Dalgalanmaların düzenin temeli olması fikri, Taocu metinlerin temel izleklerinden biridir." Ancak "döngüler" gibi "dalgalanmalar" da eski zamanlardan beri evrimden çok durgunluğu, değişimden çok değişmezliği ve gelişimden çok sonsuzluğu açıklamak için kullanılmışlardır. Farklı düşünceleri uzlaştırmaya çalışarak, sistemler kuramındaki dalgalanmaları Taoculuktaki dalgalanmalar ile eş değerde tutmak, fizikteki elektromagnetik "çekimi" evrensel bir çekim ve birlik kaynağı olarak Eros'la eş değer tutmak gibidir. Yöntembilimsel bir bakış açısından, ışığın tanecik kuramının dalga kuramına uyması gibi, Prigogine'in kimyasal dağılıcı yapılarının matematiksel ifadesi, Newton'un mekanikçi duyarlılığına rahatça uygun gelebilir. Bu kuramsal çerçeveler kaynaşırlar, çünkü koşullu tümdengelimden, daha doğrusu, açık şekilde mekanikçi zihniyetten türemektedirler.

"Yaşama ilişkin sistemler kuramı"nı Gregory Bateson'ın kuramsal çerçevesine oturtmanın bir faydası yoktur. Burada, maddesellik karşılıklı ilişkiler içinde yok edilir ve sonra "zihinler" olarak öznelleştirilir. Doğulu bir bilge açısından bu çerçeve, bir ölçüde anlaşılabilir, ancak tözü, daha doğrusu doğanın kendisini kendi fizikselliğinden yoksun bırakmaktadır. Bunların arasındaki ilişkilerin araştırılması için –canlı ya da cansız– şeylerin araştırmasını terk etmek, ilişkili oldukları şeyler açısından ilişkileri incelemeyi bırakmak kadar tek yanlı ve indirgemecidir. Nasıl geleneksel maddeci mekanikçilik, genellikle kurgunun verili olayların ötesine geçmesini engelleyerek, güçlü şekilde nesne üzerinde durmuşsa, Bateson'un ilişkiler üzerindeki vurgusu da eğer Bateson'un bir bütün olarak yapıtına ilişkin fazla bir şey bilinmiyorsa, neredeyse tekbencilik olarak alınabilecek bir öznelliğe varabilir. "Bütün deneyimler özneldir" ve "beyinlerimiz 'algıladığımızı' sandığımız imgeleri yaratır" savı, Jacob Moleschott'un eşit derecede maddeci "Fosfor olmadan düşünce olmaz" düsturunun idealist karşılığına yakındır.[13]

Düşünme, binlerce yıllık felsefi ve toplumsal gelişimin üzerinde ortaya çıkmasından dolayı, ilk önce bir düşünce bilgisini gerektirir. Bugün, günümüz kuşağının entelektüel zaman dilimi on yıldan öteye geçemiyor ve gazeteci dilbazlığına doğru ilerleyen rahatsız edici bir eğilim ile belirginleşiyor. Çoğunlukla, sistemler kuramına bağlı ekoloji çömezlerinin sadece Newton mekanikçiliğini kafası üzerine oturtmaları ve buna karşın, ekolojik yönelimli entelektüellerden hiçbir eleştiri almamaları etrafımızı kuşatan kültürel Karanlık Çağların tanıtıdır. Kurgul düşüncenin "var-olan"dan "olması gerekeni" çıkarım yapma hakkını yadsıyan, Hume"un "dır-olmalı" eleştirisinin uyanışına da tanıklık ediyoruz. Bu olgucu fare kapanı, mantıkta değil, etikte –özellikle de etiksel "olması gereken"in nesnel bir duruma sahip olma hakkı açısından– bir sorundur.

Frankfurt Okulu'nun kafasını karıştıran nesnel bir etik oluşturma sorunu, en az Hume'un örgütlü dinle olan çatışması kadar ciddidir. Kurgul felsefe, tanımı gereği, ister Platon'un örneksel formlar dünyasına olsun, isterse Marx ve Kropotkin'in işbirliğine yönelik toplum vizyonlarına olsun, usun verili olaylar durumunun ötesine taşınabilmesini savunur. Mantıksal tutarlılık adına "var-olanın" sınırlarında kalmak, toplumsal bir disiplin olarak ekolojinin savlarını dile getiren usun, hedefleri, değerleri ve toplumsal ilişkileri değerlendirme hakkını yadsımaktır.

Bu kuramsal sorunların belirgin bir kılgısal anlamı vardır. Her halükarda bu kuramsal sorunlar, ekolojik tabloda somut olanı, daha doğrusu, çeşitli sistemlere dönüşen yaşam-biçimlerini, Capra, Prigogine, Bateson ve arkadaşlarının cansız kategoriler içinde soyutladıkları karşılıklı ilişkiler, "dinamikler" ve "zihinler" içinde yok eden bir entelektüel dilbazlığı açığa çıkarırlar. Böylesi indirgemecilik, kompleks organizmalar ve onların aynı derecede kompleks evrimlerini mekanik dalgalanmalara dönüştürmekle, somut organizmaları soyut ilişkilere alçaltmakla kalmaz, aynı zamanda zengin çeşitliliği içindeki yaşamı bir soyutlamaya dönüştürüp, doğayı çeşitliliğinden, ve gerçekte doğanın doğurganlığının ve evrimsel ivmesinin anlaşılmasında çok önemli olan tür-bireyselliğinden yoksun bırakır.[14]

İNSANCILIK VE KARŞI-İNSANCILIK

Günümüzde, kendini tam olarak gerçekleştirememiş ve kendine karşı bölünmüş olan "insanlık", nadiren kendi gizilgüçlerinin farkına varmaktadır. Fakat daha güncel "ekolojik" düşüncede, insanlık kavramı ideolojik kara delik içine çekilmektedir.[15] İdeolojik açıdan, insanın kendinden nefret etme

görüngüsü (ve insanlar kendinden nefret etmekten keyif duyma yeteneğine sahip tek tür olarak görülmektedir) çok sayıda biçim alır: mantıksal olarak belirsiz bir "dirim-merkezcilik" (biocentricism) ve çoğunlukla keskin bir karşı-insancıllık (antihumanizm) –olasılıkla, soyut bir "Doğa"yı yağmalamaya kararlı, soyut bir "insanoğlu"nun asıl günahları olan– "insanmerkezciliğin" ve insancıllığın karşısına yerleştirilmektedir. Nasıl sistemler kuramı insan dışındaki yaşamı özgüllüğünden yoksun bırakıyorsa, dirim-merkezcilik ve karşı-insancıllık da insan yaşamını toplumsal gelişimden yoksun bırakmaktadır. Hiyerarşi, egemenlik ve devlet gibi toplumsal özelliklere değinmeksizin, toplum, bir ölçüde "Doğa"nın üzerine yüklenmiş bir soyutlama olur. Sonuç olarak, çoğunlukla, "İnsanoğlu"nu ve insancılığı, "Doğa"yı ekolojik alçaltmayla harap eden bir lanet olarak gören, "doğal yasalar" etrafında yapılaşmış kolaycı bir biyolojizm ortaya çıkar. Sonuçta ekoloji hareketi içindeki bazı sesler, insanlığın yaşama ve kendini gerçekleştirme "hakkı"nın kelebekler, "karıncalar, balinalar, maymunlar ve –evet– patolojik virüs ve mikroplarınkiyle eşdeğer olacağı, ahlâksal bir "biyosferik demokrasi" istemektedirler. Dirim-merkezcilik, diğer yaşam-biçimlerine karşı "insani" kibiri dizginlemek ve biyosferin günümüzdeki yıkımına karşı durma çabasıdır. Ancak zenginle yoksul, erkekle kadın, beyazlarla renkli insanlar, sömürenlerle sömürülenler arasında bir ayrım yapmaksızın daha ne kadar insanlığın biyosfere yaptıkları yüzünden hırpalanacağı pekçok ekoloji filozofunun henüz çözemediği veya belki de bilmediği rahatsız edici bir sorundur. Dirim-merkezcilik, savunucularının nitelendirmek için öne sürdükleri bütün tanıtlara rağmen, ekolojik bir ilkeden daha çok, insan türünün kendisinin de bir yaşam-biçimi olduğuna karşı çıkan bir argüman olarak ve açıkça insansevmezliğiyle dikkatimi çekiyor.

Bu kuramlar ciddi biçimde yanlıştır, ancak tek tek ele

alındıklarında savunucularının niyetleri iyi olabilmektedir. Nitekim biraraya getirilerek, insafsız bir mantık geliştirmekte ve belirtik şekilde artniyetli görüşler için bir alan yaratmaktadırlar. "Derin ekoloji"nin kabul görmüş çömezlerinden ve bir zamanlar Earth First!'ten olan David Foreman'ın Üçüncü Dünya üzerine aşağıdaki "ekolojik" hükmü verebilmesi şaşırtıcı değildir:

> İnsanlara neden, Etiyopya'da yapabileceğimiz en kötü şeyin yardım etmek –ve en iyi şeyin de yalnızca doğanın kendi dengesini sağlamasını, oradaki insanların açlıktan ölmelerine izin vermek olduğunu söylediğimde... bunun canavarlık olduğunu düşünüyorlar. Oysa seçenek, oraya gitmeniz ve asla tam bir yaşam süremeyecek olan o yarı ölen çocukları kurtarmanızdır. Gelişimleri durdurulmuş olacaktır. Ve on yıl içinde iki kat daha çok insan acı çekip ölecektir.
>
> Aynı şekilde ABD'nin Latin Amerika'daki sorunlar açısından bir subap olması da bir şeyi halletmiyor. Bu sadece ABD'de sahip olduğumuz kaynaklar üzerine binen yükü arttırıyor. Ve sadece doğal yaşamın daha çok yıkımına, sularımızın ve havamızın daha çok zehirlenmesine neden oluyor ve Latin Amerika'daki sorunlara yardımı dokunmuyor.[16]

Ne yazık ki, böyle ifadeleri emperyalizm, ırkçılık ve soykırım için bir mazeret olarak yorumlamak çok kolaydır. Açlık çekmeyi, sadece Etiyopya'yı çökerten iç savaşa ve Latin Amerika köylerinin kültürel bütünlüğünün (çoğunlukla Amerikan) şirket çıkarları tarafından tahrip edilmesine bir "seçenek" olarak görmek, şok edici bir toplumsal bellek yitimini açığa çıkarıyor. Bu ekolojik fikirler topluluğunun, kamuoyunun dikkatini ekolojik sorunların *toplumsal* kökenlerinden saptırma derecesini düşünmek nefes kesiyor. Üçüncü Dünya'da "doğa"dan başka şeylerin de kendi dengesini arıyor olması, toplumsal sorunlar karşısında şaşkına dönmesini, bir indirgemeci "ekolojik" mantık ile ifade eden, Foreman'ın aklına gelmiyor.

Böylesi bir "yeryüzü saygısı", aç çocukların kötü durumu karşısında duyulan kaygı ve sempati gibi orta sınıf erdemlerinin mütevazi nezaketini bile bastırıyor. Bu türden bir "yeryüzü bilgeliği", insan türünün çoğunluğunu oluşturan ayrıcalıksızlara ilgi göstermek yerine, bizi bir gezegen "sevgisiyle" pekâlâ başbaşa bırakabilir.

Nitekim Foreman'ın ifadeleri, ona özgü tuhaflıklar değil. Tam tersine: giderek azalan insancıllığı "doğal yasa" ile gizleyen ve burada etkin durumda olanın soyut bir "İnsanlık" ve "Toplum" değil, *kapitalizm* olmasını örten kaba bir biyolojizm içinde otoriter bir çizgi yatmaktadır. Bu otoriter zihniyet, burjuva açgözlülüğünden kaynaklanan acımasız bencillik üzerine bir aziz maskesi yerleştirerek, Doğu tinselliğinin değişik biçimlerine yönelik sofuca yaklaşımlarla birlikte varolmaktadır. Bu türden bir "ekolojik düşünce", bizleri indirgemecilikten kurtarabilecek olan organik, daha doğrusu diyalektik düşünceyi bozduğu için çok daha artniyetlidir. Aşılmaz bir uçurum, toplumsal ekolojiyi dirim-merkezcilik, karşı-insancılık ve "doğal yasa" kuramı topluluğunun ürettiği yeni Maltusçuluk'tan ayırır. Akışkan, organizmik ve diyalektik bir ussallık ile –günümüzün yarı gizemci jargonunu kullanırsak– insanlığın "yeniden büyü kazanımı"na korkunç derecede gereksinmemiz var. Çünkü, bu *insani* ussallıkta, doğa, çok uzun süren sinirsel ve duyusal gelişimi boyunca en sonunda kendi öznellik evrimini gerçekleştirir. *İnsanlığın sadece halihazırda bulduğu koşullara uyarlanma değil, aynı zamanda kavramlaştırma, genelleme yapma, fikirler arasında bağlantı kurma, simgesel iletişimle uğraşma ve çevresindeki dünyada değişiklikler yaratma yeteneğinden daha doğal bir şey yoktur.* Dirim-merkezci, karşı-insancı ve "doğal yasa" savunucularına gelince, ekolojik yönelişli bir insanlıkta ve diyalektik düşüncede doğanın kendini gerçekleştirmesine yüz çevirmek, hastalıklı bir insanlık imgesini desteklemektir. En az Adem ve

Havva'nın bilgi kazanımları kadar, insanlığın düşünce gücü, kendisinin kalıcı "ilk günah"ına dönüşür.

DİYALEKTİĞİ EKOLOJİKLEŞTİRME

İnsanlık açısından "birinci doğa"daki kendi evriminden "ikinci doğa"yı yaratmak çok *doğaldır. "İkinci doğa"* derken, eşsiz insan kültürünün, büyük çeşitlilikte kurumlaşmış insan topluluklarının, etkili insani tekniklerin, zengin simgesel dillerin ve özenle işletilen beslenme kaynaklarının gelişimini anlatmak istiyorum. Bütün biçimleriyle ikicilik, bu iki doğayı karşıtlar olarak karşı karşıya getirmiştir. Buna karşılık, ister liberalizm ister faşizm ya da daha güncel olan ve insansevmez bir karşı-insancılığa çok yaklaşan dirim-merkezcilik olsun, bircilik bir doğayı diğerinin içinde yok etmiştir. Bu birci ideolojiler birinciyi mi ikincide yoksa ikinciyi mi birincide eritmek istediklerine göre birbirlerinden temelde ayrılırlar.

Bu ikicilik ve birciliklerin ortak yanı egemenliği kabul edişleridir. Klasik olarak, "insanın doğa üzerinde egemenlik-kurması"nın karşılığı "doğanın insan üzerinde egemenlik kurması"dır. Tıpkı Marksçılık ve liberalizmin bunlardan ilkini ikincisinden çıkan bir gereklilik olarak görmesi gibi, "doğal yasa" savunucuları da ikinciyi bir olgu olarak kabul edip, ilkini gerçekleştirme çabalarını suçlamaktadırlar. Bu fikirler sadece kavramsal olarak tek yanlı ve açıkça yanlış oldukları için değil, aynı zamanda felsefi olarak oluşturulup işleme koyulma yöntemleri yüzünden de önemli ölçüde kusurludurlar. Kabul ediyorum ki, gerçek soru, ikinci doğanın "eşitlikçi" bir birinci doğaya koşut olduğu, karşıt olduğu ya da rahatlıkla katılıp katılmadığı sorusu değil;[17] daha çok, bu ikinci doğanın nasıl birincisinden *türediği* meselesidir. Daha açık söylersek, birinci doğadan ikincisine bu oldukça derecelenmiş, çok

aşamalı evrim, toplumsal kurumların insanlar arasında etkileşim biçimlerine ve birinci ve ikinci doğalar arasında en iyi olasılıkla her ikisini de zenginleştiren ve kendine ait bir evrimsel gelişim taşıyan bir ikinci doğa yaratan etkileşimin sağlanmasına ne şekilde yol açmıştır. Bugün yüzyüze olduğumuz ekolojik bunalım, daha çok biyolojinin içinden toplumun ortaya çıkmasındaki, bu gelişmeyle yaygınlaşan sorunlardaki (hiyerarşinin, egemenliğin, ataerkliğin, sınıfların ve devletin yükselişindeki) ve bu çarpık tarihe seçenekler sağlayan özgürleştirici yollardaki bunalımdır.

Toplumsal ekoloji terimim büyük ölçüde, birinci ve ikinci doğanın varolduğu ve hiçbir zaman "koşutluklar" şeklinde ikileştirilemeyecekleri ya da kolayca birbirlerine indirgenemeyecekleri olgusunu, açıklamaktadır. Ayrıca toplumsal ekolojinin, bizi kuşatan ekolojik bunalımın, derin ekolojinin benimsediği biyolojizmin gözardı ettiği bir bunalımın, toplumsal bunalımdan kaynaklanması gibi özel bir anlamı da vardır. Dahası bu toplumsal bunalımın çözümü, ekolojik bir felsefe ve duyarlılık taşıyan ussal çizgiler boyunca toplumu yeniden örgütlemekle sağlanabilir.

Böyle bir felsefe ve duyarlılık devşirmeci olarak, mekanikçilik ve gizemcilik ya da uzlaşımsal mantık ve Doğu tinselliği parçacıklarından yamanarak oluşturulamaz. Her biri tek yanlı ve kusurlu olabilse de kişi tutarlı bir Doğu gizemci görüşüne ya da tutarlı bir Batı mekanikçi bakışına saygı duyabilir. Ancak bu görüşlerden hiçbiri, organik olarak ikinci doğayı birinciden verimli biçimde türetemez. Bu, ikinci doğanın ortaya çıkışına karşın, birinci doğanın sürecin bir parçası olarak korunduğu evrimsel sürekliliğin evrelerini ayırt eden bir düşünce biçimini gerektirir. Kavramsal bir durağanlık isteyerek sağduyu bize ihanet eder. Öte yandan gizemcilik, temelde şiirsel eğretilemelerin ötesine geçen ussallıktan bizi uzaklaştırır. Bugünkü ekolojik düşüncenin büyük bölümü, gördüğümüz gibi

her iki yöntemi de –mekanikçi ve gizemci– oportunist bir "yakalayabilirsen-yakala" tavrıyla kullanır; düşünce yöntemini gerçek bir organik tarzda oluşturmaz.

Buraya kadarı açıktır: köprüler kurmak, gelir ve giderlerimizi ayarlamak, günlük yaşamımızı planlamak ve dünyada "başarılı olma" şansımızı kestirmek için kullandığımız bütünüyle tümdengelimli mantık, birinci ve ikinci doğaları hem birleştiren hem de ayıran, zengin olarak eklemlenmiş veya dolayımlanmış gelişimi kavramak konusunda umut taşımamaktadır. Sağduyu yalnızca çıkarım, tutarlılık ve sıradan duyumsal deneyimin sağlayabileceği doğrulamayı gerektirir. Çıkarımlarımız için somut öncüllere (çoğunlukta sezgiyle) varmamıza yardım eden tümevarımsal açıdan kavranmış tikeller dışında, genellikle fikirlerimizi şematik, iyi düzenlenmiş ve katı biçimde saptanmış kavramlar olarak çıkarımlama eğilimi gösteririz. Gündelik mantıksal alandaki doğruluk, genellikle tutarlılıktan başka bir şey değildir. Böylelikle çıkarımlarımız sabit kategoriler içine yerleştirildiği ve "acı gerçekler" diye bilinen atomize edilmiş yalıtıklarla (isolates) desteklendiği ölçüde elbette "mantıklı" bulunuruz. Bu başarı "açıklık", sonuçları da "kesinlik" olarak alkışlanır. Koşullu tümdengelimsel (hypothetico-deductive) mantıktan başka bir usavurma biçimini benimsemek, bulanık kafalılığın tanıtıdır. Olguların olgular, doğruluğun da doğruluk olduğunu bilirsiniz. Tutarlılık, "apaçık" bir veriler sıralaması olarak yaşantıyla birlikte uzlaşımsal mantığı oluşturan biçimci "eğer-öyleyse" önermeleri ve uzlaşımsal mantığın başardığı açıkça kılgısal sonuçlar bir araya getirildiğinde, bütün bunlar "açık şekilde düşünme" ve "gerçek dünya"yı anlama araçları olur.

Bununla birlikte uzlaşımsal mantıktan çok farklı düşündüğümüz, hayatın son derece kişisel bir alanı vardır. İş ilişkilerimizle ve günlük yaşamın pragmatikleriyle uğraştığımız gibi çocuklarla uğraşmayız. Çocukları büyümenin ve artan yete-

neklerin gerekli aşamalarından geçen, *gelişen* varlıklar olarak görürüz (elbette mantıklı ve sevecen insanlar olduğumuzu farzederek). Onlara bulunduklan yaşta uygun biçimde başedebileceklerinden fazla şey yüklememeye çalışırız ve henüz çözemeyecekleri sorunları onlara yıkmayız. Yaşamlarındaki farklı gelişim düzeylerinde, gizilgüçlerini gerçekleştirdikleri bir akışı duyumsarız. Birbirinin yerini alma ve ardarda sıralanmaya karşıt olarak, bir bebeğin çocuğa, çocuğun gence, gencin erişkine dönüşmesini, kısaca insan gelişiminin *birikimsel* doğasını anlamak için olağan dışı bir algıya gerek yoktur. Sadece bir deli, bir kadının ya da adamın, bir kız ya da erkek çocuğunun bütünüyle yerine geçebileceğine inanabilir. Doğru olarak anlaşıldığında, olgun bir kişi deney ve ölçüm sonuçlarının bir envanteri değildir. Bu kadın ya da erkek bireysel bir *yaşamöyküsü*dür; bir çevrenin kesinlikle koşullandırdığı, kısmen ya da bütünüyle gerçekleşmiş niteliklerin gelişimsel bir cisimleşmesidir; fakat eğer toplum yüksek bir ussal biçim almış olsaydı, o kişinin doğuştan gelen bileşimi önünde sonunda o kişinin gelişimini belirleyecekti.

Sezgisel olabilmesine karşın, bu tür düşünme tümdengelim değil, *çıkarsama* (eduction) etrafında yapılanmıştır. Tümdengelim "acı gerçekler" hakkında sarsılmaz ve açıkça tanımlanmış yargılara varmak için, çıkarımsal "eğer-öyleyse" basamaklarından oluşurken, çıkarsama görüngülerin gizli olasılıklarını tam olarak ortaya koyar ve açıklar. Çıkarsama "eğer"in sabit bir varsayımsal öncül değil, daha çok bir gizilgüç olduğu evreli bir süreçtir. Yalnızca çıkarımlar değil, *gelişimin* evreleri de çıkarsamadaki "basamaklar"dır. Özdeşlik, çelişme ve içerilmemiş orta terim (tasımda büyük terimle küçük terim arasında bağlantı kuran aracı terim, –ç.) ilkelerine dayalı zorla yüklenmiş bir mantık kanonunun (mantıkta geçerli olan kural ve ilkelerin toplamı, –ç.) çok uzağına düşen "tutarlılık", doğru olarak *öz-gelişim* (self-development) diye adlandırdığı-

mız içkin bir süreçtir. Sonuçta, "öyleyse", büyümenin, farklılaşmanın, olgunlaşmanın ve bütünlüğün, kendiliğinden birleşik, zengin "evreleri"nde gizilgücün tam bir *edimselleşmesidir* (actualization). "Olgun" ve "bütün"ün daha öte bir gelişimin gizilgücü olmayı bırakacak denli eksiksiz olamayacakları, burada geliştiriyor olduğum ekolojik bir değişimi göstermektedir.

Bu bizi, diyalektiği *ekolojik* bir düşünme biçimi kılmak için diyalektik felsefenin en ileri gelen iki sesinde, Aristoteles ve Hegel'de değişiklikler yapmamız gerektiği sorununa getiriyor.[18] Bunu yapmak için, ekolojik bir diyalektiğin bir Aristotelesçi ve Hegelci diyalektikle neyi paylaştığını kısaca özetlememiz gerekiyor. (En sağduyusal düşünce biçimleri zıt yönde ilerlerken) diyalektik felsefe farklılaşmayan soyuttan son derece farklılaşmış somuta doğru devinir. Bu anlamda diyalektik klasik çıkarsamanın usavurma yolunu devşirir ve yalın gizilgüçteki örtük olandan, bu örtük olanın tamamen açıklanmış bir edimsellikteki (actuality) gerçekleşmesine ilerleyerek, bu usavurma yolunun ötesine geçer. Çoğu Yunan felsefesi bu sorunsalı Bir'den Çok olanın ortaya çıkması olarak ifade ettiler: Güçlü bir anlatım kullanarak, G. R. G. Mure, klasik düşüncenin doruğu Aristoteles'in yapıtı hakkında, "önünde sonunda gerçekleşecek, gerçek veya düşünülür olmayan bir gizilgüçsel varlığın ilerlediği hedef olarak bir töz veya gerçek kavramı, Aristoteles'in kurgul düşüncesinin bütün ilerleyişine egemen olmaktadır" diye belirtmektedir. "İncelediği her alana bunu uygularken onu izleyin; bu başlangıçtaki soyut ifadenin somut bir düşünce tümeline doğru büyümesini seyredin; ve böylece onun felsefesinin asıl anlamını kavramayı umabilirsiniz."[19] Aynı şey Hegel için de söylenebilir; Aristoteles'in gününden beri Batı felsefesine eklenmekte olan sorunsal yığınınca zaman zaman karmakarışık hale getirilse de, Hegel'in bu Aristotelesçi motifi işlemesi daha öznel ve bilgilidir.

Bir ekolojik diyalektik, Aristoteles ve Hegel'in evrimsel bir doğa kuramı kullanmadıklarını, akmakta olan bir süreklilikten daha çok doğal dünyayı bir *scala naturae*, bir "Varlık merdiveni" olarak gördüklerini dile getirmek zorundadır. Bir ekolojik diyalektik, evrimi bu geleneğin içine yerleştirir ve scala naturae fikrinin yerine zengin olarak dolayımlı süreklilik fikrini koyar. Her iki düşünür de Platon'dan, kendi yazılarının göstereceğinden daha derin olarak etkilenmişlerdir. Bunun sonucu olarak Hegel'in durumunda, (Hegel'in diyalektiği değişmez biçimde tarihsel olsa da) tarihten çok bir kavramlar ülkesinde dolaşırız. Hegel'in zihni varoluşsal ayrıntılardan çok, doğa "idea"sıyla yoğun biçimde meşguldu. Sonuçta iki filozofun kesişen erekbilimi, doğal görüngüleri belirleyen olumsallığı, kendiliğindenliği ve yaratıcılığı geri plana itme eğilimi gösterir.[20] Güçlü tanrıbilimsel eğilimiyle Hegel, dünyanın açınımını, bir özne ve nesne özdeşliğini içeren bir "Mutlak"ta sonlandırır. Aksine, bir ekolojik diyalektikte, bir Tanrı veya Mutlak'ta doruğuna ulaşan bir son nokta olmayacaktır. Hegel'in özel terimini kullanırsak "edimsellik" olgunluğun bir an için sona ermesidir, öyle ki bir nesnel etik için çok gerekli olan gizilgücün nesnelliği onun edimselleşmesi karşısında ikincil konuma yerleştirilir.

Çoğunlukla Hegel'in İngilizce çevirileri bazı bölümlerde, yanlış olarak, *gerçek* (reel) ve *edimsel'* i (actual) eşanlamlı yapmıştır, ve Hegelci "gerçek"in gizilgücün edimselleşmesi olarak anlaşılmasına yol açmıştır –düzeltilmesi gerektiğine inandığım bir yanılgı. Hegel'in "gerçeklik"inden daha az gerçek olan –özellikle sağduyunun "acı gerçekleri" ya da verili "durum"–, Hegel'in "görünen" (*das Erscheinende*) olarak düşündüğü şeye daha çok uygun düşmektedir. Ekolojik bakış açısından bu yanlış çeviri pek çok karışıklığa neden olabilmektedir. Burada "gerçek" sözcüğünü "gizilgüçte zorunlu olarak gizli olan" anlamında değil, sadece "varolan" anlamında

kullandım. "Edimsel" olan Hegelin kastettiği anlamını koruyor: varolan "gerçek"ten ayırt edilmiş olarak, gizilgücün ussal gerçekleşmesi.[21] Sonuç olarak ekolojik bir diyalektik, çoğunlukla sadece (Theodor Adorno'nun *Olumsuz Diyalektik*'te diyalektiği ele aldığı kadarıyla kaba çizgileriyle) "karşı sav" olarak yorumlanan Hegel'in mücadeleye yüklediği yaratıcı rolü, mücadelenin insan tarihindeki rolünü de gözardı etmeden büyük ölçüde dönüştürür. Bu ekolojik diyalektik, en az benim düşüncemdeki kadar Hegel'in düşüncesinde de, diyalektiğin, bir aşma yardımıyla, özellikle Hegel'in *Aufhebung* ya da olumsuzlanmanın olumsuzlanması değil salt bir karşısavın ötesinde farklılaşma geçirmesinin üzerinde durur. Bu nedenle diyalektik, dünyanın ussal olması ölçüsünde, artan bir incelmenin ve öz-bilinçliliğin olduğu bir ilerleme felsefesidir.

Diyalektiğin sadece "değişim", "devinim" ve hatta "süreç" olmadığını, aksine bütün bunların bayağı yüklemeler olduğunu belirtmeliyim. Ayrıca "süreç felsefesi" altına da yerleştirilemez. Diyalektik sadece değişim değil, gelişimdir; sadece devinim değil, sapmadır; sadece süreç değil, dolayımdır (mediation); ve sadece sürekli değil, birikimseldir. Diyalektiğin aynı zamanda değişim, devinim, süreç ve süreklilik olduğu, onun doğru içeriğinin sadece bir bölümünü bize açıklar. Ancak içkin kendi-yönselliği ve gizilgücün edimsel olana entelekyal biçimindeki çıkarsaması yadsındığında bu "süreç felsefesi", daha doğrusu bu olağanüstü *nedensellik* nosyonu artık diyalektik olmaz. Bunun yerine diyalektik, sadece günümüzün eko-hevesliler sürüsünün "kinetik", "dinamik", "dalgalanmalar" ve "geri-bildirim çevrimleri"ne –sistemler kuramının kendini gelişimsel bir felsefe gibi göstermek için kullandığı aynı mekanikçi laf kalabalığı– indirgeyebilecekleri işe yaramaz bir kabuk haline dönüşür. Hegel'in diyalektik sürecin kompleks yapısını çıkarımlarken uyardığı gibi, bilginin "nesnel olabil-

mek için içsel ve örtük olanı ortaya çıkarmaktan başka bir hedefi yoktur." Ama

> örtük olan varoluş kazanırsa, elbette değişime uğrar, yine de *bir ve aynı kalır*... Örneğin bitki, salt belirsiz bir değişim yaşadığı için kendisi olmaktan çıkmaz. İlk önceleri hiçbir şey görülmediği halde bile, tohumdan çok şey üretilebilir; ancak, gelişmemiş olsa da, ortaya çıkarılacak bütün, yine de tohumda gizli ve ideal olarak saklanmıştır. *Bu varoluş içine fırlatılma* ilkesi, tohumun sadece örtük olarak kalamayacağı, aynı zamanda gelişmeye doğru itildiğidir, çünkü tohum yalnızca örtük olma ile örtük kalmamayı isteme çelişmesini yansıtır.[22]

Bu nedenle diyalektik *düzensiz* devinim, salt değişim kinetiği değildir. Bu noktayı tanrıbilimsel değil de ekolojik bir bakış açısından söylersek, önceden bilinmeyen ancak gizilgüçte örtük olanı edimleştiren ussal bir "görünen son" vardır. Her "eğer-öyleyse" önermesi kumarbazın kafasına şöyle bir uğrayan bir önsezi gibi herhangi bir eğer üzerine kurulmaz; bu eğer kendisi, izlediği diyalektik süreç içinde kendi soyunu taşıyan bir gizilgücü varsaymaktadır.

İndirgemecilik bu süreci, formüle edebileceği en farklılaşmamış etkileşimlere dek parçalar. Ancak bunu, gerçekte bu süreci oluşturan çeşitli evreleri ve (Hegelci terminolojiyi kullanırsak) "anlar"ı yıkmak pahasına yapar. Bir insan açıkça, kimyasal maddelerin bir bütünüdür. İndirgemecilik onun varoluşunu fiziko-kimyasal bir görüngü olarak açıklayabilirken, insanın olağanüstü kompleks bir yaşam-biçimi olduğunu anlayamaz. Kimyasal analiz, organik olanın diğer "benlikler"den ayrı tuttuğu kendi "benlik"ini metabolik açıdan sürdürürken, kendi için yarattığı biçimler, ilişkiler, süreçler ve çevrelerin bolluğunun yerine geçecek bir şey sağlayamaz. Daha doğrusu, görüngünün alt düzeylerine çok fazla taşındığında, indirgeme, belirli –toplumsal, biyolojik, kimyasal ya da fiziksel olsun– bir görüngü düzeyi bütünlüğünün salt bir "madde" ve

"devinim" içinde yokolacak denli çözülmesine yol açar. Bir tür ideolojik entropi içinde düşünce, kendi konusunu belirleyen ayrımları keşfetmeyi bir yana bırakın, bu ayrımlardan yoksun kalmaktadır. Kompleks olan, "indirgenemez" parçalarına ayrıştırıldığında, düşüncenin asıl öncüllerini oluşturan bütün, anlamsız, daha doğrusu biçimsiz bir "madde" yığınına dönüşür; böylece daha kompleks bir "bütün"ün parçaları olarak görüngüyü *tanımlayan* sınırları ortadan kaldırır.

Organik dünyada, en basit yaşam-biçimlerinin metabolik etkinliği, tohum halinde bile olsa, doğanın temel bir öznellik kazanmasını sağlayan öz-kimlik duygusunu oluşturur. (İndirgemeciliğin zorunlu olarak kuşatamadığı) bu temel öznellik, her bir yaşam-biçimini eşsiz bir bütün olarak tanımlayan bir süreçten, metabolik kendini sürdürme sürecinden kaynaklanmakla kalmaz; aynı zamanda sonuçta zihin, istenç ve özgürlük gizilgücüne yol açan, bitkisel olandan hayvansal olana doğru bir gelişime benzeyen, *mücadeleci* bir etkinlik olmak için kendisini, kendini-sürdürmenin ötesine genişletmektedir. Diyalektik olarak düşünüldüğünde, organik evrim, daha geniş anlamda yaşam-biçimleri, yeni ortamlara uyarlanırken seçim yapmaya başladıkları ölçüde özneldir –bahtiyarlılıkla "açık düşünme" diye adlandırdığımız bu açıkça tanımlanabilir sabitlik ile fazlasıyla ters düşen bir kavram. Sistemler kuramı, biyolojik görüngüdeki öznel öğeleri matematiksel simgeler halinde işleme tutulacak şekilde ayrıştırdığı için indirgemeci tabloya artıyetli bir biçimde yerleşir. Sistemler kuramı, tıpkı birey, aile ve topluluğun, ekonomik yapı ve devletin cisimleştirdiği "sistem" içinde yeniden yapılanması gibi, evrimsel etkileşimin, öznel gelişimin ve hatta sürecin kendisinin "sistem"e dahil olmasına izin verir. Yaşam artık öznelliğini yitirir ve yaşam-biçimlerinin daha büyük bir incelmeye doğru yatkınlığının yerini "geribildirim çevrimleri" ve evrimsel öncellerin yerini de programlanmış "bilişim"in aldığı bir mekanizma-

ya dönüşür. Bir "yaşam sistemler görüşü", yaşamı sadece "dalgalanmalar" ve "döngüler" olarak değil, sözcüğün tam anlamıyla –bu kavramların kendileri denli mekanikçi– bir sistem olarak ele alır.

Darvincilerin evrimi betimledikleri dış seçici etmenlere karşın, yaşamın daha büyük komplekslilikteki bir benliğe doğru yönelişi –artan derecede öznellik sağlayan bir eğilim–, gelişen bir kendinin farkına varışa doğru, evrimin içsel veya içkin itkisini oluşturur. Bu evrimsel diyalektik, öz-bilinçli organizmaların gelişmesi için gizilgüç taşıyan, kendini sürdüren bir organizma olarak yaşamın özünü oluşturur. Aslında, diyalektik, bir içerik etrafında zıplayıp duran ve bu içeriğe gelişigüzel "uygulanabilecek" salt bir "mantık" ya da "yöntem" değildir. Ustan başka, diyalektik bir duyarlılık oluşturmak isteyenlere yol gösterecek "elkitabı" yoktur. Nasıl ki Einstein'ın genel görelilik kuramı su tesisatı işlerine uygulanamazsa, diyalektik de mühendislik problemlerine uygulanamaz; bu problemler en geniş şekilde uzlaşımsal mantık bilimleri, sağduyu ve deneyim ile kazanılmış pragmatik bilgiyle çözülebilir. Tıpkı sistemler kuramının yalnızca dalgalanan ve çevrimsel sistemlerin çalışmalarını açıklayabilmesi gibi, diyalektik de yalnızca ussal olarak gelişimsel bir görüngüyü açıklayabilir. Diyalektik usavurmanın sağlamlılığını geçerli kılan ya da kılmayan doğrulama türünün oldukça duruk veya bu nedenle "dalgalanan" görüngü türlerinden değil de, *gelişimsel* olması gerekmektedir.

Bu yüzden bir "yöntem" olarak söz edilmesi, diyalektiğin gerçek anlamını çarpıtır. Daha doğrusu, diyalektik felsefe, doğru olarak anlaşıldığı ve mekanikçi varsayımlardan özgür kılındığı zaman, yöntembilim söylencesine, özellikle de bir sürecin düşünülüp tasarlanmasında kullanılan "teknik"lerin, o sürecin kendisinden ayrı tutulabilmesine karşı sürmekte olan bir itirazdır. Diyalektiği varoluşsal olarak böylesine canlı ve

açıkça organik yapan, Hegel'in yaptığı gibi, "kavramlar" biçimine getirildiklerinde bile somut görüngülere karşı duyarlılığıydı. Platon'un dünyasalüstü (supramundane) biçimler dünyasını –yalnızca metafizik değil, *örneksel* ve bu yüzden *ahlâksal* bir dünya– gerçeğe yeniden sokan ve Aristoteles'in entelekya nosyonunu (kendisini görünüşlerinde gerçekleştiren öz, maddeye biçim veren, olanağı gerçekliğe çeviren etkin ilke, –ç.), "gizilgüçlerini öz-gelişim içindeki dolayımlı anlar" olarak süreçleri ayıran bir "aşma" (*Aufhebung*) kavramına geliştiren Hegel'in dehası olmuştur. Tanrıbilimsel tuzaklarından kurtarıldığında, diyalektik, herhangi bir uzlaşımsal mantığı aşan bir güçle, nasıl birinci doğadan ikinciye doğru organik akışın, biyolojik gerçeğin toplumsal gerçeğe bir dönüşümü olduğunu *açıklar*. Kendi içsel mantığıyla, karşıt ve sonunda daha aşkın bir biçime doğru itilen her evre ya da her "an", ilk anlarının ötesine geçerken bile öncekileri de kucaklayan, daha kompleks bir çeşitliliğin-birliği olarak ortaya çıkar. Bu sürecin Hegelci çeşidindeki mücadele imgesine karşın, Hegelci *Aufhebung*'daki en son nokta salt yadsımanın hiççiliği değil, uzlaşmadır. Ayrıca, –olanaklı bir "vardır"ın etik "olmalıdır"a edimselleştirilmesi olan– normlar, kesinlikle her zaman "vardır" olarak değil, ayrıca "olmalıdır" olarak da gizilgücün kendisinin nesnel gerçekliğinde bağlıdır ve böylece kurgu, kendi doğruluğu bakımından gerçekliğin geçerli bir açıklaması olur. Hegel'in sadece varolan bir "vardır" olarak değil, *gizilgücü ve onun "ussal" "olması gereken"e edimselleştirilmesini de kuşatmak üzere, felsefede ve gerçek dünyadaki Varlık kavramını kökten şekilde genişletmiş olduğunu* kanıtlayacağım.[23]

Bu yüzden, diyalektik kurgu, felsefenin geriye-dönük işlevine ilişkin Hegel'in görüşüne karşın, keskin bir eleştirel anlamda *ileriye-dönüktür* (geleceği, salt günümüze dayandıran bir tahmine dönüştürerek yok eden "gelecekbilim"den olduk-

ça aynı olarak). Adorno'nun hiççiliği ya da "olumsuz diyalektik"ine karşıt olarak, bıkıp usanmaz gerçeklik eleştirisi bakımından diyalektiği bir "olumsuz felsefe" olarak adlandırabileceğimizi eklemeliyim. Aynı nedenle, kurgu, doğanın "öz-düşünüme doğru atılımında yer alan "olabilecek olan"ın özgür, ussal ve ahlâksal edimselleşmesini durmaksızın "var-olan"ın varoluşsal gerekliği ile karşılaştırması bakımından yaratıcıdır.[24] Kurgu (sadece "nasıl" değil) "niçin" gerçeğin usdışı –daha doğrusu insanlıkdışı ve karşı-ekolojik– olduğunu sorabilir, çünkü tek başına diyalektik, ekolojik etiği gizilgüç olanda, yani us ve doğruluğun gerçekleştirilmesinin nesnel olanaklarında temellendirir.

Bu olasılıkların –henüz gerçekleştirilmemiş edimselleşmesiyle süreklilik taşıyan gizilgücün– nesnelleştirilmesi, kamuoyu araştırmalarının düzensizliğine bağlı olan bir etik görecilikten ayrı olarak, gerçek anlamda bir nesnel etiğin temelidir. Aslında, ekolojik bir diyalektik, bir tanrının emirlerinde ya da dünyasalüstü ve aşkın bir "gerçekliğin" öncesizliği-sonrasızlığında kökenlenmiş bir etiğe değil, gizilgücün nesnelliğinde kök salmış bir etiğe yol açar. Bu nedenle, "olması gereken", yalnızca nesnel değildir, aynı zamanda verili gerçekliğin nesnel eleştirisini de oluşturur.

İnsanın doğaya müdahalesi doğal ve kaçınılmazdır. Böyle bir müdahalenin olmaması gerektiğini savunmak, son derece şaşırtıcıdır. Çünkü insanlığın ikinci doğası basit biçimde biyolojinin ilk doğası üzerindeki dışsal bir yük değil, aynı zamanda birinci doğanın yapısındaki evrimsel sürecin de bir sonucudur. İnsanlığın doğayı dönüştürmesiyle ilişkili söz konusu olan, bu uygulamanın gelişigüzel kestirilmiş, hissedilmiş ya da sezilmiş değil, ussal olarak geliştirilmiş nesnel bir ekolojik etikle tutarlı olup olmadığıdır. En azından böyle bir ekolojik etik, gezegenin insan tarafından gözetilmesini gerektirir. Kendisinin gizilgüç olarak, öz-bilinçli ve öz-düşünümsel kılınmış

doğa olduğunu göremeyen bir insanlık, kendini doğadan hem ahlâksal hem de zihinsel olarak ayıracaktır. Böyle bir durumda, ikinci doğa birinci doğa ile olan son bağlarından da gerçek anlamda yoksun kalacaktır; daha da kötüsü, bilincin kayboluşuyla ortaya çıkan boşluk, kör pazar-yönelimli çıkarlarla ve bencil bir pazar zihniyetiyle doldurulacaktır. Ne olursa olsun, şimdi oluşturulduğu biçimiyle ikinci doğanın "teknolojik saptamalar" ve politik reformlarla biyosferi yıkımdan kurtaramaması gibi, aynı şekilde ikinci doğadan birinci doğaya da dönüş yoktur.

Bugün karşı karşıya olduğumuz kütlesel ekolojik bunalım düşünüldüğünde, ekoloji hareketindeki zihinsel şaşkınlık ölçülemez oranlarda zararlı sonuçlar doğurabilir. Tarihin bugünkü diliminde, düşünce parçalarını özensizce üst üste yığmak ve bunu da ekofelsefe diye adlandırmak artık karşılanabilecek bir lüks olmaktan çıkmıştır. Yeryüzünün gözetimi, ekolojik yabanıl bölgeler oluşturma ya da çevresel bozuklukları onaracak yarım yamalak tedbirler gibi iyiliksever önlemlerden oluşamaz. Anlaşılması gereken, ikinci doğanın birinci doğayla uzak-erimli ekolojik çizgiler boyunca kökten bir bütünleşmesi, yeni ekotopluluklara, ekoteknolojilere ve doğanın öz-düşünüme doğru atılımını cisimleştiren sürekli ekolojik bir duyarlılığa yol açan bir bütünleşmedir. İnsanlardan, doğaya ve doğal evrime ilişkin etik ve zihinsel göndergeler olarak söz edilir edilmez, dirim-merkezcilerin ve karşı-insancıların ortalığa *kibir* sözcüğünü atmaları bir manipulatif yaklaşımdır. Etkin bir insan varlığının olmadığı bir doğa, maymunlarından ve arılarından yoksun bir tropik yağmur ormanı kadar doğadışı olur. Diyalektik, varolan gerçekliğin ve statükoya uydurulabilir bir zihniyetin olduğu kadar, tek yanlılığın ve basitliğin de bir eleştirisi olmalıdır. Köktenci ekolojik terimlerle söylendiğinde, "insan-merkezcilik, "dirim-merkezcilik" ya da bütün yaşam-biçimlerini olduğu denli, taşları ve nehir-

leri de kapsaması gereken sözde "eko-merkezcilik" olsun, diyalektik böylesi bir *merkezciliğin* reddedilmesini gerektirir. Bir organik gelişim felsefesi, her şeyden önce içinde özgürlük ve kavramsal düşünce gizilgücünde kendi kökenini taşıyan, ussal insan etmeni aracılığıyla doğanın, kendisi üzerinde *edimde* bulunacak derecede evrimin çeşitliliğin-birliğine ulaştığı *bütünlüğün* felsefesidir.

Biyolojik evrimin toplumsal evrime dereceli geçişine tanık olan, birinci ve ikinci doğalar arasındaki ara bölgede, toplumsal evrim gittikçe artarak hiyerarşik biçimleri kullanmaya başlar. Bundan kaçınılıp kaçınılamayacağını söylemek olanaksız ve kestirebilmek de anlamsızdır. Ne olursa olsun, toplumsal evrim hiyerarşik, sınıf-yönelimli, devletçi kurumlar doğrultusunda açımlandı ve ulus-devletin yükselişine ve kaçınılmaz olmasa da sonunda bir kapitalist ekonomiye yol açtı. Zamanımızda, bu ekonominin bir bütün olarak toplum içinde yoğun şekilde yayılışı, ikinci doğada çok daha ciddi bir çarpıklık yaratmıştır. Eski çağlardan günümüze bütün kültürlerin bir şekilde direnmiş olduklan pazar *ekonomisi,* temelde bir pazar *toplumu*na dönüşmüştür. Bu toplumun tarihsel olarak bir benzeri yoktur. Bu toplum ilerlemeyi, işbirliğinden çok rekabetle özdeşleştirir. Toplumu insan ilişkilerinin gelişme alanı olarak değil, daha çok, nesnelere sahip olma alanı olarak görür. Sınır ve dengeye değil, büyümeye dayalı bir ahlâk yaratır. İnsanlık tarihinde ilk kez toplum ve topluluk neredeyse devasa bir alışveriş merkezine indirgenmiştir.

Ekoloji bu çarpık gelişmeyi sistematik olarak incelemediği –yani mantıklı ve organik bir yolla içsel mantığını bulup çıkarmadığı takdirde– çok gerekli olan atılımını tamamen yitirecek ve bütünlüğünden umutsuzca kuşkulanılır olacaktır. Bugün devşirmecilik ve indirgemecilik –en küçük ortak paydaya indirgenmiş bu bağlantısız ve hatta çelişik fikirler yığını– bu gerekli amacı gerçekleştirmenin önünde duran en cid-

di engellerdir. Devşirmecilik, toplum ve toplumun doğal dünya üzerindeki etkisini araştıran mantıklı çalışmalar yerine sloganları yeğleyen tembel kafalara seslenebilir. Ancak tembel kafalarla birlikte, ardından tembel düşünceler ve giderek kafaları otoriter denetime açık hale getiren edilgin-alıcı bir zihniyet gelir.

BİRİNCİ VE İKİNCİ DOĞANIN ÖTESİNDE

Tartışmamızın bağlantı noktalarını biraraya getirmek ve diyalektiğin ekolojik düşünce açısından taşıdığı önemli içermeleri incelemek zorundayız. "Diyalektik yaşam görüşü" süreç felsefesinin özel bir biçimidir. Sadece değişimi değil, gelişmeyi de vurgular. Sadece tümdengelimsel değil, çıkarsamalı, yalnızca süreçsel değil, dolayımlı, ve yalnızca sürekli değil, birikimseldir de. Nesnelliği, sadece gerçeğin basit olgusuyla değil, gizilgüçsel olanın varoluşuyla başlar; bu yüzden onun etiği, bir nesnel olanaklar alanı olarak "olması gereken"i araştırır. Kolaycı bir maddecilik anlamında olmamakla birlikte, "olanakların" nesnel olmaları, gizilgücün ve onun gizli olanaklarının hakiki doğruluk dünyasını –sadece bütün eksikliğiyle ve yanlışlığıyla "var-olan"ın dünyasını değil, "olması-gereken"in dünyasını– oluşturan varoluşsal bir sürekliliğe biçim vermelerinin algılanmasıyla, diyalektik olarak doğrulanır.

Diyalektik bir bakış açısından, biyotik, komünal ya da toplumsal bir örgütlenmenin verili bir düzeyindeki bir değişim, sadece yeni ve olasılıkla daha kompleks bir "geri-bildirim çevrimleri" topluluğu görünümünden oluşmaz. Daha çok, bu değişim, –çok ya da az sayıdaki "dalgalanmalar" ve "ritmler"den değil–, yeni özniteliklerden, karşılıklı ilişkilerden ve kendisinin benzersiz eğilimi ile, yeni bir olanak alanı açarak bir gizilgücün ortaya çıkışını açıklayan ve radikal olarak ko-

şullandıran öznellik derecelerinden oluşur. Dahası, bu yeni gizilgücün kendisi, tarihsel ve birikimsel olarak alındığında, gelişimsel bir sürekliliği oluşturan gizilgüçlerin diğer edimselleştirilmelerinin sonucudur –kendi tarihini içermeyen veya parçası olduğu bir sürekliliği olmayan "tabancadan atılmış", Varlık içinde patlayan bir kurşun değildir.[25]

Diyalektik mantık içkin bir süreç mantığıdır –sadece kavramlar, kategoriler ve simgelerin mantığı değil, *varlıkbilimsel* bir mantıktır. Birinin, "olayların mantığı"ndan söz etmesi anlamında, bu mantık oluşum halindedir. Farklılaşma üzerindeki vurgusuna dayanarak ele alındığında, bu mantık –Hegel'in paradoksal görünen ifadesi "somut tümel" gibi– soyut genellemelerle ilişkisi açısından kışkırtıcı şekilde somuttur. Bu yüzden diyalektik, Platon'un görüngüsel kusurlu kopyalar dünyasıyla örnek idealarını ikici bir biçimde birbirinden ayırmasını aşmaktadır –bundan dolayı, onun etik atılımı, gerçekten de somut içinde birikimsel ve ardıl olarak bulunmaktadır. Bu görkemli takımdan, her zaman etik olarak sorunsal bir dünya, ancak her zaman nesnel bir etik; insan dışındaki ve insani doğayı biraraya getiren benlik ve öznelliğin onaylanması; ve metabolik öz-sürdürümden (self-maintenance) usun kökenlerini doğadan ayrı olarak dünyalarüstü bir bölgeye değil, doğanın *içine* yerleştiren ussal öz-doğrultuya (self-direction) ve yeniliğe doğru bir değişim ortaya çıkıyor. Böylece ortak bir gelişim sürekliliği içindeki zengince dolayımlı ve derecelendirilmiş süreçler yoluyla, toplumsal olan doğal olan ile, insan usu insan dışındaki öznellik ile birleştirilir. Diyalektiğin bu ekolojik yorumu ikiciliği sadece alt etmekle kalmaz, farklılaşma aracılığıyla indirgemecilikten de uzaklaşır.

Ekoloji, Avrupa organizmik düşüncesini, Yunan tanrıbiliminden, maddeselliğin Platoncu kötülenmesinden, ve Hıristiyanlığın "ruh" ve Tanrı saygısı olarak insani içsellikle meşgul olmasından elde ettiği, katı erekbilimsel önbelirlenimlere iliş-

kin olağanüstü mirasından arındırır. Yalnızca ekoloji, diyalektiğin doğal evrimle birlikte varolan, nesnel dünyaya doğru bir yöneliş, geçen yüzyılda, evrim kuramının ortaya çıkışıyla beliren bir olanak olduğunu açıklayabilir.

Bu nitelikteki bir ekolojik diyalektik, yalnızca organik olarak düşünme biçimi değildir; doğal evrime –sadece ussal değil, aynı zamanda da *etiksel– anlam veren* bir kaynak olabilir. Bu fikri daha kışkırtıcı biçimde söylersek, bütün sorun ve olanaklarıyla, insanlığın doğadan nasıl *çıktığını* bilmeksizin, insanlığın "doğadaki yerini" bulmamız olanaklı değildir. Bir ekolojik diyalektik, yaratıcı bir paradoks oluşturur: bir ekolojik toplumdaki ikinci doğa, birinci doğanın akıl ve doğruluk elde etme gizilgücünün edimselleştirilmesi olacaktır. Böylelikle bir ekolojik toplumdaki insan düşünme gücü, birinci doğada varolan evrimsel süreklilik üzerine "katlanacaktır." Bu anlamda –ve sadece bu anlamda– ikinci doğa, gereksiz acı, keder ve ölüme neden olan "dalgalanmalar" ve "geribildirimler"in "dinamikleri" akıcılığıyla "kendi dengesini arayan" düşüncesiz bir doğa değil, öz-düşünümsel, kendini bilecek ve kendi evrimine yol gösterebilecek bir düşünen doğa kılınmış, birinci doğaya dönüşür. Düşüncenin, toplumun ve kültürün kendi bütünlüklerini korusalar da, bunlar, birinci doğadaki kendisini bilinçli öz-doğrultululuk (self-directiveness) düzeyine doğru iten kararlı eğilimi bilinçli olarak açıklayacaklardır.

Gerçek bir anlamda bir ekolojik toplum, *birinci ve ikinci doğaların,* yeni bir "özgür doğa" alanı içinde, kavramsal düşünce düzeyine ulaşmış bütünüyle ussal bir insanlıktaki doğa –kısacası isteyerek ve düşünerek çatışma, olumsallık, israf ve zorlamayla başedecek bir doğa– içinde *aşılması* olacaktır. Birinci ve ikinci doğaların özgür, ussal ve etik bir doğa içinde kaynaştığı bu yeni bireşimde, ne birinci ne de ikinci doğa özgüllüğünü ve bütünlüğünü yitirir. Doğanın bütünlüğünü azaltmak bir yana, insanlık ona özgürlük, us ve etik boyutu-

nu ekleyecek ve evrimi doğal dünyanın ortaya çıkışında hep gizli olarak var olmuş bir öz-düşünüm düzeyine çıkaracaktır.

Birinci ve ikinci doğanın özgür bir doğa içinde aşılması ve bireşimlenmesinin gizilgücünü yadsımak, ekolojik düşünceyi istila etmeye ve kabalaştırmaya yeltenen, bütün düzensizliğiyle "eğer-öyleyse" önermelerine çanak tutmaktır. Salt olasılığın bize anlamlı bir örüntü sağlayacağı yakarışıyla ortaya fikirler atan sağduyusal "ani esinlenmeler", düşüncenin ve zihinsel araştırmanın yerine geçiyor.

Bugün, bu sistemdışı düşüncenin sonuçları zalim ve hatta artniyetli olmadıkları zaman, çoğunlukla gülünçtürler. Eğer pekçok dirim-merkezcinin inandığı gibi, biyosferdeki bütün organizmalar "özsel açıdan" "kendini-gerçekleştirme" "hak"kına eşit derecede sahiplerse, *bu önermenin tam mantığıyla düşünürsek,* o zaman insanın sıtma ve sarı humma taşıyan sivrisinekleri öldürme hakkı yoktur. Bu önermenin mantığı insanlığa, AIDS virüsü ya da başka ölümcül hastalıkların organik kaynaklarını yok etme hakkını da vermez.[26] "Dirim-merkezci eşitlik"i "yeterli neden olmadıkça diğer canlıları öldürme hakkımız yoktur" koşuluyla sınırlayan, Derin Ekoloji'nin yazarı Bill Devall ve George Sessions'a bu mantığın pek yardımı dokunmaz.[27] "Yeterli neden" gibi bir kaçamak söz, deyimi bütün mantıksal bütünlüğünden yoksun bırakacak denli belirsizdir. Gerçekte, mantık bütünüyle göreci bir etiğe yol açar. Devall ve Sessions'ın öldürmek için "yetersiz neden" olarak düşündüğü şey, bugünkü sistem altında refahı ve daha doğrusu yaşamını sürdürmesi buna dayanan pekçok kişi için pekâlâ yeterli olabilir. Etiği toplumsal temelinden ve ikinci doğayı birinci doğadaki köklerinden yoksun bırakan bu tür argümanlarda "merkezcilik" iki karşıt değer kümesine çatallanır: insan ve virüsleri bir "biyosferik demokrasi"deki eşit "yurttaşlar" yapan bir dirim-merkezcilik ve insanları olasılıkla bir biyosferik zorbalıkta ben-merkezci hükümdarlara dönüş-

türen bir insan-merkezcilik. Her iki görüşün de yanlış olması bu çalışmanın ana konusudur. Ne olursa olsun, sözcüğün de belirttiği gibi, "derin ekoloji" bizi, genellikle Doğu gizemciliğinden başka çıkışı olmayan sisli ve tehlikeli bir mantıksal alana çekmektedir.[28]

Tıpkı doğal dünyada –sadece toplumsal olarak koşullanmış insan kafasının, insan dışındaki biyolojik ilişkilere yansıttığı– hiyerarşi, egemenlik, sınıfsal yapı veya devletin olmaması gibi, doğada insani ikinci doğanın insansız birinci doğaya yüklediğinin dışında "biyosferik demokrasi" –ya da bu anlamda "zorbalık"– yoktur.

Sözcüğün anlamlı durumunda, "haklar"; alışkanlık, gelenek, kurumsal gelişim ve toplumsal ilişkilerin, giderek artan öz-bilinçli yaşantının ve aklın –yani, bireylere ve kollektivitelere empatik bir saygı oluşturan haklar ve görevler kümesini oluşturan kavramsal düşüncenin– ürünüdür. Bu haklar, insani *toplumsal* alandan ve insan topluluklarının kendilerini *kurumsallaştırdıkları* birimlerden ortaya çıkarlar. Leoparlar kendileri için "hak" iddiasında bulunmazlar ve yakaladıkları hayvanlara yaşama ve de "kendini-gerçekleştirme" "hak"kı tanımazlar. Memelilere gelince, bu avcılar daha kompleks sinir sistemleri ve duyu organlarından dolayı, örneğin kurbağalara göre daha çok kendilerinin-farkındadırlar. Bu yüzden daha öznel ve hatta belirsiz bir biçimde daha ussal olabilirler. Bildiğimiz kadarıyla, onların kavramsallaştırma alanları öylesine sınırlıdır ve çoğunlukla öylesine doğrudan kendi yaşamlarını sürdürme gereksinimleri üzerinde odaklaşmıştır ki onlara "haklar"ı kapsayan etik yargılar yüklemek, çoğu kez farkına bile varmadan, bütünüyle insan-biçimci olmaktır. Dirim-merkezciler, karşı-insancılar ve "derin ekolojistler", yaşambiçimlerinin, insanlar olarak bizlerin fark edemediğimiz yaşama ve "kendini-gerçekleştirme" "hakları" olduğu savlarıyla bize saldırdıklarında, bilmeden, pekçok yaşam-biçimine yüklediğimiz

gizli bir insanbiçimciliğe eşlik ederler. İnsan fikirleri ve duygulanıyla –gerçekte, insancılığı oluşturan en önemlileri– birinci dünyadaki "hakları" ve "biyosferik demokrasi"yi biçimlendirmek üzere yola çıkmaktadırlar. İnsan dışındaki dünya için derin bir saygı ve duyarlılığa yol açan insani bir empati ve özdeşlik duygusunun, –eğer insan toplumu ve düşünce gücü açısından "haklar" ve "demokrasi"nin hakiki toplumsal içeriğini baltalamaya hazırlanmıyorsak– ahlaki ve politik anlam taşıyan etiksel "haklar" ve "demokrasi"yle karıştırılmaması gerekmektedir. İronik biçimde, eğer insan dışındaki dünyada bir "biyosferik demokrasi"ye yaklaşan bir şey olması gerekirse, bu, insanların doğal dünyaya ussal ve ekolojik müdahalesini *gerektiren* insan empatisi tarafından biçimlenecektir. Bu da, insan değerlerinin doğayla ve insan aklının da insan dışı öznellikle demlenmesini gerektirecektir.[29]

Dirim-merkezciler ve karşı-insancılar dikensiz gül bahçesine sahip olamazlar. İnsanlık, ya biyosferdeki ekolojik bir doğa gözetimini uygulayabilen tek ahlâksal etmendir –ya da bütün yaşam dünyası ile "bir"dir ve bu dünyanın içinde kaybolur. Eğer ikincisi doğruysa, insanlar, leoparın avını öldürüp tadını çıkarma "hak"kı kadar yadsınamayacak bir "hak" olan, biyosferi yalnızca kendi amaçlarına uyacak biçimde kullanma "hak"kına sahiptir. Bu noktada karşı-insancılar, yeryüzünün yağmacı "insanlar" (kim olurlarsa olsunlar) tarafından yokedilmesinin sonunda insan türüne geri tepeceği yanıtını vererek argümanın yönünü değiştirebilirler. Fakat bu, onların argümanını bütünüyle araçsal bir karakter taşıyan pragmatik bir soruna dönüştürür; bir ahlâk sorunu, yeni teknolojik saptamaları yaratma ve salt insan kurnazlığını yayma sorununa indirgenir. Böylece doğa, en iyisinden ahlâksal olarak yansız veya en kötüsünden insan kurnazlığı ile hayvan akılsızlığı arasında bir döğüşün yaşandığı Darvinci bir ormana geri dönüş yapar.

Diğer taraftan, doğal evrimin, insanlara doğal dünyaya yönelik açık bir sorumluluk yüklemesinden dolayı, insanların ahlâksal etmenler olduğunu kavrarsak, eşsiz özniteliklerini çok güçlü olarak vurgulayamayız. Çünkü, bu benzeri olmayan, kavramsal düşünme ve yaşam dünyasına derin bir empati duyma yeteneği, insanlığın biyosfer üzerinde yapmış olduğu yıkımı onarmasını ve ussal bir toplum yaratmasını olanaklı kılmaktadır. Bu durum, sadece gizilgüçlerin edimselleştirilmesi olarak kendi insanlığına ulaşır ulaşmaz, insanlığın doğanın yaratıcılığı ve doğurganlığının ussal bir ifadesi olabileceğini değil, aynı zamanda doğal süreçlere yönelik insani müdahalenin doğal evrimin kendisi denli yaratıcı olabileceğini de içermektedir.

İnsan türünü, doğanın öz-düşünüme doğru atılımının cisimleşmesi olarak doğadan türeten, bu evrimsel ve diyalektik bakış, insanlar ile insan dışındaki yaşam-biçimleri arasındaki çekişen "haklar" konusuna ilişkin bütün tartışmayı, insanların biyosfere müdahale *biçimlerini* araştırmak yönünde değiştirir. İnsanlığın, bir ekolojik toplumun doğal evrimdeki büyük eğilimin gerçekleşmesi olacağını bilmesi ya da doğadaki ahlâksal ve ekolojik bir etmen olarak kendi insanlığına kör kalması, *toplumsal* ekolojiyi gerektiren bir *toplumsal* sorun haline gelir. Günümüzde çok yaygın olan kendini yok edici dingincilik ve "tinsellik", Avrupa ve Amerika toplumunun oldukça ayrıcalıklı, geniş bir bölümünü –doğada ve toplumda benzer şekilde varolan gereksiz, ancak çok gerçek acı ve ıstırabı pekâlâ gözardı edebilecek denli doğa ve yaşam "sevgi"si ile dolu insan tiplerini– hüzünlendirmektedir.

NOTLAR

1 Bu deneme ilk kez *Our Generation*, cilt 18, no. 2 (Bahar-Yaz 1987)'de yayımlandı. Burada yayımlanmak üzere gözden geçirilmiştir.

2 Frankfurt Okulu'nun bütün üyelerinin kesin gözüyle baktıkları bu temelde Marksçı sav, özellikle ekoloji hareketinde sürekli olarak yanlış yorumlanmaktadır. Her ne kadar egemenliğe karşı olsalar da, ne Adorno ne de Horkheimer yazılarında, temel bir sorunsal olarak hiyerarşiyi belirtmektedirler. Daha doğrusu, onların Marksçı öncülleri, her türlü özgürleştirici girişimi (belki sanatın dışında), umutsuzca doğa ve sonuçta "insan" üzerinde egemenlik kurma ihtiyacı ile kirletilmiş olarak gören tarihsel bir kaderciliğe yol açmaktadır. Bu konum, doğa üzerinde egemenlik kurma nosyonunun –anlaşılamaz bir nosyondan başka bir şey değil–, insanın insan üzerinde egemenlik kurmasından kökenlendiğini görüşümle bütünüyle ters düşmektedir. Bu, egemenliğin kökenlerinin açıklanmasındaki anlamsal bir fark değildir. Marx gibi, Frankfurt Okulu da doğayı, sınıfsız bir toplumun olabilirliğinden önce, insan kurnazlığının –ve sınıf yönetiminin– defetmesi gereken, insanlık üzerinde "egemenlik kurucu" bir güç olarak gördüler. En az Marksçılık kadar Frankfurt Okulu da, egemenlik külfetini öncelikle, doğanın zorlayıcı güçleri üzerine yerleştirdi.

Yazılarım, bu toplum ve doğa arasındaki çok geleneksel görüşü kökten şekilde tersine çevirdi. Doğayı egemenlik altına alma fikrinin, –doğayı veya doğal güçleri" denetim altına alma" çabasından değil– toplumun, gençleri yaşlıların hizmetine sokan gerontokrasiler (yaşlılar yönetimi, ç.) ve kadını erkeğin hizmetine sokan ataerkiler içinde kurumlaşmasının bir parçası olarak, ilk önce toplum içerisinde ortaya çıktığını kanıtlıyorum. İlk egemenlik kaynakları, (Marx için çok önemli olan) insan emeğini örgütleme biçimleri değil, toplumsal kurumsallaşma biçimleriydi; bu, Marx'ın, sınıf toplumunun ekonomik olarak sömürücü olduğuna dair savını yadsımıyor. Bu nedenle egemenlik sadece, doğanın sınıfsal ve teknolojik denetiminden değil, hiyerarşi ve statüden kökenlenen sorunsalların çözümüyle kesin şekilde ortadan kaldırılabilir.

3 Leon E. Stover, *The Cultural Ecology of Chinese Civizilization* (Çin Uygarlığın Kültürel Ekolojisi) (New York: Pica Press, 1974)

4 Batılıların, Asyalı "bilgeler"e gösterilen romantik bir saygı yararına, doğulu despotçuluğu kolaylıkla göz ardı edebilmeleri, bu bilgelerin naïvité'si üzerine zorlama bir yorumdur. Çinli seçkinler fiziksel olarak sömürmekle kalmayıp, aynı zamanda tinsel olarak alçaltıkları yığınlara yönelik, şık şekilde

zalim bir etik geliştirdiler. Bu köylülüğün gönül rahatlığıyla boyunduruk altına girmesi, Çinli "bilgeler"in lehine pek bir şey ifade etmez. Tao Te Ching olağanüstü bir politik pasajlar derlemesidir. Bir doğa felsefesinin doğrudan doğruya *toplumsal* kökenlerini araştıran ve mantığını keşfeden toplumsal ekoloji açısından, tıpkı Batıdaki doğa felsefesinin en kötü durumda toplumsal seçkinlere, en iyi durumda ise isyancılara hizmet etmiş olması gibi, Tao Te Ching'in desteklediği doğaya yönelik edilginlik kolaylıkla topluma taşınabilir. Her ne olursa olsun, 1989 yılında Çinli öğrenciler Doğu idealleri yerine, Batı ideallerine daha fazla ilgi göstermişlerdir: demokrasi ve insan hakları istemleriyle caddelere dökülerek, Tao Te Ching'den çok, Fransız Devrimi düşüncesinden yararlandılar.

5 Fritjof Capra, *The Turning Point* (Dönüm Noktası) (New York: Simon and Schuster, 1982), s. 286-87.

6 a.g.e. s. 287, 412.

7 a.g.e. s. 288

8 a.g.e.

9 Bakınız Ilya Progogine ve Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos* (Kaos İçinden Düzen) (New York: Bantam Books, 1984; s. 291-310). Zamanın tersine çevrilemezliğine dayalı mekanikçi bir dinamikten şeytanları defetmek için vurgulanması Prigogine açısından uygun olabilmesine karşın, zamanın tersine çevrilebilmesi nosyonu süreç ve evrim ile uyumlu değildir. Sadece bu görüngülerin varsayımıdır.

10 Böylesi evrensel formüllerin organik veya toplumsal gelişimin temellerini açıklayamaması, "temelcilik" –yani inorganik fiziksel dünya kadar, biyolojik ve toplumsal dünyalardaki ayrımların nedenlerini de verebilen açıklamaların olması görüşü– karşıtı bir argüman olamaz. Farklı açımlanma düzeyleri taşıyan ve etkinlik alanları açısından, farklı temeller, olanak dereceleri, öznellik ve insanlıkla birlikte us taşıyan dünyamız, bugün pekçok görecinin kabul etmeye razı olacağından daha fazla tutarlılığa sahiptir.

11 Capra, *Dönüm Noktası*, s. 288.

12 a.g.e. s. 300, 393.

13 Gregory Bateson, *Mind and Nature* (Akıl ve Doğa) (New York: E. P. Dutton, 1979), s. 31.

14 Doğanın doğurganlığı ve bu doğurganlığın tür çeşitliliğindeki kaynaklarıyla ilgili daha yetkin bir tartışma için, bu kitaptaki "Doğada Özgürlük ve Zorunluluk" başlıklı denememe bakınız.

15 İnsanın kendisinden nefret etmesinin tek başına bir görüngü olmadığını ekleyebilirim; bunun çirkin toplumsal kökenleri vardır. Ayrıcalıklı insanlar diğer ayrıcalıklı insanlardan değil, yoksul insanlardan nefret ederler,

genellikle onları "insan-merkezci" kusurlar olarak suçlarlar ve "doğal yasa" kısıtlamalarına bağımlı kılarlar.

16 Bill Devall ile görüşmesi sırasında, David Foreman, "A Spanner in the Woods", *Simply Living*, cilt 12 (1986).

17 Doğanın hiyerarşik ve eşitlikçi olduğuna inanmadığımı belirtmeliyim –biyosferde veya ikinci doğada bir insani varoluşu gerektiren, toplumsal açıdan kurumsallaşmış olmadıkları takdirde, anlamsız olan kavramlar. Birinci doğada karşılaştığımız *bütünleyicilik*, insan dışındaki bir ekolojik topluluğun sürdürülmesinde yaşam-biçimlerinin karşılıklı etkileşimidir. Bu biyolojik düzeyde bütünleyicilik, –akıllı bir davranışın eşlik ettiği– bir etik değil, karşılıklı yardımlaşmayla ilgili bir betimsel veridir. Özgürlüğün Ekolojisi'nde *bütünleyicilik* sözcüğünü bir etiği belirtmek için kullandım. Bu kitap yayınlandığında beri "doğal yasa" taraftarları bu sözcüğü, yanlış şekilde ele aldılar ve onu "bütünleyicilik yasası"na dönüştürdüler –sanki daha önce varolan kavramın geriye yönelik bir kullanımı.

18 Bilimci bir "diyalektik" mekanikçilikten başka bir şey olmayan, bir şeyi formüle ederken Hegelci terimleri ve kavramları kullanan Marx ve Engels'in yönelimleri ne olursa olsun, "diyalektik maddecilik"ten söz etmiyorum. Amacım diyalektik felsefenin iskeletini "maddecilik" ile ya da son günlerin adcı fizikselliği ile kaplamak değil, doğayı evrimsel ve organik bir tarzda diyalektik düşüncenin ön planına yerleştirmektir.

19 G. R. G. Mure, *Aristotle* (New York: Oxford University Press, 1964), s. 7.

20 Hegel'in, erekbilimi, gelişiminin başlarında "gerçek" olanın kararlı bir önceden belirlenmesi olarak görmesi sorgulanabilir. Hegel'in *Mantığı*, tarihte ve gündelik yaşamda yaşadığımız varoluşsal gerçeklikten farklı bir düzeyde bulunmaktadır. Bu mantığın "arıtılmış" kategorileri, bir "mantıksal zorunluluk" ile birbirlerinden türevlenmektedir. Ve eğretilemesel bir anlamda, soyutlandıkları varoluşsal düzeye koşut olan, ussal bir düzey olarak ele alınabilirler. Bu mantık, tıpkı Platon'un formlar dünyasının pekçok Platoncu tarafından çevremizde deneyimlediğimiz kusurlu dünyadan farklı, normatif bir anlamda örneksel olarak görülmesi gibi, bu mantık da bir örneksel olarak ve böylelikle "mantığı" belirgin bir ussal sonuca yol açan, oldukça öznelleşmiş bir form halindeki, doğası gereği eleştirel bir dünya vizyonu olarak ele alınabilir.

21 *Gerçek* (real) ile *edimsel* (actual) sözcüklerinin anlamına ilişkin karışıklığın sorumluluğu, kesinlikle Hegel'e değil, bazı Hegel çevirmenlerine aittir. Almanca *wirklich* sözcüğünün, hem gerçeği ve hem de edimseli içeren bir İngiliz dili anlam ailesi vardır. Hegel *Mantık Bilimi*'nde "gerçek" olanı "edimsel" olandan ayırt ederken oldukça titiz davranır. Bu yapıtın-

da, "Belirlenmiş Varlık" tartışmasında ortaya koyduğu gibi, "gerçeklik" "belirsiz bir sözcük olarak" görülürken, "Edimsellik, Öz ve Varoluşun birliğidir." Bakınız the Johnson and Struthers çevirisi, *Science of Logic* (Mantık Bilimi) (New York: Macmillan, 1929), cilt 1, s. 124, cilt. 2, s. 160. Hegel'in ünlü maksimi *Was vernünftig ist, das ist wirklich ist, das ist vernünftig,* "ussal olan gerçektir ve gerçek olan ussaldır" olarak yanlış biçimde çevrildiği zaman sorun ortaya çıkmaktadır. Doğru ve felsefi olarak anlamlı çevirisi, "ussal olan edimseldir ve edimsel olan ussaldır" olacaktır. Gerçek ve edimsel sözcüklerini eşanlamlı yapan yanlış çeviri, Hegelci gerçek olanı gizilgücün edimselleşmesi olarak düşünmektedir. Bu yanlış çevirinin Hegel'in fikirlerinin yorumlanmasında oluşturduğu hasar, ancak onun, maksimin kendisinin yorumlanması sırasında oluşturduğu karışıklık ile eşitlenir. İronik olarak, Engels, –edimsel yerine gerçek kullanmasına karşın– Hegel'in anlamını harika biçimde açığa kavuşturdu. Bakınız *Ludwig Feuerbach and the End of German Philosophy* (Ludwig Feuerbach ve Alman Felsefesinin Sonu), Marx; and Engels, *Selected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1970), cilt. 3, s. 337-38. Ben burada incir çekirdeğini doldurmayan şeylerle uğraşmıyorum: Hegel felsefesinin Prusya Devleti açısından bir savunma olarak kazandığı gizli nefret, hiç de az olmayacak ölçüde Hegel'in *Encyclopedia Logic* ve *Phylosophy of Right* adlı yapıtlarındaki bu ünlü maksimin yetkin biçimde yorumlanmasındaki –ve çevrilmesindeki– başarısızlığa dayanır.

22 G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy* (Felsefe Tarihi Dersleri) (New York: Humanities Press, 1955), cilt. 1, s. 22. (vurgular benim). Burada Hegel, bilmeyen doğadaki diyalektiği betimliyor. "Aksi takdirde o kafanın içindedir", diye çabucak ekler; "o bilinçtir, ve bu nedenle özgürdür, başlangıcı ve sonu kendisinde birleştirir –yani, yönelim, mücadele ve önceden belirlenim." (s. 22). Aslında, bana göre, "Akıl özgürdür" sonucu, aynı zamanda bilen varlıkların düzensiz, özele ilişkin ve tektaraflı ve –insan dışındaki varlıklardan farklı olarak– zalim ve açıkça konulursa, kötü olabildiği anlamına da gelebilir.

23 Ne yazık ki buna Hegel'in oeuvre'si üzerine yorumların çoğunda dikkat edilmemiştir. Batı düşüncesindeki diğer varlık kavramlarından çok, Heidegger'in "Varlık" ile anlatmak istediği şeyle meşgul olduğu görülen felsefede, genellikle çok az dikkat edilmiştir.

24 Organik öznelliği ve esnekliği kapsadığı oranda, "ne-olabilirdi" doğal gizilgüç alanından türevlenir. Ussal olanın açınımı olan "ne-olmalı" bireysel ve toplumsal gizilgüçlerin, doğru olarak kendini belirleyen kişi ve toplumun özniteliklerinin etiksel bir kestirimidir.

25 Bu açıdan ele alındığında, Hegel'in "nesnel idealizm"inin onun maddeci eleştirmenlerinin anladığından daha nesnel olduğu bir anlam vardır. Olanaklar –yani varoluşsal gizilgüçlerin edimselleşmesi– bir palamut içindeki meşe ağacının doğal nitelikleri kadar nesneldir. Etiksel açıdan, bu oldukça aydınlatıcı yaklaşım, tıpkı gündelik yaşamda, kapasitelerine göre yaşamayan bir bireyin bir "gerçekleşmemiş" kişi ve bir anlamda "gerçek"ten daha az bir kişi olduğunu söylememiz gibi, varoluşsal olanı nesnel bir gerçekleşme ereğiyle bilgilendiren bir gerçekleşme standardını –olduğu kadarıyla, nesnel bir iyiyi– oluşturmaktadır.

26 Karşı-insancı "etikçiler" gerçekte, bu argümana ciddiyetle yaklaşırlar; öğrendiğimde yerimden sıçramıştım. Bernard Dixon'un bildirdiği gibi, dirim-merkezci etik içinde, bir yandan, balinaların, yılan otlarının, ve flamingoların korunması ile, öte yandan bir karşı-insancı şakacıya (David Ehrenfeld) göre, "yokolma tehlikesinde bir tür olan" çiçek hastalığı virüsü gibi patojenik mikropların korunması arasında, "mantıksal çizgi çizilemez." Mantıksal tutarlılık, balinaların yaşaması için gösterdiğimiz etiksel çabanın aynısını, çiçek hastalığı virüsünü kurtarmaya çalışırken de göstermemizi gerektirmektedir. Bakınız Bernard Dixon, "Smallpox-Imminent Extinction and an Unresolved Problem" (Çiçek hastalığı-Olabilecek Yokoluş ve bir Çözümsüz Sorun), *New Scientist*, cilt. 69 (1976). Tam bir insansevmezliğe yaklaşan karşı-insancı bir konum için bakınız David Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism* (İnsanlığın Kibiri) (New York: Oxford University Press, 1978).

27 Bill Devall ve George Sessions, *Deep Ecology* (Derin Ekoloji) (Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985), s. 67.

28 Ya da insani durumu çirkin bir umarsamazlıkla ele alarak. İnsansevmezlik, daha doğrusu *insaniyetsizlik* etiketi taşıyan dirim-merkezcilik, "derin ekoloji" veya nüfus denetimi, insanın acı çekmesi ve otoriter devlet denetimi için zalim bir güç sağlayabilirdi. Bu açılardan ekoloji, paylaşmaya veya işbirliğine yatkın olmayan, zalim bir ideoloji olma yolundadır.

29 Dirim-merkezcilerin karşı-insancıların ve "derin-ekolojistlerin" literatürleri ne kadar çok incelenirse, o kadar çok manipulasyon duyumlanır. Empati ve kimlik gibi, insan duygularına yönelişleri, ağır şekilde insancılığın tarihsel gelişimine dayanan "haklara" çevrilirler. İnsancılık sadece insanlığın insandışındaki dünya üzerindeki "üstünlüğü" iddiasını değil, aynı zamanda insan usuna ve toplumsal işbirliği etiğine başvuruyu da içermektedir. Büyük toplumsal hareketler, ayaklanmalar ve ideolojiler bu anıtsal hedeflerin erişilmesine adanmıştır –dirim-merkezci, karşı-insancı ve "derin ekoji" literatürünün çoğundan kolaylıkla silinmiş bir tarih. Çoğunlukla onların

yerini Doğu felsefesinden aşırılmış eğretilemelerle süslenmiş, insan tininin karalanması almaktadır. Toplumsal çözümleme, en aza indirilme eğilimindedir ve –sadece "derin", "daha derin" ve "en derin" ekolojistlerden söz etmiyorum, varsıl ile yoksul, ayrıcalıklı ile mahrum bırakılmış, ve erkek ile kadın arasındaki hakiki çatışmalar ile parçalanmış bir toplumda– "karşılıklı bağlantılı olma" ve "birlik" gibi soyutlamalarla ayrıcalıklı ve içsel bir kaygı tarafından saptırılır.

TARİH, UYGARLIK VE İLERLEME

Bir Modern Görecilik Eleştirisi İçin Taslak

I

Batı kültürünün en iyilerini –anlamlı bir Tarih, evrensel bir Uygarlık ve İlerleme olanağı nosyonlarını– gerçekten tanımlayan kavramlar, bugün sorgulandıkları denli kökten sorgulanmamışlardır. Son on yılda, gerek ABD'de ve gerekse dışarda, akademi ve kendilerini postmodernist olarak nitelendiren bir entellektüel altkültür, yıpratıcı bir toplumsal, politik ve ahlâksal görecilikten kaynaklanan bütünüyle yeni bir kültürel uzlaşımlar topluluğunu desteklemektedir. Bu topluluk kaba bir adçılığı (nominalism), çoğulculuk (pluralism) ve kuşkuculuğu (spekticism), aşırı öznelciliği ve hatta çeşitli birleşim ve değişimlerle, bazen bütünüyle insansevmez bir yapıda olan, düpedüz hiççiliği (nihilism) ve karşı-insancılığı da kuşatmaktadır. Bu göreci topluluk, tutarlı düşüncenin ve yakın geçmişin radikal kuramına damgasını vurmuş (Ernst Bloch'un ifadesiyle) "umut ilkesi"nin karşısına çıkarılıyor. Böylesi nosyonlar, sözde akademisyenler tarafından kamu içine sızdırılıyor ve burada kişiselcilik (personalism), ahlâkdışıcılık (anoralism) ve "yeni-ilkelcilik" (neoprimitivism) biçimlerini alıyorlar.

Sıkça adlandırıldığı gibi, bu yaygın "paradigma"da, çoğu kez, tarihsel anlam arayışının yerini devşirmecilik; umudun

yerini bir kendine düşkünlük çaresizliği; ussal bir toplum umudunun yerini distopia; ve usun, özellikle de diyalektik usun bütün biçimlerinin yerini bu topluluğun daha gelişmiş biçimleri içinde, belirsiz bir şekilde tanımlanmış "öznelerarasılık" (intersubjectivity) –ya da daha kaba bir biçiminde, ilkelci bir söylence-yaratıcılığı (mythopoesis)– alıyor. Gerçekte, us kavramının kendisine, dirençli bir karşı-usçuluk tarafından meydan okunmaktadır. Batı düşüncesinin büyük geleneklerini kontürlerinden, ayırtılarından ve derecelenmelerinden yoksun bırakarak, günümüzün bu göreci "post-tarihselcileri" (posthistoricist), "postmodernistleri" ve (yeni bir sözcük uydurursak) "post-insancıları" (posthumanist) en iyisinden çağdaş düşünceyi karanlık bir kötümserliğe mahkum bırakıyor ya da en kötüsünden onun tüm anlamlarını altüst ediyorlar.

Parçalama ve indirgemecilik eğilimleri taşıyan güncel Tarih, Uygarlık ve İlerleme eleştirileri, bu temel Batı kavramlarının tutarlılığını öylesine büyük ölçüde altüst etmişlerdir ki, bu kavramların günümüz ve gelecek kuşaklar için anlaşılır kılınmaları istendiğinde, yeniden tanımlanmaları gerekecektir. Çok daha rahatsız edici biçimde, böylesi eleştiriler, şiddetle suçladıkları bu kavramları tanımlama çabalarını neredeyse terk etmişlerdir. Her şeyden önce *Tarih* nedir? Göreci tarih eleştirmenleri, kavramı, bağlantısız bir epizotlar çokluğundan oluşmuş, devşirmeci bir anlayışla biraraya getirilmiş "tarihler"e –ya da daha kötüsü, "farklı" cinsiyet, etnik, ve ulusal gruplara ait ve ideolojik olarak eşit varsayılan söylencelere– dönüştürme eğilimindedirler. Adçı tarih eleştirmenleri geçmişi büyük ölçüde bir "rastlantılar" dizisi olarak görürlerken, öznelci tarih eleştirmenleri ise birbirlerinden temelde ayrılmış "imgelemseller"den oluşan tarihsel gerçekliklerin belirlenmesinde, fikirlere çok fazla önem yüklerler. Ve her şeye rağmen, *Uygarlık* nedir? "Yeni-ilkelciler" ve diğer kültürel indir-

gemeciler sözcüğü öylesine karalamışlardır ki şimdi onun ussal öğelerinin geçmişin ve günümüzün usdışılıklarından titiz bir biçimde ayıklaması gerekmektedir. Ve son olarak *İlerleme* nedir? Göreciler çoğu kez kişisel eğilimlere indirgenebilir, moda bir "özerklik" savı yararına, bütün kompleksliliği bakımından ilerlemenin özgürlük isteklerini reddetmişlerdir. Bu sırada, günümüzün tutumuna damgasını vuran, insanın kendini karalamasının karmakarışıklığında, karşı-insancılar ilerleme kavramından bütün bağıntı ve anlamı çıkarmışlardır.

Tarihteki her türlü anlamı, ussallığı, tutarlılığı ve sürekliliği yadsıyan ve umutların varoluşunu zayıflatan bir kuşkuculuk, bunları araştırma zorunluluğunu bir yana bırakın, söylemin kendisini neredeyse olanaksız kılmaktadır. Gerçekten de, Freudçu çözümlemecilerin bir hastanın tedaviye direnmesini bir ruhbilimsel patoloji belirtisi olarak ele almaları gibi, yeni göreciler de umutları oluşturma çabalarını bir kültürel patoloji kanıtı olarak ele alacak denli bu umutları kuşkulu hale getirmişlerdir. Tartışmanın bu şekilde eleştirilmesi, tartışmanın ilerlemesini engeller. Artık ciddi karşı çıkmalar kendi açılarından ele alınmazlar ve ciddi bir tepki ile karşılaşmazlar; daha çok, kişisel ve toplumsal bir keyifsizlik belirtileri olarak bertaraf edilirler.

Bu yönelimlerin gelişmesine öylesine izin verilmiştir ki, örneğin, "tutarlılığa" karşı "yatkınlığı" olma –veya "Avrupamerkezci" önyargı– suçlamasına maruz kalınmaksızın, şu anda bir tutarsızlık eleştirisi geliştirilemez. Aynı ölçüde kabul edilmeyen berraklığın savunulması, "usun zorbalığı"nı güçlendirme suçlamasına davetiye çıkarırken, usun geçerliliğini destekleme çabası ise "baskıcı" bir us varoluşu varsayımı olarak uzaklaştırılır. Tanımlama çabası, zihinsel olarak "zorlayıcı" olduğu için reddedilir. Ayinler, uluma ve dans etme yada görünüşte felsefi bir anlamda sezgiler, önceden bilmeler, ruhbilimsel güdülenmeler, bir kişinin cinsiyetine veya etnikliğine

bağlı "konumsal" anlayışlar veya çoğu kez düpedüz gizemciliği besleyen vahiy türleri gibi yazılı-olmayan "anlatım" biçimlerinin bastırılması olarak, ussal tartışmaya kuşkuyla yaklaşılmaktadır.

Kaba olandan entellektüel açıdan egzotik olana değin yayılan bu göreci görüşler kümesi, ussal olarak eleştirilemez, çünkü bu görüşler, olasılıkla usun savlarıyla "sınırlandırılmış", ussal açıdan bağımsız kavramsal anlatımların geçerliliğini yadsırlar. Yeni göreciler açısından "özgürlük", ussallık savlarının başladığı yerde biter –ussal tartışmanın bittiği yerde şiddet başlar diyen eski Atinalıların tam aksine. Çoğulculuk, anlamların dağılması (decentering), temellerin (foundation) yadsınması, tuhaf olanın hipostaslaştırılması* –hepsi çağımızın nesnel çürümesiyle örtüşen, yığınsal kültürel çürümenin bir parçası gibidirler. Bugün Amerikan üniversitelerindeki bütün çeşitlemeleriyle göreciler, büyük çoğunlukla Foucault'nun cüzzamlı "sınır yaşantıları"na; parçalı "kollektif temsiller" (Durkheim), "kültür-dokuları" (Benedict) ya da "imgelemseller" (Castoriadis) olarak bir tarih görüşüne; ya da postmodernizmin hiççi toplumdışılığına geri çekiliyorlar.

Bugünün görecileri, karşıtı olduklan kavramların tanımlarını sunarlarken tipik olarak onları abartmaktadırlar. Temellerin peşinden gitmenin –karakteristik olarak bir "izm"e, temelselciliğe (foundationalism) dönüştürdükleri bir çaba–, temel ilkelere duyulan gereksinmeyle ilişkisiz olarak "bütüncül (totalistic)" diye değeri küçültülüyor. *Kendi varoluşlarının geçerli ve bilinebilir olduğu gerçeklik alanlarıyla* sınırlanmış, mevcut temellerin, bu karşı-temelselcilerin (anti-foundationalist) aklına gelmediği gözüküyor. Bunlar için temeller ya tüm evreni kucaklar ya da hiçbir şekilde varolamazlar. Eğer birkaç ilke veya temel, varolan her şeyi, daha doğrusu atomaltı dün-

* Ancak bir ilinek bir ide olabileni, bir töz bir şey olarak göz önüne almak. Bir şeyi bağımsız bir töz haline getirmek, –ç.

yadan, inorganik maddeye, en basitten en karmaşık yaşam-biçimlerine ve sonunda astrofizik alanına açımlanan bütün yenilikleri kucaklayabilseydi, gerçeklik aslında bir gizem olacaktı. Bazı tarihsel göreciler maddesel olanın pahasına, tarihteki öznel olanı aşırı vurgulamaktadırlar. Kesinlikle öznel etmenler açıkça nesnel gelişimleri etkilemektedirler. Örneğin Helenistik çağda Heron, herkesin bildiği gibi, buhar makinaları tasarladı, ancak bildiğimiz kadarıyla, ikibin yıl sonraki gibi, asla insan emeğinin yerine geçmek üzere kullanılmadılar. Kesinlikle öznel tarihçiler bu olgudaki öznel etmenleri vurgulayacaklardır. Ancak ideolojik ile maddesel etmenler arasındaki hangi *etkileşimin,* bir toplumun –kapitalizmin– neden metaların üretimi için geniş ölçekte buharlı makina kullanırken, bir diğerinin –Helenistik toplumun– onu sadece kitlesel mistifikasyon amacıyla tapınak kapılarının açılıp kapanması için kullandığını açıklar. Aşırı öznelci tarihçiler, sadece farklı geleneklerin ve duyarlılıkların nasıl makinelerin bu farklı kullanımına yol açtığını değil, hangi *maddesel* ve de geniş olarak toplumsal etmenlerin onları teşvik ettiğini ya da ürettiğini pekala keşfedeceklerdir.[1]

Diğer tarihsel göreciler, çoğu kez araştırılması gereken ve henüz tanıtlanmamış bir şeyi doğru olarak kabul eden, tarihteki özele ilişkin olanı aşırı vurgulayan adçılardır. Eski Judea'da (Roma imparatorluğunda Filistin'in güney kısmı, –ç.) küçük bir grup insanın, zaman dizinsel olarak daha sonraki bir noktada Judeo-Hristiyan dünya dininin temeli olacak, yerel, etnik olarak temellendirilmiş tek tanrıcı bir inançlar kümesini oluşturdukları bize söylenebilir. Bu iki olay ilişkisiz değil midir? Bunların biraraya gelmesi sadece rastlantı mıdır? Roma İmparatorlarının –tamamen çöküşünü önlemek için korkunç derecede ideolojik birliğe gereksinmesi olan, çok farklı kültür ve dillerden oluşmuş bir imparatorlukta– *neden* Judeo-Hristiyan bileşimini benimsediğini araştırmaksızın, bu

büyük gelişimi adcı bir tarzda ele almak, açıklık yerine kargaşa üretecektir.

Belki de göreciliğin en sorunsal yönü, onun ahlâksal keyfiliğidir. "Benim için iyi olan bana ve senin için iyi olan sana iyidir" bildik düsturunun ahlâksal göreciliği açıklanma gerektirmez.[2] Zamanların bu görünürdeki en biçimsizinde, görecilik bizleri tekbenci bir ahlâk ile başbaşa bıraktı ve bazı altkültürlerde politika, kelimenin tam anlamıyla kaosa dayandırıldı. Bugünlerde pek çok anarşistin, sorumluluk taşıyan toplumsal yükümlülüğün ve eylemin karşısında yer alan, oldukça kişiselci, tahminen özerk alt kültürlere doğru yönelimleri, görüşüme göre, politik ve devrimci alanlardaki ciddi bir yükümlülüğün trajik olarak terkedilmesini yansıtıyor Tarih bilgisi olmayan, gittikçe sayıları artan insanların, kapitalizmi doğal, sonsuz bir toplumsal sistem olarak ele aldıkları günümüzde bu sorun, asılsız bir sorun değildir. Büyük ölçüde, bireyin "arzu"sundan kaynaklanmış kişisel "özerklik" savları taşıyan, bütünüyle göreci seçimlerden kökenlenen bir politika, yaygınlaşması bugünkü pek çok toplumsal hastalığı açıklayan, kaba ve kendine yarar sağlayan bir tür oportünizme yol açabilir. Gerçekte kapitalizmin kendisi, bir zamanlar Anatole France'ın herkesin Seine'deki aynı köprü altında gece uyuma "özgürlüğü" olarak tanımladığı, özgürlükle bireyin kişisel özerkliğinin eşit olmasına dayalı kendi temel ideolojisini üretti. Bireysellik, topluluktan *ayrılamaz* ve özerklik, işbirliğine yönelik bir topluluk içine yerleştirilmedikçe anlamsız kalır.[3] İnsanlığın özgürlük gizilgüçleriyle karşılaştırıldığında, göreci ve kişiselci bir "özerklik", toplumsal kuram içinde daha açık kılınmış ve yayılmış ruhsal terapiden başka bir şey değildir.

Tarihi, Uygarlığı ve İlerlemeyi göreci açıdan eleştirenlerin büyük çoğunluğu, ciddi toplumsal kuramcılardan daha çok, son yıllarda sol ve "varolan sosyalizm"in başarısızlıklarını bü-

tünüyle kabullenememiş, ürkmüş radikal ideologlara benziyorlar. Günümüzün kuramında alkışlanan tutarsızlık, azımsanmayacak bir ölçüde Fransız akademik "solcular"ının Mayıs-Haziran 1968 olaylarına gösterdikleri tek-yanlı ve abartılmış tepkisinden, Fransız Komünist Partisi'nin davranışlarından ve daha da büyük bir bir ölçüde kutsal Anne Rusya'nın Çarizm'den, Stalinizm'e ve sonunda Yeltsinizm'e uzanan çeşitli değinişimlerinden kaynaklanmaktadır. Büyük çoğunlukla, bu büyünün yitirilmesi; sabık "devrimciler"in kendilerine akademide yer bulmaları, sosyal demokrasiyi kucaklamaları veya varolan topluma bir tehdit oluşturmayan boş bir hiççiliğe dönmeleri için bir kaçış yolu sağlar. Kendileri ile toplumun gerikalan kısmı arasında görecilikten kuşkucu bir engel kurmuşlardır. Ancak bu engel, Eski Sol'un Hegel, Marx ve Lenin'den türetmeye çalıştığı tek-yanlı mutlakçılık denli entellektüel açıdan kırılgandır.

Doğrusunu söylemek gerekirse, bugün Sol hakkındaki uzlaşımsal bilgeliğin aksine, Doğu Avrupa liderlerinin başarmış olduklarına ilişkin önceki savlarına karşın, asla bir "varolan sosyalizm"in olmadığını belirtmeliyim. Ne Hegel salt bir erekbilimciydi; ne Marx salt bir "üretimci"; ne de Lenin, acımasız oportünist ve karşı-devrimci Stalin'in ideolojik "baba"sıydı.[4] "Sovyet" sisteminin karabasanlarına tepki olarak, bugünün göreceleri yalnızca Hegel'in, Marx'ın ve Lenin'in yetersizliklerine aşırı şekilde takmış ve onları abartmışlardır; bugün toplumun ve düşüncenin tüm düzeylerinde karşımıza çıkan sorunlara yönelebilecek güvenilir bir felsefe oluşturmak yerine, kendilerine, trajedik olarak başarısız bir geçmişin, henüz-çıkarılmamış şeytanlarından korumak için ideolojik bir korunma tarzı yaratmışlardır.

"Yeni" ve "post-Marksçılar"ın birbirleriyle zıtlaşan sözcüklerden oluşan, "pazar sosyalizmi" ve "en az devletçilik"e ilişkin güncel yorumlarının bizlere gösterdiği yol, politik göreci-

liğin ve "özerklik" savlarınınkiyle aynı yoldur.[5] Daha doğrusu, bugünün pek moda politik göreciliğinin bizlere totaliterciliğe karşı kağıt bir engelden başka bir şey sağlayıp sağlamayacağını araştırmak doğru olacaktır. Her şeyi kucaklayan temellerin izlenmesinde bir "toplayıcı" veya "totaliter" zihniyetin kanıtı olarak, Tarihte sürekliliği, Uygarlıkta tutarlılığı ve ilerlemede anlamı bulma çabalarını uzaklaştırma, usu, özellikle de Aydınlanma döneminin usunu, totalitercilik ile doğrudan ya da dolaylı olarak örtüştürür; daha da fazlası, totaliterciliğin acımasız gerçeğini ve soy sopunu *önemsiz gibi gösterir*. Gerçekte, çağımızın en kötü totaliterleri olan Stalin ve Hitler'in eylemleri, açıkça alaycı bir tarzda dile getirdikleri nesnel olarak temellendirilmiş ilkeler veya "temel" fikirlerden daha çok, bir tür göreci ve duruma bağlı etik tarafından yönlendiriliyorlardı. Ne kadar "anarşist" veya "liberal"se, o kadar "sosyalist" veya "komünist" olan Stalin açısından kuram, gücün tek noktada toplanması için ideolojik bir incir yaprağından başka bir şey değildi. Stalin'in bütünüyle oportünist tavrını gözden kaçırmak, en iyi durumda bir uzağı görememe, en kötü durumda alaycılıktır. Stalin'in düzeni altında, "parti çizgisi"nde yapmış olduğu çeşitli değişimlere ayak uydurmayı ve hayatta kalmayı başarmış, umutsuz şekilde dogmatik olan bir "komünist", ancak Stalin'i ciddi olarak bir "Marksist-Leninist" olarak ele alabilir. Hitler de tam anlamıyla pragmatik erekler için ideolojileri bertaraf etmede şaşırtıcı esneklik gösterdi. Nazi ayak takımından korkan ve nefret eden Prusyalı subay sınıfının emrindeki fırtına taburları arasındaki Nasyonal Sosyalizm'in "hakiki inananlar"ının büyük kısmını, iktidardaki ilk iki ay içerisinde ortadan kaldırdı.

Nesnel bir temellendirmenin –özellikle, türümüzün doğal toplumsal, ahlâksal ve entellektüel gelişimince biçimlendirilmiş gerçek insani gizilgüçlerin– yokluğunda, özgürlük, yaratıcılık ve ussallık gibi nosyonlar, bir başka zorbalık çeşidi

–özellikle de, konsensus zorbalığı– tarafından belirlenmiş, kişisel ve bireysel seçimlerin desteklediği "öznelerarası" ilişkilere indirgenir. Her türlü temel gerçek biçim ve sağlamlık yokluğunda, "öznelerarasılık" nosyonları, taşıdıkları görünürde "demokratik" olan konsensus mantığından –yeni şeyler oluşturmak için çok gerekli olan fikir aykırılığı ve ideolojik uyuşmazlığı önleyen bir mantıktan– dolayı ürkütücü şekilde tektipleştirici olabilmektedirler. Jürgen Habermas'ın 1970'lerin sosyalist vizyonunu bulandırmak için kullanıma soktuğu konsensusa dayalı "ideal konuşma durumu"nda olduğu gibi, değiştirilmiş bir Rousseau'cu "Genel İstenç" benzeri bir "öznelerarasılık", yani aşkın bir "özne" veya "Ben", usun zengin biçimde gelişmişliğinin yerini almaktadır. Bugün bu "öznelcilik" ya da "öznelerarasılık" –ister Habermas'ın yeni-Kantçılığı, isterse de Baudrillard'ın bencilliği olsun– kişisel beğeni sorunu olarak bir "toplumsal kuram" nosyonuna uygun düşer. Görecilik ve tarihseldışılık (ahistoricism) denizinde sürüklenen, "toplumsal olarak koşullanmış" kafa yapıları, "totaliter bütünlükler"den ve bir "Mutlağın" "zorbalığı"ndan sakınmak adına, özgürlüğün nesnel, gizilgüçsel temelini yadsımaktadırlar. Daha doğrusu, *usun kendisi* esas olarak "öznelerarasılık"a indirgenir. Kişiselciliğin "öznel usu"nun yazında yüceltilmesi, taşıdığı Amerikan gizemciliği, bireysel kurtuluş, ve uyumluluk hastalıkları, ve 1968 sonrası Fransız postmodernist, ruhçözümlemeci, göreci ve yeni-durumcu düşkünlükleri yanyana getirilerek, Marx'ın kendisini bütünüyle düşünmeye vermesi çekici olacaktır.

Göreci biçimde ileri sürülenlerden ayrı olarak, nesnel biçimde temellendirilmiş fikirler, ciddi biçimde tutunabildiğimiz *tanımlanabilir* ilkeler kümesini sağlar bize. Temelsel tutarlılık ve en iyi durumda, nesnel biçimde temellenmiş görüşlerin ussallığı en azından bu ilkeler kümesini belirtik ve kavranabilir kılmakta ve onları günümüzde çok fazla gözde olan

labirent kişiselciliğinin düşkünlüklerinden kurtarmaktadır. "Özerklik" başlığı altında çoğu kez kişisel seçimlere indirgenebilir temelsiz bir öznelcilikten ayrı olarak, nesnel temeller, en azından *özgür* bir toplumda karşı çıkmalara maruz kalır. Önlemek yerine, ussal eleştiriyi davet ederler. Karşı çıkılamaz bir adçı ele geçmezliğe sığınmak yerine, kendilerini tutarlılık deneyine açarlar. Paul Feyerabend'in yıpratıcı (bana göre alaycı) göreciliğinin aksine, geçen üç yüzyılda doğal bilimler –kısmen, gerçekliğin birleştirici ve temelsel açıklamalarıyla uğraşmalarından dolayı– fikirler tarihindeki en özgürleştirici insan çabaları arasında yer almıştır.[6] Sonunda her zaman bizleri ilgilendirmesi gereken şey, tek başına tutarlılık ve nesnellik savlarına karşı düşüncesizce yapılmış bir suçlama değil, bilimdeki, toplumsal kuramdaki veya etikteki nesnel ilkelerin *içeriğidir*.

Daha doğrusu, karşı savlara rağmen, göreciliğin kendi gizli "temelleri" ve metafiziği vardır. Bu açıdan bakıldığında, taşıdığı öncüllerin gizlenmiş olmaları nedeniyle görecilik, nesnelciliğe (objectivism) ve açıkça *mantıklı* "temelselciliğe" yüklediği "totaliterlik"ten çok daha fazla etkisizleştirici bir ideolojik zorbalık üretebilir pekala. İlgilerimizin, özgürlüğün *temelleri* ve usun *doğası* üzerinde yoğunlaşması gerekirken, modern görecilik bu yaşamsal konuları genel kuşkucu atmosferinde, kişisel inanç açıklamaları içinde "dağıtmıştır" (decentered). Luther'in Kurtçuklar'daki (Worms) şu cüretkar sözcüklerini defalarca tekrarlayarak kişisel imanını tazeleyen göreciyi pekala alkışlayabiliriz: *Hier stehe ich, ich kann nicht anders* ("İşte direniyorum, başka türlü yapamam"). Ancak açık konuşmak gerekirse, daha çok öznel bir eğilime dayalı bu direnişi geçerli kılacak, ussal bir kurgu işitmediğimiz takdirde, kim bu karara aldıracaktır?

II

Yeniden, Tarihin, Uygarlığın ve İlerlemenin gerçekte ne oldukları sorunu ortaya çıkıyor.

Belirtmek istiyorum ki Tarih, topluçalışmanın giderek artan özgürlükçü biçimlerinin kendini-oluşturucu gelişimi içerisinde, insanlığın özgürlük, öz-bilinç ve işbirliği gizilgüçlerinden temellenen (niteliksel "sıçramalar"la ilgili olarak) olayların ussal içeriği ve sürekliliğidir. Tarih, özgürleştirici bir toplum ve özgürleşmiş bireyler yönünde, geçmişteki ve bugünkü insan eylemlerini ve kurumlarını tutarlı kılan ussal "altyapıdır." Bir başka deyişle, Tarih, kesinlikle insan geçmişinde *ussal* olan şeydir. Dahası, insanlığın özgürlük, öz-bilinçlilik ve işbirliği gerçek gizilgüçlerini edimselleştirecek, giderek artan farklılaşmaya doğru değişen aşamalarda açınan, yayılan ve başlayan *diyalektik* anlamında, örtülü olanın ussallığıdır.[7]

Bu edimselleşmeyle ilişkisi bulunmayan usdışı olayların, tüm çağlar ve kültürlerde zaman zaman üzerimizde patlıyor olmasına hemen karşı çıkılacaktır. Ancak her ne denli diğer olayların yönü üzerinde de önemli etkileri olabilmelerine karşın, bu usdışı olaylar ussal yoruma karşı çıktıkları ölçüde, Tarih olarak değil, kesinlikle olaylar olarak kalırlar. İnsanlığın özgürlük, öz-bilinç ve işbirliği gizilgüçlerinde diyalektik olarak kök salmamalarına karşın, bu olayların etkisi kuşkusuz çok güçlü olabilmektedir.[8] Bunlar Froissart'ın kendisine ait, büyük ölçüde anekdotsu "tarihler"ini oluşturduğu önemsiz şeyler olan, ancak tanımladığım anlamda Tarih olmayan, *Vakayinameler* (Chronicles) içinde biraraya toplanabilinirler. Olaylar, "tarihin aniden karşısına çıkabilir" ve en sonunda onu usdışı ve kötü olanın içine gömebilirler. Ancak günümüz göreciliğinin yok etmeye çalıştığı, giderek artan bir öz-düşünümsel tarih olmaksızın, ne olduğundan bile haberimiz olmayacaktır.

İnsanlıktaki –bir arada düşünülen– özgürlük, öz-bilinçlilik ve işbirliği gizilgüçlerinin varlığını yadsırsak eğer, o zaman çok sayıdaki kendilerini sosyalist olarak niteleyenlerle ve Daniel John Bendit gibi sabık anarşistlerle birlikte, düşkırıklığına uğramış bir dostun belirttiği gibi, "kapitalizmin kazanmış olduğu"; tarihin burjuva demokrasisinde (her ne kadar bu "son nokta" gerçekten de deneyime dayalı olabilse de) son noktaya ulaştığı sonucuna varabilir ve ussal ve özgür olanın alanını genişletmek yerine, kendimizi kapitalizmin kucağına yerleştirmek ve onu olabildiğince rahat bir (ebedi) istirahatgaha çevirmek için elimizden geleni yapabiliriz.

"Var-olan"a yönelik salt uyarlanma davranışı, hayvansıdır ancak. Sosyobiyologlar bu durumu, genetik açıdan kaçınılmaz varsayabilirler. Beni eleştirenlerin, tarih kayıtlarının büyük oranda uyarlanma ve daha kötüsü –usdışılık ve şiddet, kendisinin ve diğerlerinin yıkımından zevk alma– sergilediğini gözlemek için ve tarihin özgürlük, öz-bilinçlilik ve işbirliğine doğru insani gizilgüçlerin açınımı olduğu savımı sorgulamak için sosyobiyolog olmalarına gerek yok. Gerçekten de insanlar yıkımla uğraşmışlar, yeryüzünde cehennemler yaratmışlar ve birbirlerine yönelik gerçek ve imgelemsel zulümlerden büyük keyifler almışlardır. Yüzyıllar öncesi Avrasya'nın Moğol ve Tatar istilacılarının arkalarında bıraktıkları kafatası yığınlarını göz önüne almasak da, Hitler'in ölüm kampları ve Stalin'in gulagları canavarlıklar yaratmışlardır. Ancak bu gerçek, ne toplumsal gelişimdeki gizilgüçlerin açınımı ve olgunlaşması diyalektiğinin yerine geçer ne de insanların birbirlerine zulmetme *güçleri*, özgürlük, öz-bilinçlilik ve işbirliği *gizilgüçlerine* eşdeğerdir.

Burada insan güçleriyle insan gizilgüçlerinin birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir. İnsanın zarar verme gücü, doğal tarih alanına; insanların biyolojik dünyada veya "birinci doğa"da hayvanlar ile paylaştığı alana aittir. Birinci doğa ha-

yatta kalmanın, acıya ve korkuya ilişkin özsel duyguların alanıdır. Bu anlamda, "ikinci doğa"nın ortaya çıkışıyla hiçbir şekilde değişikliğe uğramamış davranışlarımız, hayvansı kalır. *Bilmeyen* hayvanlar hayatta kalmaya, içinde varoldukları dünyaya bir şekilde uyarlanmaya çalışırlar sadece. Aksine, insanlar çok *özel* türden bir hayvandır; onlar bilen hayvanlardır, kendileri dışındaki yaşam-biçimleriyle paylaştıkları gereksinimlerin karşılanmasında bile, tasarlayacak ve buluş yapacak zekaya sahiptirler. İnsan usu ve bilgisi bir amaca ulaşmanın biçimsel mantığını, yöneticilerin toplumun denetiminde ve manipülasyonunda yararlandıkları bir mantığı kullanarak, yaygın bir biçimde kendini-korumaya ve kendini maksimize etmeye ilişkin amaçlara hizmet etmişlerdir. Bu yöntemler, hayvan dünyasındaki yaşamı sürdürmede kullanılan, basit "araç-amaç" seçimlerinden kökenlenirler.

Ancak insanlar, başkalarına karşı zor kullanımına yönelik veya salt zulüm olsun diye, sapkın tutkular için akıllarını kullanma, kasten acı ve korku verme gücüne sahiptirler. Dolaylı şekilde, başkalarının eziyet çekmesinden hoşlanma duygusu *Schadenfreude* taşıyan, ironik biçimde, akıllıca yenilikler yapabilme yeteneğindeki bilen hayvanlar, ancak serinkanlı olarak tasarlanmış bir tarzda veya tutkulu bir tarzda korku ve acı verebilirler. Bedenin sado-mazoşist zevk alma "bölgesi" olarak Foucault'vari hipostaslaştırılması, özel bir suç işleyici egoyu "hoşnut edecek" şeye bağlı olarak, şiddetin metafizik açıdan haklı gösterilmesine kolaylıkla dönüştürülebilinir.[9] Bu anlamda insanlar, ussal bir toplumda, usdışılık ve şiddet güçlerini sınırlayan us ve etiğin biçimlediği kurumlar içinde yaşayacak denli zekidirler.[10] Böyle yapmadıkları ölçüde, insanlar yaratıcılık kadar korkunç yıkım güçlerini de taşıyan, tehlikeli biçimde düzensiz ve oluşmamış yaratıklar olarak kalırlar.

Bir arkadaşın ileri sürdüğü gibi, insanlık "kötülük gizilgücü" taşıyabilir. Ancak toplumsal gelişimin yönü boyunca in-

sanların, en dehşete düşürücü kötülük yapabilme güçlerini sergilemeleri, insani gizilgüçlerin kötülük ve bir hiççi yıkıcılık oluşturmak üzere yapılandığı anlamına gelmez. Bazı Almanlann bir Auschwitz kurma güçleri, daha doğrusu dehşete düşürecek şekilde endüstriyel bir tarzda bütün bir halkı ortadan kaldırma araçları ve amacı, ne Almanya'nın gelişiminin ne de bu nitelikteki sanayi mantığının gelişiminin doğasında bulunuyordu. Önceki iki yüzyıl boyunca pekçok Alman'ın Yahudi karşıtı olmasına karşın, Doğu Avrupalılar da aynı ölçüde ya da fazlasıyla Yahudi karşıtıydı; ironik olarak, Batı Avrupa'da sanayi gelişiminin, Orta çağlarda sanayi-öncesi yaşama damgasını vuran Hristiyan dindarlığıyla kıyaslandığında, 19. yüzyıl ve 20. yüzyıldaki Yahudi yasal özgürleşiminin elde edilmesinde daha çok katkısı bulunmuş olabilir. Gerçekte kötülüğün bir mantığı vardır –yani o açıklanabilir. Ancak en genel gerekçeler; kötülüğün evrimini rastlantısal kötü edimler ve olaylar yardımıyla açıklar, oysa bunlar açıklamadan bile sayılamazlar. Desteklediği radikal görüşlerden daha çok, ekonomik ve politik yer değiştirmelerle olanaklı kılınmış olan Hitler'in Almanya'yı ele geçirmesi, kesinlikle herhangi bir insani kötülük gizilgücüne dayanarak açıklanamayacak denli korkunç bir olaydı. Auschwitch dehşeti, Nazilerin genellikle Avrupalı Yahudilere uyguladığı canavarlıklardan ve onun *açıklanamaz* oluşundan, dehşet verici olağan dışı karakterinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda, Autschwitch akıldan çıkmamacasına *insanlıkdışıdır* ve trajik olarak Uygarlık ve İlerlemeye ilişkin pek çok insanda kalıcı bir güvensizlik yaratmıştır.

Kötülüğe ilişkin açıklamalar, salt olayların anlatısına dönüşmediği zaman, kötülüğü araçsal ve uzlaşımsal mantık yardımıyla açıklarlar. Şiddetli şekilde zararlı olan, bilen hayvan insan, gelişimsel diyalektik usu, etik düşünce usunu kullanmaz; ne bir tarih ve Uygarlık bilgisinden temellenmiş tutarlı

düşünce ürünü usu; ne de belirsiz, keyfi, kendi kendini oluşturmuş "imgelemsel" bir bilgiyi veya kişisel beğeniler ve zevkler ahlâkını. Daha çok, bilen hayvan, acı vermeyi de içeren kötücül sonlara hizmet etmek üzere araçsal tasarımı kullanır.

Bugün toplumsal görüngülerin pekçoğunda usdışılığın ve kötülüğün varoluşu, birbirlerini yargılaması için "ussal" ve "iyi" olanın açık bir standardını desteklemeye zorluyor bizleri. Bütünüyle kişisel göreci veya işlevsel bir yaklaşımın, etik standartların oluşturulmasına yardımı dokunmayacaktır. Pek çok öznelcilik ve öznel usun eleştirisinin göstermiş olduğu gibi, öznelcilik ve göreciliğin etik standartlarını çıkardığı kişisel beğeniler, ruhsal durumlar denli geçici ve ömürsüzdürler. Ne de adçı bir yaklaşım yeterli gelecektir. Tarihi kavranamaz bir dokular çeşitlemesine veya imgelemin açıklanamaz ürünlerine indirgemek toplumsal gelişimin bütün içsel etik tutarlılığını yadsımaktır.[11] Daha doğrusu, sınıflandırılmamış, aşamalandırılmamış ve dolayımlandırılmamış bir yaklaşım, Tarih anlayışımızı kavrayışlı bir tutarlılık yerine, kaba bir devşirmeciliğe, ayrımın aşırı vurgulanmasına (bu kafasız günlerde yapması öylesine kolay ki!), anlamlı ve evrensel olan yerine özele ilişkin olana indirgemekte ve sağduyuya dayalı bireyin sol, özgürlükçü bir toplumsal hareketi yeniden kurmasına yardım etmek yerine, onu ruh çözümlemecinin koltuğa oturtmaktadır.

Eğer toplumsal gelişime ilişkin görüşlerimiz, bir kültür veya dönemi diğerinden ayıran *farklılıklar* etrafında yapılandırılırsa, olağanüstü evrensellik taşıyarak, özgürlüğün maddesel ve kültürel koşullarını, bireysel ve toplumsal açıdan kendini-anlamanın çeşitli düzeylerine yayan önemli eğilimleri gözden kaçıracağız. Büyük ölçüde, ayrılmaları, toplumsal yalıtıkları (isolate), benzersiz bireşimleri ve rastlantısal olayları vurgulayarak, paylaşılan, açık şekilde ortak toplumsal gelişimleri, öz-

leri bakımından öncekiler ve sonrasındakilerle ilişkisi bulunmayan, bir kültürel adalar topluluğuna indireceğiz. Çoğu kez, yollarında duran büyük engellere karşın, yine de pekçok tarihsel güç ortaya çıkmış, gerilemiş ve yeniden ortaya çıkmıştır. Binlerce yıldan beri ezilmiş insanların acı çekmelerine neden olan, kıtlık, sömürülme, sınıf yönetimi, egemenlik ve hiyerarşi gibi *kalıcı* sorunların varlığını tanımak için "her şeyi" "temelsel" terimlerle açıklamaya gerek yok.[12] Eğer eleştirmenler diyalektiği, birkaç evrensel formül ile bütün görüngüleri kucaklama iddiasında olan bir gizem diye isimlendirdikleri zaman haklı olsalardı, her türlü süreklilik ve birlikten –yani, bir Tarih felsefesi için temellerden– yoksun olduğunu savladıkları için, insanın toplumsal gelişimini bir gizem olarak kabul etmek zorunda kalacaklardı. Tarihte bir süreklilik nosyonu olmaksızın, *Homo saptens saptens'*in yaklaşık yirmi veya otuz bin yıl önce Magdelen döneminde ürettiği kültür ve tekniklerin olağanüstü çoğalmasını nasıl açıklayabiliriz? Çok farklı tahılların, özellikle buğday, pirinç ve mısır'ın yetiştirilmesine dayalı, görünürde hiçbir bağlantısı bulunmayan, en azından dünyanın üç ayrı parçasında –Orta Doğu, Güneydoğu Asya ve Orta Amerika– kompleks tarımsal sistemlerin açık şekilde ilişkisiz evrimini nasıl açıklayabilirsiniz? On bin yıllık oluşma, olgunlaşma ve yok olmanın ardından, sonuçta kentlerin, birbiriyle teması olmayan dünyanın farklı alanlarında, V. Gordon Childe'ın dediği gibi, "kentsel devrime" yol açarak, gelişimlerini engelleyen tarımsal dünya üzerinde denetim sağlayan, toplumsal güçlerin büyük boyutta biraraya gelmesini nasıl açıklayabiliriz?

Mezoamerika (Orta Amerika) ve Mezopotamya'nın apaçık şekilde, yontma taş devrinden beri birbirleriyle hiçbir teması olmamasına karşın, tarım, kasaba ve kentler, yazın ve matematik olağanüstü benzerlikler göstererek geliştiler. Sadece en göze çarpan koşutlukları belirtmek gerekirse eğer, başlangıç-

ta yontma taş devri besin toplayıcıları olan insanlar hem tahıl yetiştiriciliğine, gliflere, doğru takvimlere dayalı oldukça kentleşmiş kültürleri ve hem de çok gelişmiş çömlek sanatı yarattılar. Avrasyalı toplumlarla iletişimleri olmadığı halde, olasılıkla uygun koşu hayvanlarının olmamasından dolayı kullanılmamalarına karşın, tekerlek ve de sıfır, Mezoamerikalılar tarafından da biliniyordu. Birbirlerinden binlerce yıllık yalıtılmışlıktan sonra iki kültürün iki ayrı kıtada sergilediği bilinçliliğin ve toplumsal gelişimin dikkat çekici birliğini yok sayarak, giysi, bazı günlük alışkanlıklar ve söylenceler gibi küçük farklılıkları vurgulamak, tarihsel görecilerin büyük bir vurdumduymazlığını göstermektedir.

"1917-1918 yıllarında Lenin diye biri niçin Almanya'da değil de Rusya'da ortaya çıktı?" gibi adçı kafa karıştırmalarla toplumsal evrimin birliği zayıflatılamaz. Tarihin büyük yükselen hareketleri açısından, –Lenin'in güçlü istenci ve Kerensky'nin ruhbilimsel gevşekliği bir kenara– geleneksel proleteryanın bir "işçi devleti" yaratma yeteneğinde olup olmadığını araştırmak, daha doğrusu çalışan erkek ve kadınların yaşamlarının büyük kısmını, toplumsal ilişkilerin yönetimine katılmak yerine büyük enerji gerektiren çalışmaya vermeye zorlandıkları zaman, bu devletçi kavramın gerçekten de ne anlama geldiğini araştırmak daha yerinde olacaktı. Kapris, rastlantı, usdışılık ve "imgelemseller" kesinlikle iyi ya da kötü, toplumsal gelişime girerler. Ancak standardımız yardımıyla varsaydığımız şeye ilişkin "öteki"ni tanımlarken kullanılacak hiçbir etik standart yoksa, bunlar gerçekten hiçbir anlam taşımazlar.[13] Onları anlamamız gerektiğinde, görünüşte rastlantısal ve eksantrik etmenler, adçı önemsiz ayrıntılar düzeyine küçültülmek yerine, *toplumsal kuram* düzeyine yükseltilmek zorundadırlar.

Rastlantılara, başarısızlıklara ve *ussal* toplumsal ve bireysel gelişimin yönünü değiştirebilen diğer sapmalara karşın, Öz-

gürlüğün Ekolojisi adlı kitabımda önemli bir bölüm ayırdığım, fikirler ve ahlâksal değerlerde ve toplumsal yaşamın tüm alanında insanlığın özgürlük ve öz-bilinçliliğe doğru gittikçe yaklaştığı bir gelenek, bir "*özgürlük mirası*", vardır. Gerçek özgürleştirici gizilgüçlerin tutarlı bir açınımı olarak Tarihin varoluşu, *Uygarlığın* varoluşuyla, cisimleştirilmiş ve kısmen edimselleştirilmiş Tarih'in gizilgüçleriyle açık şekilde doğrulanır. Tarih insanlığın, ussallığa olduğu denli, giderek artan özgürlük, öz-bilinçlilik ve işbirliği aşamalarına doğru yapmış olduğu kültürel, ruhbilimsel ve maddesel somut İlerlemelerden oluşur. Akrabalık bağlarının kısıtlamalarını aşmak; salt yiyecek toplamanın ötesine, tarıma ve sanayiye geçmek; dar zümre veya kabilenin yerine giderek evrenselleşen kenti geçirmek; yazıyı geliştirmiş, yazını yaratmış ve yazı öncesi halkların düşleyebileceğinden daha zengin anlatım biçimlerini geliştirmiş olmak– bütün bunlar ve diğer gelişmeler giderek karmaşıklaşan bireysellik nosyonlarının gelişmesinin ve günümüze dek olağanüstü kazanımlar olarak gelen us nosyonlarının genişlemesinin koşullarını sağlamışlardır.

Bu geleneğin gelişimini, uzlaşımsal usdan daha çok diyalektik us kavramaktadır. Daha doğrusu diyalektik us, her ne kadar düşünülse de, canavarlık patlamasıyla eşit olarak ele alınamaz, çünkü hiçbir anlamda *epizodik güçler, açımlanan bir gizilgüç* ile eşit tutulamaz. Diyalektik bir tarih anlayışı, salt değişime veya "toplumsal dinamikler"e ilişkin basit yönselliğin kinetiklerinden ayrı olarak, tarihsel gelişim içindeki nitelik, mantıksal süreklilik ve olgunlaşmadaki ayrımları kavrar. Tüm insani deneyim gerçeklikleriyle ve usun kavrayışlarıyla ilişkilendirilmeksizin, insani özgürleşme tasarılarını büyük ölçüde öznel "imgelemseller" oluncaya dek arıtmak; bizim bu gelişimlerin ve sürekli büyüyen özgürlük, öz-bilinçlilik ve işbirliği için taşıdıkları umudun varoluşsal etkisini gözden kaçırmamıza neden olabilir. Eğer eksantrik etmenlerden daha

temel olan tarihsel ve kültürel hareketlerin bir sonucu olarak oluşmamışlarsa, bizlerin ne türden insanlar olacağımızı sorgulamaksızın, bütün bu kazanımlara çok kolaylıkla kesin gözüyle bakarız. Bu kazanımların Uygarlık, yani, son derece barbar, daha doğrusu hayvansı özelliklerle karışmış olsa da uygarlaştırıcı bir süreklilik olduğunu açık şekilde kabul edelim. "Özgürlüğün Belirsizlikleri"nde vurguladığım gibi, uygarlaştırıcı süreç de belirsiz olmuştur.[14] Ancak buna karşın, bu süre tarihsel olarak halkı yurttaşlara dönüştürürken, insanların hayvanlarla paylaştığı ortama uyarlanma süreci ise farklı biçimde değişken ortamlar içinde yaygın bir insani *yenilik yapma* sürecine dönüştürülmüştür.[15] Dünyanın diğer pek çok kısmında denenmiş olmasına karşın, en büyük evrenselliğe esas olarak Avrupa'da ulaşmış bir süreçtir. Anlaşılır biçimde, Uygarlık ile kaos arasındaki engelin kırılgan olmasından korkan bizler, gerçekte sadece kaosu değil, Uygarlığın varlığını, sadece usdışı tutarsızlığı değil, ussal tutarlılığın *varoluşunu* da varsayarız.

Ayrıca özgürlüğün diyalektiği –özgül geçici dönemlerde olduğu denli bir bütün olarak toplumsal evrimde de– özgürlük, öz-bilinç ve işbirliğinin tüm amaçlarını kalıcı biçimde genişletmiş, yinelenen fiziksel ve ideolojik *özgürlük mücadelelerinde tekrar tekrar* ortaya çıkmıştır. Geçmiş, kültürlerinin farklı olmasına karşın, halk yığınlarının aynı bin yıllık sorunları olağanüstü biçimde benzeri yollarla ve benzer görüşlerle çözmeye çalıştıkları örneklerle doludur. İngiliz köylülerinin 1381 ayaklanmalarında yükselttikleri ünlü eşitlik haykırışı –"Adem toprağı çapalar ve Havva yün eğirirken, kimdi efendi?"– olasılıkla dünyamızdan çok farklı bir "imgelemsel" taşıyan bir dünyada, altıyüz yıl önce olduğu denli çağdaş ayaklanmalar açısından da anlamlıdır. Ussal evrensel bir Tarihin, Uygarlığın, İlerlemenin ve toplumsal *sürekliliğin* yadsınması, her türlü tarihsel *perspektifi* olanaksız kılar ve böylelikle

herhangi bir devrimci uygulama bir kişisel sorun, daha doğrusu çoğunlukla kişisel beğeni sorunu olmadıkça anlamsız kılınır.

Toplumsal hareketler, insanlığın özgürlük, öz-bilinçlilik ve işbirliği gizilgüçlerinin gelişimi açısından ussal diyebildikleri bir topluma ulaşmaya çabalarlarken bile; Tarih kendisini, sürekli-gelişen bir "bütün" olarak oluşturabilir. Bu bütünün, Hegelci bir son "Mutlak"tan ayırt edilmesi gerektiğini vurgulamalıyım, tıpkı bir görüşler kümesindeki tutarlılık isteklerinin böylesi bir "Mutlak" tapınmasından ayırt edilmek zorunda olması gibi, ve tıpkı kurgul usun diyalektik olarak mantıksal bir biçimde çıkarsama yapma gücü gibi, insanlığın özgürlüğe yönelik gerçek *gizilgüçleri* "totaliter" olmak bir yana, ne erekbilimsel ne de mutlakçıdır.[16] Tarihe ilişkin erekbilimsel, gizemsel veya mutlakçı hiçbir şey yoktur. "Bütünlük", gelişen kısımların yalnızca önceden belirlenmiş bir "Mutlak"ın kısımları olduğu, erekbilimsel gönderge değildir. Ne insan gizilgüçlerinin ussal açınımına ne de sonsuz olarak verili bir "Totalite"deki (bütünlük) bu gizilgüçlerin edimselleştirilmelerine önceden karar verilir.

Gizilgüçlerimizin yol bulması, belirsiz türden birtakım insanüstü etkinlikler değillerdir. İnsanlar, kendini tamamlamaya, ve ereksel olarak kendini gerçekleştirmeye ve özbilinçliliğine çalışan bir Tin'in (*Geist*) edilgin araçları değillerdir. Daha çok, insanlar etkin *etmenler*dir, toplumsal evrimdeki gizilgüçlerini geliştirebilen ya da geliştiremeyen, Tarihin özgün "yapıtaşları"dır. Devrimci gelenek bitirilmeden durdurulmuş ve kesintiye uğratılmış olsa da biliyoruz ki, bu nitelikteki bir insanlık için nihai olarak durdurulmuş olabilir. Bir "nihai" ussal toplumun "tarihin bir özgürleştirici sonu" olarak var olup olmayacağı bile herhangi bir kimsenin kestirebilme gücünü aşar. "Sınırlarını" bilmeyi savlamak şöyle dursun, ussal, özgür ve işbirlikçi bir toplumun etkinlik alanının ne olacağını bile

söyleyemeyiz. Daha doğrusu, canlı insani etmenlerin etkilediği tarihsel süreçlerin ussal, demokratik, özgür ve işbirlikçi olana ilişkin nosyonlarımızı genişlettiği ölçüde, tarihsel süreçlerin herhangi bir erekliliği olduğunu dogmatik olarak ileri sürmek istenilen bir şey değildir. Tarih, çeşitli zamanlarda, sırası geldiğinde genişletilmiş ve zenginleştirilmiş olan bu nosyonlara ilişkin kendi idealini oluşturur.

Her toplum kendine izin veren veya en azından kendisi için mevcut olan maddesel, kültürel ve entellektüel koşulların belirlediği, olağanüstü bir ussallık aşamasına erişme olanağı taşır. Örneğin köleci, ataerkil, savaşçı ve kentsel bir dünyanın sınırları içindeki eski Atina *polisi,* Sparta ve diğer Yunan *polislerine* kıyasla daha ussal olarak işlev gördü. Kurgul usun görevi, kesinlikle bu nosyonlann genişleme gizilgüçlerine dayanarak, belirli bir dönemde *neyin varolması gerektiği* çıkarsamaktır. Liberal kapitalizmde "tarihin, sonuna" ulaşılmış olduğu sonucuna varmak, bu olağanüstü tarihsel –geçmişin büyük devrimlerinde sayısız yaşamı gerektirmiş çabaların– mirasın yükünden kurtulmaktır. Benim açımdan ben ve olasılıkla pek çok devrimci, ne bugün böylesi bir "tarihin sonu"nda yer almak, ne de çağlar boyunca çeşitli biçimlerde oluşan popüler özgürlüğün büyük özgürleştirici hareketlerini unutmak istiyoruz.

Tarih, Uygarlık ve İlerleme, karşılaştıkları bütün engellere karşın, yine de bir özgürlüğün diyalektik mirasını oluşturan, *diyalektik açıdan ussal,* toplumsal düzenlemelerdir. Bu özgürlük mirasının varoluşu, hiçbir şekilde, usdışı olanın alanı içinde yeralan bir "egemenlik mirası"nın varoluşunu yadsımaz.[17] Daha doğrusu bu "miraslar" birbirleriyle içiçe geçer ve birbirlerini koşullandırırlar. İnsan idealleri, mücadeleler ve özgürlüğe yönelik çeşitli yaklaşımların elde edilmesi, gelişimleri önceden kestirilemeyen, çoğu kez yeni toplumsal konfigürasyonlara yol açarak yüzyıllardan beri toplumsal gelişime

damgasını vuran zulümlerden ve barbarlıklardan ayrılamaz. Ancak usun belirli bir gelişimi öngörebildiği ölçüsünde, çok gerekli bir tarihsel sorunsal kalır geriye: desteklenen özgürlük mü yoksa egemenlik mi olacaktır? Yalnızca birkaç kuşak öncesinde gün ışığına çıkmış, umutlar ve başkıların farkına varılması göz önünde tutulduğunda, *İlerlemenin,* açık şekilde, bir tarihdışı (ahistorical) sonsuzlukta kavramsal olarak dondurulamaz olan özgürlüğün egemenlik üzerindeki –ve herkesin olasılıkla umduğu gibi üstünlüğü– ilerleyişi olduğunu ileri sürüyorum. Ayrıca her ne kadar belirsiz olsa da, ilerleme, insanlığın maddi yaşam koşullarındaki iyileşmelerde; düşünceye dayanmayan alışkanlıklardan ve yaradancı ahlâk içinden, aydınlatıcı duyarlılık ve davranış standartlarını taşıyan bir ussal etiğin ortaya çıkışında; ve kesintisiz özgelişimi ve işbirliğini destekleyen toplumsal kurumlarda belirginleşir. Ancak zamanımızın tüm barbarlıkları göz önünde tutulduğunda, toplumsal uygulamayla ilişkili olarak etiksel savlarımızın olmaması nedeniyle, günümüzde vahşiliği, ilk zamanlarda yapıldığına kıyasla çok daha sert yargılamalara maruz bırakıyoruz.

Kurgul usun *verili bir gerçekliğin ötesinden* çıkarsayabildiği, özgürlüğün gerçek gizilgüçlerine dayandırılmış iyi ve kötünün usa dayalı eleştirisi olmadan, –düşünceye dayanmayan alışkanlıklar ve On Emir gibi salt ahlâksal emirlerinden ayrı olarak– bir ussal etiği düşünmek güçtür. Bir etik için "yeter koşullar", sadece kamuoyu yoklamalarında, referandumlarda veya "öznelliği" ve "özerkliği" neyin oluşturduğunu açığa kavuşturamayan bir "öznelerarası" konsensusda açıklanmamalı, ayrıca ussal olarak yorumlanmalıdır. Genellikle kabul edildiği gibi, puslu sözcükleri alkışlayan bir dünyada bunu yapmak kolay değil, ancak zamanımızın uzlaşımsal "bilgelik"inden kökenlenen nosyonlar ile uğraşmak yerine, doğruyu keşfetmek gerekiyor. Hegel'in üzerinde durduğu gibi, "komşunu kendin

gibi sev" benzeri sıradan ahlâksal düsturlar bile, "sevme" ile gerçekten neyi anlatmak istediğimize ilişkin pek çok soruyu ortaya koyar.[18]

III

Bu "izm"lerin eleştirel olarak incelenmesinde ciddi boşlukların olmasına dayanarak, klasik Hegelcilik, Marksçılık, anarşizm, sosyal demokrasi ve liberalizm tarafından ortaya atılan kuramsal sorunlara ilişkin yeterli bir Sol eleştirimizin olmadığına inanıyorum. Kapsamlı bir eleştirel inceleme, yalnızca tartışılan konunun kusurlarını değil, eleştirmenin gizli varsayımlarınında çözümlenmesini gerektirecektir. Eleştirmen kullandığı kavramlar ile *ne demek istediğini* açık seçik tanımlama zorunda olacaktır. Bu öz-düşünümsel zorunluluk, kapsamlı çözümleme yerine "yaratıcılık" "özgürlük" ve "özerklik" gibi yeterince kuramlaştırılmamış terimler geçirilerek bertaraf edilemez. Bu fikirlerin kompleksliliği; yayılım alanları; destekleyen ve onları birbirlerinin karşısında bölen gelenekler; ve yaşamın canlı malzemesinden ve toplumsal koşullarından koparılıp, dedikodulaştırıldıkları akademi çevrelerinde istismar edilebilme kolaylığı– bütün bunlar önemli ölçüde incelemeyi gerektiriyor.

Nesnelliği, fizik biliminin "doğal yasa"sına indirgeme eğilimi, aydınlatılmayı gerektiren önemli kavram ve ilişkiler arasında yer alır.[19] Terimin uzlaşımsal bilimsel anlamında, "doğal yasa", birbirleriyle çarpışan nesnelerin kinetik geleceğini önceden belirler. Büyümesi için gerekli normal koşular altında bir bitkinin ne olacağını bile önceden belirleyebilir. Ancak nesnellik bir anlamlar çokluğu taşımaktadır ve doğal bilimlerin formüle etmeye çalıştıkları "yasalar"la zorunlu olarak örtüşmez. Yalnızca geniş bir anlamda dünyanın maddeselliğini

değil, ayrıca çok gerçek, ancak gelişmek üzere yapılaşmış ve henüz gerçekleşmemiş biçim alarak dünyanın *gizilgüçlerini* de içermektedir. Anahtar yaşam-biçimlerinin sürekli artan öznelliğe, seçime ve davranışsal esnekliğe –*gerçek* gizilgüçler ve onların gerçekleşme derecelerine– doğru ve insani düşünce gücüne, dile ve toplumsal kurumlaşmaya yönelik evrimi apaçıktır. Nesnel bir gizilgüç, ortaya çıktığı koşullara bağlı olarak edimsel kılınabilen veya kılınamayan, *örtük* olandır. Koşulsuz olarak açınımı serbest olmasa da, insanlar arasında, gizilgücün edimsel kılınmasını yaşlanma ve ölüm dışında *zorunlu olarak* kısıtlayacak bir şey yoktur. En azından, insanlığın gizilgüçlerinin edimselleşmesi, bir ussal topluma ulaşılmasıyla oluşur? Beklenildiği gibi, böyle bir toplum ab nova olarak ortaya çıkmayacaktır. Doğası gereği, gelişimi, olgunlaşmayı veya daha doğrusu bir Tarihi –toplumun gizilgüçsel olarak ussal biçimde kurulmasıyla gerçekleştirilebilen bir ussal gelişimi– gerektirecektir. Eğer insan dışındaki dünyada yaşamın kendini gerçekleştirmesi, yaşamın sürdürülmesi veya kararlılık ise, insanın kendini gerçekleştirmesi, toplumdaki ussallığın, özgürlüğün, öz-bilinçliliğin ve işbirliğinin derecesidir. Yalnızca veya öncelikle bilimsel "doğal yasa"ya indirgendiğinde, nesnellik oldukça zayıflatılır. Böylesi bir nesnellik, insani görüngülerin açınımı sırasında, edimselliğe dayanarak gerçekliği doğru biçimde kestirebilme standardı olarak kendi varlığını bir yana bırakınız, gizilgücü ve varolan gerçeklikteki diyalektiğin işlemesini bile kuşatmaz.[20]

Marx'ın "kapitalist üretimin doğal yasalarını" günışığına çıkarma savı saçmadır, ancak ona seçenek olarak göreciliği ileri sürmek aynı ölçüde saçmadır. Daha genç ve daha esnek bir Marx, kavrayışla, "düşüncenin kendi edimselleşmesini araması, yeterli değildir; edimselliğin kendisi de düşünceye doğru çabalamalıdır." diye belirtir.[21] İnsani ussal uygulamanın nesnel açıdan örtük olanı edimsel kılması ölçüsünde, diya-

lektik us niteliğindeki düşünce, bugünün ve geleceğin biçimlenmesinde dönüştürücü olmaktadır. Öznelciliğin üstünlük kazandığı ve önemli olaylar karşısında bile yaygın tepkinin Tarihten, Uygarlıktan ve İlerlemeden her türlü anlamı ve tutarlılığı silmek olduğu günümüzde, bir taraftan doğal bilim ve "doğal yasa"lardan çok daha geniş olan, öte yandan özele ilişkin olanın, "imgelemsel" ve rastlantısal olanın üzerinde duran bir nesnelliğe büyük bir gereksinim vardır. Eğer kaba Marksçılar "sosyalizm gereklidir" etik savını "sosyalizm kaçınılmazdır" *erekbilimsel* iddiasına dönüştürmek için "bilimi" kullandılarsa, bugünün "post-Marksçı" eleştirmenleri toplumsal kuram alanındaki tutarsızlığı, kinayeli şekilde alkışlayarak aynı kabalığı yineliyorlar. Sosyalizmin kaçınılmazlığı savı kaba biçimde belirlenimciydi; sosyalizmin zorunluluğu savı ise ussal ve etik bir açıklamaydı.

Onlara kalırsa, "öznelerarasılık" ve "öznelerarası ilişkiler", insanlığın biyolojik evrimden *nasıl* kökenlendiğini; ya da "Doğa"nın çağrıştırdığı nesnel evrimsel gerçekliği bertaraf etmek için ustalıkla "toplumsal yapı" deyimini kullanarak, genel olarak "Doğa" dediğimiz şeyi anlamlı bir şekilde açıklayamaz. Sanki bir çift basit epistemolojik kategori olmak dışında, toplumsal görüngüler ve doğal evrim hiçbir edimsellik taşımıyormuş gibi; öznelleşmiş bir "öznelerarası ilişkiler" bağının toplumsal görüngülerin nesnelliğini yok etmesi gibi; öznelleşmiş bir "toplumsal yapı" bağı da doğal evrimin nesnelliğini yok ediyor. Burada Kant, kendine ait noumenal* veya bilinemez dış gerçekliğin kaybolmuş olması farklılığıyla, yeniden büyük bir şiddetle ortaya çıkmaktadır.

Aristoteles, John Scotus Eriugena, Hegel ve Marx gibi bütünüyle farklı diyalektik düşünürlerin, farklı bilgi alanlarını ve gerçekliği farklı tarzlarda ve dönemlerde kavramaları nede-

* Noumenon (Yun.): Duyulur görünüm değil, duyuüstü bir görünüm konusu olan şey; görüngü karşıtı, –ç.

niyle, diyalektiğin salt bir "yöntem"e indirgenemeyeceğinin vurgulanması gerekir. Tıpkı tek-yanlı anlayışları gerçekliğin doğası ve oluşumuna dek ayrıştırmak için bilim adamlarının, fikirlerin uzlaştırılmasına veya öğelerine dek indirgemesine mecbur kalmış olmaları gibi, insanlığın diyalektik bilgisinin *kendisi bir süreç olmuş* ve diyalektik düşüncenin kendisi gelişim –bir *birikimsel* gelişim, sözde bir "paradigma değişimi" değil– geçirmiştir.[22]

Diyalektik uslamlamanın çıkarsadığı daha geniş nesnellik, usun üstün *geleceğini* dayatmasa da, etiği insan etkinlikleriyle kaynaştırarak ve bütünüyle nesnel bir etiksel sosyalizm veya anarşizm için temel yaratarak, usun üstün gelmesi gerektiğini içermektedir. Böylesi bir diyalektik sadece varlıkbilimsel bir nedensellik değildir; *aynı zamanda bir etiktir*–diyalektik felsefenin yeterince vurgulanmamış bir yönü. Diyalektik us, "var olan" karşısında "olması gerekenin" ussal etkisini destekleyerek, tarih içinde etiğe izin verir. Diyalektik açıdan ussal olma niteliğiyle Tarih, davranış kanonlarımızı (belli bir alanda geçerli olan kural ve ilkelerin toplamı, –ç.) ve olaylarla ilgili yorumlarımızı gerektirir. Bu özgürleştirici miras ve onun açınımını destekleyen bir insani uygulama olmaksızın, kişisel tercih dışında, herhangi bir kültürel görüngüler topluluğunda bizler neyin yaratıcı veya durgun, neyin ussal veya usdışı ya da neyin iyi veya kötü olduğunu bile *yargılamak* için kesinlikle hiçbir temele sahip olamayız. Bilimin kısıtlı nesnelliğinden farklı olarak, ussal olarak tanımladığı toplum türünden dolayı, insanlığın gizilgüçlerinin edimselleşmesi olan bir toplum nedeniyle, diyalektik doğalcılığın nesnelliği *doğası gereği,* etikseldir.[23] İnsan gizilgüçlerinin nesnel doğasından ussal çıkarımlar yoluyla, bu gizilgüçleri artarak edimselleştiren bir toplumu geliştirmek için, bilimin dar nesnelliğini uzaklaştırır. Ussalın yerine gelmesi olarak, *olması gerekene,* yani iyinin ussal bilgisine ve özgür kurumlarda cisimleştirilebilen iyi ile

toplumsal açıdan ussal arasındaki kavramsal bir uyumluluğa dayanarak bu şekilde davranır.

Geleneksel bir Hegelcinin ileri sürebileceği gibi, toplumsal gelişim *zorunlu olarak* ussal olduğu için, diyalektik değildir; daha çok, ussal olduğu yerde toplumsal gelişim, diyalektik veya tarihseldir. Özgür, öz-bilinçli ve işbirliğine yatkın bir toplumda insani öz-gerçekleşimi ilerleten bir ussal gelişimi, ancak eşsiz biçimde insani olan bir gizilgüçten çıkarsayabileceğimizi savlıyoruz. Burada, kurgul us varolan gerçeklikler ve de ussal erekler olarak –gerçek yaşamdan bildiğimiz gibi, bir kabile ahalisinden demokratik bir yurttaşlığa, söylence-yaratımından usa, kavim-benzeri bir kollektivitedeki kişiliğin boyun eğişinden ussal bir topluluktaki bireyselliğe doğru evrimleşen insani gizilgüç– toplumun *olması gerektiği* gibi (hiçbir şekilde usdışı olaylardan muaf olmayan) ussal gelişimini ayırt etme iddiasında bulunur. Kurgul usun, sadece bu sorunsallarla ilişkili olarak neyin olduğunu değil, ayrıca neden değişen derecelerde olduklarını ve nasıl çözülebileceklerini anlamak ve *açıklamak* için her zaman kullanılması gerekir.

Çok gerçek bir anlamda, ussal bir topluma doğru sürmekte olan bir ilerlemenin damgasını vurmaması nedeniyle, her ne kadar oldukça *olaylı* olmalarına karşın, geçen onbeş yıllık veya daha fazla bir zaman dilimi dikkat çekecek şekilde *tarihdışı* olmuştur. Gerçekten de bu yılların, sonuçlarını öngöremeyeceğimiz teknoloji ve bilimdeki olağanüstü ilerlemelere karşın, ideolojik ve yapısal olarak, barbarlığa doğru bir gerilemeye yöneldikleri görülecektir. Ancak usdışıyla, barbarlığa doğru gerilemeyle "diyalektik açıdan" uğraşan bir diyalektik –yani tam anlamıyla olumsuz bir diyalektik– olamaz. Usun araççılığa "diyalektik" inişini (Hegel'in anlamında) izlemiş, hem Adorno'nun aynı adlı kitabı ve hem de Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* (çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, 1995), çoğunlukla parlak, renkli ve heye-

can verici şekilde bilişsel olan, buna karşın karışık, oldukça insanlıktan çıkarıcı ve açıkça söyemek gerekirse, usdışı olan, anlaşılması güç yeni Nietzsche'ci laf kalabalığının karman çormanlığından başka bir şey değillerdir.[24] Aşma (*Aufhebung*) ruhunu yitiren ve "olumsuzlanmanın olumsuzlanması" yadsıyan bir "diyalektik", özü bakımından yanlıştır.[25] Toplumsal gerileme ile diyalektik olarak uğraşan en erken çabalardan biri, Internationale Kommunisten Deutschlands (IKD)'ın sürgündeki lideri, Alman Troçkist kuramcı Joseph Weber'in savunduğu, pek bilinmeyen "gerileme tezi"dir. Weber İkinci Dünya Savaşı'nın en şiddetli günlerinde Max Schachtman'ın *New International*'ında Kasım 1944 yılında yayımlanan, "Kapitalist Barbarlık ve Sosyalizm" başlıklı IKD'nin programını yazdı ve bu uzak dönemin pek çok düşünen devrimcisinin karşılaştığı soruyu ortaya koydu. Eğer proletarya İkinci Dünya Savaş'ndan sonra bir sosyalist devrim yapmayı başaramazsa, kapitalizm hangi biçimleri alacaktır?[26] IKD belgesinin başlığının içerdiği gibi, Marksçıların değil tamamı, belki de düşündüğümüzden daha azı sosyalizmi "kaçınılmaz " olarak kabul etti veya savaştan sonra zorunlu olarak tarihin sosyalist bir sonu olacağını düşündü. Aslında elli yıl önce tanıdığım muhalif Troçkistlerin çoğu, gelecek açısından, sosyalizmin büyük bir umut olması yanında, barbarlığın da ciddi bir tehlike olduğunu anlamışlardı. Bugün karşılaştığımız barbarlık beklentisi, devrimci Marksçıların iki kuşak önce karşılaştıklarından biçim bakımından farklı olabilir, ancak tür bakımından farklı değildir. Uygarlığın geleceği henüz çok dengededir ve kapitalizm karşısında alternatif özgürleştirici vizyonların belleği, her kuşakla birlikte giderek zayıflıyor.

"İmgelemsel" ve öznel olanların kesinlikle toplumsal gelişimdeki öğeler olmasına karşın, çağdaş kapitalizm kararlı şekilde daha erken, daha farklı kültürlerin "imgelemseller"inin biricikliğini yok ediyor. Daha doğrusu, metaların, endüstriyel

tekniklerin, toplumsal kurumların, değerlerin, hatta arzuların insanlığın uzun geçmişinde benzeri olmayan bir şekilde "evrenselleştirilmesi "ölçüsünde, kapitalizm giderek toplumu kültürel ve ekonomik açılardan da sığlaştırıyor ve tektipleştiriyor. Yığınsal üretilmiş malların, ilk kültürlerin "imgeledikleri" herhangi bir arkaik fetişten daha güçlü bir fetiş olduğu bir zamanda; parlak kravat ve takım elbisenin geleneksel saronglarının (Malaya adalarında erkek ve kadınların giydiği eteklik, ç.n.), pelerinlerin ve şalların yerini aldığı bir zamanda; *business* sözcüğünün dünyanın farklı dillerinde çevrilmeyi gerektirmediği bir zamanda; ve İngilizcenin sadece sözde "eğitimli sınıflar"ın değil, yaşamın sıradan koşuşturmasındaki insanların da lingua franca'sı olduğu bir zamanda (bu çok uzun listeyi daha fazla uzatmaya gerek var mı?) çeşitli kültürel topluluklardaki özele ilişkin olanın geçmişte elde edemediği önemi şimdi, akademik söylemde kazanıyor olması gariptir. Bu söylem, son kapitalist gelişimlerin ortaya koyduğu meydan okumaların çok gerekli sorgulanmasından bir kaçış yolu olabilir; onun yerine bu söylem, kalın akademik ciltleri dolduran kıvamlı tartışmalar içinde bu meydan okumaları anlaşılmaz hale getiriyor ve özellikle Foucault ve postmodernizm durumunda da, püskürtme boyayı, kapitalist sisteme saldırmada kullanılacak seçkin bir silah, saç biçimlerini uzlaşımsal küçük burjuvaziyi küçük düşürmenin en iyi yolu olarak benimsemiş, ben-merkezci bireylerin "imgelemsellerini" hoşnut ediyor.

Açık şekilde ifade ediyorum ki, eğer hareket, esinlenilmiş bir gelecek inancı için çok gereksindiği, Bloch'un "umut ilkesi"ni; çağlar boyunca insanlığı kuşatmış genel ortak sorunları onaylayan evrensel Tarihi; bir harekete toplumsal işlerin ussal yönetimini başarmada ortak bir mücadele temeli sağlayan ortak çıkarları; bir süreçsel ussallığı ve kişiselci (veya "öznelerarası" ve "oydaşımsal" (consensual)) temellerden daha fazlası-

na dayalı artan bir iyi fikrini; toplumsal gelişimin güçlü uygarlaştırıcı boyutlarını (ironik olarak, insanlığın kusurlarını eleştirirken çağdaş hiççilere çok yararlı olan boyutlar) ve tarihsel İlerlemeyi yadsırsa, hiçbir *devrimci* hareket büyüyemez. Fakat günümüz kurambilimlerinde (theoretics), tarihin yerine bir olaylar dizisi, uygarlığın yerine kültürel görecilik ve İlerleme olanağı inancının yerine temel bir kötümserlik geçmektedir. Daha kötücül olan, söylence-yaratımının usun yerine, distopyanın ussal bir toplum beklentisinin yerine geçmesidir. Bütün bu yer değiştirmelerde tehlikeli olan, dehşete düşürücü boyutlarda entellektüel ve pratik gerilemedir –özellikle kuramsal açıklığın en büyük ihtiyaç olduğu günümüzde tehlikeli bir gelişim. Zamanımızın ihtiyaç duyduğu şey, ideolojik olarak kişisel erdem giysileri giydirilmiş, "güzel ruhlar" için kendini beğenmiş inkarcılar üreten bir *ruhsal*çözümleme değil, bir devrimci ve nihai olarak halk hareketi isteyen bir toplumsal çözümlemedir.

Ussal olarak olması gereken ile güncel olarak varolan arasındaki fark ele alındığında, us zorunlu olarak özgür bir toplumda cisimlenmiş olmayabilir. Özgürlük alanı öngörebileceğimiz ölçüde en geniş biçimine ulaşırsa, ve hiyerarşi, sınıf, egemenlik ve sömürü ortadan kaldırılırsa, acımasız zorunluluktan ve korkudan kaçmış vahşiler olarak değil, en yüksek entellektüel anlayış ve etik dürüstlük taşıyarak, bütünüyle ussal, etik ve empatik "bilen hayvanlar" gibi *özgür varlıklar* olarak bu alana girmeye mecbur kalacağız. Zamanımızın bulmacası, günümüz görecilerinin bu en geniş özgürlük alanına geçmek üzere bizleri entellektüel ve etik açılardan donatıp donatamayacağıdır. Marksçıların belirttiği gibi, anlayamadığımız kör güçler ile, "imgelemsel", "içgüdüsel" veya libidinal "arzular"dan başka bir dayanağı olmayan salt *tercihler* ile daha büyük bir özgürlüğe doğru *sürüklenemeyiz.*[28]

Zamanımızın görecileri, nesnel dünya ile bağlantımızı gevşetmek için, "imgelemsel" olana izin verirlerse, gerçekten de kötücül bir rol oynayabilirler. Çünkü davranışların ussal,nesnel standartları varolduğunda, imgelem özgürleştirici olabilirken, bu standartların olmadığı durumda şeytansı da olabilmektedir; bu nedenle bilgilenmiş kendiliğindenliğe –ve bilgilenmiş imgeleme– gerek vardır. "İmgelem İktidara!" haykırışını taşıyan coşkulu Mayıs-Haziran 1968 olaylarını, birkaç yıl sonra akademide hiççi postmodernizm ve post-yapısalcılığın saygınlığında bir yükselme, yavan bir "arzular" metafiziği ve "öz-gerçekleşim" özlemiyle desteklenmiş apolitik "imgelem" istemi izledi. Her zamankinden daha fazla diretmeliyim ki, Nietzsche'nin sözü "bütün olgular yorumlardır"ı ters çevirmemiz ve bütün yorumların nesnellikte kökenlendiğini ileri sürmemiz gerekmektedir. Sosyalist idealleri bir bilim haline getiren ve sosyalist hareketleri otoriter kurumlarda boğazlayanlardan daha geniş sosyalizm yorumlarını araştırmalıyız. Uygarlık ile barbarlık arasında kararsızca gidip geldiğimiz bir zamanda, bütün değişik biçimleriyle usdışılığın havarileri, insanlığın sorunlarını açıklamak için değil, Tarihte ve insanın işlerinde ussallığın rolünün cesaret kırıcı biçimde yadsınması için yaşam bulmuş, bir karanlık dünyanın ölümcül iblisleridirler. Benim endişem özgürlükçü bir sosyalist toplumun meydana geleceğine ilişkin –benim yaşımda*, asla görme ayrıcalığım olmayacak bir toplum– bilimsel "güvence"nin yokluğundan değil, böylesi çöküntü ve çaresizlik döneminde bile *bu toplum için savaşılıp savaşılmayacağından* kaynaklanmaktadır.

15 Şubat 1994

* Geçtiğimiz Ocak ayında 75. Yaş gününü kutlayan yazar yaşamını ABD'de Vermont'ta sürdürmektedir, -ç.

NOTLAR

1 Daha*sı*, bu nesnelliği ve öznelliği birbirlerinden ayırma eğilimine karşın, ikisi birbirini dışarda bırakmaz. Nesnellikte her zaman bir öznel boyut vardır, ancak bu ikisi arasındaki *ilişki* kesinlikle açıklama gerektirmektedir.

2 Ahlâksal görecilik son zamanlarda, bana göre, ciddi toplumsal çözümleme ve anlamlı bir etiğin önündeki en büyük engellerden biri olan, bütünüyle işlevsel ve araçsal ussallık biçiminin üreme yeri olmuştur. Max Horkheimer'in göreci bir yaklaşıma dayalı, *Us Tutulması*'ndaki (the Eclipse of Reason) deyişiyle "öznel us", sadece akademide değil, kamu içinde de İngiliz-Amerikan düşüncesinin başlıca sorunlarından biri olmuştur.

3 Yükseklerdeki kişisel özgürleşim ve kendine yeten "özerklik" yuvasında yaşayan "güzel ruhlar"ın (Hegel'in deyişi) savlarına karşın, kendi öz-gerçekleşimleri kendi gizilgüçlerinde doğrulandığı ölçüsünde, insanlar *yine de istedikleri gibi davranamazlar*. Burada Marx, kolaycı "şimdi özgürlük!" haykırışlarıyla ciddi örgütlenme girişimlerini ve kuramsal arayışları bozma kötü alışkanlığına sahip bugünün bireyci anarşistlerinden oldukça ileridedir.

4 Bugünlerde hiçbir şey, Hegel, Marx ve Lenin gibi kişilere ilişkin kapsamlı, tarihdışı genellemeler yapmaktan daha kolay, daha kafa karıştırıcı ve daha kendini beğenmiş değildir Daha iyi bilmesi gereken insanların, onlara düşüncesizce yaklaşması, zamanımızın çirkin entellektüel aşağılanmasının bir kanıtıdır. Machiavelli'nin *Prens*' in yazarı olması nedeniyle, Stalin totaliterciliğinin Machiavelli'nin sözde, "Atlantik Cumhuriyetçi Geleneği"nde ya da Karl Popper'ın yaptığı gibi Platon'da kökleri olduğu pekala iddia edilebilinirdi. Nitekim Hegel kesinlikle Marx'ın diyalektik görüşüne kararlı biçimde karşı çıkacaktı; Marksçı Rosa Luxemburg ve konsül komünistleri Görter ve Pannekoek'in yaptıkları gibi, Marx Lenin'e sahip çıkmayabilirdi; eski Kızıl Ordu komutanının gecikmiş olarak Stalin'e saldırmaya başlamasından sonra, Lenin'in dul eşinin 1925'de Troçki'yi acı biçimde kınaması gibi, Stalin de kesinlikle Lenin'i hapsetmiş olacaktı.

5 Bu eski Marksçıların pek çoğu (özellikle "Yeni Sol" öğrenciler ve onların profesörleri) sadece (1968'in pek çok Parisli eski sinik ifadesini bir başka biçimde söylersek) "keyfini çıkardıktan" sonra artık "büyümek" için kendi evcil dogmalarıyla altmışları kirletmişlerdir ve şimdi de kuşkuculuk, hiççilik ve öznelcilik ile doksanları kirletiyorlar. Bugün özgün bir Yeni Sol'un gelişimi için en ciddi engeller, "pazar sosyalizmi", "en küçük devletçilik" veya modern kapitalizm ile yetkin biçimde uyumlu olan çoğullaştırılmış

adalet ve özgürlük kavramlarını savunan Alain Touraines, André Gorzes ve Michael Walzers'dir. Bir fikrin karşılaşabileceği en kötü yazgı, tarihsel açıdan öleli çok olmasına karşın, New York City'deki New School for Social Research'de (Yeni Toplumsal Araştırma Okulu) lisans dersleri biçiminde yapay olarak canlı tutulmasıdır.

6 Bilimciliği bir ideoloji olarak eleştirirken, doğal *bilimlerin* cadılığa ve batıl inançlara inanmayı bozmada ve gerçekliğe seküler ve doğalcı bir yaklaşım katmada oynadıkları rolü unutmak kolaydır. Drakulaya ya da hacın vampirleri uzaklaştırma gücüne veya kadınların şeytanlarla ilişki kuran büyülü gücüne artık inanmıyor olmamızı düşünmek hoşuma gidiyor.

7 Bu kitaptaki "Giriş: Bir Felsefi Doğalcılık" adlı denememe bakınız.

8 Daha doğrusu, "olayların bir mantığı" olabilir, ancak bu mantık diyalektik usa değil, salt neden-ve-etkiye ve *A eşittir A özdeşlik* ilkesine dayalı uzlaşımsal usa dayalı mantık olacaktır.

9 Bakınız, James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (Michel Foucault'nun Tutkusu) (New York: Simon & Schuster, 1993).

10 Bu konularda daha ayrıntılı bir tartışma için, yakında çıkacak kitabım *Reenchanting Humanity*'e (İnsanlığı Yeniden Büyülemek) (London: Cassell, 1995) bakınız.

11 İronik olarak, bir etik sosyalizm açısından *toplumsal* anarşizmin anlamını bile bozar.

12 Marshall Sahlins'in yaptığı gibi, yazı-öncesi insanların bir "bolluk toplumu"nun keyfini çıkardıklarına ilişkin nosyonla teselli bulmuyorum. Yaşamlarına ilişkin pastoral New Age imgelerinin aksine, başlıca dertlerini alıntılarsak eğer, yaşamları çoğunlukla kısaydı, kültürleri batıl inançlarla yüklüydü ve heceli yazma sisteminden yoksundular ve genellikle birbirleriyle savaş halindeydiler.

13 Doğrusu, tarihi bir rastlantılar dizisi olarak gören adcı tarihçiler bile, toplumsal gelişimde "rastlantısal olmayan"ın (belki de ussal olanın) varlığını çoğunlukla üstü kapalı olarak varsayarlar.

14 Bakınız Özgürlüğün Ekolojisi kitabımın 11. Bölümü.

15 Theodor Adorno'nun "Evrensel tarih vahşilikten insancılığa doğru gelişmez, sadece sapandan megaton bombayadoğru ilerleyen bir tarih vardır" hükmünden daha tek yanlı ve zararlı görüşe rastlamadım. Bu şişirilmiş, az düşünülüp taşınılmış hüküm Adorno'nun aşmayı (Aufhebung) reddetmiş bir olumsuzluğa yönelmesiyle birlikte ele alındığında hiççiliğe, daha doğrusu usun onaylanmasını yalanlayan insanlığın çirkin bir iblisleştirilmesine doğru bir adımdı. Bakınız *Negative Diaclectics*, çev. E. B. Ashton (New York: Seabury Press, 1973) p. 320 (*Olumsuz Diyalektik*, çeviren:

Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları.)

16 Böylesi önerileri önlemek için Totalite ve *Tin* sözcüklerinden bilerek kaçınıyorum.

17 *Özgürlüğün Ekolojisi*'ndeki bir başka bölümün adı.

18 G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*'ndeki "Yasa yapıcı olarak Us", çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 252-56.

19 Geist veya "Tin" nosyonunun bütün karışıklığından dolayı ve önceden belirlenmiş bir "Mutlak" kavramına karşın, Hegel en azından insani-olmayan yaşam-biçimlerinin öz-gelişimini insanlığın ve dolayısıyla toplumun özgelişiminden ayırt etme duyusu taşıyordu. Bakınız G. W. F. Hegel, "Giriş", *Lectures on the History of Phylosophy* (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler), çev: E. S. Haldane ve Frances H. Simson (1982; London: Routledge and Kegan Paul and New York: The Humanities Press, 1955, 1968), s. 22-23.

20 Nitekim günümüzün evrenbilimi ve biyofiziği, açıklanmaları diyalektik doğalcılık tarafından geliştirilmiş esnek gelişim kavramlarını gerektiren görüngülerle karşılaşıyor.

21 Karl Marx, "Toward a Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction", *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* ("Hegel'in Hukuk Felsefesinin bir Eleştirisine doğru: Giriş", Felsefe ve Toplum üzerine genç Marx'ın Yazıları), çev. Lloyd D. Easton and Kurt H. Guddat (Garden City, N. Y.: Doubleday and Co., 1967), s. 259.

22 Örneğin, W. T. Stace'in *Critical History of Greek Philosophy* (Yunan Felsefesinin Eleştirel Tarihi), bir dizi eski Yunan düşünürünün zamanlarının, özellikle de Aristoteles'in zamanının, en ileri diyalektik felsefesini oluşturmak üzere giderek tam, ancak henüz tek taraflı görüşlerini nasıl tamamladığını göstermektedir. Kesinlikle gerçekliğin diyalektik doğasının kavranmasının gelişimi Yunanlılarla sona ermedi. Pek çok fizikçinin Newtoncu fiziği tamamlamak için gerçi çok az olsa da katkılar yapabildiği ondokuzuncu yüzyılda hiçbir bilimin sona ermemesi gibi, gerçekliğin diyalektik doğası da zamanımızın düşünürleriyle sona ermeyecektir. Felsefe tarihinde Hegel, sadece doğruluğun farklı derecelerine yaklaşmış . diyalektik usun farklı derecelerini değil, farklı ussallık türlerine de işaret etmiştir –sağduyusal türden "Anlama" ya da *Verstand* ve diyalektik türden "Us" ya da *Vernunft*.

23 Son olarak, diyalektik doğalcılık, içinde önsel (a priori) kavramlarının kendi geçerlilik koşullarını oluşturduğu ve diyalektiği böylelikle kendi kendini geçerli kılan sistem yapan "epistemolojik yanılgı"ya düştüğü için eleştirilmiştir. Sanki diyalektik doğalcılık gizilgücün *gerçekliği* etrafında

yapılanmamış ve bütünüyle usun önsel kurgul biçimiymiş gibi. Oysa bu eleştirilerin kendileri genellikle, diyalektik us yerine, en önsel, daha doğrusu bütün kavramların en eşsözsel (tautological) olanını, *A eşittir A* özdeşlik ilkesini kulanan mantık türünü kullanırlar.

24 Bu görüş benim için yeni değil. 1980'de tamamlanmış ve 1982'de yayımlanmış Özgürlüğün Ekolojisi'nde "*Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin gerçekte, hiçbir biçimde –en azından kendi özgelişimi ile usun olumsuzlanmasını açıklama girişiminde– diyalektik olmadığını" (272. s.) gösterirken oldukça güçlük çektim. Frankfurt Okulu'na saygım büyük ölçüde, 1940 ve 1950'lerde Amerikan üniversitelerinde ve toplumsal kuramda (sözde "toplumbilim"de) egemen felsefi heves olan olguculuğun kavrayışlı eleştirisine ve Hegel felsefesinin çeşitli kavrayışlarına dayanıyordu. Bugün, bu değerli katkılar, Frankfurt Okulu'nun yapıtının Birleşik Devletler'de ve Almanya'da postmodern görüşleri beslemiş olmasının kolaylığıyla ve ürünlerinin, özellikle Adorno'nun yazılarının akademik metalar olması ölçüsünde çok fazla ağır gelmektedir.

25 Görünüşte ilişkili ancak karşıt fikirlerin çelişen sözel paradoksları ya da renkli almaçlı ifadeleri burada tartıştığım anlamda, bir diyalektiği oluşturmaz, ancak çoğunun Hegel'deki formülasyonlara ve Marx'ın en iyi formülasyonlarına benzediği görülmektedir. Adorno'nun bu türden kışkırtıcı çabaları çoğunlukla bundan –kışkırtmalardan– başka bir şey olmazlar.

26 IKD'nin Ausland Kommitee (Yurt dışı Kominitesi) tarafından sunulan bu devasa belge *Socialisme ou Barbarie*'den (Sosyalizm ya da Barbarlık) çok önce gelmektedir. Ancak geliştirdiği fikirler bugün tartışmalıdır. 1940'ların başlarında Hitler'in görünen savaş –sanayileşmiş Batı Avrupa ülkelerini Alman kapitalinin salt uydularına indirgemek ve Doğu Avrupa ülkelerini tarımsallaştırılmak ve boşaltmak– amaçlarını tahmin ederek, bu emperyalizm (ve barbarizm) kuramı, dünya ölçeğinde gelişmemiş ülkelere eski Marksçı emperyalizm kuramlarının savaş öncesi dönemde varsaydığı gibi, kapital değil sanayisizleşme ithal edileceğini ileri sürmekteydi.

27 1940'ların sonlarına dek, özellikle bir işçi olarak kendi yaşamımı doğrudan etkilemiş 1940'ların sonlarındaki büyük grev hareketlerinin normal olmayan durumlarını taşıyan işçi hareketini –daha doğrusu "işçi konsülleri"ni ya da "işçilerin sanayiyi denetimi"ni– devrimci olarak kabul etmedik.

28 Pek çok radikal kuramcı tarafından övülen bir "özgürlük içgüdüsü" nosyonu, bütünüyle zıt sözcüklerden oluşmuş bir deyiştir. İçgücünün zorlayıcı, daha doğrusu zorunlukçu karakteri onu, özgürlüğün karşı savı yapmaktadır; özgürlüğün özgürleştirici boyutları, seçim ve öz-bilinçlilikte temellendirilir.

Doğa nedir?
İnsanlığın doğadaki yeri nedir?
Toplumun doğal dünya ile ilişkisi nedir?
Bir ekolojik çöküntü çağında bu soruları yanıtlamak
gündelik yaşamlarımız açısından ve bizimle birlikte
diğer yaşam biçimlerinin yüz yüze geleceği
gelecek açısından büyük önem taşımaktadır.
Bunlar metafizik düşünceye ait
uzak, hayali bir dünya ile
ilişkilendirilmesi gereken
soyut felsefi sorular değildir.
Bu soruları şiirsel eğretilemelerle
veya düşüncesiz, sıradan tepkilerle,
rastgele bir tarzda da
yanıtlayamayız.
Bunları yanıtlarken kullanacağımız tanımlar
ve etik standartlar,
sonuçta insan toplumunun doğal evrimi
yaratıcı şekilde destekleyeceğini mi,
yoksa, kendimiz de dahil olmak üzere,
bütün kompleks yaşam-biçimleri açısından
gezengenimizi yaşanmaz hale mi getireceğine,
karar verebilir.